

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME XII

PORPHYRE

HEINRICH DÖRRIE, JAN-HENDRIK WASZINK,
WILLY THEILER, PIERRE HADOT,
ANGELO RAFFAELE SODANO, JEAN PÉPIN,
RICHARD WALZER

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

VANDŒUVRES - GENÈVE



FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE
L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS

Tome XII

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
TOME XII



PORPHYRE

HUIT EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

HEINRICH DÖRRIE, JAN-HENDRIK WASZINK,
WILLY THEILER, PIERRE HADOT,
ANGELO RAFFAELE SODANO, JEAN PÉPIN,
RICHARD WALZER

VANDŒUVRES-GENÈVE

30 AOÛT - 5 SEPTEMBRE 1965

TOUS DROITS RÉSERVÉS

© 1966 by Fondation Hardt, Genève

TABLE DES MATIÈRES

I. HEINRICH DÖRRIE <i>Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios</i>	I
II. J.-H. WASZINK <i>Porphyrios und Numenios</i>	33
III. WILLY THEILER <i>Ammonios und Porphyrios</i>	85
IV. PIERRE HADOT <i>La métaphysique de Porphyre</i>	125
V. HEINRICH DÖRRIE <i>Die Lehre von der Seele</i>	165
VI. ANGELO RAFFAELE SODANO <i>Porfirio commentatore di Platone</i>	193
VII. JEAN PÉPIN <i>Porphyre, exégète d'Homère</i>	229
VIII. RICHARD WALZER <i>Porphyry and the Arabic Tradition</i>	273
INDEX	301

AVERTISSEMENT

Les Entretiens de 1965, sur Porphyre, font suite à ceux de 1956 (Recherches sur la tradition platonicienne) et de 1958 (Les sources de Plotin).

Ils se sont ouverts par un exposé de Heinrich Dörrie sur la tradition de l'école platonicienne à l'époque qui a précédé Porphyre.

Les deux exposés suivants, de Jan-Hendrik Waszink et Willy Theiler, analysent et précisent autant que faire se peut l'influence que Numénius et Ammonius exercèrent sur Porphyre. Un troisième exposé de même nature était prévu sur les relations entre Porphyre et Plotin. Il avait été confié à W. Beutler, qui fut empêché au dernier moment de se rendre à Vandœuvre. Il en est résulté, dans le plan d'ensemble, une lacune, qu'il n'a malheureusement pas été possible de combler.

Après cette première partie, qui constitue une forme d'introduction, viennent quatre exposés consacrés à divers aspects de la pensée de Porphyre : Heinrich Dörrie présente son enseignement sur l'âme — ce qu'on pourrait appeler sa psychologie — et Pierre Hadot, sa métaphysique. Conformément à la tradition de l'école, cette pensée s'est souvent exprimée sous la forme de commentaires. Aussi Angelo Raffaele Sodano avait-il été chargé d'étudier en Porphyre le commentateur de Platon, et Jean Pépin, l'exégète d'Homère.

Richard Walzer, enfin, a montré tout ce que l'on a déjà tiré, tout ce que l'on peut espérer tirer encore des philosophes arabes pour parfaire la connaissance que l'on a de Porphyre et de sa doctrine.

Les sept savants que nous venons de mentionner se sont réunis à la Fondation Hardt, à Vandœuvre, du 30 août au 5 septembre 1965, sous la présidence de Jan-Hendrik Waszink. Leurs huit exposés et les discussions qui les ont suivis forment la matière de ce tome XII des Entretiens sur l'Antiquité classique, publié comme les tomes précédents par Olivier Reverdin.

I

HEINRICH DÖRRIE

Die Schultradition im Mittelplatonismus
und Porphyrios

DIE SCHULTRADITION IM MITTELPLATONISMUS UND PORPHYRIOS

I

An der geistigen Leistung vor allem Plotins, aber auch des Porphyrios ist mit Recht stets das Neue, in die Zukunft Weisende gesehen und hervorgehoben worden. Dennoch darf Porphyrios in bestimmtem Sinne der letzte Mittelplatoniker genannt werden — zunächst schon einmal darum, weil er das gesamte Wissen des an Gelehrsamkeit reichen II. und III. Jahrhunderts in sich vereinigte. Βιβλιοθήκη τις ἦν ἔμψυχος καὶ περιπατοῦν Μουσεῖον — diese Charakteristik, die Eunapios von Porphyrios' Lehrer Longinos gab, hat auch für Porphyrios volle Gültigkeit. Ganz gewiss wäre Porphyrios als Vermittler dieses ungeheuren Wissens auch dann eine wichtige Gestalt in der Wissenschaftsgeschichte geworden, wenn er nie in ein Verhältnis zu Plotin getreten wäre. Aber diese zweite Schülerschaft — die bei Plotin — hat nun bewirkt, dass alles Wissen, das Porphyrios in sich aufgespeichert hatte, einen neuen Sinn bekam.

Vielleicht ist es wichtig, sich dies von Anfang an vor Augen zu halten: es geschah hier etwas ganz anderes als damals, da die Mittlere Akademie an Stelle der Alten, oder die Neue Akademie an die Stelle der Mittleren trat. Damals sind offenbar Entscheidungen gefallen, die vieles von der Schule bisher Betriebene schlechthin entwerteten; ganz gleich, wie man die Ansätze des Arkesilas oder des Antiochos von Askalon bewertet — auf jeden Fall bedeuten sie einen Neubeginn, dem Vieles, und auf jeden Fall Wichtiges, das bisher galt, geopfert wurde.

Die Anfänge des Neuplatonismus waren damit verglichen viel sanfter. Vielleicht war Ammonios Sakkas ein Oppositioneller — Plotin und Porphyrios aber waren

weit davon entfernt, zum bestehenden Lehr-Gut des Platonismus in erklärte Opposition zu treten. Im Gegenteil, Plotin entwickelte seine Lehren — man möchte fast sagen, geflissentlich — an Hand von Lehrschriften, die hohe Geltung unter Platonikern hatten ¹.

Zunächst einmal ist es von Plotins Situation aus gesehen vollauf verständlich, dass er grossen Wert darauf legte, sich innerhalb der Tradition und damit innerhalb der platonischen Legitimität zu befinden: Als Neugründung musste seine Schule diesen Legitimitätsanspruch noch viel eifriger wahren als die seit langem angesehenen Schulen.

Aber damit ist die Traditionsgebundenheit nur im Vordergründigen bezeichnet. Längst wirkte im Hintergrunde das — noch kaum formulierbare — Bewusstsein, dass die Wahrheit nicht von der Tradition, und die Tradition nicht von der Wahrheit abweichen könne. Die Kontinuität des Logos wäre ja in Frage gestellt, wenn in bestimmtem historischem Augenblick eine neue Wahrheit — wie ein Evangelium — aufgefunden und verkündet würde, — ein Kerygma also, das alle bisherige Wahrheit entwertete. Das sollte einer der wichtigsten Kontrovers-Punkte dem Christentum gegenüber werden; weder Plotin noch Porphyrios konnten und durften je einen analogen Anspruch erheben. *Enn.* II 9 (33) 6,11 stellt Plotin mit Nachdruck die Gleichung auf $\kappa\alpha\iota\nu\omicron\tau\omicron\mu\epsilon\acute{\iota}\nu = \text{idia } \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\iota\alpha = \xi\xi\omega \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$.

In den voraufgehenden Jahrhunderten, — ganz gewiss seit dem Misserfolg des Poseidonios, der ja fast der Ächtung durch traditionsgebundene Stoiker verfallen war — war es mehr und mehr anrühlich geworden, neue $\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\epsilon\iota\varsigma$ zu bilden. Zwar richtet sich die Polemik gegen den, der eine die Wahrheit verdunkelnde $\alpha\acute{\iota}\rho\epsilon\sigma\iota\varsigma$ begründet, zunächst gegen Epikur; aber dann wird die Klage über das Auseinanderfallen der Philosophie ganz im Allgemeinen vor-

¹ Porphyrios, *Vita Plot.* 14 zählt sie auf — eine fast vollständige Autorenliste, die die Platoniker und Peripatetiker der letzten 100 Jahre umfasst.

getragen — immer aber mit dem Vorwurf gegen den Obskurantismus der Häresiarchen: Unfähig, das Ganze zu sehen, haben sie den von ihnen erkannten Teil der Philosophie zum Mittelpunkt gemacht oder als allein gültig angesehen. Diese nicht mehr zurechnungsfähigen Söhne der Philosophie haben ihre Mutter zerrissen — nicht anders als die Töchter des Pentheus¹ im Wahn ihren Vater zerrissen und zerstückelten. Hierokles² gibt nachmals — vielleicht auf der Basis einer porphyrischen Schrift — eine ganze Pathologie derjenigen, die die Einheit der Philosophie spalten: Die es vorsätzlich tun, haben sich *ἔρις* und *ἀπόνους*, die es fahrlässig tun, haben sich *πρόληψις* und *ἀμαθία* zu Schulden kommen lassen, d.h. die Kontrolle ihrer Taten durch den Logos sträflich unterlassen.

Porphyrios — auch wenn die eben angezogene Äusserung nicht von ihm herzuleiten sein sollte — steht deutlich erkennbar im Banne solchen Denkens. Obwohl es am leichtesten in der Polemik gegen Neuerer erkennbar wird, muss doch unterstrichen werden, wieso diese Einstellung, welche die Freiheit philosophischer Entscheidung merkwürdig zu beeinträchtigen scheint, positiv begründet ist:

Wenn der Logos Eines ist, dann muss auch die Philosophie, die auf ihn hinführt und die von ihm herkommt, Eine sein. Sie muss aber nicht nur in der Gegenwart Eine sein; sondern der Logos muss sich seit Urzeiten in den Worten und Lehren weiser Männer widergespiegelt haben. Wohl sind nur wenige dazu befähigt; dass der Logos von vielen nur verdunkelt oder nur in Teilen erkannt wird, kann nicht abgestritten werden. Im Gegenteil, dass sich die Menschen in verschiedener Logos-Nähe befinden, ist

¹ Dieser pathetisch ausgeführte Vergleich — zweifellos ein Topos kaiserzeitlicher Philosophiegeschichte — wurde verwendet von Attikos bei Euseb, *PEXI* 2,2; 509 *c* Vig. und von Numenius ebd. XIV 5, 8; 729 *a* Vig. Zu vergleichen ferner Boethius, *Consol. phil.* I pr. 3 Mitte.

² So Hierokles bei Photios, *Bibl. cod.* 214, 171 *b* 38 ff.

von der πρόνοια so gewollt — darin drückt sich die Gerechtigkeit der Welt-Seele aus, die die Menschen entsprechend ihren ἀμαρτήματα weiter oder weniger weit vom Logos entfernt. Aber es dürfen nur Grad-Unterschiede, nur Intensitäts-Unterschiede zugelassen werden. Der Logos kann niemandem als etwas qualitativ anderes erscheinen. Wer also den Logos etwa als materiell ansieht¹, ist damit eines garnicht entschuldbaren Irrtums überführt. Es ist mithin undenkbar, dass ein legitimer Weg philosophiegeschichtlicher Entwicklung von Platon und Aristoteles über die Stoa zum Neuplatonismus geführt habe. Wohl wies Porphyrios nachmals den Stoikern auf, dass sie ja nur ein winziger Schritt vom Richtigen trenne — aber es ist der Schritt, der vom Falschen zum Richtigen führt. Porphyrios kann also Philosophiegeschichte nur so betreiben, dass er nachweist, wie da und dort das Richtige aufleuchtet. Diese αἰθύγματα, diese *scintillae veritatis* machen es sinnfällig, dass der Logos, wenn auch nur σπερματικῶς, im ganzen Platonismus anwesend war.

Der nachmals sammelnde Philosoph, der sich ja nach Platons Empfehlung nicht mit dem Studium des ψεῦδος aufhalten oder zersplittern soll, kann also einiges, ja vieles daraus gewinnen, wenn er diese σπέρματα und αἰθύγματα des Richtigen bei seinen Vorgängern aufsucht und nutzt. So jedenfalls hat Porphyrios seine Aufgabe den Vorgängern gegenüber verstanden. Im Unterschied zu Plotin, der offenbar im Bewusstsein ruhte, das von den Vorgängern überkommene Erbe bruchlos und angemessen weiterzuführen², hat Porphyrios daran gearbeitet, sich und den

¹ Plotin schliesst VI 9 (8), 5 Anf. mit Entschiedenheit diejenigen, die materielle αἰτίαι zulassen, von der weiteren philosophischen Unterweisung aus: Wer das meint, ist aus der Nähe Gottes und der Eins-Erkenntnis ausgestossen. In solcher Ferne vom Seienden vermag er nur Irriges zu denken.

² Anlässlich der 5. Entretiens der Fondation Hardt (1957) *Les sources de Plotin* wurde viel an Erkenntnissen gewonnen, wie sehr und in welcher Modalität Plotin seinen Vorgängern verpflichtet ist.

Nachfolgern die Gewissheit darüber zu verschaffen, dass keines der nachstehend formulierten Postulate verletzt sei:

1) Die Erkenntnis der von Platon vorgetragenen Wahrheit ist niemals weder völlig erloschen noch je einer qualitativen *ἀλλοίωσις* unterworfen worden: Substantiell ist der Logos immer mit sich identisch geblieben.

2) Also hat sich der Platonismus nicht etwa in gerader Linie von Platon fort-entwickelt (dies der von Plotin perhorreszierte Entwicklungsbegriff). Die Logos-Nähe (und damit Nähe zu Platon) aller genuinen Platoniker ist beweisbar.

3) Dennoch ist selten zuvor eine solche Fülle an Logos-Erkentnis gewonnen worden wie jetzt, dank Ammonios Sakkas und Plotin. So reich das Erbe ist, das die Vorgänger hinterliessen, so ist doch erst jetzt so etwas wie ein Ordnungsprinzip, ein metaphysisches Grundgesetz gefunden worden, durch das alles bisher Gewusste oder Geahnte in neuem und verlässlichem Licht überschaubar und erkennbar wird.

Durch solche Axiomatik ist Porphyrios gebunden, wenn er den Mittelplatonikern gegenüber tritt. Er wird *expressis verbis* kein Iota des Herkömmlichen aufheben — statt dessen wird er Umdeutungen vornehmen oder sprachliche Missverständnisse vermuten. Er wird sich aber auch nie einer Tradition — so hoch er sie schätzt — unterordnen, weil sie Tradition ist; sondern er wird stets fühlen lassen, dass die alten Traditionen jetzt erst, da neues Licht auf sie gefallen ist, bis ins Letzte sinnvoll werden.

Er will konservativ sein. Diese Intention wird oft genug unglauwbüdig, wenn man ihn mit geradezu kühnen Umdeutungen hantieren sieht. Trotzdem darf man ihm nicht leichthin den Vorwurf der *mala fides* machen; das bisher Vorgetragene macht ja vielleicht verständlich, wieso sich Porphyrios zu recht weit gehender Selbständigkeit

legitimiert sah, wenn es darum ging, die σπέρματα und die αἰθύγματα, die Körnlein und die Fünkeln, die er bei Vorgängern fand, zu etwas Sinnvollem zu vereinigen.

Zur Methode des Porphyrios ist vorwegzunehmen: Wo er ein von der Tradition gebotenes Lehrstück modifiziert, tut er es nach Möglichkeit mit philologischen Mitteln. Sehr ungern opponiert er in substantiellen Fragen der Tradition auf philosophischem Gebiet und mit philosophischen Argumenten — das würde ja den Verdacht eines Traditionsbruches heraufbeschwören. Sondern auf tieferer Ebene, da wo der Bereich des Philosophischen noch garnicht erreicht ist, sondern wo es sich darum handelt, festzustellen, ob denn auch beide Seiten von dem selben Gegenstande sprechen — da ist das Feld für Porphyrios' Argumentationen. Geradezu grundsätzlich werden philosophische Diskrepanzen als in Wahrheit nur sprachliche Missverständnisse entlarvt, und mit philologischen Mitteln, der Methode alexandrinischer Gelehrsamkeit folgend, schlägt Porphyrios Heilung oder Begegnung auf der mittleren Linie vor. Für den, der selbst sich der Dame Philologia verpflichtet fühlt, ist es ein reizvolles und manchmal belustigendes Studium, was alles mit den Mitteln dieser Philologie bewirkt und gerechtfertigt werden kann. Im Grunde hat Porphyrios den Übergang vom Mittel- zum Neu-Platonismus vorwiegend philologisch unterbaut.

Nach dieser einleitenden Betrachtung soll nun Porphyrios' Verhältnis zu den Mittelplatonikern in drei einzelnen Untersuchungen dargestellt werden:

A. Am leichtesten erschliessen sich diejenigen *testimonia*, wo Porphyrios (oder ein in seiner Nachfolge stehender Platoniker) einen Mittelplatoniker nennt und zu einer so bezeichneten Lehrentscheidung Stellung nimmt. Hier gilt es also, eine recht grosse Zahl von Einzelbeobachtungen zusammenzufassen und einzuordnen.

B. Nach der Wertung des Details soll nun die Gesamtheit der Lehre ins Blickfeld gerückt werden mit der Frage: Inwiefern hat Porphyrios die Lehre der Mittelplatoniker in ihren Hauptpunkten übernommen oder umgedeutet?

C. Man täte dem Mittelplatonismus wie dem Porphyrios unrecht, wollte man daran vorübergehen, dass ein wohl umrissenes Missions- und Kultur-Bewusstsein kultiviert wurde — ein Bewusstsein, das dann schroff zum analogen Bewusstsein der Christen in Kontrast trat. Eine abschließende Untersuchung soll daher zeigen, wie Porphyrios auch hierin zu seinen Vorgängern in engem Verhältnis steht.

II.

(A). Zunächst soll also von den Nachrichten die Rede sein, die Porphyrios *expressis verbis* von mittelplatonischen Vorgängern gibt.

Dabei gilt es, deren Reichhaltigkeit und Verlässlichkeit hervorzuheben.

Reichhaltigkeit: Porphyrios ist für unsere Kenntnis die wichtigste Mittel-Quelle für den Platonismus der Kaiserzeit. An Porphyrios liegt es, dass Plotins Schriften im vollen Umfang erhalten sind; an Porphyrios liegt es, dass systematisierende Nachrichten über Mittelplatoniker in ganz erheblicher Breite erhalten sind.

Wenn man einmal die Gegenrechnung aufmacht, welche Bezeugungen eigentlich ohne Porphyrios' Vermittlung auf uns gekommen sind, so kommt man auf eine sehr kurze Liste von weniger als 10 Textstücken¹, unter denen aller-

¹ Hier rasch die Liste:

1. Albinos, *Didaskalikos*.
2. Kalvisios Tauros, Stücke aus dem *Kommentar zum Timaios*, erhalten bei Johannes Philoponos, *De aet. mundi*.

dings ein so wichtiger Text wie der des Albinos aufzuführen ist. Länger ist die Liste von Texten, die man « paraplatonisch » nennen dürfte, weil ihre Autoren dem Schul-Platonismus nicht angehörten¹. Wahrscheinlich würde sich aus diesen Zeugnissen kein in sich zusammenhängendes Bild des Mittelplatonismus ergeben; die moderne Forschung ist — mehr als oft zugegeben wird — darauf angewiesen, ihre Rekonstruktions-Arbeit mit Hilfe von Daten zu leisten, die durch Porphyrios' Vermittlung gewonnen sind.

Ausgiebig haben aus Porphyrios geschöpft Iamblich, Hierokles und Proklos; ja man darf sagen, dass Porphyrios seinen Nachfolgern das wissenschaftliche Material, soweit es Informationen über die mittelplatonischen Vorgänger enthielt, bereitgelegt hat. Von keinem der Nachfolger ist bekannt, dass er Versuche machte, dies Material zu erweitern. Selbst Simplicios, der noch selbständige Forscher-Arbeit am Empedokles und am Parmenides leistete, hatte entweder

3. Bruchstücke eines Kommentars zum *Theaetet*, erhalten auf dem *Pap. Berlin 9782* = *Berl. Klass. Texte* II.
4. Die Zitationen des Origenes aus dem Ἀληθῆς λόγος des Kelsos.
Neben diesen primären Zeugnissen stehen Referate von Nicht-Platonikern:
5. Areios Didymos, a. aus der Schrift Περὶ τῶν τοῦ Πλάτωνος δογμαμάτων, am besten zugänglich bei Diels, *Doxogr.* 447. b. Referat über die Gliederung der Ethik nach Eudoros, erhalten bei Stobaios II 42 ff.
6. Diog. Laert. 3, 67 ff.
7. Seneca, *Ep.* 58 und 65.

¹ Selbst Plutarch und Attikos sind — unter dem Einfluss des Porphyrios — unter die Paraplatoniker eingereiht worden. Tatsächlich sind beide für die Kenntnis des Schul-Platonismus von nicht sehr grosser Bedeutung — Plutarch, weil seine Darstellungsart nur selten zulässt, dogmatisch festzulegen, für welche Lehre er sich entscheidet, Attikos, weil die von Euseb erhaltenen stark polemischen Stücke nur mit grossen Schwierigkeiten mit schulplatonischem Lehrgut zusammen gehalten werden können. Ferner ist einiges Wenige zu gewinnen:

- 1) aus Philon von Alexandria;
- 2) aus Apuleius, namentlich *De Platone et eius dogmate*;
- 3) aus Maximus von Tyros, namentlich aus der Rede Τίς ὁ θεὸς κατὰ τὸν Πλάτωνα.

keinen Grund oder keine Möglichkeit, über das von Porphyrios Gebotene hinaus auf mittelplatonische Lehrschriften zurückzugehen — das gleiche gilt für Proklos und seine athenische Schule¹.

Nun ist es kein Zufall, dass Porphyrios in eine solche Position rückte: Die Auswahl aus mittelplatonischem Lehrgut — das sei nochmals betont — wurde von Porphyrios so geschickt angelegt, dass der Leser zu der Schlussfolgerung gedrängt wurde, weitere Beschäftigung mit der nun überholten Periode vor Plotin lohne nicht. Gerade dadurch, dass Porphyrios in gewisser Breite über Lehrentscheidungen der Mittelplatoniker referiert — gerade dadurch lässt er erkennen, dass nähere Beschäftigung mit diesem historisch gewordenen Fundament erübrigt. Offenbar hat es nicht nur an Plotins Leistung gelegen, die den Mittelplatonismus weit überragte, sondern ebenso sehr an Porphyrios' gerühmter² 'Ερμηνεία, dass der Mittelplatonismus aus dem Gesichtskreis der späteren Neuplatoniker verschwand. So wenig Porphyrios hatte zugeben mögen, dass mit Plotin ein Neu-Ansatz erfolgte, so sehr hat seine Berichterstattung bewirkt, im Grunde bis heute bewirkt, dass Plotin in einsamer Grösse zu leuchten schien.

Porphyrios hat die Stellungnahme zu seinen Vorgängern keineswegs gleichmässig über sein Werk verstreut. Sondern solchem Bericht über das zuvor Geleistete ist ein bestimmter Ort zugewiesen: üblicherweise setzt ein Ζήτημα damit ein, dass die Thesen Früherer zur ins Auge gefassten Frage referiert werden. Damit folgt Porphyrios — zweifellos bewusst — der von Aristoteles begründeten und in Alexandria fortgeführten Tradition; dies Stück formaler Schulung

¹ Ein Gegner des Proklos freilich, Johannes Philoponos, ging zum letzten Male auf die Quellen zurück: Ihm war der *Timaios-Kommentar* des Kalvisios Tauros noch zugänglich, dessen Formulierungen Joh. Philoponos gegen Proklos ins Feld führt.

² So Eunap, *Vitae soph.* p. 9 Boiss.

weist deutlich auf das zurück, was Porphyrios in der Schule des Longinos gelernt hatte.

Damit ist zugleich gesagt: In der Polemik wie in der Paränese fehlt der Blick auf die Früheren durchweg. In der Polemik würde es nur verwirren, wenn etwa an Hand der Vorgänger dargestellt würde, wie vieler Abschattierungen eine These fähig ist; wo es gilt, einem Irrtum frontal entgegenzutreten, referiert Porphyrios nicht über irgendwelche Vorgänger, da er sich ja mit keinem identifiziert, aber auch keinen völlig ablehnt. Anders steht es in den paränetischen Schriften, die zur Askese auffordern. Da können natürlich Philosophen früherer Zeit — die Sieben Weisen etwa oder Pythagoras — als *exempla* empfohlen werden. Aber in dieser Gattung sind nur Philosophen, die man etwa Klassiker nennen dürfte, fähig und würdig, *exempla* zu sein — keiner hat je einen Albinos oder einen Kalvisios Tauros, einen Severos oder einen Harpokration unter die Heroen der Philosophie gerechnet.

So bleiben nur *Ζητήματα* — freilich im weiteren Sinne — als der übliche Ort für eine Berichterstattung über die Mittelplatoniker; hierbei gilt es zu bedenken, dass ein Kommentar üblicherweise eine Serie von *Ζητήματα* zum untersuchten Text umfasst; möglicherweise war ja Porphyrios der erste, der fortlaufende Kommentare zu Werken Platons schrieb. Und noch dem *Timaios-Kommentar* des Proklos sieht man es an, wie sehr er sich den Charakter als Sammlung von *Ζητήματα* bewahrte; bei jeder Erklärung eines Satzes kann neu aufgerollt werden, was die Vorgänger zu seinem Verständnis beitrugen.

Solch ein Referat über die Leistungen der Vorgänger ist gewöhnlich nicht historisch gegliedert; fast immer wird eine systematische Gliederung vorgezogen. D.h. die bisher vertretenen Positionen sind systematisch rational geordnet; die Doxographie wird damit übersichtlich gemacht. Durch Ciceros Zeugnis ist von der Methode des Karneades

Analoges bekannt: die *διαρσεις* des jeweils untersuchten Begriffes dient dazu, die möglichen Lösungen des Problems systematisch zu ordnen. Man darf vermuten, dass die Schulung zu solchem *διαρσειν* im Platonismus fortlebte, lange nachdem die Akademie die Skepsis wieder aufgegeben hatte; die für Porphyrios gesicherten, wie die ihm nahe stehenden *Ζητήματα* lassen die gleiche methodische Schulung erkennen. Ab und an hat eine solche *διαρσεις* eine regelrechte Doxographie zur Grundlage.

Selbstverständlich gibt sich der doxographisch-kritische Überblick über die Mittelplatoniker der Kaiserzeit als durchaus objektiv. Der Leser gewinnt den Eindruck, dass ihm nüchterne und verlässliche Informationen geboten werden. Das trifft auf die einzelnen Notizen auch durchaus zu; in allem Detail hat Porphyrios durchaus gewissenhaft berichtet. Von einer einzigen Ausnahme abgesehen¹ lässt sich — soviel ich sehe — dem Porphyrios nirgends ein Irrtum oder eine Inkorrektheit im Detail nachweisen. In diesen Bereichen ist er eine Informationsquelle erster Ordnung.

Blickt man dagegen auf sein Prinzip der Auswahl und der Auswertung, so erkennt man die Absicht, die Meinung des Lesers im Voraus zu beeinflussen. Im Ganzen sind drei Typen der Berichterstattung zu unterscheiden, die ich bezeichnen möchte a) als den schlicht referierenden, b) als den polemischen, c) als den aporetischen Typ.

a) Am wenigsten ist zu den schlicht referierenden Notizen anzumerken. Sie sind für den modernen Forscher die wichtigste Informationsquelle für die Erforschung des

¹ In Porphyrios' Bericht über den Kirchenlehrer Origenes, den Euseb *HE* VI 19 zitiert und bekämpft, ist zweifellos Unvereinbares zusammengefloßen; im Eifer des Polemisierens hat Porphyrios Behauptungen aufgestellt, die Euseb mit Leichtigkeit widerlegt. Es muss dabei unterstrichen werden, dass der Gegenstand der Polemik ja in der Hauptsache ausserhalb der Philosophie liegt.

Mittelplatonismus; denn hier will Porphyrios nichts anderes, als die Grundrichtung bisheriger Erklärung Platons aufzeigen. Gewiss steht die Auswahl solcher Notizen in engem Zusammenhang mit Porphyrios' Wunsch, die bruchlose *constantia* des Platonismus zu erweisen; aber dank Porphyrios' grosser Belesenheit sind diese Hinweise so geschickt ausgewählt, dass deren Aussage mit Porphyrios' Beweisziel zusammenfällt.

b) Die Polemik des Porphyrios und der von ihm beeinflussten Späteren trifft vor allem Plutarch und Attikos¹; in zweiter Linie Harpokration, den Schüler des Attikos. Harpokration hatte Anstoss erregt, weil er — lange vor der dreifachen Stufung der Hypostasen durch Plotin — selbst zu einer Art Hypostasen-Lehre gelangt war. In dieser hatte er jeweils eine dreifache Unterteilung der Haupt-Hypostasen vorgenommen, und diese hatte er mit z.T. recht gesuchten mythologischen Namen benannt. Proklos richtet die ironische Frage an ihn, ob er denn wohl selbst mit solcher dihairetischer Leistung zufrieden sei. Offenbar ist Harpokration wegen seiner eifrig geübten *διαίρεσις* von eben dem Porphyrios verspottet worden, der ja nicht voraussehen konnte, dass dieser Spaltpilz der fortgesetzten Teilungen nachmals so wuchern werde. Plotin hatte ja den Gnostikern gegenüber nachgewiesen, dass es wohl drei, aber niemals mehr als diese drei Hypostasen geben könne, — ein Grundsatz, den Porphyrios sehr sorgfältig, die Späteren seit Iamblich aber nicht mehr im Auge behielten.

Weit bedeutsamer ist die Polemik gegen Plutarch und Attikos. Porphyrios hat mit unbestreitbarer Exaktheit erkannt, in welchen Punkten diese beiden sich vom Gros der Platoniker unterscheiden. Es war ihnen vorzuwerfen,

¹ Mehrfach wird diesen beiden platonischen Häretikern ein sonst nicht bekannter Platoniker Demokritos beigelegt, der nur in diesen kritischen Notizen kenntlich wird.

dass sie einem unverhüllten Dualismus anhängen, denn sie lehnten es ab, die im Bereich des Seelischen manifesten Gegensätze in der höheren Ebene des νοῦς zu versöhnen. In den erhaltenen Schriften beider wird diese Abweichung, die Porphyrios scharf geißelt, kaum sichtbar — vor allem nicht das Motiv, von dem beide ausgingen: Einbeziehung des νοῦς in die Weltseele. Porphyrios hat mit seinen wiederholten Beanstandungen etwas durchaus Richtiges hervorgehoben. Man darf sich dieser Kritik als einer Interpretationshilfe bedienen; denn sie hebt Merkmale an Plutarch und Attikos hervor, die der moderne Forscher, da nicht als Schulplatoniker ausgebildet und darum für Abweichungen nicht hellhörig, häufig übersieht. So erfährt die moderne Klassifikation, die gerade diese beiden als «orthodoxe Platoniker» stempeln wollte, durch Porphyrios die sehr notwendige Korrektur.

c) Am bedeutendsten ist die dritte Variante porphyrischer Berichterstattung: Da werden Leistungen der Vorgänger — oft von Platonikern und Nicht-Platonikern — so zusammengeordnet, dass der Leser erfährt: Keiner vermochte das Problem zu lösen. Ich nenne diese Form der Berichterstattung die aporetische, weil der Überblick über die bisherigen λύσεις die Aporie, vor der man stand, erläutert und zu dem Ergebnis führt: Keiner der Früheren vermochte einen Ansatz zur Lösung zu bieten. Damit wird nicht nur eine Spannung im Leser erzeugt, wie es denn bei so auswegloser Lage weiter gehe; sondern es wird damit erwiesen, dass man ein Recht hatte, eine Neuschöpfung zu wagen; denn keine der bewährten Autoritäten half weiter¹. Gern rühmt dann Porphyrios das Verdienst des

¹ Es gibt zu denken, dass die islamische Theologie dies Verfahren geradezu vorschreibt: Zu neuer, eigenständiger Entscheidung (die auch wieder bestimmten Regeln unterworfen ist) darf erst geschritten werden, wenn durch sorgfältige Untersuchung erhärtet ist, dass keine der kanonischen Autoritäten die Sache entschieden hat.

Ammonios oder des Plotin, die von keinem zuvor gefundene Lösung vorgetragen zu haben; hierher zu rechnen ist auch die von Hierokles angewendete Figur, durch den Streit der Früheren sei der Zwiespalt in der Philosophie schlimmer und immer schlimmer geworden — dann habe Ammonios die Lösung aller Konflikte gebracht, weil er den Streit der Philosophenschulen auf höherer Ebene versöhnte.

Dieser τόπος der *laudatio* ist alt; man erkennt hinter ihr ein rhetorisches Schema, das zunächst die Widrigkeiten vergrößert, um dann deren Überwindung vergrößern zu können. Bezeichnenderweise wendet Plutarch eine analoge *laudatio* an, um Platons Verdienst zu preisen, da er die Dämonenlehre in die Philosophie eingeführt habe. Aber das geschieht ohne Abwertung derer, denen dieser Wurf nicht gelang. So war es wohl erst Porphyrios, der diese Form des Lobes — auf Kosten derer, die sich fruchtlos bemühten — in die Berichterstattung über die Vorgänger einführte. Er gewinnt damit ein wirkungsvolles Mittel, um die Leistung des Neuplatonismus von der des Mittelplatonismus abzuheben, dabei aber doch darzutun, dass das stets inkriminierte *νεωτερίζειν* nie stattgefunden hat.

Völlig zugedeckt hat dagegen Porphyrios die garnicht abzustreitende Tatsache, dass es — weit über die Abweichungen des Plutarch und des Attikos hinaus — viele Differenzpunkte im Mittelplatonismus gab. Viele Mittelplatoniker waren streitbare Herren, und die Katheder-Polemik blühte. Sie durfte es, weil kaum je etwas davon in die Aussenwelt drang. Dagegen für Porphyrios — und vermutlich für viele seiner Zeitgenossen — wäre die Legitimation der *διαδοχή*, d.h. die Legitimation der platonischen Philosophie, die volle und ganze Wahrheit authentisch zu umfassen und zu vertreten, bedenklich in Frage gestellt worden, hätte man zugegeben, dass Platoniker in diametralen Gegensatz zu einander treten konnten. Das darf es nicht geben — und darum werden die unleugbaren Fehden, die es gab, als etwas

ganz Unphilosophisches, als ein Streit um Termini dargestellt.

Ganz gewiss erblickt Porphyrios im Mittelplatonismus die legitime und authentische Fortführung von Platons Philosophie; er bedarf des Mittelplatonismus als eines Traditionsträgers, der nicht weggedacht werden kann. In diesem Sinne referiert er über ihn. Aber er kennt die Vertreter des Mittelplatonismus zu gut, um sie über Gebühr, geschweige denn ohne Kritik, zu bewundern. Vielmehr ist er der erklärten Meinung, dass Ammonios Sakkas und Plotin einen ganz wesentlichen Schritt über die Früheren hinaus getan haben, und er ist weiter der Meinung — die er freilich nicht laut werden liess — dass dieser so erheblich weiterführende Schritt eine Menge des oft disparaten Traditionsgutes entbehrlich gemacht habe.

III.

(B). Porphyrios' Einstellung zum Mittelplatonismus im Ganzen muss daher von folgender Antithese aus verstanden werden:

Auf der einen Seite ist Porphyrios traditionsfreudig, ja traditionsgebunden. Er kennt die Überlieferung gründlich und knüpft an sie an, wo es nur geht. Der wichtigste Grund dafür wurde mehrfach genannt: Der Logos, der aus Platon sprach, war gleichfalls in allen seinen Nachfolgern anwesend; seine unveränderliche Gültigkeit wird durch die Unveränderlichkeit der Überlieferung erwiesen.

Auf der anderen Seite weiss sich Porphyrios im Besitz eines Kriterion, das den Platonikern vor Ammonios nicht zur Verfügung stand. Dies Kriterion — die Einslehre — erlaubt, alles Überlieferte daraufhin zu sichten, ob es zur Einheit und damit zur Wahrheit und σωτηρία, oder zur Zerteilung und Zersplitterung führt. Im Besitz dieses

Kriterion hat Porphyrios seine Vorgänger — nie ausdrücklich, aber oft stillschweigend — des Irrtums geziehen. Er durfte es — denn wenn die beiden Prinzipien — Aussage der Überlieferung hier — Postulat der Einslehre dort — in Konflikt gerieten, dann hat Porphyrios, ohne zu zögern, dem Postulat der Einslehre den Vorrang gegeben. So steht Porphyrios — meist mit Plotin zusammen — der mittelplatonischen Überlieferung mit einer ganz bestimmten Reserve gegenüber. Man kann und will nicht auf sie verzichten; aber man trifft eine Auswahl, die von eben jenem Prinzip der Einslehre bestimmt wird.

Ihm sind eine ganze Reihe von Positionen, die der Mittelplatonismus herkömmlicher Weise einnahm, zum Opfer gefallen; sie werden stillschweigend geräumt:

In erster Linie ist da die Drei-Prinzipien-Lehre zu nennen, welche die *αἴτια* der Welt benannte. Sie wird abgelöst durch eine Stufungsreihe von 2×3 *αἴτια*, unter denen die *causa generalis* obenan steht. Diese ist fortan durch kein schon immer als lästig empfundenes Nebeneinander anderer, aitiologisch gleichwertiger *αἴτια* eingengt.

Udenkbar ist fortan, dass das Reich der Ideen gesonderten Bestand neben dem νοῦς hat; ein jegliches *παρυφίστασθαι* ist für einen entschiedenen Verfechter der Eins-Lehre unerträglich. Diese Entscheidung Plotins, der zuzustimmen dem jungen Porphyrios bei seinem Eintritt in die Schule zu Rom abgefordert wurde, hat er sich dann vollauf zu eigen gemacht.

Geopfert wird die Definition des Xenokrates, die Seele sei *οὐσία νοητὴ κατ' ἀριθμὸν ἐναρμόνιον κινουμένη*. Diese Definition involviert, dass die Seele von zwei Prinzipien her — *οὐσία* und Zahl — bestimmt wird. Diese Komplikation wird als überflüssig aufgegeben; festgehalten wird der erste Teil der Definition: Die Seele sei *νοητὴ οὐσία*. Das ist genug. Von den übrigen ganz erheblichen Veränderungen, welche die Seelenlehre unter dem Einfluss der Einslehre

erfuhr, soll in besonderem Referat berichtet werden.

Dem Mittelplatonismus war vor allem kausale Betrachtungsweise zu eigen. Das ist verständlich, wenn man sich vor Augen hält, in wie hohem Masse er aus der Erklärung des *Timaios* erwachsen war. Porphyrios, zweifellos auf Plotin aufbauend, ergänzt die kausale durch die finale Betrachtungsweise: Das höchste Eine ist nicht nur unbewegter Ausgangspunkt von κινήσεις, welche als Gründe in den Bereich unter ihm führen, weil unter ihm die Hypostasen als seine Manifestationen ins Dasein treten. Wichtiger ist im Grunde für Porphyrios die Umkehrung: Das Höchste Eine ist τέλος, auf das alle Bewegungen der unteren Hypostasen hinweisen; denn deren ἐνέργεια, deren πρωτουργοὶ κινήσεις haben das Höchste Eine als Zielpunkt. Für diese wichtige Konzeption bot — soviel wir sehen — der Mittelplatonismus nichts. Kein Mittelplatoniker konnte mit solcher Sicherheit vom Höchsten Einen als einem objektiv gegebenen Fixpunkt ausgehen: Dieser geradezu archimedische Punkt ausserhalb der Welt stand ihnen nicht zur Verfügung. Vielmehr waren viele von ihnen in tastendem Suchen nach solcher *causa generalis* begriffen. Porphyrios' Haltung ihnen gegenüber ist weitgehend davon bestimmt, dass er eine Lösung in Händen hält, nach denen sie vergebens suchten.

IV.

(C). Würde diese Untersuchung sich auf die Betrachtung des Dogmatischen beschränken, so hätte sie an dieser Stelle mehr den Bruch zu betonen, den das Bewusstsein eines philosophisch-theologischen Fortschrittes bewirkte, als die Fortdauer einer von Platon herrührenden Einheit.

Indes reichen die Traditionen des Mittelplatonismus tiefer als eine *nur* aufs Dogmatische gerichtete Untersuchung in den Blick rücken würde. Gewiss, manche Vertreter des

Mittelplatonismus dürften reine Katheder-Philosophen gewesen sein, und ihnen gegenüber wäre die Frage berechtigt, ob sie sich in ihren vordergründig-diskursiven Distinktionen erschöpften, oder ob ihr Bewusstsein und ihre Interessen tiefer reichten.

Aber man darf nicht darüber hinweggehen, dass der mittlere Platonismus Gestalten wie Plutarch und wie Kelsos, dazu wie Numenios aufzuweisen hat (auf den letzteren gehe ich hier nicht ein, da Herr Waszink über ihn referieren wird) — Gestalten also, die in Respekt erheischender Weise zur Synthese der überreichen Detail-Beobachtungen gelangten, welche sich ihnen in den « Fächern » Physik und Ethik aufdrängten. Wahrscheinlich darf diesen Namen der des Kalvisios Tauros zugestellt werden; freilich kennen wir seine Leistungen durch die Berichte des Gellius allzu unvollkommen; dieser berichtet, sichtlich tief beeindruckt, von den θαυμάσια, die es in Tauros' Schule zu erlernen gab. Von der dahinter stehenden Einheit hat Gellius nichts gesehen und nichts begriffen.

Von dieser zu sprechen, war allerdings nur unter Kautelen statthaft, damit keine ἄρρητα profaniert wurden. Offenbar ist ein Gellius nicht zum Kreise derer zugelassen worden, denen man solche ἄρρητα erschloss. Auch Plutarch zieht jene Verbindungslinie *expressis verbis* nie, und Kelsos sagt es 7,42 ganz offen, dass es nutzlos sei, solche ἄρρητα einer verständnislosen, nicht vorgebildeten Menge darzubieten. Er macht sogar die Probe darauf, indem er in platonisierender Verschlüsselung eine *summa theologiae*¹ gibt; er nennt einige

¹ Diese Stelle 7, 42/3 enthält den bündigen Beweis, dass der Kirchenlehrer Origenes kein geschulter Platoniker und darum mit dem Mitschüler Plotins nicht identisch war. Denn Origenes in seiner Replik auf das von Kelsos Vorgetragene geht an dessen Aussage in radikalem Unverstande vorbei. Er liefert damit den Beweis, dass er zu den von Kelsos verspotteten Lahmen und Blinden gehört, die den Weg der Wahrheit nicht gehen und das Licht der Wahrheit nicht sehen können. Ein solches Nicht-Verstehen hätte einem geschulter Platoniker gewiss nicht unterlaufen können.

Kernsätze, von denen her alle Fragen der Physik und der Ethik ihre Auflösung erfahren.

Im Grunde machen die genannten Platoniker Ernst mit der von Poseidonios — soviel wir heute zu sehen vermögen als erstem — erhobenen Forderung, es gelte von bestimmter Weltsicht zu bestimmter Lebensführung zu gelangen; denn in beiden Bereichen waltet der gleiche Logos. Der Platoniker hat dem hinzuzufügen, dass λογισμός und διάνοια die legitimen Mittel sind, den Sinn-Gehalt, d.h. den Logos-Gehalt all' der vielen Erscheinungen am Himmel und auf Erden, in den Bräuchen und Kulte sowie in den Lehr-Entscheidungen der Philosophen aufzuspüren. Freilich besteht der Platoniker weniger rigoros als der Stoiker auf der Forderung, es gelte unter allen Umständen derlei ins rationale Bewusstsein zu erheben. Die Toleranz denen gegenüber, die zu derart integraler philosophischer Durchdringung der Welt nicht fähig sind, drückt der Platonismus durch den Terminus εὐσέβεια aus. Nie kann εὐσέβεια zur Vernunft-Erkenntnis in Gegensatz geraten; denn nach wie vor ist Platonismus eine Philosophie des Werthhaften, und wer die Einsicht in die Wertwelt vom Logos her gewinnt, wird sie mit umso tieferer Frömmigkeit verehren. Anzuerkennen ist aber auch die εὐσέβεια dessen, der den Logos-Bezug nur ahnt, ohne ihn rational aufzuspüren. Zudem erhebt kein platonischer Philosoph den Anspruch, die Allwissenheit des stoischen Weisen zu erreichen; sowohl Plutarch wie Albinos¹ lassen deutlich erkennen, dass sie sich bewusst sind, wohl eine ganz bestimmte, aber nicht die höchste Stufe der Erkenntnis erreicht zu haben; auch sie sehen sich Manifestationen von νοῦς und λόγος gegenüber, die fromme Verehrung erheischen.

Der Logos wirkt auch im Tier- und im Pflanzenreiche, wo er schwer zu erkennen ist. Plutarch hat in manchen

¹ So vor allem im Kap. 10 des *Didaskalikos*, wo mit der Existenz noch höherer Stufen des νοῦς gerechnet wird, die bisher unerkennbar blieben.

seiner naturwissenschaftlichen Schriften derlei zuvor verkannte Logos-Zusammenhänge aufgedeckt. Diese brauchen nicht eindeutig zu sein — oft dürfen zwei oder mehr Deutungen erwogen werden — aber alle weisen auf eine Logos-Beziehung. Das gilt vor allem bei der Erklärung von Kultformen und Gottes-Vorstellungen aussergriechischer, alter Kulturvölker. Die Untersuchung der νόμιμα βαρβαρικά fördert viele zuvor verborgene Erkenntnisse zu Tage, in welchen Aspekten sich der Logos jenen Völkern offenbarte. Denn alle εὐσέβεια, so seltsam ihre Äusserungen für Griechen sein mochten, ist auf den Logos der Welt bezogen. In einem inneren Kreise philosophischer Kommunikation ist alles Bemühen um Verständnis *stricte* an λογισμός und διάνοια gebunden. Im weiteren Sinne, und ohne Bindung an philosophische Schulung, umfasst *pietas* = εὐσέβεια alle positiv zu wertenden Menschen.¹ Εὐσέβεια darf also definiert werden als ein noch nicht rationales Vorverständnis vom Werthhaften, das λογισμός und διάνοια völlig klären werden. Eine so definierte εὐσέβεια wird üblicherweise den Menschen zum praktischen Mitvollzug überkommener Kultformen führen; aber schon das Gewähren-Lassen, das Nicht-Anrühren, die Neutralität dem Bestehenden gegenüber kann εὐσέβεια genannt werden; denn εὐσέβεια = *pietas* ist eine ungemein konservative Tugend.

Bei Plutarch liegt noch kein Anzeichen dafür vor, dass diese Wertvorstellungen gegen irgend jemand gerichtet sind; noch ruht diese Wertwelt in sich, gänzlich ohne offensive Spitze. Rund 50 Jahre nach Plutarch, und im geistig unruhigen Alexandria, sind diese Vorstellungen im Ἀληθῆς λόγος des Kelsos zu scharfkantiger Apologetik entwickelt.

¹ Man braucht nur die Negationen dazu zu bilden — *δυσσεβής impius* — um sich zu vergegenwärtigen, wer aus dem Kreise der derart werthhaften Menschen ausgeschlossen ist. Zu erinnern ist an den Bedeutungsumfang, den εὐσέβεια in der Sprache der Mysterien hat: Üblicherweise bezeichnet das Wort diejenigen, die dem betr. Mysterium zugehören oder eingeweiht sind.

Jetzt war ja der Gegner aufgetreten, der alle bisherige εὐσέβεια in allen ihren Formen als lästerlichen Götzendienst ablehnte.

Im Grunde war der Platonismus auf solche Attacke wohl gerüstet; die Argumente, mit welchen das nun in Frage gestellte Weltbild von der zeitlosen Herrschaft des Logos verteidigt werden konnte, lagen ja bereit. Die nun selbstverständlich nötige, dem Platoniker üblicherweise nicht geläufige rhetorisch-publizistische Ausgestaltung dessen, was gesagt werden musste, hat Kelsos eher traditionell als originell bewältigt¹. So neu innerhalb des Platonismus die apologetische Form mit der Wendung an Aussenstehende war², so streng hält sich der Ἀληθῆς λόγος an die Schultraditionen — wenn je ein Platoniker, dann durfte dieser Apologet dem Vorwurf des νεωτερίζειν nicht verfallen.

Dieser Grund-Satz gilt gleichfalls für Porphyrios. Wohl ging er in seinem Werk gegen die Christen, was die Detail-Beobachtung anlangt, weit über das hinaus, was Kelsos leistete: Kritik an den einzelnen Jüngern Jesu, Kritik an einzelnen Stellen des NT scheint Kelsos noch nicht vortragen zu haben. Wahrscheinlich war es dies Detail, das Porphyrios' Werk nachmals so verhasst machte.

Porphyrios hatte selbstverständlich keinen Grund, in diesem Werk etwas von seiner Einslehre vorzutragen, die ja im Übrigen den Einschnitt gegenüber dem Mittelplatonismus so stark bezeichnet. Sondern in der Auseinandersetzung mit den Christen tritt deutlich hervor, in wie starker Weise Porphyrios den von Plutarch und von Kelsos bezeugten Traditionen verpflichtet ist. Im 3. Buche von Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας — freilich einem Jugendwerk

¹ Im Grunde verfuhr Kelsos nach dem Schema des *pro et contra dicere*, — er liess einen Juden, einen Christen und einen hellenischen Philosophen zu Worte kommen.

² Apologetische Schriften gegen andere philosophische Schulen dürfte es gegeben haben, wenn auch keine bekannt ist.

— spricht Porphyrios den Christen rundweg die Fähigkeit ab, an der Logos-Welt teilzunehmen; sie sind den blind machenden λόγια ihres Heros Christus derart verfallen, dass sie nie wieder zur Logos-Erkenntnis gelangen können; sie können also auch nie wieder zum Kreise der εὐσεβεῖς gehören. — Gewiss, aus dem Werke Κατὰ Χριστιανῶν sind Bekundungen derart allgemeiner Tragweite nicht erhalten; manches Detail — namentlich der Angriff gegen die Vorstellung von zeitlicher Erschaffung der Welt und von historisch fixierter Offenbarung eines *neuen* Heiles, lassen mit Gewissheit darauf schliessen, dass Porphyrios den im Vorstehenden bezeichneten mittelplatonischen Traditionen treulich angehangen hat.

Wahrscheinlich ist mit dem zuletzt behandelten Punkt die grösste geistig-kulturelle Leistung des Mittelplatonismus bezeichnet. Durch die Verbindung der poseidonischen Logoslehre mit den altüberlieferten platonischen Elementen ist es schon im Mittelplatonismus zu einer ganz bestimmten Erfüllung des Satzes ἐν τὰ πάντα gekommen. Die Einsicht, dass der Logos nicht nur im Bereich der übermenschlichen Natur — der Bewegungen am Himmel — und nicht nur im Bereich des ἐκτικόν und des φυτικόν, sondern gerade unter den Menschen wirkt, hat zu jenem Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit und Einheit alles im kulturellen Sinne Werthhaften geführt. Gewiss, der Platonismus — und mit ihm Porphyrios — sind einer *kulturgeschichtlichen* Betrachtungsweise nicht zugeneigt, denn die Wirkung des Logos kann nicht ab- und nicht zunehmen ¹.

Gerade darum war diese Konzeption so wuchtig; gerade darum wurde jenes Bewusstsein von der Einheit und Zusammengehörigkeit alles Werthhaften zu einer

¹ Eine allgemeine Depravationstheorie im Sinne des Poseidonios scheint keiner der uns bekannten Platoniker geteilt zu haben. Eine spezielle Depravationstheorie — z.T. auf Poseidonios aufbauend — hat man zu Ungunsten des Christentums nur allzu gern entwickelt: Nach Kelsos sind mosaischer νόμος und christlicher λόγος, weil zeitlich dem Hellenischen posterior, dem Wert nach inferior.

kulturgegeschichtlich wirksamen Macht, die alle um εὐσεβεία Bemühten einte. Dank dieser Konzeption wurde der Platonismus zum einzigen Gefäß, in das die gesamte spätantike Religiosität zusammenströmte. So konnte 50 Jahre nach dem Tode des Porphyrios der Kaiser Julian den Versuch unternehmen, diese Macht in den Dienst seiner Politik zu stellen.

Die Grundlagen für das, was da herangewachsen war, sind in der Generation des Plutarch, des Tauros und des Kelsos gelegt worden. Auf diesen Grundlagen haben Plotin und namentlich Porphyrios als traditionsbewusste Platoniker recht zielbewusst weitergebaut: Der dogmatische Oberbau wurde gestrafft; die im Grunde längst konzipierte Eins-Lehre wurde bis in ihre letzten rationalen Konsequenzen hinein entwickelt; dabei war unausweichlich, dass der Platonismus mit einem tüchtigen Mass an Scholastik zu einem geschlossenen Lehrgebäude geformt wurde. Dieser Übergang von einem zuvor offenen zu einem nun recht radikal geschlossenen System ist das Merkmal des Neuen, das die Sonderung des Neuplatonismus vom Mittelplatonismus rechtfertigt.

Dieser Übergang zur Geschlossenheit war aber in der Substanz des Platonismus angelegt — und diese Substanz liegt dem Platonismus etwa seit den Zeiten des Eudoros von Alexandria mit geringen Variationen zu Grunde. Als diese Substanz möchte ich bezeichnen: Die religiös empfundene, theologisch begründete Bindung des Philosophierenden an das Mysterium des Logos, der seit Urzeiten und ohne Anfang die Welt durchwaltet, der alles Werthafte in ihr hervorbringt, und der die Kommunikation aller εὐσεβεῖς untereinander und mit der als νοῦς und λόγος verstandenen Gottheit bewirkt.

In seinem Bemühen, diese Substanz nach Kräften zu wahren und zu mehren, hat sich Porphyrios als konsequenter und tatkräftiger Sachwalter des mittelplatonischen Erbes erwiesen.

DISCUSSION

M. Waszink : Ich möchte gern etwas genauer hören, was Sie unter den zwei Reihen von αἴτια im Neuplatonismus verstehen.

M. Dörrie : Klärung des ganzen Sachverhaltes verdanken wir Herrn Theiler, *Vorbereitung des Neuplatonismus* S. 18. Nach Porphyrios heisst die Reihe der αἴτια: τελικόν, παραδειγματικόν, δημιουργικόν, darunter die παραίτια: ειδικόν, οργανικόν, ὕλικόν. Die mittelplatonische Doxographie weist regelmässig als αἴτια aus: θεός, παράδειγμα, ὕλη. Die Diskussion über die Richtigkeit und Endgültigkeit dieser Reihe war seit Philon und Seneca im Gange.

M. Sodano : Ella, professore Dörrie, ha accennato, nel corso della Sua conferenza, all'importanza di Posidonio. Potrebbe, La prego, precisare i rapporti tra Posidonio e Porfirio? Crede Ella ad una influenza diretta del *Commentario* di Posidonio al *Timeo* di Platone sull'analogia esegesi di Porfirio?

M. Dörrie : Non ci sono testimonianze che consentono di affermare una diretta influenza di Posidonio su Porfirio. Bisogna invece supporre che i concetti di Posidonio ebbero un certo influsso sul medio platonismo; soltanto tramite una tale mediazione Porfirio entrava in contatto con alcuni elementi della filosofia posidoniana.

M. Walzer : It may be questioned whether all the later information about Middle Platonism must be derived from mostly lost work of Porphyry. It looks as if the Arabs were aware of a non-neoplatonic tradition of Platonism which has disappeared in its original Greek form. Mention may be made of Galen's *Summaries of Plato's dialogues* (cf. *Plato Arabus* I, *Galen's Compendium Timaei Platonis*, edd. P. Kraus-R. Walzer, London 1951) of Al-Fârâbî's book on Plato's philosophy (cf. *Plato Arabus* II, *Alfarabius De Platonis Philosophia* edd. F. Rosenthal-R. Walzer, London 1943) of Averroes' *Commentary on Plato's Republic* (ed.

E. I. J. Rosenthal, Cambridge 1956). Much more middle-platonic texts were still available when the Arabs came into contact with later Greek philosophy.

M. Dörrie: Hierzu möchte ich beitragen, dass neben klarem porphyrischem Einfluss bei Calcidius sicher einer oder mehrere mittelplatonische Überlieferungsstränge sichtbar sind. Ich möchte das vorhin Gesagte in dem Sinne einschränken, dass unter den auf griechisch erhaltenen Zeugnissen des Platonismus vor Porphyrios keines mehr nachweisbar ist, das nicht unter Porphyrios' Einfluss stünde: Aus den platonischen Schulen zu Athen und Alexandria wurde der Mittelplatonismus verdrängt — in die Akademie, z.B. führt Plutarch von Athen (ca 400 n. Chr.) die von Porphyrios geprägte Richtung ein.

M. Walzer: Alexander of Aphrodisias became most influential in later centuries, possibly because he was appreciated and studied by Plotinus. The *Theaetetus-Commentary* on papyrus and the well reasoned Galen's *I. Paraphrase of the Timaeus* deserve to be considered in this connection. They are the work of second or third rate thinkers and presuppose, I think, the existence of a much better tradition of Plato reading long before Porphyry.

Are there really no commentaries on Plato's dialogues before Porphyry? It seems astonishing, especially in view of the so much older tradition of commentaries on Aristotle—it is well known that Alexander of Aphrodisias is by no means the first, although, no earlier commentaries have come down to us. More could be said, perhaps, about the increasing importance of εὐσέβεια in middle platonic tradition, in Plutarch's essay on *Isis and Osiris* for instance, and the ultimately platonic origin of the idea that all the various religions are symbolic expressions of one and the same philosophical truth.

M. Sodano: Mi si permetta di osservare qualcosa a proposito del concetto della εὐσέβεια (*pietas*): a parer mio, non si dovrebbe ravvisare in esso un' astratta speculazione teoretica, ma occorre tener conto, soprattutto, della posizione che, nello ambiente e nel clima storico-sociale-religioso, Porfirio assume nei confronti del

Cristianesimo ; in tal caso, il concetto di εὐσέβεια non acquista, piuttosto, il valore di una polemica etica anticristiana ?

M. Dörrie : Questa coscienza collettiva che chiamiamo συμβολικῶς : εὐσέβεια era importante già prima di Porfirio ; non è stata promossa dalla lotta contro il Cristianesimo, ma preesisteva a questa lotta.

M. Sodano : Il *Commento al Timeo* di Porfirio ha già un caratteristico svolgimento in questo senso e la nozione di εὐσέβεια vi è già importante.

M. Dörrie : Consento senz'altro.

M. Theiler : Ich möchte zunächst hervorheben, dass man bei Platon den Begriff der εὐσέβεια nicht isoliert betrachten soll, sondern als den Teil einer grossen Symphonie würdiger Seelenhaltungen, zu denen, z.B. auch Hingabe an Politik gehört, eingeschränkt schon bei Philippos von Opus, *Epinom.* 990 a (θεοσέβεια = ἀστρονομία). Platon selbst hat weder das ἔν noch die Ideen als göttlich gekennzeichnet. Eudoros hat das ἔν den ὑπεράνω θεός genannt. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Eudoros vielleicht in Alexandria der Lehrer Philo gewesen ist. In dieser Zeit und Atmosphäre fängt an die Theologisierung der philosophischen Lehre (Vgl. *Parusia*, Festgabe f. J. Hirschberger, Frankfurt 1965, 199 ff.).

Was die Kenntnisse der späteren Platoniker vom Mittelplatonismus betrifft, so ist (obgleich Albinos bis ins Mittelalter gekannt war und wohl auch die Γάτου σχολαί) stark mit Vermittlung durch Porphyrios zu rechnen : so hat Proklos seine Kenntnisse des Albinos wohl sicher aus Porphyrios, und es ist m.E. sehr wohl möglich, dass diese Kenntnisse auch durch Porphyrios zu den Arabern gelangt sind.

Als unsicher betrachte ich die Existenz eines richtigen *Timaios-Kommentars* aus der Hand des Poseidonios ; sicher hat er ζήτηματα zum *Timaios* geschrieben. Gelehrte fortlaufende *Timaioskommentare* sind vor Porphyrios nicht zu fassen. Plutarch hat eine ganz eigene Stelle in der *Timaiosinterpretation*. In *De procreatione animae in Timaeo* hat er zwei ζήτηματα zu zwei *Timaios-*

stellen, 1012 *c* und 1027 *b* behandelt, während er in *De Iside et Osiride* eine eigene Ausarbeitung des Gedankes gibt, dass sich schon in alten Mythen, auch des Iran und Aegypten, ein Stück der Wahrheit findet, wie sie von Platon dann nachher beschrieben wurde. Mit Recht hat Herr Dörrie in der *traditio Platonica*, wie sie sich besonders deutlich bei Porphyrios zeigt, auch Plotin seinen Platz gegeben, insofern er nicht originell sein wollte.

Was Ammonios betrifft, so hat einmal den seienden und überseienden (übergeistigen) Gott zur Wahl Gestellt (Aristoteles *Über das Gebet* S. 57 Ross δ θεός ἡ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ ist mehr äusserlich ähnlich). Hierokles entnimmt ihm, wie ich morgen auszuführen hoffe, Material direkt, nicht durch Vermittlung des Porphyrios.

M. Dörrie : Es ist gewiss kein Zufall, dass Eudoros nicht über Lehren referiert, die unter Platonikern, sondern über solche, die unter Pythagoreern diskutiert wurden. Dort gelang die Übergipfelung des traditionellen Gegensatzpaares durch ein höchstes Eines, das sogleich als ὑπεράνω θεός bezeichnet wird. Im Grunde ist hier die neuplatonische Eins-Lehre präformiert worden.

M. Hadot : Je tiens à souligner mon accord avec M. Dörrie lorsqu'il nous dit que le néo-platonisme (avec Porphyre) apporte une systématisation qui n'existait pas encore dans le moyen-platonisme. Je voudrais seulement faire sur ce sujet les remarques suivantes. Il me semble qu'il faut distinguer entre la théorie d'un système cohérent de la vérité et sa réalisation. L'idéal d'une systématisation de la philosophie existe par exemple très nettement chez Clément d'Alexandrie qui pense que seul le logos, possédé par les chrétiens, peut permettre l'unification de la vérité dispersée dans la philosophie grecque (*Strom.* I 13, 57,1-58, 4) : a lors que les philosophes grecs ne possèdent la vérité que στοχαστικῶς , ils la connaîtront καταληπτικῶς (*Strom.* I 20, 100, 5) lorsqu'ils auront été instruits par le logos. Il me semble que pour cette théorie de la systématisation, le modèle était la philosophie stoïcienne elle-même, et je ne sais s'il faut faire appel à une conception du logos propre à Posidonius. En ce qui concerne la *réalisation* de cet idéal, je

pense qu'elle n'a été vraiment possible qu'à partir de Plotin, parce que Plotin cherche à expliquer par une nécessité intelligible la procession des hypostases. Cette conception dynamiste de la réalité permet de donner aux concepts suffisamment de souplesse et de fluidité pour qu'ils puissent réellement entrer dans un système.

Pour me résumer, je dirai : avec Porphyre commence à se réaliser une systématisation consciente de l'enseignement traditionnel platonicien ; la théorie de cette systématisation suppose que, dans le moyen-platonisme, l'idéal stoïcien d'une philosophie fortement systématisée s'est maintenu ; la réalisation de cette systématisation suppose la philosophie plotinienne et notamment sa théorie de l'Intelligence comme système d'idées.

M. Dörrie : Um hierauf zu antworten, müsste man den Monismus der Stoa heranziehen. Der Mittelplatonismus war zweifellos nicht monistisch — man hatte den Gipfelpunkt der Wert-Pyramide nicht in festem Besitz. Plotin und Porphyrios dringen zu platonischem Monismus vor ; darum können sie viele Denkformen, die der stoische Monismus bereithielt, mit geringfügiger Variation verwenden.

M. Waszink : Je voudrais observer que pour la conception du logos chez Clément d'Alexandrie, Justin est au moins aussi important que la doctrine stoïcienne. Cela a été justement souligné par M. Reyner Holte dans son livre *Béatitude et Sagesse* (Paris 1962).

Je veux aussi renvoyer à l'article de M. Holte, *Studia Theologica* 12 (1958) et à mon article sur le λόγος σπερματικός de Justin dans la *Festschrift Th. Klauser*. Je crois qu'on peut dire que pour la conception du logos de Justin on doit assumer au moins trois sources : a) le prologue de l'*Évangile selon saint Jean* ; b) le logos philonien ; c) le logos stoïcien.

M. Theiler : Dass der neuplatonische Logos Entwicklung des stoischen ist, ist an einigen Stellen bei Plotin sehr deutlich ; vgl. dazu R. E. Witt, *The Plotinian Logos and its Stoics basis*, *Class. Quart.* 25, 1931, 103 ff.

M^{me} *Hannemann* : Zu der Depravationslehre, die, wie Herr Dörrie bemerkte, im Mittelplatonismus wie bei Plotin fast nicht vorkommt, fällt mir eine Stelle bei Plotin ein ; er berührt diesen Gedanken in der Schrift *Gegen die Astrologen* II 3 [52] 16, 27. Plotin diskutiert dort die Arbeitsweise der Physis und erwägt vorläufig, ob sie vielleicht ihre Erzeugnisse jeweils ein Stück weit sich selbst überlässt und dann wieder eingreift, sodass ein Geflecht aus gelenkten und un gelenkten Prozessen entstände ; damit liesse sich die schleichende Degeneration z.B. der Menschen erklären (ὅθεν ἕως ἀεὶ χεῖρω τὰ ἐφεξῆς οἷον ἄνδρες ἄλλοι πάλαι, νῦν δὲ ἄλλοι) da sich die Logoi nach und nach gleichsam abnutzen und ermatten. Für Parallelen dieses « wohl poseidonischen Gedankens » vergleiche man W. Theiler, *Plotins Schriften* Bd. V b, S. 433.

M. *Pépin* : Cette distinction entre l'intention de systématiser et la systématisation réalisée est pleine d'intérêt, et il est en effet probable que Plotin a joué un rôle essentiel dans le passage de l'une à l'autre. Mais ne pourrait-on joindre à son nom celui d'Origène le chrétien, qui semble bien avoir élaboré en fait une *Weltanschauung* systématique, même s'il n'a écrit aucun traité scolastique (car l'existence d'une pensée systématique n'est pas forcément liée à la rédaction d'ouvrages scolastiques) ? La question de savoir si Origène est ou non « systématique » a été agitée en France ces dernières années. Comment convient-il d'y répondre ? Par l'affirmative, me semble-t-il.

M. *Hadot* : Je pense qu'Origène ne possède pas encore les éléments conceptuels permettant de réaliser une véritable systématisation philosophique. Comme chez Clément, on peut reconnaître chez lui l'idéal d'une pensée systématique. Mais il n'a pas encore l'idée plotinienne et porphyrienne de lois générales de la réalité permettant de comprendre la procession des hypostases.

M. *Pépin* : Je voudrais demander à M. Dörrie son avis sur une doctrine qu'il n'a pas mentionnée *expressis verbis*, mais qui se rattache à la théorie du νοῦς et à laquelle M. Theiler vient de faire allusion. Il s'agit de la conception de Dieu comme ἐπέκεινά

τι τοῦ νοῦ. On la trouve évidemment chez Plotin et ses successeurs, mais aussi dans le moyen platonisme (Albinus *Did.* X 2 ; Celse *ap.* Origène, *C. Cels.* VII 38 ; cf. Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness...*, pp. 7-8 ; H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, p. 286-287 et 381). Simplicius la rapporte au Περὶ εὐχῆς d'Aristote. Cette doctrine n'offre-t-elle pas un exemple intéressant, à la fois pour la formation du moyen platonisme et pour son rôle dans l'élaboration du néoplatonisme ?

M. Dörrie : Die Geschichte der ἐπέκεινα-Formel ist vielschichtig ; die Basis dieser Formel ist Platon, *Staat* VI, 509 a-b ; sie ist immer wieder von Platonikern verwendet worden ; möglicherweise schon vor Aristoteles in Περὶ εὐχῆς. Unter den Mittelplatonikern ist sie seit Eudoros nachweisbar, dessen Referat über den ὑπεράνω θεός der Pythagoreer ja diese Vorstellung neu zur Diskussion stellt. Es darf nicht übersehen werden, dass je länger je mehr dies ἐπέκεινα den Beigeschmack des Geheiligten, Sacrosankten bekommt, wohl ein gnostischer Einfluss. Alles in allem stellt sich mit der Formel ἐπέκεινα... dem Mittelplatonismus die sehr ernst genommene, wiewohl paradoxe Aufgabe, das Jenseitige, eigentlich Unerforschbare, doch zu erforschen.

II

J.-H. WASZINK

Porphyrios und Numenios

PORPHYRIOS UND NUMENIOS

Nach der Erörterung der Bedeutung der allgemeinen Schultradition des mittleren Platonismus für die Bildung und die weitere Entwicklung des Porphyrios soll jetzt der Versuch unternommen werden, den Einfluss, den das Schrifttum des Numenios auf sein Denken ausgeübt hat, so genau zu bestimmen wie es auf Grund unserer heutigen Kenntnisse noch möglich ist.

Bevor wir zu der Besprechung dieses Themas übergehen, sind einige einleitende Bemerkungen unerlässlich. An allererster Stelle möchte ich bemerken, dass, wenn auch eine Beeinflussung des Porphyrios durch Numenios ausser Zweifel steht, wir uns dafür hüten sollen, die Bedeutung eines in diesem Zusammenhang bis zum Überdruß angeführten Satzes aus dem *Timaioskommentar* des Proklos zu überschätzen. Es heisst dort bei der Besprechung der verschiedenen von Platonikern gegebenen Deutungen des Krieges zwischen den Athenern und Atlantern, wie er in *Tim.* 24 e 1 ff. beschrieben wird: « eine derartige Meinung — es handelt sich um eine Kombination der von Numenios und von dem Neuplatoniker Origenes gegebenen Interpretationen — hat der Philosoph Porphyrios, über den man sich wundern muss, wenn er in seinen Aussprüchen von dem von Numenios Überlieferten abweicht » (ὄν καὶ θαυμάσειεν ἄν τις, εἰ ἕτερα λέγει τῆς Νομηνίου παραδόσεως I, S. 77, 22 ff. Diehl). Betrachtet man diesen Satz ohne weiteres als die Feststellung einer Tatsache, und dazu noch als eine allgemeine Charakterisierung¹, so ist man gezwungen, einen

¹ Die Fragmente des Numenios werden zitiert nach E.-A. LEEMANS, *Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten* (Mém. de l'Acad. roy. de Belgique, Cl. des lettres, XXXVII 2, 1937). Die besten bibliographischen Angaben über Numenios jetzt bei H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus*

Einfluss des Numenios auf Porphyrios anzunehmen, der nach Ausdehnung und Intensität dem Einfluss Plotins auf sein Denken kaum nachstehen kann. Wie nun aber Lewy richtig vermutet hat ¹, ist dieser Satz nicht das geistige Eigentum des Proklos, sondern vielmehr dem Numenios und Porphyrios feindlich gesinnten Jamblichos zuzuschreiben. Es handelt sich hier somit offenbar um eine keineswegs wohlwollende Übertreibung, die auf keinen Fall automatisch zu dem Schluss εἰ μὴ γὰρ ἦν Νοουμενίσιος, οὐκ ἂν ἦν Πορφύριος führen darf; andererseits aber zeigt der Ausspruch, dass für einen Autor, dem die Schriften der beiden Philosophen noch zugänglich waren, der Einfluss des Numenios auf Porphyrios evident war.

Das Problem ist für uns somit nicht das Bestehen dieser Beeinflussung, sondern vielmehr ihre Eigenart und ihre Intensität. Ich möchte hierbei bemerken, dass nicht daran gedacht werden kann, das ganze einschlägige Material hier zu erörtern, da vieles noch einer sorgfältigen Interpretation bedarf; ich beschränke mich also auf die Besprechung einer Reihe von Gegenständen, die ich entweder als besonders wichtig oder als noch immer besonders problematisch betrachte. Dass ich dem bei den fünften Entretiens gehaltenen Vortrag von Dodds, *Numenius and Ammonius* ², viel verdanke,

zwischen Platon und Plotin (Amsterdam 1964), 64, Anm. 142. — Als Beweis einer sowohl ausführlichen wie allgemeinen Benutzung der Schriften des Numenios durch Porphyrios wird der Satz aus Proklos z.B. betrachtet von A. R. SODANO, *Giorn. ital. di filol.* 16 (1963), 345, Anm. 34. Für eine andere Deutung, nach der es sich, auf Grund des Zusammenhangs, in dem der Satz bei Proklos steht, nur um die Dämonologie handeln sollte, vgl. die Praefatio der Ausgabe des Calcidius (*Plato Latinus IV*), LXXII.

¹ *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Late Roman Empire* (Publ. de l'Inst. franç. d'archéol. orient., XIII. Le Caire 1956) 503, Anm. 23. Vgl. auch meine *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, I (Philosophia Antiqua, XII. Leiden 1964), 78, Anm. 2.

² *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l'antiquité classique V, Vandœuvres-Genève 1960), 1-32. Der Vortrag wird im Folgenden zitiert als «Dodds, a.a.O.».

auch da, wo ich von ihm abweiche, brauche ich wohl kaum zu sagen. Da Dodds dort den Einfluss des Numenios auf Plotin besprochen hat — dazu kommen nun einige sehr wichtige Bemerkungen in seinem neuen Buch *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*¹ —, kann ich mich in dem zweiten Teil meines Vortrags, wo es sich hauptsächlich um indirekte, zum Teil auch durch Plotin vermittelte, Einflüsse des Numenios auf Porphyrios handeln wird, im allgemeinen kurz fassen.

Es ist nach meinem Dafürhalten noch immer nicht überflüssig, einige Worte der schon in den antiken Zeugnissen zum Ausdruck kommenden Frage zu widmen, ob wir Numenios primär als Neupythagoreer zu betrachten haben, wie Dodds, *a.a.O.*, 11 annimmt, oder als Vertreter des mittleren Platonismus. In den meisten Fällen wird er bekanntlich im Altertum als Pythagoreer gekennzeichnet (s. *test.* 4 Leem.), aber Proklos nennt ihn in seinem *Kommentar zum Staat* (II, S. 96, 11 Kroll) als ersten in einer Aufzählung der wichtigsten Platoniker (τῶν Πλατωνικῶν οἱ κορυφαῖοι; s. weiter *test.* 5 Leem.). Origenes, der seine Schriften gut gekannt hat, wie gerade Porphyrios (bei Eusebios *Hist. eccles.* VI 19, 8) bezeugt, beschreibt ihn in *Contra Celsum* IV 51 erst als Pythagoreer, dann sowohl als Platonkommentator wie als Kenner der Lehre des Pythagoras. Zeller (III.2⁴, 235), der annimmt, dass Numenios sich selbst als Pythagoreer bezeichnet hat, erwähnt ihn dennoch erst in seiner Besprechung des mittleren Platonismus, da ja, wie er sagt, «in seinen Ansichten das platonische fast noch stärker hervortritt als das neupythagoreische». Eine umfassende Erklärung des Sachverhalts brachte indessen erst die bekannte Untersuchung von Puech, *Numénius d'Apamée*

¹ *The Wiles Lectures 1962-1963* (Cambridge University Press 1965). Zum Einfluss des Numenios auf Plotin vgl. noch besonders G. MARTANO, *Numenio d'Apamea. Un precursore del Neo-Platonismo*² (Napoli 1960), 99-115.

*et les théologies orientales au second siècle*¹, in der der Zusammenhang der verschiedenen uns bekannten Äusserungen des Numenios über die Geschichte der Philosophie zum ersten Mal deutlich gemacht wird, und wo zugleich die Antithese der zwei Deutungen der Philosophie des Numenios als rein griechisch oder als orientalisierend, wie sie von Festugière und Beutler einerseits, von Norden andererseits vertreten wurden, abgelöst wird durch eine Synthese, in der beide Interpretationen zu ihrem Recht kommen. Es handelt sich hier, innerhalb des Rahmens der mittelplatonischen Spekulationen über die Auswirkung des Logos in der Geschichte, um einen gross angelegten Versuch, die reinste noch erreichbare Form menschlicher Weisheit wiederzugewinnen. Zu diesem Zweck musste nach der Überzeugung des Numenios zunächst die Philosophie Platons von allen späteren Hinzufügungen durch seine Schüler gereinigt werden²; sodann war — in Fortführung einer Tendenz, die in dieser Form³ bekanntlich mit Eudoros von Alexandria anfängt — der

¹ *Mélanges Bidez* (Annuaire de l'Inst. de philologie et d'histoire orientales II, 1934), 745-778. Vgl. weiter DODDS, *a.a.O.*, 4-11, und die sehr besonnene kritische Besprechung der verschiedenen einschlägigen Ansichten durch Cl. MORESCHINI, *La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del Medioplatonismo* (Ann. Scuola Norm. Sup. di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia, Ser. II, 33 (1964), 17-56), 46-50.

² Das geschah bekanntlich in der Schrift Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς Πλάτωνα διαστάσεως, in der er besonders Arkesilaos und Karneades als «Verderber der Lehre Platons» angriff (vgl. dazu vor allem MARTANO, 69-83). Damit ist indessen noch nicht gesagt, dass er, wie KRÄMER, 65 mit Anm. 144, annimmt, sich nicht nur zu Platon, sondern auch zur älteren Akademie, und dann besonders zu Xenokrates bekannte.

³ Vgl. dazu H. DÖRRIE, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, Hermes 79 (1944), 25-39; THEILER, *Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus* (Parusia... Festg. J. Hirschberger, Frankfurt Main 1965), 204-205 (s. für weitere Literatur ebd., 204). — Ich füge die Worte «in dieser Form» hinzu, weil ein Einfluss des Pythagoreismus sich ja schon in der alten Akademie (Speusippos, Xenokrates) sehr deutlich zeigt; vgl. dazu z.B. Ph. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*² (Haag 1963), passim; KRÄMER, 35 ff.; interessant auch F. P. HAGER, *Zur philosophischen Problematik der sogenannten ungeschriebenen Lehre Platons*, Stud. Philos. 24 (1964), 90-117.

wertvolle Kern seines Systems auf Grund seiner Übereinstimmung mit den Lehren des Pythagoras festzustellen, und schliesslich diese reinste noch erreichbare Form griechischer Philosophie mit der Weisheit der alten Barbarenvölker in Verbindung zu bringen. Wenn Numenius nun im allgemeinen das Pythagoreische auf Grund seines höheren Alters als wertvoller betrachtet haben mag als das Platonische — in diesem Zusammenhang ist es beachtenswert, dass er nicht nur Platon selbst, sondern auch Sokrates als « pythagoreisierend » auftreten lässt (*fr.* 1, S. 115, 19 ff.; gut dazu Martano, *a.a.O.*, 71, Anm. 3) —, so war die nun einmal viel weiter ausgebaute Lehre der Platoniker doch durchgehends der Ausgangspunkt für seine Ausführungen; in diesem Zusammenhang kann die von Zeller beobachtete Tatsache nicht wundernehmen, dass in den Fragmenten seiner Schriften die platonischen Elemente bedeutend zahlreicher sind als die pythagoreischen¹. Mit anderen Worten, Numenius hat sich vermutlich für sein eigenes Bewusstsein² durch seine Richtung auf was er als die älteren und « reineren » Lehren des Pythagoras betrachtete — während das nicht selten rein oder doch zum grössten Teil platonisch gewesen sein mag — stärker von der durchschnittlichen Form des mittleren Platonismus unterschieden als es tatsächlich der Fall war: in der Praxis wurzelt seine Philosophie doch hauptsächlich im Platonismus, und ganz besonders in der spezifischen, immer als Platondeutung auftretenden, Problematik des mittleren Platonismus³. Dabei ist selbstver-

¹ So auch MARTANO, 84 und 89.

² Zum Gegensatz zwischen dem bewussten Streben und den im Unterbewusstsein lebenden Überzeugungen vgl. meine Abhandlung *Lucretius and Poetry* (Mededel. Kon. Ned. Akad. v. Wet., Afd. Letterkunde, Nieuwe Reeks, 17.8; Amsterdam 1954), 14-15.

³ Vgl. dazu meine Praefatio zu der Ausgabe des Calcidius (*Plato Latinus IV*, London-Leiden 1962), L-LI, und unten, S. 40. Vgl. auch DOODS, *a.a.O.*, 3: « The answers of Numenius differ from the answers of Plotinus but at least they are answers to the same questions. »

ständig das Interesse für den als ausgesprochen pythagoreisch geltenden Timaios¹ ganz zentral.

Numenios leitet nun durch seine Lehre von der Hierarchie der drei, durch den Begriff der *πρόσκλησις* miteinander verbundenen, göttlichen Wesen, die, wie Ph. Merlan in Fortführung einer schon von Festugière ausgesprochenen Vermutung nachgewiesen hat², als eine Interpretation der berühmten und im Mittelplatonismus oft zitierten Stelle im zweiten platonischen Brief (312 e) über den βασιλεύς und den zweiten und dritten Gott zu betrachten ist³, eine neue Phase in der Entwicklung des mittleren Platonismus ein. Ich bin nämlich mit Herrn Dörrie⁴ darüber ganz einig, dass diese

¹ Die neuplatonischen Kommentatoren waren bekanntlich überzeugt von der Historizität des von Platon als Hauptsprecher des *Timaios* eingeführten Pythagoreers Timaios von Lokroi und betrachteten die ihm zugeschriebene Schrift *Περὶ ψυχῆς κόσμου καὶ φύσιος* als die wichtigste Vorlage dieses Dialogs (vgl. dazu z.B. F.M. CORNFORD, *Plato's Cosmology*² (London 1948), 2-3). Es darf als sicher betrachtet werden, dass auch Numenios, der sich ja so eingehend mit den im *Timaios* behandelten Problemen beschäftigt hat (vgl. dazu noch MARTANO, *a.a.O.*, 89-90), diese Ansicht ebenfalls vertrat.

² A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. *Le dieu inconnu* (Paris 1951), 128; PH. MERLAN, *Drei Anmerkungen zu Numenios* (Philologus 106 (1962), 137-145), 137-141.

³ Das dieses Zitat betreffende Material wurde gesammelt und besprochen von J. DANÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique* (Tournai 1961), 106-111. Hinzuzufügen ist als eine Hauptstelle Porphyrios, *Hist. philos.*, fr. 17 Nauck. — P. P. MATTER, *Zum Einfluss des platonischen «Timaios» auf das Denken Plotins* (Winterthur 1964), 91, sieht in den drei Stufen der Vorsehung, die in der mittelplatonischen Schicksalslehre eine Rolle spielen (mehr dazu unten, S. 66) eine Vorbereitung der Dreigötterlehre (vgl. dazu auch THEILER, *Vorbereitung des Neuplatonismus*, 49 f.). Es ist hier aber auf die gerade von Numenios vorgenommene Umdeutung zu einer Zweigötterlehre (s. gleich unten im Text) hinzuweisen. Numenios mag allerdings durch diese Lehre auf den Gedanken gekommen sein, im Unterschied z.B. zur Gaiossschule mehrere Hypostasen anzunehmen.

⁴ *Die Frage nach dem Transzendenten im Platonismus (Les sources de Plotin, 193-223)*, 205-206. Vgl. auch MORESCHINI, *a.a.O.* (S. 38. Anm. 1), 49. Es ist diese von Numenios innerhalb des Mittelplatonismus eingeführte Neuerung, die von KRÄMER, *a.a.O.* (Anm. 1), 74, übersehen oder doch jedenfalls unterschätzt wurde; infolgedessen zog er aus der Tatsache, dass der Mittelplatonismus im allgemeinen eine zweite transzendente Wesenheit, die zwischen dem höchsten

Lehre von den höchsten Wesen — die in Wirklichkeit, wie Merlan *a.a.O.* dartut, infolge der Identifikation des zweiten und dritten Gottes (*fr.* 20), eine Umdeutung zu einer Zweigötterlehre ist — die frühere mittelplatonische Lehre von den drei Prinzipien, *die nicht alle göttlich sind*, nämlich Gott-Vorbilder-Materie, ablöst. Es soll aber nicht aus dem Auge verloren werden, dass Numenius sich nicht nur mit im mittleren Platonismus ziemlich allgemein akzeptierten Lehrstücken auseinandersetzt, sondern daneben auch Fragestellungen mitsamt ihrer Beantwortung aus dem Lehrbetrieb des mittleren Platonismus einfach übernimmt. Einige wenige Beispiele mögen hier genügen. Sowohl Albinos (Kap. 10, 4) wie Numenius (*fr.* 26) nennt das höchste göttliche Wesen ἄρρητος, und beide bezeichnen es — ebenso wie die chaldäischen Orakel und verschiedene andere Mittelplatoniker wie z.B. Maximus von Tyros (s. Zeller III. 24, 223), Apuleius (*De dogm. Plat.* I 6) und der hierzu zu stellende Origenes (*De princ.* I 1, 6) — als νοῦς, wenn auch, wie Herr Dörrie im Fall des Albinos und Festugière und Dodds im Fall des Numenius hervorgehoben haben¹, beide sich klarlich bemühen um das höchste von ihnen angenommene Wesen über den νοῦς hinauszuhoben. Ebenso ist Numenius' Lehre von den προσφύμενα der Seele nicht, wie meistens getan wird, zunächst von den Gnostikern, sondern vielmehr von Albinos *Epit.* 16, 2 her zu verstehen.

Wesen und dem Kosmos anzusetzen wäre, ausschliesst, die Folgerung, dass Numenius unmöglich zwei transzendente Wesenheiten angenommen haben kann, was ihn dann weiter zu der Annahme führt, dass der zweite Gott des Numenius mit der Weltseele identisch sein muss. Mehr dazu unten, S. 67.

¹ DÖRRIE, *a.a.O.* (S. 40, Anm. 4), 211-213, und Hermes 82 (1954), 340; FESTUGIÈRE, *a.a.O.* (S. 40, Anm. 2), 124; DODDS, *a.a.O.*, 14 (auf Grund von *test.* 25 : τὸν μὲν πρῶτον... ἐν προσχρήσει τοῦ δευτέρου νοεῖν; ganz anders dazu KRÄMER, 85 ff.). Dass es sich um ein damals aktuelles Problem handelt, zeigt sich auch darin, dass Origenes in *Contra Celsum* VII 38 beide Möglichkeiten nebeneinander erwähnt : νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι τὸν τῶν ὄλων θεόν.

Und wenn sowohl Numenius wie Plotin das alte dichterische Wort *ἀγλατά* anwenden um die Schönheit bzw. des Guten und der intelligiblen Welt anzudeuten (vgl. dazu Dodds, *a.a.O.*, 18), eine Vorstellung, die durch Vermittlung des Porphyrios auch zu Calcidius (*Comm.* 176: *quae ipso auctore honestantur*) durchgedrungen ist, so lässt sich dieser Gedanke auch bei Albinos (Kap. 10,3) nachweisen. Das Wesentliche, das wir im Rahmen unseres Themas im Auge zu behalten haben, ist die Tatsache, dass die verschiedenen Richtungen des mittleren Platonismus nicht alle bis in alle Einzelheiten hinein einen eigenen Lehrgehalt besessen haben: es hat hier sicher ein recht beträchtliches Quantum von gemeinsamem Gut gegeben, und auch im Schrifttum des unter allen Mittelplatonikern wohl am meisten eigenwilligen Numenius lässt sich das gelegentlich noch nachweisen, wie denn auch Beutler (Art. *Numenius*, *PW*, Suppl. VII, 670 f. und Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, 135-140, die Übereinstimmungen zwischen den Lehrgebäuden des Numenius und Albinos, soweit sie uns bekannt sind, deutlich hervorgehoben haben. Daraus dürfen wir aber den Schluss ziehen, dass, wenn wir Elemente des vorplotinischen Platonismus bei Porphyrios nachweisen können, es sicher nicht immer möglich sein wird, die individuellen Vermittler solcher Elemente jeweils mit Sicherheit anzugeben.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in dem Umstand, dass die verschiedenen Berichte über die ohnehin nur durch zu dürftige Fragmente bekannte Lehre des Numenius nicht immer miteinander im Einklang sind. So ist es z.B. recht auffällig, dass in dem von Numenius verfassten und von Calcidius in den Kapiteln 295-299 seines Kommentars übersetzten Referat der Prinzipienlehre des Pythagoras, das sicher weitgehend eigene Ansichten des Numenius wiedergibt, entweder die Materie selbst oder ihre Bewegungsseele als böse dargestellt wird, während kein Wort darüber fällt, dass er, wie aus *fr.* 13 einwandfrei hervorgeht, die Materie

zu den $\mu\eta\ \delta\upsilon\tau\alpha$ gerechnet hat (s. weiter dazu unten S. 67). Dieser selbe Umstand macht es öfters unsicher, ob wir Widersprüche in der Überlieferung über die Lehre des Numenios eben dieser Überlieferung oder dem Numenios selbst zuzuschreiben haben. Es darf nämlich als sicher betrachtet werden, dass Numenios nicht immer seine Gedanken mit logischer Schärfe und Konsequenz ausgearbeitet und miteinander koordiniert hat, wie denn schon Longin bemerkt (bei Porphyr. *Vit. Plot.* 20, 74 ff.): « denn keine der Schriften des Numenios, Kronios, Moderatus oder Thrasyllus reichen auch nur von ferne an die wissenschaftliche Präzision der Arbeiten des Plotinos über dieselben Gegenstände »¹. Im allgemeinen lässt sich sagen, dass Numenios öfters mehr in einfachen und lapidären Gegensätzen gedacht hat, was im Folgenden auch öfters festzustellen sein wird; nur ist immer mit der Möglichkeit zu rechnen, dass eine uns auffallende Inkonsistenz in Wirklichkeit durch die Mangelhaftigkeit der Überlieferung verursacht worden ist.

Sodann ist an den Stellen, an denen mit einer wirklichen Beeinflussung des Porphyrios durch Numenios zu rechnen ist, noch zu unterscheiden zwischen einem direkten und einem indirekten Einfluss. Im letztgenannten Fall handelt es sich um die Verkettung einer Tradition, wobei dann besonders die Frage auftaucht, ob zwischen Numenios und Porphyrios Plotin oder die chaldäischen Orakel die Vermittlerrolle gespielt haben — wie Sie sehen, schliesse ich mich der mehr üblichen Ansicht an, wonach der Ver-

¹ Ich zitiere den Satz in der Harderschen Übersetzung. Daneben ist zu stellen der Ausspruch des Amelios über Numenios bei Porphyr. *Vit. Plot.* 17, 36-39 : τοῦ βουλήματος τοῦ... ἀνδρὸς οὐ μάλᾳ προχείρου ἐλεῖν ὑπάρχοντος διὰ τὴν ἄλλοτε ἄλλως περὶ τῶν αὐτῶν ὡς ἂν δόξειε φορᾶν. Sehr gut hat MARTANO die Unausgeglichenheit von Numenios' Lehre von der Materie dargestellt (s. dazu unten, S. 67 ff.). Auf eine Inkonsistenz in der Behandlung des Verhältnisses zwischen höchstem Gott und Ideen macht aufmerksam A. H. ARMSTRONG, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus* (Cambridge 1940), 8.

fasser der chaldäischen Orakel aus Numenios schöpft; später hoffe ich etwas mehr hierzu zu sagen. Auch soll nicht aus dem Auge verloren werden, dass öfters Numenios auf Grund wichtiger Initiativen — ich denke hier besonders an seine neue Deutung der dem Platon zugeschriebenen « Dreigötterlehre » und an seine Wertung des Weltschöpfers — sowie mehr im allgemeinen durch die Atmosphäre, die er durch sein « prophetenhaftes Sendungsbewusstsein » wie Herr Theiler es im Art. « Demiurgos », *RAC* III 701, schön formuliert hat, geschaffen hatte, für Porphyrios bedeutsam geblieben sein mag, auch nachdem dieser seine Lehre unter dem Einfluss des Plotin und seiner eigenen aristotelischen Studien mit strengerer Logik aufzubauen gelernt hatte. Bei einem grossen Leser, wie Porphyrios es eben war, gibt es sicher öfters mehrere Möglichkeiten nebeneinander, die sich nicht gleich auf einen Nenner bringen lassen.

Schliesslich — und hiermit erreiche ich den Endpunkt der Vorbemerkungen — haben wir uns immer wieder so genau wie möglich zu vergegenwärtigen, in welche Periode des langjährigen Schaffens des Porphyrios ein Zeichen seiner Beeinflussung durch Numenios gehört. Wir wissen ja, dass Porphyrios seine Meinungen über viele Dinge im Laufe seines Lebens geändert hat. Es sei hier nur daran erinnert, dass er bei der Lehre von der Seelenwanderung erst die Möglichkeit eines Eintritts menschlicher Seelen in Tierkörper angenommen hat — Jamblichos hat ihn ja deswegen heftig angegriffen ¹ — während er später, jedenfalls im *Timaioskommentar*, nur einen Übergang von menschlichen Seelen in Menschenkörper annehmen wollte. Auch ist er in seiner Lehre von den drei Hypostasen sicher nicht immer ausschliesslich Plotin gefolgt; es sei nur erinnert an

¹ Vgl. dazu H. LINKE, *Abb. für Mart. Hertz* (Breslau 1888), 247; B. DOMANSKI, *Die Psychologie des Nemesios* (Münster i.W. 1900), 49, Anm. 3; W. JAEGER, *Rez. von BIDEZ, La vie de Porphyre*, in *Berl. Phil. Woch.* 35 (1915), 1425-1432.

die Änderungen in seinen Ansichten vom Demiurgen¹. Um Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich hier hervorheben, dass ich die übliche Frühdatierung der «Philosophie der Orakel» unterschreibe², und dass ich daher auch die gewöhnliche Einteilung des Schaffens des Porphyrios in drei Perioden annehme, nämlich die vorplotinische, der die ebengenannte Schrift zuzuschreiben ist, die plotinische und die nachplotinische, in der jedenfalls in der Schrift *De regressu animae* eine Verschmelzung von plotinischer Mystik und «chaldäischer» Theurgie zustande gebracht worden ist.

Aus dem bisher Angeführten geht hervor, dass es sich in diesem Vortrag auf keinen Fall um die Beschreibung einer statischen Grösse handeln wird: was für die eine Periode im Schaffen des Porphyrios völlig annehmbar gewesen sein mag, kann für eine andere recht wohl unakzeptabel gewesen sein. Wo unzweideutige Zeugnisse fehlen, wird voraussichtlich das Erzielen von sicheren Ergebnissen nur selten gelingen: bestenfalls wird es sich dort um den Nachweis eines gewissen Grades von Wahrscheinlichkeit handeln können.

Zunächst wollen wir unsere Aufmerksamkeit richten auf die Aussprüche der beiden Philosophen über die Herkunft der Philosophie. Hier hat Numenius also für die Wiedergewinnung der reinsten erreichbaren Form menschlicher Weisheit nach der Feststellung des Konsensus zwischen dem "Kern" der platonischen Philosophie und der Lehre des Pythagoras ein weiteres Vordringen in die Vergangen-

¹ Vgl. dazu BIDEZ, *La vie de Porphyre*, 34, Anm. 2; BEUTLER, Art. *Porphyrios*, 304; THEILER, Art. *Demiurgos*, RAC III 703.

² Ich kann mich also nicht der von J. J. O'MEARA in seiner Schrift *Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine* (Paris 1959) aufgestellten Hypothese anschliessen, wonach dieses Buch mit der späteren Schrift *De regressu animae* identisch sein sollte. Vgl. die ausführliche Widerlegung dieser Hypothese durch P. HADOT, *Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent)*, Rev. Et. Augustin. 6 (1960), 205-244.

heit für notwendig gehalten. Es handelt sich um ein Heranziehen der Lehren der «berühmten (alten) Völker», τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκιμοῦντα, wobei es sich handeln muss — um es in seinen eigenen Worten zu sagen — um τὰς τελετάς καὶ τὰ δόγματα τὰς τε ἰδρύσεις συντελουμένας Πλάτωνι ὁμολογουμένως, ὅπως Βραχυᾶνες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Μάγοι καὶ Αἰγύπτιοι διέθεντο. (*fr.* 9 a). Es sei hier hingewiesen auf eine Tatsache, die bei der Deutung dieser Stelle nicht genügend beachtet zu werden pflegt, und zwar, dass es sich für Numenius bei diesen Völkern nicht, wie später bei Pythagoras und Platon, um eine voll ausgebildete Philosophie handelt, sondern um, allerdings nach dem Wortlaut mit δόγματα verbundene, τελεταί und ἰδρύσεις, die zeigen, dass diese Völker eine richtige Vorstellung vom Wesen der Gottheit besaßen, indem sie die Existenz eines unkörperlichen Gottes annahmen¹. Ich möchte im Vorübergehen bemerken, dass ich diese τελεταί und ἰδρύσεις nicht mit Dodds, a. a. O. 10, auf die Anfertigung von magischen Kultbildern, wie sie im *fr.* 33 des Numenius zur Sprache kommt, beziehen möchte: schon die in der Mitte der Aufzählung erwähnten δόγματα genügen m. E. um diese Deutung zu widerraten. Weiter ist noch hervorzuheben, dass die Worte Πλάτωνι ὁμολογουμένως mit aller Deutlichkeit zeigen, dass, wie oben schon bemerkt wurde (S. 39), für Numenius die Lehre Platons der Ausgangspunkt für seine Ausführungen ist, wenn auch sein Streben stärker auf die Lehre des Pythagoras — oder wenigstens was er dafür ansah — und die Gottesvorstellung der alten Barbarenweisheit gerichtet gewesen sein mag. Wenn Karl Mras recht hatte mit seiner Vermutung², dass

¹ Leemans z. St. schliesst mit Recht aus *fr.* 9 b (Orig. *Contra Cels.* I 15): «Numenium eas gentes claras appellasse quae Deum incorporeum esse putarent.» Es handelt sich im Grunde darum, dass für Numenius nur Unkörperliches wirklich seiend sein kann (*fr.* 16 Anf.) — die Körper ebenso wie die Materie gehören ja für ihn zu den μὴ ὄντα (*fr.* 13; s. weiter unten, S. 67).

² Zu *Attikos*, *Porphyrus* und *Eusebius* (Glotta 25 (1936), 183-188), 188.

die Versicherung des Platonikers Attikos «als Griechen für Griechen zu sprechen» einen verdeckten Angriff auf Numenios enthielt, dann haben wohl auch die damaligen Platoniker die Bedeutung der archaischen und fremdländischen Hülle der Lehre des selbst auch fremdländischen Numenios etwas überschätzt.

Nun hat bekanntlich das Streben, die reine Wahrheit in einer entfernten Vergangenheit zu finden, keineswegs mit dem mittleren Platonismus, geschweige denn mit Numenios, angefangen. Es ist hier zuerst zu erinnern an verschiedene Äusserungen von Platon selbst¹ und auch ganz besonders an die in Aristoteles' *Περὶ φιλοσοφίας* enthaltene Philosophiegeschichte, in der bekanntlich Zoroaster eine wichtige Rolle spielte². Im mittleren Platonismus handelt es sich dann, in Fortführung sowohl dieser Spekulationen wie unter dem Einfluss der Lehre des Poseidonios³, um einen Versuch, durch Untersuchung der *νόμια βαρβαρικά* zu einer Einsicht in die Auswirkung des Logos in der Geschichte zu geraten — es genügt, hier die Namen des Kelsos und Justin zu nennen⁴. Numenios

¹ Vgl. *Philebos* 16 c 5 ff. und die weiteren von MATTER, *a.a.O.* (S. 40, Anm. 3), 1-2, angeführten Stellen. Matter hat *ebd.* sehr richtig die geschichtliche Einstellung Plotins beschrieben. Ein sehr bedeutender Faktor in diesem Zusammenhang ist der in der griechischen Philosophie im allgemeinen auffällig starke Respekt für die Tradition, der besonders bei Aristoteles eine entscheidende Rolle spielt; vgl. dazu W. J. VERDENIUS, *Traditional and Personal Elements in Aristotle's Religion*, *Phronesis* 5 (1960), 56-70.

² Hier ist an erster Stelle hinzuweisen auf die bekannten Ausführungen Werner JAEGERS, *Aristotle*² (Oxford 1948), 133 ff.

³ Vgl. dazu besonders O. GIGON, *Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros (Recherches sur la tradition platonicienne, Entretiens sur l'antiquité classique, III (Vandœuvres-Genève 1957), 25-59), 30*; s. auch dens., *Das Proemium des Diogenes Laertios: Struktur und Probleme*, Festschr. W. Wili, Bern 1960, 37-64; REINHARDT, Art. *Poseidonios*, *PW*. XXII, 905 ff.

⁴ Vgl. dazu DÖRRIE in diesem Band, S. 20. Für Kelsos vgl. noch besonders C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Berlin 1955), für Justin meine Aufsätze *Some Observations on the Appreciation of the "Philosophy of the Barbarians" in Early Christian Literature* (*Mélanges*

hat nun, ohne in irgendeiner *Einzelheit* ursprünglich zu sein¹, das in diesem Zusammenhang als notwendig betrachtete *ἀναχωρήσασθαι* in der Zeit am ausführlichsten beschrieben, indem er eine fortlaufende Linie von den späteren Platonikern über Platon und Pythagoras zu den ältesten Barbarenvölkern zog. Zweitens hat er so gut wie sicher die Reihe der *εὐδοκιμοῦντα ἔθνη* in der schon früher die Ägyptier und die Magier ihren festen Platz hatten, weiter ausgedehnt — gleich dazu mehr. Die Verbindung der Lehre Platons mit der alten « Barbarenweisheit » durch die Vermittlung des Pythagoras finden wir nun verschiedentlich im Neuplatonismus wieder — gelegentlich wird sie in concreto hergestellt durch die Annahme von Reisen des Pythagoras zu den orientalischen Völkern. Zunächst finden wir wenigstens einen Teil dieser Spekulationen wieder in dem bekannten Wunsch Plotins, zu den Indern und Persern zu reisen, was er, wie Herr Dörrie richtig bemerkt hat (*a.a.O.* (S. 40, Anm. 4), 198), sicher nicht gewollt hat, « um die neueste Wendung orientalischer Religiosität kennenzulernen, sondern um recht altes Gut zu sammeln ». Bei Plotin finden wir nun aber nicht die vollständige Form der bezüglichen Theorie, in der Pythagoras fungiert als die Brücke zwischen platonischer Philosophie und alter Barbarenweisheit². Bei Porphyrios ist das dagegen ganz deutlich der Fall.

Zunächst ist darauf hinzuweisen, dass Porphyrios in seinem Interesse für die Persönlichkeit des Pythagoras, wie

Chr. Mohrmann, Utrecht/Anvers 1963, 41-56) und *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos* (Mullus, Festschr. Th. Klauser, Münster i.W. 1964, 380-390).

¹ So findet sich die Annahme einer Abhängigkeit des Pythagoras von jüdischer Weisheit schon bei Aristobulos (Euseb. *Praep. ev.* XIII 12, 3-4), Josephus *C. Apion.* I 22, 163-165 (wo Hermippos angeführt wird) und Antonios Diogenes (s. dazu unten, S. 52); dagegen spricht Philon, der die Pythagoreer öfters erwähnt, niemals über Pythagoras selbst; vgl. aber *Jos. C. Apion.* I 22, 163-5.

² Plotin erwähnt Pythagoras nur zweimal, *Enn.* IV 8, 1, 21 und V 1, 9, 28.

es in der von ihm verfassten Biographie zum Ausdruck kommt, und im allgemeinen für alles als Pythagoreisch Betrachtete sehr viel weiter geht als Plotin, ebenso wie Numenius sich in dieser Hinsicht von der Gaiossschule unterscheidet. Es handelt sich hier um Allbekanntes, das keiner weiteren Erörterung bedarf, und das selbstverständlich nicht gleich auf eine direkte Beeinflussung durch Numenius zurückgeführt werden darf. Dagegen werden wir schon mehr an Numenius erinnert, wenn wir sehen, dass in den Fragmenten der Jugendschrift *Über die aus den Orakeln zu schöpfende Weisheit* dreimal Orakel zitiert werden, in denen neben den Chaldäern die Hebräer als die einzigen Besitzer der richtigen Gotteserkenntnis erwähnt werden, denn eben um die richtige Gotteserkenntnis handelt es sich auch in den zwei einschlägigen Fragmenten (9a und 9b) des Numenius. Ich zitiere die zwei Hexameter, in denen das am deutlichsten ausgesprochen wird (Vss. 135-136, S. 141 Wolff):

Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λόχον ἡδ' ἄρ' Ἑβραῖοι,
αὐτογένεθλον ἀνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἄγνωσ.¹

Es ist nun zu bemerken, dass von der Weisheit der von Numenius erwähnten Völker die der Juden offenbar auf ihn den stärksten Eindruck gemacht hat, da er Platon ja einen attisch schreibenden Moses und nicht z.B. einen attisch schreibenden Zoroaster genannt hat. In diesem Zusammenhang liegt die Vermutung auf der Hand, dass die «Philosophie der Hebräer» für ihn am leichtesten erreichbar und auch am ergiebigsten gewesen sein mag. Dass tatsächlich seine Kenntnisse sich nicht auf einige damals in weiteren Kreisen bekannt gewordene Schriftstellen, wie die Anfangsverse von *Genesis*, beschränkt haben müssen, kann schon einigermaßen gezeigt werden durch seine Erwähnung

¹ Vgl. noch *ibd.* Vss. 134 und 139.

(fr. 18) der Zauberer Jannes und Jambres, denn während der Erstgenannte in der damaligen allgemeinen Zaubersliteratur eine Rolle spielt, wird Jambres nur in 2 *Tim.* 3,8 und von christlichen Schriftstellern erwähnt¹. Schwerer aber wiegen hier die Worte des Origenes, der ja den vollständigen Text der Schrift des Numenios *Über das Gute* zur Verfügung hatte. Dieser bemerkt nun (*Contra Celsum* I 15, = Num. fr. 9 b), und zwar anerkennend², dass Numenios «kein Bedenken trug, in seiner Schrift Äusserungen der Propheten zu benutzen und allegorisch zu erklären (τροπολογῆσαι)»; ein gleichartiges Lob für seine «nicht unglaubwürdige Allegorese» findet sich an einer anderen Stelle derselben Schrift (IV 51 = Num. fr. 32) wo noch hinzugefügt wird, dass er diese allegorische Interpretation in drei seiner Schriften (*Ἐποψ*, *Περὶ ἀριθμῶν* und *Περὶ τόπου*) betrieb. Nun spricht aber recht viel dafür, dass Numenios eine solche allegorische Deutung von Stellen des *Alten Testaments*, die er in der *heidnischen* Antike allem Anschein nach als erster vorgenommen hat³, nicht ganz *suo Marte* unternahm, sondern dass er hier Schriften des eben diese Form der Bibelerklärung ständig pflegenden Philon heranzog⁴, der ja von

¹ Jannes wird erwähnt bei Plinius, *N.H.* XXX 11 und Apuleius, *Apol.* 90; vgl. weiter A. АВТ, *Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei* (RVV.IV 2, Giessen 1908), 247 ff.; M. DIBELIUS, *Handbuch zum NT*, Anm. zu 2 *Tim.* 3, 8 (S. 73). S. noch DODDS, *a.a.O.*, 6, Anm. 1.

² Ich füge diese Worte hier absichtlich hinzu weil DODDS, *a.a.O.*, 5, nach der Beschreibung der üblichen griechischen Deutung orientalischer Mythen schreibt: «Now this is just what Origen accused Numenius of doing (F. 9 b)». Aber Origenes betont gerade, dass Numenius in seiner Deutung des Alten Testaments viel richtiger war als Kelsos.

³ DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 130 Anm. 2: «Allegorical interpretation of the Old Testament was introduced to the pagan world by Numenius (frs. 19 and 32 Leemans = Origen, *c. Cel.*, 4. 51), who perhaps drew on Philo.»

⁴ Positiv dazu E. W. MÖLLER, *Gesch. der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes* (Halle 1860), 92; B. W. SWITALSKI, *Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus* (Münster i.W. 1902), 43 f.; THEILER, *Plotin und die antike*

Origenes an der zweiten soeben angeführten Stelle in diesem Zusammenhang neben Numenius genannt wird, und der auch die Lehren des *Alten Testaments* mehr als einmal als eine Philosophie bezeichnet hat¹. Schliesslich handelt es sich in der philonischen Allegorese ebenso wie in der des Numenius um die Erklärung eines nichtgriechischen Buches im Lichte griechischer Philosophie: Numenius interpretiert *Genesis* 1, 2 mit Hilfe von Heraklits Ausspruch über die feuchten Seelen², genau so wie Philon ständig Gedanken des mittleren Platonismus, wofür seine Schriften ja die frühesten uns zur Verfügung stehenden *direkten* Quellen

Philosophie, Mus. Helvet. 1 (1944), 216 (mit mehr Zurückhaltung in *Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken* (*Rech. sur la tradition platonicienne*, 65-90), 74; s. aber auch Art. *Demiurgos*, 702). Auf einige Übereinstimmungen weist auch hin FESTUGIÈRE, *a.a.O.* (S. 40, Anm. 2), III, 44, Anm. 2-4; vgl. auch noch MARTANO, *a.a.O.*, 93, und KRÄMER, *a.a.O.*, 65; für die Ansicht von DODDS s. die vorige Anm. Ganz skeptisch LEWY, *a.a.O.* (S. 36, Anm. 1), 314, Anm. 7: «His (sc. Numenius') knowledge of Philo is no more demonstrable than that of Plotinus.» Als besonders wichtig betrachte ich Numenius' Bezeichnung des ersten Gottes als ὁ ἐστὼς (*fr.* 24; vgl. auch das ἔστημεν in *fr.* 13, S. 132, 22 und 133, 20), die sich auch bei Philon *De mutat. nom.* 7 findet (s. dazu MÖLLER, *a.a.O.*, 94, Anm. 3) sowie die grosse Wahrscheinlichkeit eines Einflusses von Philons Lehre vom διττὸς λόγος (*De vita Mosis* II (III) 127) auf Numenius (s. MÖLLER, 107). Auch die Bezeichnung des höchsten Gottes in Num. *fr.* 22 als ὁ ὦν mag von Philon stammen (vgl. FESTUGIÈRE, *a.a.O.*, 44, Anm. 2; KRÄMER, 83, Anm. 213; unwahrscheinlich Deutung und Konjektur von DODDS, *a.a.O.*, 15). Schliesslich möchte ich die Frage erheben, ob der für Numenius so wichtige Begriff der πρόσχησις (*test.* 25) nicht auch durch Philon veranlasst oder doch wenigstens beeinflusst worden ist, vgl. z.B. *Leg. alleg.* III 96: σὺν θεοῦ δὲ ὁ λόγος αὐτοῦ ἐστίν, ᾧ καθάπερ ὄργανῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποιεῖ (in gleichartigem Zusammenhang *Quod deus sit immut.* 57 und *De mutat. nom.* 116). Das Substantiv, das sehr selten ist (ganz gleichartig Marc Aurel VII 5 κατὰ πρόσχησιν τοῦ ἐμοῦ ἡγεμονικοῦ) findet sich allerdings bei Philon nicht.

¹ Vgl. z. B. *Legat. ad Gai.* 245: τινα... ἐναύσματα τῆς Ἰουδαϊκῆς φιλοσοφίας καὶ εὐσεβείας. Ὄφτερος ἢ πάτριος φιλοσοφία (sc. τῶν Ἰουδαίων); *Legat. ad Gai.* 156; *De vita Mosis* II (III) 216; *De somn.* II 127; *De vita contempl.* 28; vgl. auch *Quod omn. prob. lib.* 43 und *De vita contempl.* 26.

² *Test.* 46 (Porph. *De antro nymph.* 10).

sind¹, und der Stoa zur Deutung des *Alten Testaments* heranzieht. Der Wortlaut bei Origenes weist nun deutlich auf eine eingehende Heranziehung des *Alten Testaments* hin, und aus diesem Grunde dürfen wir annehmen, dass die Weisheit der Hebräer in den Schriften des Numenios eine grössere Rolle gespielt hat als die der Magier, der Ägyptier und der Brahmanen. Was nun seinen Einfluss auf Porphyrios betrifft, so dürfen wir wohl zunächst, wenn in einer frühen Schrift des Porphyrios, sei es denn auch in von ihm angeführten Orakeltexten, die Hebräer mit Anerkennung erwähnt werden, vermuten, dass die Bereitschaft, derartige Orakel überhaupt anzuführen, durch den Einfluss des Numenios mitveranlasst ist. Sodann ist zu bemerken, dass wir die schon erwähnte numenianische Deutung von *Gen. 1, 2* eben durch Porphyrios (*De antro nympharum* 10) kennen. Dodds, *a.a.O.*, 6, bemerkt hierzu, dass unsere Kenntnisse dieser von Numenios betriebenen Allegorese nicht weiter reichen als dieses Zeugnis, aber nach meiner Überzeugung können wir hier einen weiteren Schritt tun, der uns sowohl über die Eigenart dieser Allegorese wie über ihre Heranziehung durch Porphyrios belehrt. Es handelt sich hier um drei Stellen aus nicht direkt miteinander zusammenhängenden Schriften, die sich alle beziehen auf denselben Gegenstand, nämlich die Lehre von den Träumen. Zuerst ist zu erwähnen ein Satz aus Porphyrios' *Vita Pythagorae* (Kap. 11, S. 22, 20-23 N.), in dem gesagt wird, dass Antonios Diogenes in seinem Buch *Über die Wunder jenseits Thule* erzählte, wie Pythagoras auf seinen Reisen die Araber besuchte, und weiter die Chaldäer und Hebräer (also die gleiche Kombination, die wir in den soeben angeführten

¹ Gleichviel ob man den Mittelplatonismus nun mit Antiochos von Askalon oder mit Eudoros anfangen lässt. Für die Bedeutung des mittleren Platonismus für Philon, s. besonders C. ANDRESEN, *Justin und der mittlere Platonismus*, Zeitschr. für die neutest. Wiss. 44 (1952-1953), 44 ff.; R. HOLTE, *Logos Spermatikos* (Studia Theol. 12 (1958)), 120, Anm. 36).

Orakelsprüchen vorfinden), und dass er bei den Letzgenannten eine genaue Lehre von den Träumen kennen lernte: ... καὶ Ἐβραίουσ, παρ' ὧν καὶ τὴν περὶ ὀνείρων γνῶσιν ἠκριβώσατο. Dazu ist nun zu stellen Kap. 256 aus dem *Timaios-kommentar* des Calcidius, wofür Porphyrios sicher die unmittelbare Vorlage war, und in dem eine Fünfteilung der Träume in *somnium* — *uisum* — *admonitio* — *spectaculum* und *reuelatio* erwähnt wird, von der es heisst, dass sie sich ebenfalls in der *Hebraica philosophia* findet. Diese Gruppen von Träumen lassen sich nun aber, wie ich früher nachgewiesen zu haben glaube¹, in Philons Schrift *Von den Träumen* aufzeigen. Es ist vielleicht nicht überflüssig hervorzuheben, dass es sich hier offenbar um eine der später am besten bekannten Schriften Philons handelt, da Origenes in *Contra Celsum* VI 21 auch die dort gegebene Deutung vom Traum Jakobs (*Gen.* 28, 12-13) lobt. Da es nun einerseits, wie gesagt, höchstwahrscheinlich ist, dass Numenius Schriften Philons herangezogen hat, der seiner Vorliebe für allegorische Deutung ein wahres Arsenal zur Verfügung stellte, und wir andererseits gesehen haben, dass Porphyrios *Gen.* 1, 2 aus einer Schrift des Numenius anführt, so ist meines Erachtens die Vermutung statthaft, dass Porphyrios hier seine Kenntnisse der *Hebraica philosophia* der Vermittlung des Numenius verdankt. Dann ist es aber besonders bemerkenswert, dass er in seiner Lebensbeschreibung des Pythagoras gerade bei dem Gegenstand der Träume eine direkte Linie von Pythagoras zu der Weisheit der Hebräer zieht, denn diese Verbindung ist ja sozusagen das Zentrum der ganzen ἀναχώρησις-Theorie des Numenius. Die gleiche Verbindung von Pythagoras und den Hebräern in Verbindung mit der Lehre von den Träumen finden wir nun aber auch noch bei Nemesios von Emesa, S. 201 Matthaei, wo dieser über das seelische

¹ Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Calcidius und ihre Quellen (Mnemosyne, Ser. III, 9 (1940), 65-85); vgl. besonders 84-85. Über Porphyrios als unmittelbare Vorlage von Calcidius Kap. 250-256, vgl. MRAS. (s. S. 54, Anm. 2), 8-9.

Pneuma sagt: « Das ist die dianoetische Kraft, die uns auch in Träumen die Zukunft weissagt, jene Mantik, die die Pythagoreer im Anschluss an die Hebräer für die einzig wahre gelten liessen ». Da es nun aber völlig sicher ist, dass Nemesios weitgehend aus Porphyrios geschöpft hat ¹, dürfen wir diese Stelle zu den zwei soeben genannten stellen. Schliesslich können wir in diesem Zusammenhang noch hinzufügen, dass die Abhandlung des Macrobius über die Träume (*Comm. in Somn. Scip.* I 3), in der Porphyrios auch genannt wird (§ 17), nach Mras ² ganz aus den Ὀμηρικὰ ζήτηματα des Porphyrios stammt, und weiter, dass dieser sich nach dem *Brief an Anebo* 2, 1 Sodano über prophetische Träume ausgesprochen hat (vgl. auch *De abstin.* II 53). Auch ist hier noch auf den bekannten von Macrobius *a.a.O.* I 2, 19 erwähnten Traum des Numenios hinzuweisen.

Was die sonstigen « angesehenen Völker » betrifft, so lässt sich jedenfalls mit Bidez und Cumont ³ numenianische Herkunft annehmen für die Beschreibung der Geschichte der mithräischen *spelaea* bei Porphyrios *De antro nympharum* 5. Dieselben Untersucher nehmen an (*a.a.O.*, I, 249-250), dass das Fragment des Ostanes (8 a), nach dem bei den Persern Mithra der eigentliche Name des Sonnengottes ist, von Numenios herrühren mag. Sicher hat er verschiedenes über die Inder mitgeteilt, wie denn das schon genannte Interesse Plotins für die Inder durch seine Schriften mitveranlasst sein mag. Dagegen stammt Porphyrios' ausführliche Beschreibung der Samanäer, die wohl sicher mit den Buddhisten gleichzusetzen sind, in *De abstinentia* IV 17 f. von Dar Daisan, wie

¹ Vgl. zum Ganzen W. LANG, *Das Traumbuch des Synesios von Kyrene* (Tübingen 1926), 75, Anm. 3, wo die Stelle aus Nemesios schon mit Porph. *Vit. Pyth.* 11 verbunden wird.

² Macrobius' *Kommentar zu Ciceros Somnium. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 5. Jahrh. n. Chr.* (Sitzungsber. der preuss. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 1933, VI), 9.

³ *Les mages hellénisés* II (Paris 1938), 29-30.

es selber sagt¹. Sein Interesse für diesen Gegenstand mag indessen durch Numenios angeregt sein.

Von hier aus rücken nun auch verschiedene andere Stellen in das rechte Licht. So finden wir in einem sicher auf Porphyrios zurückgehenden Abschnitt von Macrobius' *Kommentar zum Somnium Scipionis* (I 10, 9) in echt numenianischer Weise die « Präphilosophen » erwähnt, *qui per diuersas gentes auctores constituendis sacris caerimoniarum fuerunt*, worauf dann später die Ansichten des Pythagoras und der Platoniker folgen². Recht interessant sind auch mehrere Stellen in der ohnehin stark von Numenios beeinflussten *Schrift über die Nymphengrotte*, z.B. in Kap. 8, wo es nach der Anführung eines Apollonhymnus heisst: « Davon ausgehend zeigten sowohl die Pythagoreer wie nach ihnen Platon, dass der Kosmos eine Grotte und eine Höhle ist. » Wir befinden uns hier ganz in der Atmosphäre der numenianischen Betrachtung der Geschichte der Philosophie. Auch ist noch hinzuweisen auf die pseudogalenische Schrift *Über die Beseelung des Embryos*, die, wenn sie nicht mit Kalbfleisch regelrecht dem Porphyrios zuzuschreiben ist³, jedenfalls, wie Beutler hervorgehoben hat⁴, viel porphyrianisches Gedankengut enthält. Hier finden wir nun einerseits eine Erwähnung der allegorischen Deutung der Unterweltsflüsse durch Numenios (*fr.* 48), andererseits einen Hinweis auf Moses, der, wie noch zwei-

¹ Vgl. dazu A. DIHLE, *Indische Philosophen bei Clemens Alexandrinus* (Mullus, Festschrift Th. Klauser, Münster i.W. 1964, 60-69), 63.

² Die Stelle wird von DODDS, *a.a.O.*, 8-9, angeführt als Argument für die Annahme, dass der mit I 10, 8 anfangende Abschnitt des Macrobius aus Numenios stammt, während Leemans sein *Testimonium* 47 erst mit I 11, 10 anfangen lässt. Nach meinem Dafürhalten ist die Vorlage des Macrobius hier nicht Numenios, sondern Porphyrios; ich hoffe mich bald ausführlicher hierzu zu äussern.

³ <Porphyrios,> Περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἐμβρυα, ed. K. Kalbfleisch (Abhandl. preuss. Akad. d. Wiss. 1895, I), 33-62 (wichtig die Übersetzung mit vielen Textverbesserungen bei Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* III, 269-302). Auch Festugière hält die Schrift für authentisch.

⁴ Art. *Porphyrios*, *PW* XXII 290.

mal bei Philon ¹, als θεόλογος bezeichnet wird. Wenn nicht alles täuscht, stammt das aus Porphyrios, der es dann, ebenso wie die genannte allegorische Deutung, die ganz zu der aus *De antro nympharum* bekannten Eigenart der numenianischen Allegorese passt, aus Numenios entnommen haben mag.

Wir finden also bei Porphyrios nicht nur in der Frühschrift *Über die aus den Orakeln zu schöpfende Weisheit*, sondern auch in späteren Schriften wie *De vita Pythagorae* und *De antro nympharum* deutliche Spuren des Einflusses der numenianischen ἀναχώρησις-Theorie, wobei wir annehmen dürfen, dass ihm durch die Vermittlung des Numenios mehrere Einzelheiten aus der « Philosophie der Hebräer » bekannt geworden sind. In diesem Zusammenhang ist es nun besonders interessant, dass, wie Dodds nachgewiesen hat ², in Plotins frühester Schrift, der Abhandlung über die Schönheit (*Enn.* I 6), Kap. 7, 4 ff., die Vorbereitung der Seele für die *unio mystica* verglichen wird mit jenem Ablegen von Kleidungsstücken, das von denen verlangt wird, die einen heiligen Bezirk betreten, und zwar in einer Form, die sich genau so in der philonischen Schrift *Legum allegoriae* (II 56) findet. Dodds erwägt Vermittlung durch die Gnostik oder durch Numenios; die zweite Möglichkeit scheint mir bei weitem die wahrscheinlichere zu sein, da ja auch eine Vermittlung von Einzelheiten des philonischen Schrifttums durch Gnostiker keineswegs auf der Hand liegt, während, wie schon bemerkt wurde, eine Beeinflussung des Numenios durch Philon durch mehrere Indizien nahegelegt wird; für ein weiteres recht merkwürdiges Beispiel, s. unten S. 57³.

Es ist nun aber die Frage — und hier werden wir uns der

¹ *De vita Mos.* II (III) 115 und *De praem. et poen.* 53 (sonst findet das Wort sich bei ihm nicht). Das Verbum θεολογεῖν hat er einmal, *De opif. mundi* 12, (mit Moses als Subjekt), auch für einen Einfluss Philons auf Albinos und Plotin: H. A. WOLFSON, *Harv. Theol. Rev.* 45 (1952), 115-130.

² *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, 94-96.

³ Vgl. S. 50, Anm. 4.

Beschränktheit unserer Kenntnisse des so stark variierten Schrifttums des Porphyrios wieder deutlich bewusst —, inwieweit und wie lange Porphyrios dem Numenios in einer jedenfalls nicht negativen Wertung der Weisheit der Hebräer gefolgt ist. Es steht nämlich fest, dass es in seinen Schriften auch an Kritik und sogar an Bekämpfung dieser Weisheit nicht gefehlt hat. Hier ist zunächst hinzuweisen auf die bekannte Mitteilung des Lydos, *De mensibus* S. 110, 18 Wünsch, dass Porphyrios in seinem *Kommentar zu den chaldäischen Orakeln* sagte, dass der zweite Gott dieser Orakel, der Δις ἐπέκειννα, der Demiurg und damit der Gott der Juden war, der also seiner Meinung nach unter dem in diesen Orakeln, und damit auch von Porphyrios selbst, angenommenen höchsten Gott stand (dagegen hatte er in der frühen Schrift *Philos. orac.* keine Schwierigkeiten um zuzugeben, dass der Gott der Hebräer sowohl ein Schöpfergott wie ein höchster Gott war; vgl. Hadot, *Rev. Et. Augustin.* VI (1960), 214, Anm. 36). Dann muss er aber seine anfängliche hohe Wertung der « Philosophie der Hebräer » doch in wenigstens einer Hinsicht modifiziert haben, wie denn auch später Kaiser Julianus (bei Cyrillus *Contra Julianum*, P.G. 76, 648 a-b) wahrscheinlich auf ihn zurückgriff, als er die Tatsache, dass die mosaische Gotteslehre keinen höheren Gott kennt als den Welterschöpfer, nachdrücklich als einen Mangel dieser Lehre bezeichnete¹. Dagegen mag Numenios hier keine Veranlassung zu einem weniger günstigen Urteil gefunden haben, wenigstens wenn er Philon hier als Vorlage benutzt hat, da dieser ja in einem von Eusebios *Praep. ev.* VII 13, 1 bewahrten Fragment seiner Ζητήματα καὶ λύσεις den Logos-Welterschöpfer selbst als den zweiten Gott bezeichnet und somit die Existenz eines höheren Gottes anerkennt². Während also Numenios bei Philon eine Lehrmeinung

¹ S. THEILER, Art. *Demiurgos*, RAC III 702.

² Vgl. dazu THEILER, *Mus. Helvet.* I (1944), 216.

vorfinden konnte, die mit der wichtigsten von ihm selbst innerhalb des Platonismus durchgeführten Neuerung¹ im Einklang war, hat Porphyrios in der « hebräischen Philosophie » nur die entgegengesetzte Annahme einer Identität von Schöpfer und höchstem Gott gefunden, die er natürlich abgelehnt hat.

Unklar bleibt auch, inwieweit Porphyrios in seinen fünfzehn Büchern gegen die Christen in seiner Polemik gegen das *Alte Testament* gegangen ist. Eusebios sagt wörtlich (*Praep. ev.* X 9, 11), dass er dort « nicht nur uns (d.h. die Christen) sondern auch die Hebräer und Moses selbst und die nach ihm kommenden Propheten in gleicher Weise verleumdete (ταῖς Ἰσραὴλ ὑπηγάγετο δυσφημίαις) », aber abgesehen von den Fragmenten des ausführlichen Beweises der Unechtheit des Buches *Daniel* ist das Material, das sich auf eine Bestreitung des *Alten Testaments* bezieht, nur recht gering². Für unser jetziges Thema ist das Wichtigste, dass wir nicht mehr mit Sicherheit erkennen können, ob Porphyrios dort seine früheren anerkennenden Aussprüche über die Weisheit der Hebräer in irgendeiner Form widerrufen hat, und wenn ja, ob er in gleichzeitigen und späteren Schriften, und besonders in seinem *Timaioskommentar*³, dasselbe getan hat. Diese Frage ist besonders wichtig in Bezug auf die Erforschung der von Calcidius benutzten Vorlagen. Wir finden nämlich in dessen *Timaioskommentar* einige Male am Ende längerer Abschnitte, für die sich öfters porphyrianische Herkunft nachweisen lässt, einen Verweis auf die *Hebraica philosophia*, die dann für die vorhergehende Ausführung die Bestätigung

¹ Numenius hat ja doch wohl hier als erster den Welterschöpfer vom höchsten Gott getrennt; s. THEILER, *a.a.O.* (S. 57, Anm. 2). Auf einen wirklich höchsten Gott bezieht sich ja auch sein Ausspruch über den höchsten Gott der Juden (*fr.* 24).

² Vgl. dazu z. B. L. VAQUERAY, Art. *Porphyre* (Dict. de théol. cathol. XII 2, 2575).

³ Der Kommentar wurde jedenfalls verfasst nach dem Tode des Amelios, der Plotin von 246 bis 269 hörte (BEUTLER, Art. *Porphyrios*, PW XXII 281).

liefert, wie z.B. am Ende der Ausführung über die Weltseele in Kap. 55 oder nach dem Referat einer der beiden Deutungen, *und zwar der numenianischen*, von Platons Lehre von der Materie in Kap. 300; dazu ist jedenfalls noch zu stellen die Abschliessung der Ausführung über das *ἡγεμονικόν* (*animae principale*) in Kap. 219. Herr Sodano hat nun die Vermutung ausgesprochen¹, dass diese Abschnitte dem Calcidius selbst zuzuschreiben sind, der ja als Christ über genügende Kenntnisse des *Alten Testaments* verfügt haben soll, um die jeweils einschlägigen Stellen selbständig heranzuziehen. Diese Lösung der Frage scheint mir aber aus dem Grunde ausgeschlossen zu sein, dass an verschiedenen dieser Stellen das Bibelzitat mit einer unverkennbar philosophischen Ausdeutung verbunden ist, die unmöglich dem Calcidius selbst zugeschrieben werden kann. So wird in dem Referat der *doctrina sectae sanctioris*² in Kap. 55, wobei es sich um *Gen. 2, 7* handelt, zunächst bemerkt, dass nach der Erschaffung der sensiblen Welt Gott den menschlichen Körper in der Weise bildete, dass er Erde nahm und diese nach dem Bilde der sensiblen Welt gestaltete; van Winden bemerkt dazu mit Recht³, dass hier offenbar an den Parallelismus von Makro- und Mikrokosmos gedacht wird. Darauf wird gesagt, dass Gott das Leben — das bezieht sich auf die in Kap. 54 genannten *vitales uigores* — des ersten Menschen vom Himmel (*ex conuexis... caelestibus*) nahm, und ihm sodann durch seinen Atem *consilium animae rationemque* einatmete; am Ende von Kap. 300, wo die gleiche Bibelstelle in völlig gleicher Deutung als Bestätigung einer Erklärung von Platons Lehre von der Materie, das heisst aber der aus Kap. 297 wiederholten Lehre des Numenios, angeführt wird, wird diese

¹ *Giorn. ital. di filol.* 16 (1963), 345 mit Anm. 35.

² Das bezieht sich auf die Juden, nicht auf die Christen, wie richtig bemerkt wurde von SWITALSKI, *a.a.O.* (S. 50., Anm. 4), 42, Anm. 2; s. auch meine Anm. z. St. in der Calcidius-Ausgabe (S. 103, 1).

³ *Calcidius on Matter*² (Leiden 1965), 106, Anm. 2.

Einatmung als « himmlisch » gekennzeichnet (*homini quidem a deo datam esse animam ex inspiratione caelesti, quam rationem et animam rationabilem appellant, sc. Hebraei*). Das geht, wie schon Switalski bemerkt hat¹, irgendwie auf Philon zurück, der öfters sagt, dass das in *Gen. 2, 7* erwähnte ἐμφυσώμενον ein vom Himmel stammendes Pneuma, und mit dem νοῦς identisch ist (Hauptstelle *Quis rer. div. her.* 184: ἀλλὰ γὰρ καὶ τῆς ψυχῆς τὸ μὲν ἀμιγῆς καὶ ἄκρατον μέρος ὁ ἀκραϊφνέστατος νοῦς ἐστίν... ἀπ' οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν; vgl. weiter noch z.B. *Leg. allegor.* III 161; *De somn.* I 34; *Quis rer. div. her.* 274). Der Einfluss Philons zeigt sich ebenfalls in Kap. 219, wo es sich darum handelt, dass die *Hebraei* ebenso wie Empedokles das Blut als den Sitz des *principale animae* betrachten, was belegt wird mit denselben Stellen aus dem *Alten Testament*, die Philon in einem gleichen Zusammenhang in *Quod det. pot. ins.* 79 f. anführt (s. Switalski, 44, Anm. 1; Beutler, Art. *Numenius*, Kol. 675). Die Frage ist somit, auf welchem Weg der Inhalt der Ausführungen Philons Calcidius erreicht hat. Man kann hier zunächst an Origenes denken, der die Schriften Philons ja gut gekannt hat, und der von Calcidius sicher in Kap. 276-278 benutzt worden ist (sein Name wird genannt Kap. 276, S. 280, 9), wo auch Philon erwähnt wird (Kap. 278, S. 282, 8). Es ist aber zu erwarten, dass, wenn Calcidius den Origenes an diesen Stellen direkt benutzt hätte, er dessen Namen auch häufiger erwähnt hätte. Da nun ausserdem, wie eben bemerkt wurde, in Kap. 300 die *Hebraica philosophia* angeführt wird als Bestätigung der *numenianischen* Deutung von Platons Lehre von der Materie, ist eher anzunehmen, dass Numenius auch an diesen Stellen die Vermittlerrolle zwischen Philon und Calcidius gespielt hat. Ich habe nun in der Praefatio der Ausgabe, XLIII, Anm. 2, und CV, die Vermutung aus-

¹ A.a.O., 43, Anm. 2. Auf die Geschichte der Interpretation von *Gen. 2, 7* hoffe ich andernorts einzugehen. Vgl. dazu meine Bemerkungen in meiner Ausgabe von Tertullian *De anima* (Amsterdam 1947), 193-195.

gesprochen, dass Calcidius überall wo er « die Weisheit der Hebräer » anführt, direkt auf Numenius zurückgreift, da ich es für unwahrscheinlich hielt, dass der Christenfeind Porphyrios das *Alte Testament* zur Bestätigung philosophischer Ausführungen herangezogen haben könnte. Da nun aber die Kapitel 295-299 ein Referat der Lehre des Numenius von den Prinzipien enthalten, das Calcidius wohl sicher nicht diesem selbst, sondern dem Porphyrios verdankt ¹, und in Kap. 301 die porphyrianische Deutung von Platons Lehre von der Materie referiert wird, liegt die Vermutung doch mehr auf der Hand, dass Calcidius in dem ganzen dazwischenliegenden Kapitel 300, dessen Anfang ja eine Rekapitulation von Kap. 297 (Num.!), gibt also auch in dem Hinweis auf die *Hebraica philosophia* am Ende, dem Porphyrios folgt. In diesem Zusammenhang ist es nun

¹ Ich halte das für mehr als wahrscheinlich aus dem Grunde, dass Calcidius, der seine direkten Vorlagen, wenigstens die heidnischen, wie besonders Adrastos und Porphyrios, nie namentlich anführt (den Christen Origenes, den er für die Kapitel 276-278 herangezogen hat, nennt er Kap. 276, S. 280, 9), in Kap. 295-299 den Numenius gleich am Anfang, und dann weiter noch viermal erwähnt; vgl. dazu meine *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, I, 24-25. Dagegen bemerkt J. C. M. VAN WINDEN, a.a.O., *Supplementary Notes to the Photographic Reprint*, 254, dass Calcidius in diesen Kapiteln den Namen des Numenius genannt haben mag, weil es sich dort um einen historischen Überblick über die Lehre des Pythagoras handelt, der also nicht mit Abschnitten des Kommentars, wo Calcidius die Lehre des Numenius übernimmt, auf einer Linie zu setzen ist. Daraus zieht er den Schluss, dass Calcidius hier doch ein von Numenius verfasstes Referat direkt, und also nicht durch Vermittlung des Porphyrios, gekannt und übersetzt haben mag. Demgegenüber ist nun aber zu bemerken, dass das in diesen Kapiteln gebene Referat offenbar zugleich die eigene Ansicht des Numenius wiedergibt, was in Kap. 297 zweimal zum Ausdruck kommt, und noch deutlicher durch den Umstand, dass in Kap. 299 (S. 301, 10) ein Urteil ausgesprochen wird über einen von Numenius aus der vorgetragenen Lehre selbständig gezogenen Schluss: *Denique negat inueniri Numenius — et recte negat — immunem a uitiiis usque quaque generatorum fortunam*. Eine solche Beurteilung ist nun aber nach meinem Dafürhalten von Calcidius selbst auf keinen Fall zu erwarten. Ich bleibe somit dabei, dass der Abschnitt Kap. 295-299 von Porphyrios stammen muss, erkenne aber die Richtigkeit an von VAN WINDENS weiterem Schluss: « Porphyry can only be reasonably accepted as Calcidius' spokesman here when the *Hebraica* are his too. » Das führt dann zu der im Text gegebenen Darstellung des Sachverhalts.

wichtig, dass auch in der vermutlich porphyrianischen Schrift *Ad Gaurum*, die wir schon einmal angeführt haben (s. S. 55, Anm. 3), 11, 1, *Gen.* 2, 7 angeführt wird und dass auch dort πνεῦμα statt des πνοήν der LXX steht. Dann ist es aber wahrscheinlich, dass Calcidius in den inhaltlich verwandten Kapiteln 55 und 219 dasselbe getan hat — es ist noch hervorzuheben, dass die in Kap. 55 vorausgesetzte Vorstellung vom Mikrokosmos sich auch in dem sicher porphyrianischen Kapitel 202 (S. 222, 6) findet. Das alles führt zu der Annahme, dass die Kapitel, in denen Calcidius die *Hebraica philosophia* anführt, nicht direkt, sondern durch Vermittlung des Porphyrios auf Numenius zurückgehen. Ich hoffe die Frage demnächst im zweiten Faszikel meiner Calcidiusstudien ausführlicher zu besprechen.

Neben den Ausführungen über die Weisheit alter Barbarenvölker, die mit der als einheitlich betrachteten pythagoreischen und platonischen Philosophie in Verbindung gebracht wird, ist als zweites Gebiet, wo ein direkter Einfluss des Numenius auf Porphyrios sich mit Sicherheit nachweisen lässt, zu erwähnen die Praxis der allegorischen Ausdeutung von griechischen und anderen Mythen. Zwei Beispiele können wir sofort nennen: die durch Porphyrios von Numenius zum Teil übernommene Interpretation des Mythos des Kampfes der Atlanter und Athener in *Tim.* 24e ff., und zweitens die handgreifliche und weitgehende Benutzung des Numenius in der Schrift *De antro nympharum*. Dazu kommt doch wohl sicher eine Benutzung der von Numenius gegebenen Deutung des Mythos des Er durch Porphyrios; beide werden ja von Proklos in diesem Zusammenhang im gleichen Satz erwähnt (*In Rempubl.* II 97, 10 ff. Diehl). Da ich aber hier dem Thema sehr nahe komme, das Herr Pépin für uns besprechen wird, will ich auf Einzelheiten nicht weiter eingehen.

Wenden wir uns jetzt dem Inhalt der Philosophie des Porphyrios, und zwar zunächst seiner Metaphysik zu, so

soll gleich gesagt werden, dass sich hier eine direkte Beeinflussung durch Numenios nicht entfernt in dem Maasse feststellen lässt, wie es bei den beiden vorher genannten Gegenständen der Fall war: meistens kann es sich hier nur handeln um ein indirektes Weiterwirken von einzelnen Gedanken des Numenios und überhaupt seiner Art, die Welt zu sehen. Da es für eine richtige Beurteilung der vielen Fragen, die sich hier vortun, jedenfalls notwendig ist, den Vortrag von Herrn Hadot über die Metaphysik des Porphyrios gehört zu haben, beschränke ich mich auf einige Bemerkungen, die sich auf das Wichtigste beziehen. Was zunächst Numenios betrifft, so ist es nach meiner Überzeugung nicht überflüssig, noch einmal (vgl. oben, 43) hervorzuheben, dass Numenios nur selten seine Gedanken in strikt logischer Weise zur letzten Klarheit gebracht hat, wie er denn auch gewohnt war, in verhältnismässig einfachen Gegensätzen zu denken; nach meinem Dafürhalten zeigt sich hier am deutlichsten, dass er kein gebürtiger Grieche war. Was sodann Porphyrios betrifft, so ist die Hauptschwierigkeit, dass wir von seiner Metaphysik jedenfalls zwei Formen, sagen wir der Bequemlichkeit zuliebe eine plotinische und eine «chaldäische», kennen, ohne indessen Sicherheit darüber zu besitzen, ob es sich hierbei um eine Entwicklung in seinem Denken handelt, und, wenn das schon so sein sollte, was mir indessen nicht wahrscheinlich ist, welcher der Verlauf dieser Entwicklung gewesen ist. Einerseits gibt es jedenfalls die Form, die wir in den Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά antreffen, in denen Porphyrios sich im allgemeinen an die plotinische Lehre von den drei Hypostasen hält, wenn es auch, wie Beutler, *a.a.O.*, Kol. 287, betont, einige bezeichnende Unterschiede gibt, und zwar erstens «die Betonung der kluffartigen Trennung von sinnlicher und geistiger Welt», und zweitens die starke Hervorhebung der Bedeutung des Willensakts, wodurch die Seele sich entweder der intelligiblen oder der sinnlichen Welt zuneigen

kann. Was das erste Moment betrifft, so darf sicher die Frage erhoben werden, ob hier nicht etwas zu verspüren ist von der Atmosphäre des scharfen Dualismus des Numenios. Bezüglich des zweiten Punktes kann bemerkt werden, dass Spekulationen über Wesen und Bedeutung des Willens, die übrigens auch bei Plotin nicht fehlen¹, sich in den Fragmenten des Numenios nicht nachweisen lassen, während dagegen eine ausdrückliche Gleichsetzung von göttlicher Vorsehung und göttlichem Willen sich findet in der bei Pseudo-Plutarch *De fato*, Calcidius und Nemesios bewahrten mittelplatonischen Schicksalslehre, die Herr Theiler in einer bekannten Abhandlung dem Gaios zugeschrieben hat². Im allgemeinen steht Porphyrios hier doch Plotin sehr nah; ich möchte hier noch hinzufügen, dass, wenn er unter dem Demiurgen nicht den Nus, sondern den höheren Teil der Weltseele versteht, ich das nicht mit Beutler, *a.a.O.*, Kol. 304, als eine leichte Abweichung von Plotin betrachten möchte, da dieser ja sein zweites Prinzip befreit hatte von der doppelten Funktion, die es bei Numenios noch hatte, und seine schöpferische Funktion eben der Weltseele zuwies³. Beträchtlich mehr Einzelheiten der numenianischen Metaphysik lassen sich aber bei Porphyrios mithören, wo dieser sich an die Lehre der chaldäischen Orakel anschliesst, wie das

¹ Vgl. dazu besonders THEILERS eingehende Rezension des Buches von E. BENZ, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik* (Stuttgart 1932), in *Gnomon* 10 (1934), 493-499, und weiter C. W. VAN ESSEN-ZEEMAN, *De plaats van de wil in de filosofie van Plotinus* (Diss. Amsterdam, Assen 1946). Es ist selbstverständlich möglich, dass Numenios sich über den Willen geäußert hat, und dass diese Äusserungen verloren gegangen sind; aber auch dann ist hier ein tiefergehender Einfluss von ihm auf Porphyrios aus dem Grunde weniger wahrscheinlich, dass Porphyrios gerade diesen Gegenstand viel ausführlicher erörtert hat als Plotin (s. dazu BEUTLER, Art. *Porphyrios*, 306) Wichtig ist der Wille auch für Ammonios, bei dem aber der höchste Gott Welt schöpfer und Vorsehung ist (s. dazu SCHWYZER, *PW* XXI, Kol. 479); mehr dazu bald.

² *Tacitus und die antike Schicksalslehre* (Phyllobolia für Peter von der Mühl, Basel 1946), 35-90.

³ Vgl. dazu DODDS, *a.a.O.*, 20; THEILER, Art. *Demiurgos*, 703.

sicher der Fall ist in der Schrift *De regressu animae*¹ und weiter, wenigstens nach der Ansicht von Herrn Sodano und mir selbst², in einem über das Schicksal handelnden Abschnitt, vermutlich seines *Timaioskommmentars*, der die unmittelbare Vorlage war für die Erörterung dieses Gegenstands in dem Kommentar des Calcidius (Kap. 142-190). Dort finden wir in den Kapiteln 176-177 und 188 eine Beschreibung der drei höchsten Hypostasen, in der in einer ganz merkwürdigen Weise die soeben genannte mittelplatonische Lehre vom Schicksal mit der Lehre der chaldäischen Orakel harmonisiert wird³.

In dem Ergebnis dieses Harmonisierungsversuches finden sich nun verschiedene Einzelheiten, die in die Richtung des Numenios weisen, und die entweder direkt oder durch Vermittlung der chaldäischen Orakel zu Porphyrios gelangt sein mögen. Ich muss mich hier darauf beschränken zwei Beispiele anzuführen — eine ausführliche Erörterung hoffe ich andernorts geben zu können⁴. Calcidius nennt in diesen Kapiteln die folgende Reihe der höchsten Hypostasen: erstens den höchsten Gott, der das höchste Gut und über jede Substanz erhaben ist, zweitens dessen Geist, der zugleich seine Vorsehung und sein Wille ist, und drittens die Weltseele, die er « den zweiten Geist » nennt (Kap. 177, S. 206, 3 und Kap. 188, S. 213, 1-2) mit einem Terminus, der sich auch in den chaldäischen Orakeln findet, dort aber nicht als Andeutung der dritten, sondern der zweiten Hypostase,

¹ S. für diese Schrift BEUTLER, *a.a.O.*, 292, der auch mit Recht hervorhebt, dass die plotinische und die « chaldäische » Hypostasenreihe bei Porphyrios sich nicht miteinander in Einklang bringen lassen.

² Vgl. SODANO, *a.a.O.* (S. 35, Anm. 1) und meine Praefatio zur Ausgabe des Calcidius, LXIII; ich muss mich hier darauf beschränken, auf die dort gegebenen Argumentationen hinzuweisen.

³ Vgl. dazu THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Schr. der Königsb. gel. Ges., Geisteswiss. Kl., 18. Jahr, Heft 1, Halle 1942), 7; s. auch meine *Studien* (s. S. 36, Anm. 1) 22, Anm. 2.

⁴ Im zweiten Faszikel meiner *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*.

die auch νοῦ νοῦς und κόσμου τεχνίτης πυρίου, also Demiurg, genannt wird¹. Porphyrios, der ja nach dem Vorbild Plotins den νοῦς von der ersten Hypostase entfernt hatte, hatte ohne Zweifel den πατρικὸς νοῦς der chaldäischen Orakel, der dort zur *ersten* Hypostase gehörte, zur zweiten degradiert, und nun weiter folgerichtig den δεῦτερος νοῦς der dritten Hypostase zugerechnet — auf diese Weise erklärt sich auch die sicher auf Porphyrios zurückgehende Reihe *deus princeps rerum* — *mentes geminae* bei Arnobius II 25, wie ich andernorts nachzuweisen hoffe. Das für unser Thema Interessante ist nun aber die Gleichsetzung der *dei mens*, also klärlich des πατρικὸς νοῦς der chaldäischen Orakel in der *porphyrianischen Deutung*, also als zweite Hypostase, mit der *providentia dei*. Hier mag zunächst ein Einfluss vorliegen der Lehre von den drei Vorsehungen (nämlich die des höchsten Gottes, der « zweiten Götter » und der Dämonen), die sich in der schon erwähnten mittelplatonischen Schicksalslehre findet², und von der sich bei Calcidius auch noch einige bescheidene Spuren nachweisen lassen³; dazu kommt nun aber noch ein zweiter Faktor. In dem « numenianischen » Referat der Lehre von den Prinzipien finden wir den folgenden Satz (Kap. 296): *denique ex providentia et necessitate progenitum* (sc. *mundum*) *ueterum theologorum scitis haberi*, wo die Heranziehung der *ueteres theologi* die numenianische Herkunft des Satzes nochmal besonders deutlich zeigt. Das Ganze ist nun klärlich eine Ausdeutung von *Tim.* 48 a 1-2: ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγενήθη⁴ mit an-

¹ S. dazu W. KROLL, *De oraculis Chaldaicis* (Breslau 1894; Nachdruck Hildesheim 1962), 13.

² S. A. GERCKE, *Eine platonische Quelle des Neuplatonismus* (Rh. Mus., N. R. 41 (1886), 269-291), 285-287. Auf die Lehre von den drei Vorsehungen wird ganz deutlich angespielt in der *Apologie* des Athenagoras, s. dafür den Index der Ausgabe von Ed. Schwartz s.v. *πρόνοια*.

³ Und zwar in der Erwähnung der *dii secundi* am Ende von Kap. 146 (s. meine Anm. z. St.).

⁴ Vgl. die Praefatio der Calcidius-Ausgabe, XL.

deren Worten: Numenios hat die Vorsehung als identisch betrachtet mit dem von Platon selbst hier genannten Geist. Das ist nun aber gerade, was wir hier bei Calcidius — das heisst, wie eben ausgeführt wurde, bei Porphyrios — in der Gleichsetzung von *dei mens* und *dei providentia* wiederfinden. Auch besteht die Möglichkeit, dass, wenn der anonyme *Turiner Parmenideskommentar* wirklich, wie Hadot annimmt, das geistige Eigentum des Porphyrios ist, sich hier in XX 32 (die erste Hypostase ὡςπερ ἰδέα τοῦ ὄντος) ein direkter Einfluss von Numenios *fr.* 29 zeigt (s. dazu Hadot, *REG* 74 (1961), 418).

Zum Abschluss dieser Ausführungen möchte ich den im Platonismus regelmässig miteinander verbundenen Begriffen der Seele, der Materie und des Bösen einige Bemerkungen widmen. Am besten gehen wir von dem Problem der Beziehungen zwischen der Materie und dem Prinzip des Bösen aus, weil sich von dort aus leicht der Anschluss an die Seelenlehre des Numenios findet.

Sowohl Martano wie F. P. Hager haben darauf hingewiesen, dass die diesbezügliche Lehre des Numenios, soweit sie uns in den Fragmenten entgegentritt, uneinheitlich ist, und dabei — was die Uneinheitlichkeit nur noch deutlicher hervortreten lässt — zwei verschiedene Gegensätzlichkeiten innerhalb dieser Lehre aufgezeigt¹. Zunächst hat Martano hervorgehoben, dass nach *fr.* 13 Numenios die Materie mitsamt den Körpern zu den *μη ὄντα* gerechnet hat (wie er denn nur das Unkörperliche als wirklich seiend betrachtete, was sich auch zeigt in seiner Hochschätzung der Völker, die einen unkörperlichen Gott verehren, s. S. 46. Anm. 1), während er sie andererseits als böse definiert hat. Aber auch hier herrscht keine Einheit, denn nach Calcidius *Comm.* 297 charakterisierte er sie selbst als « voll-

¹ MARTANO, 89 und 108-112; F. P. HAGER, *Die Materie und das Böse im antiken Platonismus* (Mus. Helvet. 19 (1962), 73-103), 84.

kommen schlecht», während er andererseits dazu neigte, das Böse nicht in ihr selbst zu suchen, sondern in einer in ihr wirkenden ungeordneten, und *eo ipso* bösen, Bewegungsseele (s. weiter Hager, *a.a.O.*). Das ist eine Lehre, die sich auch bei Attikos und Plutarch findet (auf eine gewisse Abweichung bei Numenios komme ich gleich zu sprechen). Ist es nun aber auf Grund dieser Annahme einer ungeordneten Bewegung der Materie sicher, dass sie eine ungeordnete, und damit eine böse Seele hat, so folgt für diese Platoniker daraus, im Einklang mit dem bekannten Ausspruch im zehnten Buch der *Gesetze* (897 *b ff.*), der dort von Platon allerdings nur als Hypothese vorgetragen¹, von den Späteren aber wörtlich genommen wurde, dass es zwei Weltseelen, eine gute und eine böse, geben muss. Es finden sich nun aber einige Unterschiede zwischen den bezüglichen Lehren des Plutarch und des Numenios. Erstens setzt Plutarch die dem νοῦς entgegengesetzte ἀνάγκη des *Timaios* (48 *a 1*) der bösen Weltseele gleich, während Numenios sie als mit der Materie selbst identisch betrachtet². Damit hängt nun unmittelbar zusammen, dass Numenios nicht immer deutlich zwischen dieser bösen Bewegungsseele der Materie und der Materie selbst unterscheidet. So heisst es in dem von Calcidius sicher wörtlich übersetzten Referat seiner Lehre, wo es sich um die Zweiseelenlehre in den *Gesetzen* handelt (Kap. 297, S. 299, 15-16): *duas mundi animas... unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet siluam*. Beutler, *a.a.O.*, Kol. 673, hat die Möglichkeit erwogen (positiver Herr Theiler, *Entretiens III*, 74), hier *siluae* zu lesen, und das gestützt durch einen Hinweis auf die Zusam-

¹ Vgl. dazu schon A. BOECKH, *Über die Bildung der Weltseele im Timaios des Platon*, Kl. Schr. III, 124; O. APALT, *Jb. f. class. Philol.* 1895, 269 f.; s. auch THEILER in *Plotins Schriften*, V b, 402-403.

² Calcidius *Comm.* 299: *ipsum illud quod ex egestione uacuatum est animo considerari iubet (sc. Numenius) eamque siluam et necessitatem cognominat*; vgl. die Praefatio der Ausgabe, XXXIX-XL.

menfassung dieser Lehre in Kap. 300 (S. 302, 5-6): *duas... mundi animas...*, *unam malignam ex silua, alteram beneficam ex deo*. Demgegenüber ist nun aber zu beachten, dass wir genau dieselbe Gleichsetzung antreffen in Kap. 175, wo es von den bösen Dämonen heisst: *habentque nimiam cum silua communionem, quam malignam animam ueteres uocabant*. Hier spricht nun aber die Erwähnung der *ueteres* ganz deutlich zugunsten einer Ableitung dieser Behauptung aus Numenios; wir sahen ja soeben, dass im Referat seiner Lehre auch für die Gleichsetzung von Geist und Vorsehung die *ueteres theologi* als Gewährsmänner angerufen wurden (Kap. 296 a.E.). Um es in anderen Worten zu sagen: wenn Numenios auch über eine, in einer ungeordneten Bewegung bestehende, Seele der Materie spricht, so bleibt doch für ihn die Materie, und nicht ihre Seele, der dominierende Begriff¹. Das stimmt nun aber zu der von Hager, *a.a.O.*, 84, hervorgehobenen Tatsache, dass Numenios, der sich auch hier wieder als guten Platoniker erweist, unter dem Einfluss der Lehre des Meisters von der Unfreiwilligkeit des Unrechttuns, das Übel nicht aus der menschlichen Seele ableiten wollte. Er hat also offenbar die Begriffe « Übel » und « Seele » auseinanderhalten wollen, und somit auch lieber die Materie selbst als ihre Seele böse genannt; und wo, auf Grund der Stelle aus dem zehnten Buch der *Gesetze*, der Ausdruck « böse Weltseele » unvermeidbar war, hat er deutlich den Nachdruck auf das rein physische Moment der Bewegung gelegt.

Auch bei Porphyrios finden wir über die Materie einander widersprechende Äusserungen²; besonders merkwürdig

¹ Vgl. dazu VAN WINDEN, *a.a.O.*, 113-114, der noch hinweist auf R. M. JONES, *The Platonism of Plutarch* (Diss. Chicago 1916), 87 f., wo ausgeführt wird, dass Numenios die Begriffe « Materie » und « Seele der Materie » nicht deutlich unterschieden zu haben scheint.

² Vgl. dazu MARTANO, *Il concetto di materia nelle 'AΦOPMAI Porfiriane* (Riv. crit. di storia della filos. 5 (1950), 277-280; HAGER, *a.a.O.*, 93; s. auch das von mir gesammelte Material in der Praefatio der Calcidius-Ausgabe, CIII, Anm. 1.

ist hier, dass diese Divergenzen sich nicht nur, wie es bei ihm ja öfters der Fall ist, in verschiedenen Schriften, sondern auch innerhalb einer und derselben Schrift, und zwar der *Sententiae*, finden. Einerseits übernimmt Porphyrios die plotinische Bestimmung der Materie als Grund des Übels, wie in der von Hager *a.a.O.* hervorgehobenen Stelle (*Sent.* 30,2), wo es von den unvollständigen Substanzen, den *μερικαὶ ὑποστάσεις*, heisst, dass die Materie sie «schlecht macht», weil sie sie dazu antreibt, sich zu ihr hinzuwenden, und weiter an mehreren Stellen wo ohne weiteres — man möchte sagen: nach altplatonischer Art — davon ausgegangen wird, dass die Materie eben wie das Körperliche schlecht ist¹. Andererseits wird nun aber im zwanzigsten Kapitel der *Sententiae*, das die «offizielle» Erörterung der Materie bringt, diese definiert als *ἀληθινὸν μὴ ὄν* und als *ἔλλειψις παντὸς τοῦ ὄντος*. Das ist ein Weiterbauen auf der Ansicht Plotins, wie sie in dessen Abhandlung über die Herkunft des Bösen (*Enn.* I 8) zum Ausdruck kommt (Kap. 5). Danach ist die Materie *τὸ ὄντως κακόν*, das «kein Stückchen vom Guten an sich hat», also eine *ἔλλειψις*, nicht *παντὸς τοῦ ὄντος*, sondern *παντὸς τοῦ ἀγαθοῦ*. Wenn nun auch Porphyrios durch diese Verflüchtigung des Begriffs der Materie, womit er, wie Beutler bemerkt hat (Art. *Porphyrios*, Kol. 303), «der (sonst spezifisch christlichen) Ansicht einer Schöpfung aus dem Nichts nahezu kommen scheint», vor allem in der direkten Nachfolge Plotins steht, so ist es doch keineswegs ausgeschlossen, dass er hier von Numenius mitbeeinflusst worden ist. Auch in zwei anderen Einzelheiten der einschlägigen Ausführungen des Porphyrios glaube ich ein, wenn auch schwächeres, Echo der Ansichten des Numenius verspüren zu können. Einerseits ist das der Fall wo Porphyrios die Materie

¹ So z.B. an der von HAGER, *a.a.O.*, 93, angeführten Stelle *De abstin.* I 30, wo als eine der zwei Vorbereitungen für den Aufstieg der Seele das Ablegen von *πᾶν τὸ ὑλικὸν καὶ θνητὸν* genannt wird.

beschreibt als das böse Element, das eben böse macht indem es zu sich hinzieht (Porphyrios benutzt auch in *Sent.* 30 in diesem Zusammenhang das Verbum ἐπιστρέφειν — vgl. auch *ebd.* 15, 13 und 16, 8¹ —, das auch bei Numenius eine Rolle spielt, z.B. *fr.* 21, S. 138, 21 Leem.), andererseits wo er, bei der Annahme einer durchaus negativen Materie, die Ursache des Bösen bei den bösen Dämonen sucht, wie das bekanntlich in *De abstinentia* und ganz besonders in der späten Schrift *Ad Marcellam* der Fall ist. Diese Schriften stammen aus seiner nachplotinischen Periode², in der er, wie u.a. Puech vermutet hat³, sich wieder dem vorplotinischen Platonismus genähert zu haben scheint. In diesem Zusammenhang darf auch darauf hingewiesen werden, dass sich in dem sicher direkt auf Porphyrios zurückgehenden Abschnitt über die Dämonenlehre im *Kommentar* des Calcidius (Kap. 128-136) ein deutlicher Einfluss des Numenius zeigt; ein unverkennbares Numenianum (Gleichsetzung von *silua* und *mundi anima maligna*) konnten wir soeben aus diesem Abschnitt des Kommentars anführen⁴.

Wir finden also, wo es sich um die Materie und das Böse handelt, bei Porphyrios jedenfalls einige Spuren eines

¹ Vgl. für den Gedanken der ἐπιστροφή, der sich bei Plotin III 4, 1, 8 ff. findet, von Porphyrios aber schärfer gefasst wurde, Kl. ZINTZEN, *Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie* (Rh. Mus., N. F. 108 (1965), 71-100), 94, Anm. 82. Für Numenius vgl. *fr.* 21 (S. 138, 21).

² Vgl. z.B. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, 102; für die Schrift *Ad Marcellam* s. *ebd.*, Kap. 12.

³ In *Les sources de Plotin*, 39: « Pour en revenir à Porphyre, je crois assez volontiers qu'il s'est produit chez lui une sorte d'affaiblissement de l'influence rationaliste de Plotin, après la mort de celui-ci. L'évolution religieuse de Porphyre mériterait d'être étudiée pour elle-même. Il faudrait tenir compte des rapports très étroits qui le relie à Numénius. » Für die Quellen der Erörterung der Dämonologie durch Calcidius s. die Praefatio der Ausgabe, LXX-LXXXII; ausführlicher wird diese Frage von meinem Schüler M. A. Elferink untersucht werden.

⁴ Vgl. dazu oben, S. 69.

direkten oder indirekten Einflusses des Numenios. Viel schwieriger zu bestimmen ist die Sachlage, wo es sich um die Weltseele handelt. Das Problem erfordert eine ausführliche Erörterung, die sich hier unmöglich geben lässt; ich muss mich daher jetzt auf einige Bemerkungen beschränken. Zunächst ist zu beachten, dass, während bei Porphyrios die Weltseele nach plotinischer Lehre als unterste der drei Hypostasen ihren festen Platz innerhalb des ganzen Systems hat¹, Numenios (*test.* 24 und *fr.* 25) als dritte göttliche Hypostase nicht die Weltseele, sondern den Kosmos genannt hat, was ohne Zweifel mit Weber² dem Umstand zuzuschreiben ist, dass Platon in *Tim.* 34 b 8 den Kosmos εὐδαιμόνα θεόν nennt. Daneben finden wir im Referat bei Calcidius (Kap. 297 a.E.) erwähnt, dass Numenios Platon lobte, weil dieser im zehnten Buch der *Gesetze* zwei Weltseelen annahm. Die Stelle ist oben, S. 68, schon zur Sprache gekommen; ich möchte hier nur noch dazu bemerken, dass sich in dem Referat deutlich die Hinneigung des Numenios zu einem radikalen Dualismus zeigt, denn während bei Platon erstens eine böse Weltseele nur hypo-

¹ Ἀφορμαὶ 31. Vgl. BEUTLER, Art. *Porphyrios*, 303, wo noch besonders hingewiesen wird auf die Mitteilung des Proklos (*In Tim.* I 391, 4 ff. D.), dass Porphyrios Versuche, die Dreizahl der Prinzipien zu überschreiten, ausdrücklich ablehnte.

² K. O. WEBER, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation* (Zetemata, Heft 27, München 1962), 89. Ich kann aus dem im Text angegebenen Grunde nicht mit BEUTLER, Art. *Numenios*, 672, annehmen, dass in der Mitteilung, dass der Kosmos der dritte von Numenios angenommene Gott ist, « eine Vergrößerung der Lehre des N. » vorzuliegen scheint, oder auch mit FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* IV, 124, dass unter Kosmos nicht « le monde concret » zu verstehen ist, sondern « le monde tel qu'il subsiste dans la pensée du Demiurge » (s. auch *ibid.* III, 43, Anm. 4). Gegen Festugière's Interpretation richtet sich mit Recht DODDS, *a.a.O.*, 13-14; seine eigene Deutung wird gleich unten im Text besprochen. Akzeptiert wird die Überlieferung mit Recht von THEILER, Art. *Demiurgos*, 702, und MARTANO, 32 und 89. Wichtig ist auch in diesem Zusammenhang, dass der hier jedenfalls von Numenios direkt beeinflusste Harpokration nach Proklos *In Tim.* I 304, 28 D. als dritten Gott οὐρανὸν καὶ κόσμον annahm.

thetisch angenommen wird, und zweitens deutlich ausgesprochen wird, dass die gute Weltseele ihr überlegen ist, da nur jene die Sorge für den ganzen Kosmos hat¹, werden in dem von Calcidius übersetzten Referat die beiden Seelen ohne weiteres als ebenbürtig beschrieben. Wir haben nun schon gesehen, dass diese böse Weltseele eben die ungeordnete Bewegungsseele der Materie ist, aber es ist keineswegs klar, wo die positive Weltseele zu suchen ist. Nach Dodds, *a.a.O.*, 13-14, figuriert sie im System des Numenios als dritte Hypostase, was er folgendermassen nachzuweisen versucht: nach *test.* 25 ist der dritte Gott « auf der Stufe der *διάνοια* (κατὰ τὸν διανοούμενον) ». Das führt zu der folgenden Argumentation: « The Third God is characterised solely by *διάνοια*, and thus corresponds not to the material cosmos but to the Plotinian world-soul. As Plotinus says, *διάνοια* is οὐ νοῦ ἔργον, ἀλλὰ ψυχῆς (III 9 [13] 1, 35) ». Demgegenüber möchte ich nun bemerken, erstens, dass es noch keineswegs sicher ist, dass, wenn ein Schluss für die Lehre Plotins gilt, er auch für die Lehre des Numenios Gültigkeit besitzt, und zweitens, dass nach dem Referat bei Calcidius (Kap. 297 a.E.) der Kosmos (*iste mundus*) geschaffen worden ist *ex deo et silva*. Es wird nun in dem gleichen Zusammenhang mit Anerkennung bemerkt, dass es nach Platon zwei Weltseelen gibt, *unam beneficientissimam, malignam alteram*, oder, wie es in der sich beim Referat anschliessenden Ausführung in Kap. 300 heisst, *unam malignam ex silva, alteram beneficam ex deo*². Der Kosmos ist also das Resultat der Einwirkung der guten, aus dem *deus*, d.h. aus dem Demiurgen, hervorgegangenen Seele auf die

¹ Vgl. dazu besonders F. SOLMSEN, *Plato's Theology* (Ithaca-New York 1942), 116 und 148, Anm. 28.

² Die oben, S. 69, besprochene Tatsache, dass die Begriffe « Materie » und « Seele der Materie » von Numenios nicht immer deutlich von einander unterschieden sein mögen, ist in diesem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung.

Materie, deren böse Bewegungsseele sich der Ordnung der Materie widersetzt, und die unter den drei göttlichen Hypostasen steht. Aus diesem Grunde darf nun aber nach meinem Dafürhalten vermutet werden, dass die gute oder positive Weltseele in der Nähe nicht der dritten, sondern der zweiten Hypostase, das heisst also des Demiurgen, zu suchen ist. Ich komme hiermit der zuerst von Puech¹ und sodann neulich mit grosser Ausführlichkeit von Krämer² verteidigten Deutung nahe, nach der der zweite Gott des Numenios, also der Demiurg, mit der Weltseele identisch sein soll. Eine formelle Identifikation möchte ich allerdings nicht annehmen, da man die gerade hier auffällig inkohärenten Angaben nicht zu stark pressen darf — ausführlicher hoffe ich mich zur ganzen Frage andernorts zu äussern. Soviel aber scheint mir doch deutlich zu sein, dass Porphyrios bei Numenios wenigstens einen Ansatz finden konnte zu seiner eigenen Lehre, nach der der höhere Teil der Weltseele als Demiurg fungierte. Auch zeigt sich wohl eine gewisse Nachwirkung dieser Lehre des Numenios bei Plotin und Porphyrios in der Tatsache, dass beide eine Zweiteilung der Weltseele annehmen; dass man indessen nicht so weit gehen darf, bei Plotin eine Lehre von zwei Weltseelen anzunehmen, hat Dodds, *a.a.O.*, 22, richtig hervorgehoben³.

¹ *A.a.O.* (s. S. 38, Anm. 1), 758.

² *A.a.O.* (s. S. 35, Anm. 1), 69-75.

³ Zu der Annahme von zwei Weltseelen in der Lehre Plotins kam z.B. ZELLER III 2⁴, 593 ff (vgl. dazu auch MERLAN, *a.a.O.* (s. S. 40, Anm. 2), 141). Den unteren Teil nannte Plotin *φύσις*, vgl. dazu H. F. MÜLLER, *Physis bei Plotin* (Rh. Mus., N. F., 71 (1916), 232-245) und LEWY, *a.a.O.* (s. S. 36, Anm. 1), 356, Anm. 172. Für Porphyrios s. BEUTLER, Art. *Porphyrios*, 304; vgl. auch ZELLER, *a.a.O.*, 705 f. In der Spätschrift *Enn.* II 3 lässt Plotin in Kap. 18 sowohl die obere wie die untere Weltseele als Demiurgen auftreten, s. THEILER, Art. *Demiurgos*, 703. Es ist sehr wohl möglich, dass auch in der *anima stirpea*, wie sie von Calcidius in Kap. 54 und in einem Teil von Kap. 31 beschrieben wird, die untere Weltseele des Porphyrios wiederzufinden ist (dagegen zeigt die

Wir müssen noch kurz sprechen über den Proklostext (*test.* 31), wo Numenios genannt wird in einer grossen Gruppe von Timaiosexegeten (οἱ περὶ Ἀρίστανδρον καὶ Νουμήριον καὶ ἄλλοι πλεῖστοι τῶν ἐξηγητῶν), die annehmen, dass « die Weltseele, die zwischen den natürlichen und den übernatürlichen Dingen in der Mitte steht, ihrem Wesen nach eine Zahl ist, die zusammengesetzt ist aus der Eins, der unteilbaren Substanz, und der unbegrenzten Zwei, die die teilbare Substanz ist ». Da nun aus dem Referat bei Calcidius, Kap. 295, hervorgeht, dass von Pythagoras, wir dürfen also wohl sicher sagen von Numenios selbst, die Eins mit Gott und die unbegrenzte Zwei mit der Materie gleichgesetzt wurde, finden wir nach dieser Stelle für Numenios die Annahme einer einzigen, aus einem göttlichen und einem materiellen Bestandteil zusammengesetzten, Weltseele belegt. Hier handelt es sich aber, wie die Erwähnung der ungeteilten und der geteilten Substanz zeigt, um die Erklärung der Erschaffung der Weltseele durch Mischung in *Tim.* 35 a 1 ff., und an jener Stelle — wie überhaupt im *Timaios* — handelt es sich ja um eine Weltseele. Die m.W. nur von Martano deutlich gestellte Frage¹, ob und inwieweit Numenios diese Interpretation in seine eigene Lehre integriert hat, lässt sich aus Mangel an zuverlässigen Zeugnissen nicht beantworten; am wahrscheinlichsten kommt es mir

Beschreibung in Kap. 31, S. 80, 20-81, 7, die Kennzeichen der bösen Bewegungsseele des Numenios). Ich hoffe auf diese Frage im zweiten Faszikel meiner *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius* zurückzukommen; vgl. dazu jetzt auch VAN WINDEN in den *Supplementary Notes* in der Neuauflage seiner Dissertation (s. S. 59, Anm. 3), 255-259.

¹ *A.a.O.*, 51 ff. Mit der von Martano vertretenen Ansicht, dass allein die eben angeführte Stelle aus Proklos die Lehre des Numenios wiedergibt, kann ich mich allerdings nicht einverstanden erklären. Dass dieselbe Deutung der Timaiosstelle sich bei Plutarch *De an. procr. in Tim.* findet, und dass er nach 1012 c « nicht unberührt von Xenocrates » war, « wie später etwa Numenius bei Proklos » wird bemerkt von THEILER, *Einheit und unbegrenzte Zweierheit von Plato bis Plotin* (in: *Isonomia*, Berlin 1964, 89-109), 104.

vor, dass es zu einer durchdachten Koordination bei Numenios nie gekommen ist.

Auch in Bezug auf die Lehre des Numenios von der menschlichen Seele finden wir zwei voneinander abweichende Berichte. Einerseits berichtete nach Stobaios Porphyrios in seiner Schrift *Über die Kräfte der Seele*, und Jamblichos in der Schrift *Über die Seele* (fr. 35-36), dass nach Numenios der Mensch zwei Seelen hat, eine vernünftige und eine unvernünftige. Hager, *a.a.O.*, 84, bemerkt dazu: «Konsequenter innerhalb des einmal angenommen Dualismus zweier Weltseelen wäre es allerdings gewesen, bloss von zwei nach dem Einfluss der guten bzw. der bösen Weltseele bestimmten Bereichen der menschlichen Seele zu sprechen.» Nun finden wir tatsächlich, wie von Hager auch hervorgehoben wird, in dem Referat bei Calcidius unmittelbar nach dem schon besprochenen Satz über Platons von Numenios gelobte Annahme zweier Weltseelen den folgenden Satz: *quae* (nämlich die Materie) ... *etiam patibilis animae partis, in qua est aliquid corpulentum mortaleque et corporis simile, auctrix est et patrona, sicut rationabilis animae pars auctore utitur ratione ac deo*¹. Wir finden hier also die Einführung einer Einheit, wie wir sie soeben für die Weltseele bei der Interpretation von *Tim.* 35 a 1 ff. feststellen konnten. Van Winden, *a.a.O.*, 114, nimmt an, dass Calcidius hier die Wiedergabe der Lehre des Numenios geändert hat um sie mit seiner eigenen christlichen Ansicht von der menschlichen Seele im Einklang zu bringen. Dieser an sich erwägenswerte Lösungsversuch ist mir aus dem Grunde doch weniger wahrscheinlich, dass es sich hier um die Übersetzung eines *Referats* handelt; eher möchte ich annehmen, entweder dass bei Numenios die Platoninter-

¹Dass es sich hier um die menschliche, nicht um die Weltseele handelt, wird gezeigt durch *mortale* und durch die Tatsache, dass die Materie *auctrix et patrona* dieses Seelenteils genannt wird.

pretation — die hier ja die Existenz von Seelenteilen zu erklären, und nicht zur Frage zu stellen hatte — und seine eigene Ansicht nicht klar von einander getrennt, oder dass sie in irgendeiner Weise koordiniert waren.

Ich kann hier nicht mehr eingehen auf die von Leemans (*a.a.O.*, Anm. zu S. 94, 12 ff.) gegebene Erklärung, nach der, « weil Numenius ja eine Zweiseelenlehre vertrat », das *corpulentum et mortale* identisch sein muss mit dem Pneuma, womit die Seele bei ihrer Niederfahrt aus den himmlischen Höhen in den Planetensphären bekleidet wird. Leemans ist nämlich davon überzeugt, dass die Lehre vom « pneumatischen Ochema », die bei Porphyrios bekanntlich eine überragend wichtige Rolle spielt ¹, schon von Numenius in ihrer *vollständigen* Form vertreten wurde. Ich bin überzeugt, dass Numenius die Vorstellung des ὄχημα als Andeutung des unteren Seelenteils, die sich im Mittelplatonismus ja überall findet ², gekannt und regelmässig verwendet hat. Es bleibt aber die Frage, ob er dieses Seelengefährte auch schon als ein Pneuma gedacht hat. Aber auch wenn das, wie mit Leemans Dodds und Mazza annehmen ³, der Fall sein sollte, so wäre daraus noch kein besonderer Einfluss des Numenius auf Porphyrios zu beweisen, denn diese Vorstellung findet sich ja öfters in der Zeit des Numenius, z.B. im *Corpus Hermeticum* und bei Kelsos, wie Beutler ⁴ schon hervorgehoben hat.

Der Schluss muss also sein, dass in der Lehre von der menschlichen Seele keine deutliche Beeinflussung des Porphyrios durch Numenius festzustellen ist.

¹ Vgl. dazu BEUTLER, Art. *Porphyrios*, 307-310.

² S. dazu H. DÖRRIE, *Porphyrios' Symmikta Zetemata* (Zetemata, Heft 20, München 1958), 168, Anm. 1.

³ DODDS, *a.a.O.*, 8-9; MAZZA, *Helikon* 3 (1963), 136 mit Anm. 47. Zu dem ganzen Problemkreis wird sich mein Schüler M. A. Elferink äussern in einer Abhandlung über den Abstieg der Seele nach Macrobius.

⁴ Art. *Numenius*, 676-677.

Wir fassen zusammen. Dass Numenius für Porphyrios eine beträchtliche Bedeutung gehabt hat ist nicht zu bezweifeln¹. Direkt hat Numenius auf Porphyrios gewirkt durch sein tiefgehendes Interesse für die Weisheit alter Barbarenvölker — eine Weisheit, die er indessen nur aus griechischen Mittelquellen gekannt haben wird, und die er in durchaus griechischer Weise deutete — und weiter durch die, mit seiner Ehrfurcht für diese Weisheit direkt zusammenhängende, allegorische Deutung alter Mythen, deren Einfluss besonders in Porphyrios' Schrift *Über die Nymphen-grotte* zum Ausdruck kommt. In der Lehre von den drei göttlichen Hypostasen und in der von der Materie und dem Ursprung des Bösen zeigt sich öfter als ein direkter ein indirekter Einfluss, der entweder durch Plotin oder durch die chaldäischen Orakel vermittelt sein kann. Persönlich hat Numenius sicher die nicht streng logische, sagen wir einfach: die nicht-plotinische Seite des Porphyrios, selbstverständlich in verschiedenen Perioden mit verschiedener Kraft, angezogen durch seine Hinneigung zum Dualismus und im allgemeinen zu einfachen und lapidären Antithesen, und weiter wohl auch durch die öfters prophetische Form seiner Aussagen. Den ganzen Umfang und die Eigenart sowohl des direkten wie des indirekten Einflusses wird indessen nur durch eine umsichtige Interpretation allmählich festgestellt werden können.

¹ Eine besondere Bedeutung erhalten in diesem Zusammenhang die von Arnobius II 11 an die *uiri noui* gerichteten Worte: *Vos Platoni, uos Cronio, uos Numenio uel cui libuerit creditis*, wenn, wie COURCELLE sehr wahrscheinlich gemacht hat (*Les Sages de Porphyre et les « Viri noui » d'Arnohe* (Rev. Et. Lat. 31 (1953)), 257-271), mit diesen *uiri noui* in Wirklichkeit Porphyrios gemeint ist (vgl. auch MAZZA, *a.a.O.*, 133 ff.).

DISCUSSION

M. Dörrie: Darf ich daran erinnern, dass die Fragestellung bei Aristoteles Περὶ φιλοσοφίας nicht lautet: Was ist das Göttliche? sondern: Wie kam es unter den Menschen zur πρώτη ἔννοια τοῦ θεοῦ?

Damit ist ein Weg vorgezeichnet, der dazu führt, die εὐδοκίμοῦντα ἔθνη auf ihre Kenntnis des Göttlichen hin zu befragen.

M. Waszink: Wenn ich recht sehe, sind hier zwei verschiedene Gedanken auseinanderzuhalten. Erstens gibt es die einfache *Konstatierung*, dass bei den verschiedensten Völkern Vorstellungen von einem höchsten Wesen vorkommen; aus dieser problemlos hingenommenen Konstatierung wurden dann weitere Schlüsse gezogen. Die zweite Möglichkeit ist, dass die Frage entsteht, *wie* es unter den Menschen zu einer solchen Vorstellung gekommen ist. Offenbar hat Aristoteles die zweite Fragestellung im Auge gehabt, während die erste dem Mittelplatonismus, möglicherweise schon der zugehörigen Konzeption des Poseidonios, zugrunde liegt.

M. Dörrie: Ausserdem möchte ich auf den Terminus ἀποδύσασθαι zurückkommen. Sein Verständnis ist vom Mythos im *Gorgias* (523 e ff.) her geprägt; nachmals aber ist daraus das geworden, was man einen platonischen Topos nennen könnte. Die Umdeutung besteht darin, dass die Seele alles ablegt, was ihr zugewachsen ist — das kann das ψυχικὸν ὄχημα sein, kann aber auch auf ihre *vitia* bezogen sein. Auf jeden Fall wird sie durch das ἀποδύσασθαι wieder sie selbst.

M. Waszink: Nach meinem Dafürhalten haben die von Dodds (*Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, 94-96) aus Philon und Plotin angeführten Stellen doch ein zu stark individuelles Gepräge um als nicht weiter auffällige Formulierungen eines *locus communis* betrachtet zu werden.

M. Theiler: Ich möchte hier noch hinweisen auf den verwandten, bei Plotin vorkommenden Ausdruck *προσαρτᾶσθαι*. Von gnostischen Einflüssen ist hier m.E. abzusehen — das Wort wird von Marc-Aurel 12, 3, 4 (zusammen mit dem von Porphyrios gebrauchten *προσπάθεια*) verwendet. Viel weitere Verwendung — bei grösserer Unschärfe — hat das ebenfalls von Platon her umgedeutete Wort *ὄχημα*, das bei Platon *Tim.* 41 *e* und 69 *c* den Körper bezeichnet.

M. Dörrie: Hierzu möchte ich auf Porphyrios bei Stobaios I 354, 14 W. hinweisen, wo am Samen-Vergleich das *προσφέεσθαι* deutlich gemacht wird. Vermutlich handelt es sich hier um ein ausführliches Darlegen des Bildes von *σπερματικός λόγος*.

M. Theiler: Ich will auf Plotin IV 4, 39, 7 verweisen, wo hinter dem *σπερματικός λόγος* ein umfassender, der Zusammenhänge bewusster *λόγος* steht. Den Nachweis von Kalbfleisch halte ich für gelungen, dass Porphyrios der Autor der Schrift *Περὶ τοῦ πῶς ἐμψυχοῦται τὰ ἔμβρυα* ist. Der Ausdruck *δις ἐπέκεινα*, nehme ich an, stammt aus dem in Prosa verfassten Kommentar, den Julian der Chaldäer seinen Orakeln-Gedichten beigab.

Ich vergleiche die beiden Stellen bei Lydus, *De mens.* 110, 2, wo nach Numenius der Judengott *ἀκοινῶνητος* genannt wird (vgl. *Orph. hymn.* 10, 9) und Calcidius, *Comm.* Kap. 176, wo der Ausdruck *societatis indiguus* fällt, und weise auf F. Altheim (*Spätantike und Christentum*, Tübingen 1951, S. 10 ff.) hin, der vermutete, dass Porphyrios bei seiner Wertung von *Sol* = "Ἥλιος als zentralem Gott über diesem zentralen Sonnengott einen höheren Gott annahm.

Porphyrios gestand der jüdischen Philosophie zu (Lydus, *De mens.* 110, 18), zum *δις ἐπέκεινα* benannten Gotte emporzureichen, nicht aber zum höchsten *ἄπαξ λεγόμενος*.

Um Materie und Seele zu trennen, habe ich früher bei Calcidius *Comm.* S. 299, 16: *silvae* Statt *silvam* und S. 176, 11-12 [*animam*] (vgl. 299, 2; 302, 6) vorgeschlagen.

M. Waszink: Was die letztgenannte Textänderung betrifft, so möchte ich erneut betonen, was ich schon in meinem Vortrag

gesagt habe, nämlich dass nach meiner Überzeugung die zwei Stellen bei Calcidius *silvam* S. 299, 16 und S. 176, 11-12 *silvam malignam animam* einander gegenseitig stützen, und dass man eher diese Lesung hinnehmen als zwei Konjekturen für zwei in der Überlieferung zueinander stimmenden Stellen machen muss.

M. Sodano : Mi permetta, professore Waszink, di rivolgerLe qualche domanda a proposito dell'esegesi allegorica di Numenio. Vorrei, cioè, richiamare la sua attenzione su due passi di Proclo : 1) *In Tim.* 24 (p. 77, 3-6 I Di.) ; 2) *ibid.* 24 a (p. 77, 22-24 I Di. = *Fr.* X p. 7, 6 Sodano). Dal secondo passo risulta chiaro che *Vorbild* della interpretazione allegorica data da Porfirio è Numenio. Intercorre qualche rapporto tra il termine ἐξήγησις del primo passo e παράδοσις del secondo? E qual è il significato del vocabolo προστάτης usato nel primo passo di Proclo? Si deve forse intendere che Numenio iniziò, egli per il primo, un'allegorica *Interpretationsweise* del testo platonico?

M. Waszink : Proclo dice soltanto che Numenio fu un difensore (προστάτης) di questa forma di esegesi, non che sia stato il primo ad introdurla e a sostenerla.

M. Sodano : Ma, a Suo parere, Numenio deve esser riguardato come il primo interprete allegorizzante di Platone?

M. Waszink : Certamente no : una tale interpretazione si trova prima di Numenio, per esempio, nel *De Iside et Osiride* di Plutarco.

M. Walzer : Es ist, im Hinblick auf Herrn Waszinks Ausführungen (s. S. 46) interessant sich daran zu erinnern, dass Porphyrios' vierbändige *Φιλόσοφος ἱστορία* mit Plato als dem Vollender der frühgriechischen Philosophie endet. Er folgt darin dem von Numenios gewiesenen Weg, dem es darauf ankam, die Lehre Platons von den unangebrachten späteren Zutaten (προσφυθέντα) der Ἀκαδημικοί zu befreien. Er beschränkt sich also auf diejenigen Philosophen, die zu kennen ihm wie Numenios allein wichtig sind. Diese Haltung zur Philosophiegeschichte steht im Gegensatz zu der nur antiquarisch sammelnden Darstellung des Diogenes Laertius, die niemals « engagée » ist. Die Araber kannten Diogenes Laertius überhaupt nicht, haben

aber die *Philosophiegeschichte* des Porphyrios weitgehend benutzt.

M. Waszink: Die Beobachtung Herrn Walzers, dass die Tatsache, dass die Philosophiegeschichte des Porphyrios nicht über Platon hinausweist, im Zusammenhang unseres Themas von Bedeutung ist, ist durchaus richtig: diese Haltung ist im Einklang mit den schwerwiegenden Worten Πλάτωνι ὁμολογούμενως des Numenios (*fr.* 9 a Leem.). Eine ähnliche Beschränkung zeigt sich übrigens in der Bemerkung in *fr.* 16 der *Philosophiegeschichte*, dass nach Platon ἄχρι... τριῶν ὑποστάσεων... τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν.

M. Hadot: Il me semble que, dans ce fragment de l'*Histoire Philosophique* la formule τὴν τοῦ θεοῦ (ou plutôt θεοῦ, attesté chez Cyrille) οὐσίαν pose un problème. Je doute qu'une telle formule soit conforme à la philosophie de Plotin qui n'aurait pas parlé, me semble-t-il, à propos de la procession des hypostases, d'une procession de la *substance* divine. Faut-il supposer que Cyrille a christianisé sa citation porphyrienne? Ou bien faut-il supposer que nous avons là une formule authentiquement porphyrienne qui supposerait alors une théorie de la consubstantialité des hypostases? Celle-ci pourrait venir de Numénius, qui semble bien avoir affirmé une telle consubstantialité entre les hypostases (*fr.* 28 Leemans; Eusèbe, *Praep. ev.* XI 22, 4: σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ). Il reste qu'une telle formule porphyrienne fait penser à la célèbre formule de la théologie trinitaire chrétienne telle qu'on la trouve formulée chez Victorinus (*Adv. Ar.* III 4, 38): ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις.

M. Dörrie: Nach allem, was wir aus der Frühgeschichte des Mittelplatonismus wissen, sind immer drei Götter in der Diskussion gewesen. Dies Bewusstsein von drei göttlichen Wesen, immer genährt durch die Stelle im Plat. *Epist.* II, 312 c dürfte alte Lehrtradition reproduzieren.

M. Pèpin: Une circonstance pourrait indiquer que la formule ἄχρι γὰρ τριῶν ὑποστάσεων... τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν, prêtée à Porphyre par Cyrille, n'est pas due à une manipulation de celui-ci dans un sens chrétien. C'est que cette expression de la

théologie trinitaire n'était probablement pas orthodoxe à l'époque de Cyrille. En effet, Basile, *Epist.* 52, 1, PG 32, 393 a, estime déjà que le mot ὁμοούσιος est mauvais parce qu'il laisse entendre une distinction entre la substance et les choses qui en proviennent; or il n'y a pas δ'οὐσία divine antérieure au Père et au Fils: "Ἐφασαν γὰρ ἐκεῖνοι τὴν τοῦ ὁμοουσίου φωνὴν παριστᾶν ἔννοιαν οὐσίας τε καὶ τῶν ἀπ' αὐτῆς... ἐπὶ δὲ θεοῦ πατρὸς καὶ θεοῦ υἱοῦ οὐκ οὐσία πρεσβυτέρα. Dans ces conditions, la formule de l'*Hist. philos.* a toutes les chances d'être bien de Porphyre, et pourrait en effet attester l'influence de Numénios.

M. Hadot: Revenant à l'allusion que M. Theiler a faite tout à l'heure à *Ad-Ad* assimilé chez Proclus au δις ἐπέκεινα, puis-je faire remarquer que chez Victorinus, le deuxième Un est appelé *Unum Unum* (*Adv. Ar.* I 50, 22 et 51, 1), ce qui correspond exactement à l'étymologie de *Ad-Ad* (*unus unus*, Macrobe, *Saturn.* I 23, 17 et Proclus, *In Parm.* 60, 3 Klibansky-Labowsky).

M. Walzer: Sie haben gezeigt, dass der Demiurg des *Timaeus*, dem das ποίημα der Welt verdankt wird — der dem biblischen Gott gleichgesetzt wird — ein niederer Gott für Numenios ist. Vielleicht kann man das in Beziehung setzen zu der Übersetzung des hebraischen *bara'* in *Gen.* I, 1 (das nur von einer solchen göttlichen Handlung gebraucht werden kann) durch ἐποίησεν, (*chech*) das genau so von jedem Handwerker ausgesagt werden kann. Es ist bekannt aus den Fragmenten von Origenes' *Hexapla*, dass Aquila an der Übersetzung ἐποίησε Anstoss nahm und dafür ἔκτισε schrieb (cf. *Patristic Greek Lexikon* S. 782 f.). Hat Aquila die LXX Übersetzung in Kenntnis dieser heidnisch-christlichen Kontroverse über die Stellung des Welterschöpfers unter den Göttern geändert? Es scheint immerhin möglich.

MM. Dörrie et Theiler attirent encore l'attention sur l'ampleur prise dans les siècles postérieurs, par les discussions sur les couples ποιητός / κτιστός et factus/creatus.

III

WILLY THEILER

Ammonios und Porphyrios

AMMONIOS UND PORPHYRIOS

In Alexandria, dem Sammelpunkt alter und neuer religiöser Sehnsüchte, hat der um 175 n. Chr. geborene Ammonios Sakkas etwa 200 seine philosophische Schule eröffnet¹, in der er gegen die gnostische Lehre von dem nichtguten, höchstens gerechten Weltschöpfer (über den der gute Vater oder der nur dem Gnostiker erkennbare Abgrund, $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$, steht) den höchsten geistigen Weltschöpfer darstellt, der in ewigem Prozess die ewige Welt schafft einschliesslich der Materie, anders als der menschliche Techniker; dieser Gott ist zugleich gut und gerecht. Die Güte zeigt sich im Bau der vollkommenen Welt, über deren Ringe, den der göttlichen feurigen Sterne, den der dämonischen Luftwesen und den der irdischen Menschen der Gott der Götter herrscht, mit seiner Providenz eine Stufenordnung einrichtet, um die Individualität aller nach ihm kommenden Wesen besorgt ausser beim untersten Kreis, dem der Tiere und Pflanzen, die dem Zufall unterworfen und im Dienste menschlichen Bedürfnisses nur einen gattungsmässigen Fortbestand haben und als Nicht-individualitäten auch nicht Abbilder des einzigen höchsten Gottes sind — wie die Sterngötter, die Dämonen, die Menschen — und nicht den Vater Gott erkennen, sich ihm nicht angleichen. Die Gerechtigkeit aber des höchsten Geistes — man könnte von einer Noodizee sprechen — verrät sich eben in der sinnvollen Anordnung² der Ringe, die nach dem Abstand höherer oder niedrigerer Ehre teilhaft

¹ Für das folgende ist für nähere Nachweise die Abhandlung *Ammonios der Lehrer des Origenes* einzusehen; vor zwei Jahren abgeschlossen, wird sie im Sammelband *Forschungen zum Platonismus der Kaiserzeit* im Verlag Walter de Gruyter erscheinen.

² Über den neuplatonischen Begriff der $\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$: *Porphyrrios und Augustin*, Schriften d. Königsb. Gel. Ges. 1933, 17 f.

sind. Mit dem Abstand wird die Wandlungsfähigkeit der zugehörigen Wesen grösser und die nicht dauernde Erhaltung des göttlichen Bildes durch Angleichung. In den Ringen selbst gibt es auch wieder Ränge: es gibt Sterne, die mehr leuchten oder weniger, Dämonen, die Engel oder Heroen sein können, Menschen, je nach ethnischer Zugehörigkeit vollkommener oder unvollkommener. Beim Menschen, der einzig von allen Wesen nach seinem Willen einem höheren oder niedrigeren Rang angehört und der selber sozusagen den Abstand von Gott bestimmt, äussert sich die göttliche Gerechtigkeit als die providentielle Gerechtigkeit, auch Heimarmene genannt. Mit der grossen kosmischen Gesetzmässigkeit läuft das Gericht der menschlichen Schickung in gleicher Richtung, die Noodizee zu erweisen. Schickung ist Anpassung des äusseren Lebensloses, besonders auch eines sonst unbegreiflichen frühen Todes, an ethische Entscheidung und Willensrichtung, derart, dass dafür in der Hauptsache nicht das gegenwärtige Leben zählt, sondern das Vorleben, die *προβιοτή* in einer früheren Einkörperung. Die Lehre von der Wiedereinkörperung, *μετενσωμάτωσης*, wie der Ausdruck lautet, wird aufgenommen, und was die verschiedenen platonischen Berichte im *Phaedo*, *Staat*, *Phaedrus*, *Timaeus* bieten, wird systematisiert. Nach vielen allmählichen Aufstiegsperioden geheilt durch sozusagen psychotherapeutische Kur, die mit körperlicher Heilung mittels Brennen oder Schneiden verglichen wird, geläutert und erzogen, Fortschritte erzielend ist die Seele schliesslich soweit, dass sie in der sogenannten Apokatastasis vergöttlicht wird, nicht zwar von Natur Gott wird — die Grenzen der Ringe werden bewahrt —, aber doch selig durch unmittelbare Gottesschau, bis sie wegen Nachlässigkeit, *ἀμέλεια*, einem neuen Kreislauf der Geburten verfällt. Vorweggenommen kann der jenseitige Ab- und Aufstieg auch schon im gegenwärtigen Leben, indem der Mensch durch Sünde dem Tod der Gottesferne unterliegen, aber

in einem innerseelischen Prozess auch wieder aufleben und die geistige Apokatastasis erlangen kann.

Dies in grossen Zügen die Noodizee des Ammonios, der nun nicht mehr der grosse Schatten ist, wie ich es selber einmal ausgedrückt habe und wie es E. R. Dodds in unseren *Entretiens V* vom Jahre 1957 am Schluss seines Vortrages aufgenommen hat. Anknüpfen durfte ich an frühere Beobachtungen von F. Heinemann, R. Cadiou, besonders auch H. Langerbeck, die nur nie energisch den Weg zuende gegangen sind und deshalb von kompetenten Beurteilern (wie Dodds oder H. Dörrie) auf begriffliche Ablehnung stiessen. Jetzt können wir folgenden neuen Arbeitssatz formulieren: wo Origenes der Kirchenlehrer zusammenstimmt mit dem alexandrinischen Platoniker Hierokles, dem Zeitgenossen Augustins, ist Abhängigkeit von Ammonios indiziert. Hierokles liegt uns vor in den beiden von Suidas im Hieroklesartikel genannten Werken über Providenz, Heimarmene und freien Willen im Bezug auf die göttliche Leitung (die Begriffe sind eben schon genannt worden)¹, uns durch Photios in zwei Auszügen erhalten, *Bibl. cod.* 214 und 251, ferner in dem vollständig überlieferten *Kommentar zum Goldenen Gedicht* (ed. Mullach¹ 1853); das erstgenannte Werk behandelt Auf- und Abstieg mehr im trans-existentiellen Sinne, das zweite, entsprechend der kommentatorischen Notwendigkeit, eher als innerseelischen Prozess. Der Kommentar kann nicht eigentlich systematisch sein, bemüht sich aber wie der *Timauskommentar* des Calcidius gewisse Themen geschlossen abzuhandeln. Die Disposition der Providenzschrift ist uns aus Photios *cod.* 214 bekannt; sie

¹ Zu den drei Begriffen z.B. Proklos, *De prov.* 34 ff. S. 142 ff. Boese, der unter Heimarmene nicht wie hier die Strafprovidenz versteht, sondern im älteren Sinn die kosmisch-astrologische Einwirkung wie gelegentlich Plotin, der in der Fähigkeit, den Zug der Planeten(seelen) zu überwinden Anzeichen einer höheren überkosmischen Seele im Menschen erkennt. Von meiner Schülerin I. Hannemann ist eine Arbeit über das Schicksal bei Plotin zu erwarten.

ist verständlich aus einer Vortragsreihe — λόγοι heissen die einzelnen Teile—, und schon Ammonios konnte eine solche Reihe von Vorträgen gehalten haben. Am Anfang das Vorwort an einen Olympiodor gerichtet mit Nennung des Ammonios des Gottbelehrten (d.h. man kannte des « Sackträgers » Lehrer nicht), der die Einheit der wichtigsten platonischen und aristotelischen Lehren erwies und gegen Gegner in der Heimarmenelehre polemisierte; eine vorläufige Zusammenfassung seiner Lehre folgt, dann die Beurteilung durch Photios, zuletzt der Inhalt der sieben Teile. 1) Die Lehre des Ammonios; 2) die Lehre des Plato; 3) Entkräftung der angeblichen Widersprüche; 4) Symphonie von Logia und hieratischen Sätzen (solchen der chaldäischen Orakel) mit Plato; 5) Übereinstimmung von Orpheus und Homer mit Plato; 6) Lehrgleichheit von Aristoteles an bis Plotin und Origenes dem Platoniker mit Plato; 7) die Schule des Ammonios bis Plutarch von Athen, dem Lehrer des Hierokles. Nach dem zweiten Bericht bei Photios, *cod.* 251, legte Hierokles dem Olympiodor am Anfang die richtige Auffassung des Demiurgen dar, nannte den gottbelehrten Ammonios in Ausführungen, die nach der Inhaltsangabe im 6. Logos wiedererscheinen; es folgt fast wörtlich gleich die genannte vorläufige Zusammenfassung und dann ¹ stehen 461b 32 Auszüge aus dem 1. Logos, 463b 30 solche aus dem 2., 465a 13 solche aus dem 10. Kapitel (κεφάλαιον) des 3. Logos.

Von Origenes, dem Kirchenlehrer, der durch wunderbare Fügung Schüler desjenigen griechischen Philosophen wurde, dessen Lehre der christlichen am nächsten steht, ist besonders wichtig die Frühschrift *De principiis*, fassbar ausser durch griechische Zitate besonders aus der Zeit des Origenisten-Streites unter Julian, in der Übersetzung des

¹ Vgl. A. ELTER, *Rhein. Mus.* 65 (1910), 195 innert ausführlicher Vergleichung von Phot. *cod.* 214 und 251.

Rufin, der wenn auch in Einzelheiten genau, wie fast «wörtliche» Übereinstimmungen mit Hierokles zeigen, doch einige der Orthodoxie anstössige Partien weggelassen oder geändert hat, wie ihm Hieronymus, als er vom Origenisten zum Antiorigenisten geworden war, vorwirft und für viele Stellen genaue Übersetzungen gibt, besonders im 124. *Brief ad Avitum* (fast alles Material bei Koetschau). Aber auch andere Schriften geben zum ammonischen System gehörige Formulierungen, weniger als erwartet die Gegenschrift gegen den vorammonischen Platoniker Celsus, überraschend viele die über das *Unservater*; manches bieten die Kommentare zum *Johannesevangelium* (z.B. über die innerseelische Apokastastasis) und zu den *Psalmen*, während andere für die Gemeinde bestimmte Exegesen unter der masslosen Flut der allegorischen Auslegung nur selten noch ein Trümmerstück der ammonischen Noodizee an die Oberfläche bringen. Einiges Schöne hat aus dem Geiste des Origenes sein Verehrer Euagrius von Pontos erhalten¹. Dürfen wir den Arbeitssatz erweitern und behaupten, alles Philosophische, das bei Hierokles oder Origenes steht, stammt aus Ammonios? Die nicht durch Origenes gedeckten Stücke bei Hierokles machen tatsächlich auch keine Schwierigkeiten. Es gehört dazu aus dem 2. Plato gewidmeten Logos der *Providenzschrift* (Phot. 462b 1-464a 13) die Interpretation einer Stelle des platonischen *Phaedrus*: der truglos Philosophierende (*Phaedr.* 249a) gibt sich den reinigenden Tugenden hin, vollzieht den Aufstieg zur heiligen Vollendung (vgl. 465a 12); er wird unterschieden — eine solche Unterscheidung findet sich bei Plotin nicht — von dem Erotiker, Paederasten, dem von politisch-pädagogischem Eros Ergriffenen; zitiert wird Plato *Staat* 501b mit dem aus Homer, *Il.* I 131 geholten idealen Gottesabbild,

¹ Darüber und über den Origenistenstreit interessant A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia Gnostika» d'Évagre le Pontique* (Patristica Sorbonnensia 5) Paris 1962.

θεοείκελον. Für den Pädagogen, den Geist, ist Knabe, παῖς¹, die berücksichtigende sinnliche Wahrnehmung. Er ist durch Menschenfreundlichkeit dem Theoretiker mit seiner individualistischen Gerechtigkeit (ἰδιοπραγία, das Wort in der Dankrede des Gregor Thaumaturgos auf Origenes c. 11, 138 f. und bei Porphyrios, *Sent.* 39,8 Momm. Wie bei Gregor die ammonische Lehre bei Plotin I 2, 6 f.) überlegen; beide aber sind der Apokatastasis würdig. Von Ammonios könnte z.B. auch stammen bei Hierokles im Kommentar das Kapitel über die pythagoreische Vierzahl; «Quelle der ewigen Weltordnung» nach der Formulierung im *Goldenen Gedicht* 48 (die ursprüngliche pythagoreische Formel z.B. bei Sextus Emp., *Adv. math.* 4, 2, anklingend Plotin VI 6, 9, 38). In diesem Abschnitt verrät Behandlung der Einzahl und Siebenzahl deutlich das bei Philo, *De op. mundi* 100 benutzte hellenistische Handbuch über die Zahlen, das auch bei Calcidius Kap. 36 f. vorliegt (nach J. H. Waszink, *Stud. z. Tim. Komm. d. Calc.* 1, Leiden 1964, 19 ff. aus Adrast, nicht Porphyrios), ebenso bei Macrobius, *Somn. Scip.* 1, 6, 10 ff. 41, wo K. Mras, *Sitzb. Ber. Berlin* 1933, 251 Vermittlung durch Porphyrios annimmt. Dass neben der Philosophie auch Physik und Mathematik bei Origenes gepflegt wurden, was auf Ammonius rückprojiziert werden kann, lehrt der enthusiastische Preis des Gregor Thaum. c. 9, 112 ff.; er nennt Physiologie und die heilige Mathematik, Geometrie und Astronomie, wodurch der Himmel ersteigbar wird. Dass Origenes mit mathematischen Büchern von Neupythagoreern wie Moderat und Nikomachos umging, berichtet Euseb, *Hist. eccl.* 6, 19, 8. So ist nicht abzuweisen, dass bei Origenes physikalische Stücke vorkommen, worüber es in der Schule des Ammonios Diskussionen gab. Dazu gehört die Aufzählung der Theorien über die materiellen

¹ Etwas ähnlich nach Plato, *Phaedo* 77e Porphyrios, *Abst.* 119, 24 (und Scholion) «Knabe» und Pädagogen nebeneinander auch Simplicius, *In Ench.* 116 Schw., wonach «Knabe» die Irrationalität bedeutet.

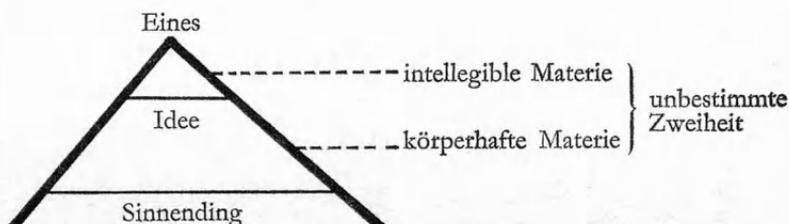
Elemente, *Princ.* 357, 12; eine ähnliche ausgeführtere Liste z.B. bei Euseb, *Praep. ev.* 14, 23, Hippolyt, *Elench.* 10, 6, 5 f., Sextus Emp., *Adv. math.* 9, 363 und Calcidius Kap. 214 f. hier im Zusammenhang langer doxographischer Erörterungen über die Seelenstruktur. Zur Physik gehört auch die Ablehnung des aristotelischen 5. Elementes bei Origenes, *Princ.* 288, 21 wie bei Plotin II 1, 8, 15, wo Ammonios vorangegangen sein dürfte. Auch Porphyrios wollte das 5. Element nicht in den platonischen *Timaus* hineinlesen, wie es offenbar andere Platoniker getan hatten und später Proklos — freilich sich selbst widersprechend — tat (« der Himmel sei den Elementen mit gerader Bewegung enthoben und sei keines von den Elementen auf der Erde »), darüber Philoponos, *Aet. mund.* 521, 23; 524, 16; 477, 22.

Auf Erörterungen im Kreise des Ammonios leiten die von Gregor von Nyssa, *De an. et resurr.* 46, 112 Migne; Koetschau 102 ff. auf Origenes zurückgeführten Erwägungen über die Wanderung der Seele auch in Tiere und Pflanzen. Aus Hierokles und anderen Stellen des Origenes ersehen wir, dass Ammonios im Unterschied zu Plotin nur den Übergang von Mensch zu Mensch anerkannte; das ganz anders geartete unindividuelle Tier musste ausgeschlossen werden. Nur *discussionis gratia* (*Princ.* 105, 12 K., vgl. Hieronymus, *Ep.* 124, S. 101, 2 Hilg.) konnte Origenes die Tierwanderung behandelt haben. Von Porphyrios wissen wir, dass er in seiner Auffassung unter den von Ammonios dargelegten Möglichkeiten schwankte¹.

Ebenso weisen auf Erörterungen in der Ammoniosschule gewisse Doppellehren des Origenes, so wenn *C. Cels.* 7, 38 Gott als Geist (so *Princ.* 21, 14 K. und öfters) oder jenseits des Geistes und der Seinsheit (vgl. 6, 64) gefasst wird. Aus den meisten Stellen des Origenes, aus allen des Hierokles, ferner aus der Auffassung des treuen

¹ Vgl. H. DÖRRIE, *Hermes* 85 (1957), 414 ff. Z.B. Porphyrios bei Stob. I 446, 4 W. für; Augustin, *Civ. Dei* 10, 30, gegen die Tierwanderung.

Ammonioschülers, des Platonikers Origenes, der eine Schrift verfasste *Dass einzig Schöpfer der König, der oberste Gott, ist* (Porph., *Vit. Plot.* 3) und (nach Proklos, *Theol. Plat.* 2, 4, 89 Portus) zuoberst den Geist ansetzte und das Eine jenseits des Geistes und der Seinsheit vernachlässigte (es also wohl kannte) geht hervor, dass Ammonios Gott mit dem Geist, nicht dem Übergeist oder Überseienden identifiziert hat. Aber man kann an Varianten bei Ammonios denken, sei es dass dieser selber schwankte und in verschiedenen Vorlesungen Verschiedenes lehrte, sei es, dass er, und dies ist wahrscheinlicher, die verschiedenen schon älteren Thesen diskutierte und den Hörern überliess, das ihnen Passende auszusuchen. Es ist im Grunde verwunderlich, dass das spätplatonische Dreieck der Urgründe mit der Spitze im Einen und dem Feld seiner Betätigungen, der unbestimmten Zweiheit, der Materie, nicht grössere Berücksichtigung gefunden hat.



Man hätte erwarten können, dass es zu einer exaltierten Übergeist-Theologie kam, in dem die Gründe Platos und seiner Schüler theologisch zu Götter wurden, wie es zwar nicht bei Plato begegnet, aber seit Eudor, der nach Simplicius, *Phys.* 181, 19 das Eine $\delta\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu\omega$ θεός nennt ², aber nicht

¹ Vgl. *Parusia, Festgabe Hirschberger*, Frankfurt 1965, 211 (206 über das Dreieck).

² Xenokrates hat es nicht getan. Μονάς und Δυάς sind in *fr.* 15 H. nicht die Gründe, sondern, in den Himmel und den Raum unter dem Monde (*fr.* 18) projiziert, der platonische Geist und die Weltseele. Dazu *JHS* 77

Geist und Seele daran anschliessen lässt. Die im II. Jahrhundert einflussreiche platonische Schule des Gaius hat das übergeistige überseiende Eine nicht anerkannt; über dem Geist der Weltseele steht der erste Gott (Albin 167, 19 Herm.). Das gilt auch für Numenius; obgleich er den «Vater» vom «Schaffer» scheidet (bei Proklos, *Tim.* I 303, 27, *test.* 24 Leem.) und jenen gnosishnah als ἀγνοούμενος bezeichnet (*fr.* 26 Leem.), spricht er vom ersten und zweiten Geist. Er kann sich so ausdrücken — was beim plotinischen Einen nicht möglich wäre —, dass auch der Vater Demiurg ist, nämlich der intellegiblen Wesenheit, also des intellegiblen Kosmos, der Ideenwelt, des an sich seienden Lebewesens (vgl. Euseb, *Praep. ev.* 11, 22, 3, *fr.* 25 Leem.). Der untere Demiurg unserer Welt blickt entweder nach oben oder nach unten zur Materie hin, ist befasst mit dem Sinnlichen und Intellegiblen¹.

Ähnliches gilt von den chaldäischen Orakeln, die der Menge vorwerfen, dass sie den zweiten Geist für den ersten, den Vater halten, wie es scheint nach Numenius (*fr.* 26 Leem.). Nach der Meinung Julians, ihres Verfassers,

(1957), 130. H. J. KRÄMER, der in dem hochgelehrten Werke *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam 1964 (erschienen Mitte 1965) 37 u.a. dem nicht folgen wollte und bei H. HAPP in der vortrefflichen Abhandlung *Parusia, Festgabe Hirschberger* 178 Anm. 101 Zustimmung fand, hat darum die Linien hier nicht ganz richtig gezogen.

¹ Die drei Demiurgen (drei nach Plato, *Ep.* 2, 313e), die uns aus Proklos, *Tim.* III 103, 28 bekannt sind, sind nicht ganz klar. Sie scheinen nach Plotin II 9, 6 und III 9, 1 und nach dem späteren, sich an Ammonios anschliessenden Theodor von Asine (Proklos, *Tim.* I 309, 14) dem demiurgischen Geist der zweiten Stufe anzugehören. Etwas anders schliesst die interessante Darstellung bei KRÄMER 84 ff. Aber vielleicht hat sich Plotin (von Amelios?) täuschen lassen und soll der erste Demiurg, den Numenius in dem seienden Lebewesen von Plato, *Tim.* 39e findet, wirklich der «Vater» sein, der wie bemerkt dieses intellektuelle Lebewesen schafft, sollte «Geist» (der Timaeusstelle) auf den zweiten Demiurgen deuten und διανοεῖται (der Timaeusstelle) wäre die Beseelung unserer Welt. Von: Vater-Sohn (vgl. auch Euseb, *Praep. ev.* 11, 18, 25) - Enkelsohn oder: König-Architekt-Selbstwerker spricht Proklos, *Tim.* I 304, 4 (der Vater und oberstes Gute bei Numenius falsch gleichgesetzt findet), vergl. I 361, 26 (Amelios nach Numenius?). Das Vierte wäre dann die böse Weltseele der Materie.

ist der Vater oder väterliche Geist (πατήρ, πατρικός νοῦς) selbstgeboren, αὐτογένεθλος (Kroll 25) ¹.

Erst bei Plotin und bei Porphyrios (bei diesem nicht in der mehr volkstümlichen Epistel an seine Frau Marcella und in seiner Einleitung zu Plotin, den *Sententiae*) wird vor den demiurgischen Geist das jenseits von Geist und Seiendem bestehende Eine und Gute gestellt; vereinzelt ohne systematische Betonung Vater genannt (I 6, 8, 21; VI 9, 9, 39). Das Eine Plotins kann mit sehr kühner Metapher Erzeuger des Geistes heissen — denn wie sollte ein höchstens überfließendes, aber nicht denkendes und nicht wollendes Wesen zeugen? —, aber noch heisst es im Systemzusammenhang nicht Gott; dies ist Plato gemäss, aber in der Variante des Origenes ist es Gott; Variante des Ammonios? Dieser mochte vom Demiurgen aus den Gottesnamen wie die Erzeugungsmetapher (vgl. Hierokles bei Phot. 461b 38; 462a 25) leichter auf das Überseiende übertragen. Plotin wäre ihm dann mit der Metapher (γεννῶν, γεννώμενον, usw.) gefolgt. Sie findet sich mehrfach in V 1, so Kap. 5, 4; 6, 30-38; 7, 3 und in der chronologisch zusammenhängenden Schrift V 2, 1, 6; früher schon in V 4, 2, 3. Das Erzeugte als Bild, εἰκῶν, des Erzeugenden, als ihm gleichend — auch überkühn, wo das Eine ἀνείδσον (VI 9, 3, 4) ist — erscheint mehrfach, V 1, 6, 33 und 7, 1. In anderen Zusammenhang 2, 37 heisst es entsprechend, dass die Seele sich dem erzeugenden Vater (dem Geist) angleicht. Ähnlich als Bilder hat Ammonios nach Hierokles (bei Phot. 462a 26 f. und *Carm. aur.* 26, 3; 28, 3) die Erzeugnisse des Demiurgen gekennzeichnet. Wenn nun Macrobius an einigen Stellen des *Kommentars zum Traum des Scipio* die Ausdrücke aufgreift,

¹ Der erste und zweite Geist vielleicht gemeint mit dem Orakel: nach dem väterlichen Denkakten wohnt die Seele, Kroll S. 28. Die Interpretation des Arnob 2, 25 stellt es freilich, indem Vater und väterlicher Geist nicht identifiziert werden, folgendermassen dar: *anima... post deum principem rerum et post mentes geminas locum optinens quartum.*

benutzt er am wahrscheinlichsten eine Schrift des Porphyrios (der in der *Hist. philos.* 14. 4 ff. N. den obersten Gott das Gute — den Demiurgen — die Weltseele unterscheidet), vielleicht seinen Kommentar zu Plotin V 1 und 2 (wie er unter Nennung Plotins 1, 8, 5; 2, 12, 7 ff.; 1, 13, 9 einen Porphyrioskommentar benutzt). Aber nach dem, was schon bemerkt ist, kann die Möglichkeit nicht ausgeschaltet werden, dass Porphyrios gelegentlich auf Ammonios oder seine Variante zurückgeht; so wenn das Oberste ohne weiteres, wie in der Variante des Origenes, Gott heisst. Stellen bei Plotin mit der Gottesbezeichnung liegen abseits wie I 1, 8, 19; I 8, 2, 25; V 1, 11, 8; vgl. V 5, 3, 3.

Macrobius also schreibt 1, 14, 6 *deus qui prima causa est... unus omnium quaeque sunt* (d.h. νοητά) *quaeque videntur esse* (σωματικά) ... *origo est. hic superabundanti maiestatis fecunditate de se mentem creavit* (γεννών). *haec mens, quae νοῦς vocatur, qua patrem inspicit, plenam similitudinem servat auctoris, animam vero de se creat posteriora respiciens. rursum anima patrem* (d.h. Geist), *qua intuetur, induitur ac paulatim regrediente respectu* (ἐπιστροφή) *in fabricam corporum incorporea ipsa degenerat. habet ergo et purissimam ex mente, de qua est nata, rationem* (... λογικόν) *et ex sua natura accipit praebendi sensus praebendique incrementi seminarium* (... αἰσθητικόν, φυτικόν), *sed... λογικόν ... sicut vere divinum est, ita solis divinis aptum. reliqua duo αἰσθητικόν et φυτικόν ut a divinis recedunt, ita convenientia sunt caducis.* Die Doppelheit der Seele auch bei Plotin V 1, 7, 41 ff.: «als Erzeugnis (γέννημα) des Geistes ist die Seele zum Teil mit dem Geist zusammen und denkend, zum Teil hängt sie an dem Nachihrkommenden und erzeugt selber Geringeres»; ähnlich V 2, 1, 19 f. wo αἰσθησις und φύσις genannt sind. Zur Theorie der doppelten Seele auch unten S. 104 Anm. 1. Bei Macrobius gibt es auch sonst die Reihen, die mit Gott und dem aus ihm erzeugten Geiste gipfeln (wobei dieser selber wieder die Ideen erzeugt, vgl. Plotin V 1, 7, 28 f.): 1, 6, 8 f.; 1, 6, 19 f.; 1, 17, 12; 1, 2, 14-16.

Zu vergleichen sind zwei Stellen inmitten von Lehrstücken der Gaiusschule bei Calcidius; die Hypostasenreihe zeigt hier eine eigenartige Veränderung, steht nicht im Dienste der Plotinkommentierung. Im Kap. 176 wird die Behandlung des *fatum* versprochen; darauf erwartet man, was Kap. 177 am Anfang steht, *fatum lex divina promulgata intelligentiae sapienti modulamine ad rerum omnium gubernationem. huic opsequitur [ea quae secunda mens dicitur, id est] anima mundi tripertita, ut supra comprehensum est: ut si quis periti legum latoris animam legem vocet.* Unterschieden wird offenbar *fatum in actu* und *fatum in substantia*, nach typischer Lehre der Gaiusschule wie in Kap. 143 f., worauf mit *supra* zurückgewiesen wird, und so bei [Plutarch] *Fat.* 568 *d-e* und Nemesios 303 Matth. Das Eingeklammerte passt nicht dazu, passt zu dem bisher ausgelassenen Hauptteil von Kap. 176. Beidemal liegt sozusagen eine Selbstinterpolation des Calcidius vor (denn konnte etwa Porphyrios so grob mit dem Gaiustext umgehen?). Das zweite Mal ist davon betroffen die nicht der Gaiusschule zugehörige Reihe: *summus deus qui est summum bonum, ultra (ἐπέκεινα) omnem substantiam... intellectu melior... nullius societatis indignus (ἀκοινωνήτος Numenios bei Lydos, Mens. 110, 2 W. vom Judengott) — providentia quem νοῦν Graeci vocant; est autem intellegibilis essentia (νοητὴ οὐσία) aemulae bonitatis propter indefessum ad summum deum conversionem (ἐπιστροφή, zu erinnern an Porph., *Sent.* 16, 8; 15, 13. Vgl. die früher ausgedescribene Macrobstelle) — secunda mens: kann als drittes Glied erwartet werden, wie dieses in der wiederholten Reihe wirklich vorkommt, Calc. Kap. 188 f., auch hier in einer Selbstinterpolation: *summus et ineffabilis deus — providentia eius, secundus deus — tertia substantia = secunda mens — rationabiles animae.* Hier ist *secundus deus* wie auch von Plotin V 5, 3, 3 f. für den Geist als Zusammenfassung der Ideen gebraucht, offenbar gleich *prima mens*. In der verschiedenen Zählung wird der Unterschied zu Numenios*

deutlich wie eben auch darin, dass das Oberste nicht mehr Geist ist und die an vierter Stelle stehende Seele offenbar nicht mehr böse. Gegenüber Plotin ist die Reihe um ein Glied *secunda mens* verlängert (trotz der Warnung Plotins vor einem Zwischenglied zwischen Geist und Seele II 9, 1, 32), nach Numenius der freilich hätte *tertia mens* sagen müssen (vgl. S. 95, Anm. 1; die Reihe König — Architekt — Selbstwerker könnte bei Calcidius eben 188 Ende nachwirken: *summus deus iubet, secundus ordinat, tertius intimat*), oder den chaldäischen Orakeln, wo der erste und zweite Geist (vgl. S. 96, Anm. 1) heimisch ist. Da Porphyrios aus den Orakeln eine andersartige Reihe herausinterpretiert (vgl. S. 101, Anm. 1) liegt die Frage nahe: ist er an unserer Stelle einer anderen Interpretation der Orakel gefolgt und ist es die im Dienste der Variante des Ammonios? Dass Ammonios die Orakel kannte, wird unten deutlicher. Das zitierte Stück über das absolute Gute und das imitierende Gute passt zu Numenius, nach welchem (bei Euseb, *Praep. ev.* 11, 23 (22) 9) der erste Gott ἀγαθοῦ, d.h. des zweiten Gottes, ἰδέα ist, der also nicht αὐτοαγαθόν ist. Ebenso ist bei Origenes der Sohn zweiter Gott (*C. Cels.* 5, 39) und als Bild Gottes zugleich Bild der Güte Gottes (unter Benutzung der *Sap. Sal.* 7, 26), nicht das Gute selbst, αὐτοαγαθόν. Merkwürdig ist Calcidius Kap. 176 auch die Hypostase von *providentia* und *voluntas* als *sapiens tutela* für den zweiten Gott. Darf man erinnern, dass nach Origenes, *Princ.* 35, 3, *imago patris deformatur in filio qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas eius ex mente procedens* vgl. 35, 6, und der Sohn wird 36, 5 mit *sapientia* bezeichnet (die wie der plotinische Geist alle Ideen umfasst). Wenn Origenes 33, 1 ferner bemerkt: *aeterna generatio sicut splendor generatur ex luce*, gehört das zu Plotin V 1, 6, 28: der Geist wie das Sonnenlicht ein vom Überseienden immer Erzeugtes (ἀεὶ γεννώμενον). Porphyrios, zu dem ohne Zweifel Calcidius hier gegriffen hat, referiert also z.T. im Sinne des Ammonios, für den

die Übereinstimmung zwischen Plotin und Origenes spricht. Auch sonst lässt sich einiges Ammonische im Referaten des Porphyrios bei Calcidius feststellen. In Kap. 189 könnte *secundum fatum vitam exigunt donec paeniteat* die ammonische εἰμαρμένη und μετάνοια (vgl. Hierokles bei Phot. 463b 17) enthalten. Deutlicher die *paenitudo*-Stelle, Kap. 130; nach Hierokles, *Carm. aur.* 26, 9 f. verfallen die dem Menschen überlegenen Gestirne (mit Rängen: Sonne, Mond) nie der Schlechtigkeit, geraten nie ins Vergessen des guten Gottes. Anschliessend Kap. 131 ist die Hervorhebung der Mittelstellung der Dämonen zwischen Sterngöttern und Menschengeschlecht im Sinne des Ammonios. Besonders auch Kap. 198 gehört hieher wieder mit dem *paenitudo*-Motiv und dem Satz *anima hominis nequaquam transit ad bestias secundum Platonem*.

Doch nachdem wir zum Haupttext oder der Variante des Ammonios einiges bemerkt haben, gehen wir zu einem sichereren Punkt ammonischer Einwirkung bei Calcidius über: die Lehre von der intellegiblen Materie (νοητὴ ὕλη). In dem oben genannten Dreieck-Schema macht sie das obere Feld der Betätigung des Einen aus; Aristoteles, *Phys.* 207a 29 f. meint mit dem Grossen und Kleinen im Intellegiblen den oberen Teil der unbegrenzten Zweiheit. Es liegt alte platonische Hypothese vor. Nachdem Calcidius in Kap. 276 Origenes genannt hat, der den Anfang der *Genesis* nach Aquila, Symmachos und einem zeitgenössischen Juden zitiert hat, wird Kap. 278 nach Darbietung der Auffassung des Philo (aus Origenes?) nochmals die Übersetzung des Symmachos und des Juden zitiert und dann fortgefahren: *quod si facta est a deo silva corporea quondam informis, quam Scriptura terram vocat, non est, opinor, desperandum incorporei quoque generis fore intellegibilem silvam, quae caeli nomine* ¹ *sit nuncupata*. Nach unserem erweiterten Arbeitssatz

¹ Umgekehrt haben nach Proklos, *Tim.* III 173, 10 Exegeten γῆ bei Plato, *Tim.* 40a, im Sinn der intellegiblen Materie interpretiert.

muss die philosophische Lehre aus Ammonios stammen und hier ist Stütze Plotin, der in der Schrift II 4 neben der im Körperbereich vorhandenen Materie auch die intellegible Materie behandelt, besonders II 4, 4, 8: «wenn es dort einen intellegiblen Kosmos gibt und der Kosmos hier ein Abbild jenes ist, der hier aber zusammengesetzt und aus Materie, so muss es auch dort Materie geben»; II 4, 4, 24 wird sie intellegibel genannt. Dass die gewöhnliche Materie bei Ammonios von Gott geschaffen ist, wurde bemerkt. Plotin fragt Kap. 2, 9 und 3, 16, ob die intellegible Materie ewig, also mit Gott *aequaeva*, gleichaltrig ist, wie es Numenius bei Calcidius Kap. 295 ausdrückte, und er weist ihr (nicht zeitliche) Herkunft von einem andern zu, vom Ersten, das sie begrenzt, II 4, 5, 26 ff.; er lässt das Eine, die intellegible Materie begrenzen, wodurch der intellegible Kosmos entsteht (interessant, dass im Zusammenhang Plotin nicht bloss die geistige Materie, sondern auch Ideen und Ideenwelt als erzeugt, wenn auch nicht als immer werdend, sondern als immer seiend, nach einer Lesart von Plato *Tim.* 28a, bezeichnet). Bei Origenes kann darum Calcidius Kap. 278, S. 282, 14 Wz., unter Himmel auch die *incorporea natura*, die *ἄσώματος οὐσία*, also die intellegible Materie nach ihrer Begrenzung meinen. Insbesondere hat Plotin die Lehre ausgebildet, dass der noch unbestimmte Geist (eben sozusagen als intellegible Materie) durch Hinwendung zum Einen eigentlicher Geist wird V 3, 11, 5 ff. u.a.¹ Für die

¹ Vgl. *Isonomia*, Akademie-Verlag Berlin 1964, 108 ff. und nun ausführlicher KRÄMER 312 ff. Von dieser plotinischen Lehre ausgehend interpretierte Porphyrios ein chaldäisches Orakel im Sinn einer horizontalen, die Akte des einheitlichen Urgrundes bezeichnenden Reihe Vater — Kraft — väterlicher Geist, wobei die mütterliche Kraft sozusagen die intellegible Materie vertritt, die mit dem Vater den Sohn zeugt. Damascios, *Dubitat.* II 86, 9 R. und Proklos *In Parm.* 1070, 15 C. erwähnt polemisch die porphyrische Meinung, dass der eine Urgrund des Alls der Vater der intellegiblen Dreiheit sei, also nicht darüber noch das Eine angesetzt werde. Vertikal unter dem Urgrund konnte bei Porphyrios der 2. Geist (= *αὐτοζῳον*) stehen, dann die

gewöhnliche Materie fordert Plotin II 4, 8, 19 und II 4, 15, 20 ein vorgängiges Schaffendes. Sonst kann er gelegentlich als Hauptfrage der alten Philosophen bezeichnen (V 1, 6, 4): wie wird aus Einem Menge oder Zweiheit. Das scheint für die Herkunft der unbegrenzten Materie von dem Einem zu sprechen; das Eine Begrenzer der Zweiheit (V 1, 5, 7). Freilich IV 8, 6, 18 ff. zeigt, wie für Plotin die Frage, ob die Materie ewig sei oder auf ältere Gründe zurückgehe, nicht sehr wichtig ist. Er braucht die Materie zur Erklärung des Übels¹, wobei er sie trotz des schon im Altertum erregten Anstosses an ἀρχαὶ ἀμφω I 8, 6, 33 nicht als gleichberechtigt dem Einem, Guten, auffasst, ist sie doch negativ Unmass, Unbegrenztheit, aber sie doch sozusagen ethisch substantialisiert, während Ammonios und dann Porphyrios das Übel gänzlich in die falsche Willensintention legen.

Doch zurück zu der am Anfang der *Genesis* gefundenen intellegiblen Materie, der sozusagen weiblichen Zweiheit, die übrigens auch bei Ammonios die Rolle des männlichen Einem als Ideeprinzips erschliessen lässt. Kaum dass schon Ammonios den Anfang der *Genesis* zitierte und im Sinne des Origenes schon allegorisierte, obgleich ihm die Stelle bekannt sein musste; von Porphyrios bei Euseb, *Hist. eccl.* 6, 19, 7 wird er übrigens als ursprünglicher Christ bezeichnet, wohl irrtümlich. Man denke an das Genesiszitat beim Autor *Über das Erhabene* 9, 9, und auf Umwegen dürfte auch Plotin V 1, 2, 1 ff. davon Kenntnis gehabt haben. Und wenn sich schon zu Plotin nach Porphyrios, *Vit. Plot.* 16, christliche Haeretiker begaben und ihn zu Widerlegungen trieben,

Weltseele (= Demiurg), Prokl. I 307, 1 ff; 322, 1 ff. Die horizontale Dreiheit spielte eine wichtige Rolle in Porphyrios' *De regressu animae*, von Augustin, der die Ähnlichkeit mit der christlichen Trinität richtig spürte, zitiert *Civ. Dei* 10, 23. Vgl. auch *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios* (Schriften d. Königsb. Gel. Ges. 1942, 12) zum weiblichen Mittelglied.

¹ Über das Böse bei Plotin, F. P. HAGER, *Mus. Helv.* 19, 1962, 85 ff.

erinnert das an die Schilderung des Origenes in einem Brief bei Euseb, *Hist. eccl.* 6, 19, 12, wie zu ihm in Alexandria Haeretiker, aber auch griechische Gebildete kamen und er sich deshalb mit ihren Lehren abgeben musste, und gern stellt man sich solche Besuche auch bei dem damals noch jungen Ammonios vor. Was Calcidius anbetrifft, könnte man die Vermutung wagen, dass er die Origenesstelle dem Porphyrios entnommen hat (der nach Euseb, *Hist. eccl.* 6, 19, 3, 5 in seiner Jugendzeit ihm begegnet war). Denn dass sich Porphyrios mit jüdischer Literatur bekannt machte — wenn auch die Stelle aus der Schrift gegen die Christen bei Euseb, *Hist. eccl.* 6, 19, 4 betont missgünstig ist — ergibt sich aus der fälschlich Galen zugeschriebenen, Porphyrios gehörenden Schrift *Ad Gaur.* 48, 15 Kalbfleisch, die den Ἑβραῖος θεολόγος lobend erwähnt: ἔταν... τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος... ἀπειληφότος πᾶσαν τὴν σωματικὴν δημιουργίαν ἐμφυσησαι τὸν θεὸν αὐτῷ εἰς ψυχὴν ζῶσαν λέγει τὸ πνεῦμα¹.

Weiter erwähnt Calcidius, vielleicht nach derselben Vorlage wie die Stelle über die intellegible Materie, die *doctrina sectae sanctoris* (Juden), Kap. 55, wonach Gott den Körper des Menschen nach dem Bild des Makrokosmos gestaltet habe (bei Porphyrios nach Stob. III 580, 12 H. ist der Mensch eine kleine Welt, nach Macrob, *Somm. Scip.* 2, 12, 11 die Welt ein grosser Mensch), die *vita* (die vitale Seele) aus dem Himmelsraum (der Sonne und Planeten, vgl. Kap. 100) und die höhere *ratio* durch Inspiration ihm zugeteilt habe. Damit sind dem Menschen neben dem Körper zwei Stufen des Seelischen zugewiesen. Man kann vergleichen einerseits Marc Aurel 2, 2, 1, Clemens, *Strom.* 6, 135, 3 ff., andererseits Plotin IV 3, 27, 1 ff. und Jamblich,

¹ Πνεῦμα steht für πνοή ζωής von *Genesis* 2, 7 und meint den Geist. Nichts führt darauf, dass Porphyrios die Genesisstelle aus Numenius kennt, wenn dieser auch *Ad Gaur.* 34, 26 in einer Allegorese genannt ist (wie er ja tatsächlich interiore Kenntnisse des Alten Testaments besitzt, vgl. Porphyrios, *Antr.* S. 70, 8 N. und besonders Origenes, *C. Cels.* 4, 51).

Myst. 269, 1 ff. P., wo die gottschauende Seele von der aus dem Umschwung des Himmels unterschieden ist. Auch die *Hebraei* bei Calcidius Kap. 219, wo dieselben Bibelstellen benutzt sind wie bei Philo, *Det. ins.* 79 ff. (Beutler *PW* Suppl. 7, 675), unterscheiden die *irrationalis anima* und den *divinus spiritus quo ratiocinamur*; etwas vergleichbar Calc. Kap. 300¹.

Trotz allem wird mancher vielleicht die Hebräerstellen gerade direkt aus Origenes, dem Ammoniosschüler, ableiten².

Wir haben dank unserem Arbeitssatz und dem erweiterten Arbeitssatz einige Themen des Ammonios berührt, die es manchmal nahelegten, dass Porphyrios an ihn sich angeschlossen hat, indem er (wie es in unseren *Entretiens* V 58 ausgedrückt wurde) in den Strom der Tradition zurücksank. Immer schon ist angenommen worden, dass Porphyrios auch der Gaiusschule verpflichtet ist; sein traditions-süchtiger und zugleich systematische Ordnung suchender Geist fand dort oft in Klarheit, was er bei Plotin vermisste. Das erschwert die Antwort bei der Frage nach den Vorlagen des Calcidius oder Nemesios. So ist H. Dörrie in seinem wichtigen *Symmikta Zetemata* 30 ff. geneigt, bei Calcidius Kap. 221 (z.T. ähnlich 227) die die an sich stoische Einteilung in *παράθεσις, μείξις, κράσις* als mittelplatonisches Schulstück

¹ Gewisse Ähnlichkeit auch Calc. Kap. 29 und 31 in der Interpretation von Plato, *Tim.* 35a: Aus der logischen Seele einerseits und aus der Pflanzen- und Tierseele (also mit *φυτικόν* und *αισθητικόν*, vgl. oben S. 97) andererseits entsteht eine dritte wechselseitige Seele bald zu Gott blickend, bald *terrenis providentiam* zuteilend; ähnlich Kap. 54 vor der schon zitierten Hebräerstelle: *gemina iuxta meliorem naturam veneratione < deum contemplatur, iuxta peiorem > providentiam nativis impertiens*. WASZINK denkt an Numenius als Vorlage (Calc. Praef. XLIV ff.). Er erwägt an sich Kenntnis des Origenes bei Porphyrios Praef. CII ff.)

² WASZINK ist geneigt, die Hebräerstellen über Porphyrios aus Numenius abzuleiten. Für direkte Übernahme aus Numenius tritt, ohne auf Kap. 176 einzugehen, I.C.M. VAN WINDEN im Anhang des Neudruckes seiner Dissertation *Calcidius on matter*, Leiden 1965, 7* f. ein.

anzusehen, während J. H. Waszink (nach Krause, *Studia Neoplatonica*, Diss. Leipzig 1904) an Porphyrios Vermischte Untersuchungen denkt und Priscian, *Ad Chosr.* 44, 16 ff. Byw. bezieht. Die Fortsetzung steht 50, 24 ff., und da wird die Parallele zu Nemesios 125 ff. enger. Statt der stoisierenden Scheidung tritt die in ἔνωσις (wo beide Teile vergehen), κρᾶσις (wo die Möglichkeit zur Trennung betont wird; da ist Nemesios 128 Prisc. 51, 8 so nahe, dass beim Experiment mit dem öldurchtränkten Schwamm ein Übersetzungsfehler bemerkt werden kann) und παράθεσις. Die Schwierigkeit formuliert Priscian 51, 9 *tale igitur mirabile in anima, quomodo id ipsum et miscetur alteri ut ea quae sunt concorrupta* (Fall ἔνωσις) *et manet sui salvans essentia* (Fall παράθεσις). Die Lösung wird mit den Worten des Ammonios gegeben Nem. 129: Er sagt, dass das Intellegible eine solche Natur habe, dass es sich mit dem, das es aufnehmen kann, einigt wie das, was vergeht, und dass es geeinigt ungemischt und unvergehend bleibt wie das, was einem andern beiliegt. Zweierlei ist deutlich: hinter der eben zitierten Formulierung des Priscian steht schon die Antwort des Ammonios, und die Antwort verlangt auch die Vorbereitung bei Nemesios 125 ff.¹; also schon da liegt Ammonios vor, wenn auch noch nicht im Wortlaut, dem Nemesios und Priscian vermittelt durch Porphyrios Vermischte Untersuchungen (Nem. 139). Auf das Problem der Verbindung von Körperlichem und Unkörperlichem führt auch die wie bemerkt etwas andere Einteilung Calc. Kap. 221, 227; Prisc. 44, 16 ff. In diesen Stücken könnte eine Variante der Darlegung des Ammonios liegen. Besonders Calc. 227 steht sonst Ammonios bei Numenios nahe; der Vergleich mit dem Licht, das den Äther durchdringt, Calc. S. 242, 21 Wz., der Satz von der inneren und äusseren Bewegung der Körper S. 243, 7 Wz.

¹ Das Thema, wie sich die Seele mit dem Körper einigt, hat Porphyrios auch in dreitägigem Gespräch mit Plotin beschäftigt, *Vit. Plot.* 13, vgl. auch *Ad Gaur.* 53, 18.

gehören zu Nem. 134 bzw. 72. Ein solches Zusammentreffen von Nemesios und Calcidius indiziert sicher Ammonios überliefert durch Porphyrios, wie wir sonst solche Fälle bei Calcidius gefunden haben.

Auch Priscian nennt in seinem *Autorenkatalog* 42, 15 Ammonios mit Porphyrios zusammen: *aestimatus est autem et Theodotus nobis oportunas occasiones largiri ex Collectione Ammonii scholarum et Porphyrius ex Commixtis quaestionibus*. Es ist die Stelle, auf die glänzend H. von Arnim, *Rhein. Mus.* 42, 1887, 276 ff. hingewiesen hat¹; sie erklärt, wie Porphyrios von mündlichen Mitteilungen abgesehen, die ihm die Lehrer Longin und Plotin machen konnten, für die Vermischten Untersuchungen und andere Werke auf grosse Strecken das System des Ammonios ausnutzen konnte (und wie der Alexandriner Hierokles zu seinen Ammonioskenntnissen kam).

Nun noch einige Bemerkungen zu den Ammoniosabschnitten bei Nemesios. Ausser dem von 129 (oder wie jetzt deutlich wurde 125) bis 137 liegt ein solcher vor 70 bis 72, eingebettet in eine Doxographie, über die ich mich nun nicht aussprechen will. Neben Ammonios ist an der letztgenannten Stelle Numenios genannt, und alle Wahrscheinlichkeit führt darauf, dass Ammonios den Numenios beifällig zitiert hat, von dem auch ein ähnliches Stück über die Defizienz des Körperlichen erhalten ist (*fr.* 13 Leem.). Die beiden Ammoniosstücke sind nie richtig berücksichtigt worden, weil man die — allerdings offenbar ganz selten zugänglichen — *σχολαί*, Vorlesungshefte, des Theodotos (ein solcher bei Porphyrios, *Vit. Plot.* 20 genannt) ausser Acht gelassen hat; nur einmal ist uns auch als Editor von *σχολαί* Vorlesungsheften des Poseidonios ein Phantias bezeugt, Diog. Laert. 7, 41. Man meinte in den Stücken

¹ ED. ZELLER hat sich *Arch. f. Philos.* 7, 1894, 295 ff. — ein seltener Fall bei ihm — vom Richtigen nicht überzeugen lassen und dadurch bei Spätern die entscheidende Erkenntnis von ARNIMS ablehnen lassen.

porphyrische Wendungen festzustellen, so auch H. Dörrie. Die Beobachtung stimmt, aber wir erkennen nun, dass die Stücke zu dem, was wir von Ammonios wissen, passen, so dass nicht Ammonios in porphyrischer Formulierung vorliegt, sondern wo Porphyrios ähnliche Wendungen bietet, dieser hinter Plotin zurück zu Ammonios gegriffen hat. Ein ammonisch-porphyrianischer Begriff ist z.B. bei der Behandlung des Körperlichen und Unkörperlichen (der Seele, die nur sekundär dreidimensional ist, Nem. 71; Porph., *Abst.* 166, 7) *σχέσις*, ein interessanter Begriff: «Zuwendung», fast gleich «Intention», wodurch die *οὐσία* des substantieller denkenden Plotin zurückgedrängt wird. Das Wort bei Nem. 135; Porph., *Sent.* 1, 8: das für sich Unkörperliche liegt nicht räumlich den Körpern bei, sondern durch Zuwendung, *σχέσει*; dafür auch *διάθεσις* wie *Sent.* 12, 4 und 12, 6; beides 14, 8 ff. und *ῥοπή*, auch *Sent.* 1, 13 ff. Nem. 135 lehnt ab, dass die Seele im Körper wie in einem Gefäß oder Schlauch sei; in der Parallelstelle Prisc. 52, 7 *neque ut in sacco concluditur*. Das ähnliche Bild von einem Käfig bei Porphyrios, *Sent.* 12, 10: «auch könnte der Körper die Seele nicht einschliessen wie ein Schlauch eine Flüssigkeit». Auch sagt er *Ad Gaur.* 54, 28, dass die Seele nicht durch ein Band, *δεσμός* (der Körper *δέμας* auch bei Origenes, *Princ.* 97, 3) oder ein Käfig eingeschlossen wird (es folgt Proklos, *Tim.* I 153, 8). Dem Porphyrios verpflichtet ist auch Augustin, *De Gen. ad litt.* 261, 8 Z.: *cum anima non sit natura corporea nec locali spatio corpus impleat sicut aqua utrem... sed... ipso incorporeo nutu (σχέσει) commixta sit*. Der Ausdruck *συγχεῖσθαι* kommt bei Nemesios vor, 134 *ἀσυγχύτως ἅμα καὶ κεχυμένως* (vgl. Hierokles bei Photios 172a 39 *ἀσύγχυτον τῇ ἐνώσει*, 131 *ἀσυγχύτως ἦνωται*; bei Plotin nicht Vergleichbares aber etwa Porphyrios, *Sent.* 32, 3 *οὐ συγκεχυμένοι*). Wenn Nemesios 135 sehr überraschend bemerkt, dass wir sagen, die Seele werde vom Körper gebunden, wie wir sagen von der Geliebten sei der Liebhaber gebunden, nicht körperlich und nicht

räumlich, so gehört dazu Gregor Thaumaturgos und bestätigt unsere Ammonioshypothese, wenn er im schon erwähnten Zusammengang, 6, 85, von der Liebe (ἔρως) zu Origenes spricht und als — wie er bemerkt nachträgliche — Bestätigung seiner Liebesbindung *I. Sam. (Regn.)* 18, 1 zitiert: συνεδέθη ἡ ψυχὴ Ἰωνάθαν Δαβίδ und weiterfährt: die Seele nämlich ist frei und nicht eingeschlossen, auch wenn man sie in einem Häuschen eingepfercht bewahrt (die Reminiszenz von Demosthenes XVIII, 97)¹. Andererseits nennt Ammonios bei Nemesios 129 — denn wie bemerkt schon da liegt der gleich nachher genannte vor — den Körper χιτών, spricht vom Anziehen des Körpers² im Zusammenhang der Behandlung der Einheit von Körper und Seele. Vielleicht dass er an die χιτῶνες δερμάτινοι von *Genesis* 3, 21 erinnert wie Origenes bei Epiphanius, *Panar.* 64, 4, 9 und Porphyrios, *Abst.* 109, 15 ff.; von χιτών allein *Antr.* S. 66, 13 N.

Die Ammoniosstücke sind, wenn Porphyrios ihnen nahe steht, nicht etwa plotinwidrig. Plotin, der von Ammonios, ähnlich wie wenig später Gregor Thaumaturgos von Origenes, blitzartig gepackt worden ist, hat in seinen Jugendschriften IV 7 und IV 2 die ammonische Theorie der Unkörperlichkeit der Seele weiterentwickelt. Er spricht IV 3, 20, 16 auch vom Gefäß der Seele, IV 7, 9, 10 ähnlich wie Nem. 70 von dem Regress *in infinitum* im Falle der Ablehnung des Unkörperlichen. Oder im Anschluss an Ammonios bei

¹ Vgl. J. PÉPIN, *Rev. ét. anc.* 86, 1964, 24. Über die Bilder vom *Clastrum* der Seele jetzt P. COURCELLE in *Parusia* (s. S. 94, Anm. 1) 110 f.

² Nemesios 135 (vgl. 70) hebt mit frühern stark hervor, dass die Seele zusammenhält, nicht zusammengehalten wird. Das gilt auch von der Weltseele, an die Plato, *Tim.* 35a (oben S. 104, Anm. 1) dachte und die jedenfalls Ammonios annehmen musste, wenn er die Welt als Lebewesen ansah (Origenes, *Princ.* 108, 13: *sicut corpus nostrum... ab una anima continetur, ita et universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto*). Dann kann man fragen, ob Porphyrios bei Nem. 182, wenn er in einer Doxographie der Wahrnehmung behauptet, es erkenne die Seele, dass sie selbst das Sichtbare sei, insofern die Seele alles Seiende zusammenhält, sich auf Ammonios stützt.

Nem. 135, der schreibt, wie die Seele bald in sich ist, wenn sie diskursiv überlegt, bald im Geiste, wenn sie denkt, bemerkt Plotin in der frühen Schrift IV 8, 1, 7: in die Überlegung aus dem Geiste herabsteigend frage ich mich, wie ich denn auch jetzt herabsteige und wie mir einstens einmal die Seele in den Körper hineingekommen ist. Hier also die von uns erwähnte Scheidung einer innerseelischen und einer transexistentiellen Auffassung des Auf- und Abstiegsweges, die man darum auf Ammonios zurückführen darf. Origenes hat den Gedanken so gewendet, dass Seele, ψυχή, Erkaltung des Feuereifers des Geistes (der in den chaldäischen Orakeln für feurig gehalten wird) ist, *Princ.* 157, 15 ff. 161, 2.

Die Ammoniosstücke bei Nemesios sind uns aber auch deshalb wichtig, weil sie bestätigen, was sich aus der Nutzung des erweiterten Arbeitssatzes ergab, dass sich Ammonios nicht nur der Noodizee hingab, worauf Hierokles führen könnte, sondern z.B. auch die Traumantik behandelte, Nem. 131 f.; Prisc. 52, 11; 46, 14 und 59, 29. Plotin kommt nur einmal bei der Bekämpfung der aristotelischen Seelenentelechie auf den Rückzug der Seele im Schlaf zu sprechen, IV 13, 9, während dann Porphyrios das Thema sucht, vgl. auch Macr., *Somm. Scip.* 1, 3, 17. Da wo Plotin mit Stellen aus Numenius oder Origenes oder Hierokles übereinstimmt, besteht immer die Möglichkeit, dass er am besten Ammonios widergibt, sei es seinen Grundtext, oder die Variante. Jedenfalls werden wir von da aus das Eigentümliche Plotins besser würdigen können. Die Beziehung zu Origenes dem Kirchenlehrer ist früher von de Jong, *Plotinus of Ammonius Saccas*, Leiden 1941 vorbildlich knapp behandelt worden. Es war damals aber nicht viel Sicheres zu gewinnen: H.-R. Schwyzer *PW* 21, 480 f. referiert darüber. Der schönste Fall, von uns genannt, ist die Übereinstimmung in der Lehre von der intellegiblen Materie aber auch die Bezeichnungen der Konstellation als Himmelschrift bei Origenes (Euseb, *Praep. ev.* 6, 11, 45) und Plotin II 3, 7, 4 ist hervorzuheben.

Interessanter ist die Beziehung zu Hierokles. Ein Stück in der Schrift *Über die Providenz* III 2 und 3 läuft tatsächlich — wie in « Ammonios der Lehrer des Origenes » angedeutet — parallel zu den Ausführungen des Hierokles. Einzigartig bei Plotin wird eine doppelte Providenz und ihre Verflechtung zugleich mit dem freien Willen behauptet. In der unteren Providenz erkennen wir leicht den Strafausgleich, den Ammonios mit Heimarmene bezeichnet (das Wort auch einmal bei Plotin in diesem Zusammenhang III 3, 5, 15) anders als sonst, wo damit der Einfluss der Gestirne (götter) auf die von ihnen geschaffenen Seelen gemeint ist (nach Plato, *Tim.* 42 d). Also nicht in einem der frühesten Werke, sondern in einem Alterswerk hat sich Plotin am fassbarsten an seinen Lehrer angeschlossen. Ich habe es darauf zurückgeführt, dass damals gegen 268 Theodots ammonische Vorlesungshefte veröffentlicht worden sind und in ihrem Banne Plotin die alten Worte seines Meisters wörtlicher als sonst reproduziert. Ammonios' Denkrichtung entsprach auch den Untersuchungen der letzten Jahre, in denen die Spekulation von weiter geistiger Ferne mehr auf die Erde zurückkehrte.

Auf ähnlichem Wege könnte Plotin auch mit andern Ammoniosschülern, Longin, Origenes dem Neuplatoniker, konfrontiert werden. Aber das Material ist gering, und es ist eher überraschend, dass K. O. Weber (*Origenes der Neuplatoniker*, Zetemata 27, München 1962), aus den spärlichen Fragmenten dieses Origenes, des Freundes des Plotin — wie es auch Hierokles hervorhebt — verhältnismässig viel herausholen konnte, was zu unserem Ammoniosbild passt. Aber noch ein anderer Weg ist für unser Thema zu erwägen: Sollte alles Philosophische bei Porphyrios, soweit es nicht auf Plotin zurückzuführen ist, wo indirekt auch immer Ammonios in Erscheinung treten kann, Ammonios gehören? Es mag eine übermütige Frage scheinen, die auch deswegen nicht leicht zu beantworten ist, weil das Vorneuplatonische

der Gaiusgruppe, des Numenios und der chaldäischen Orakel eben in Ammonios zum « Neuplatonismus » übergeht, aber nicht immer leicht abzutrennen ist. Alle drei genannten kennt Ammonios, aber alle drei kennt auch Porphyrios, und man kann nicht leugnen, dass er ohne Umweg über Ammonios direkt auf sie zurückgreifen konnte. Die Gaiusgruppe lieferte Ammonios, freilich noch ohne die von ihm ausgestattete Differenzierung, den ringförmigen Kosmosaufbau; noch fehlt die abstufende Providenz, das Gerichtetsein aller logischen Wesen zur Erkenntnis und Angleichung Gottes, wo nur der erste Ring der individualitätslosen Tiere und Pflanzen herausfällt, der bei der Gaiusgruppe offenbar noch nicht Berücksichtigung gefunden hat. Wahrscheinlich hat Ammonios wie die Gaiusgruppe in den Geist des obersten Gottes und Demiurgen auch die Gründe der Welt, als Ideen gefasst, gelegt. Hierokles bleibt freilich für dieses Thema wenig ergiebig, doch vgl. *Carm. aur.* 27, 19 ff., wo die transzendente Ordnung der Weisheit (σοφία) und der Gedanke (νόησις) Gottes als Idee vorkommen, weiter 125, 6; 127, 6, bei Photios 464b 17 παράδειγμα. Etwas mehr bietet Origenes der in Christus, der Sapiencia, alle Logoi zusammengefasst sieht.

Von der Abhängigkeit des Ammonios von Numenios zeugt das Stück bei Nemesios 70, und andere Berührungspunkte stehen fest. Dass noch Plotin Numenios schätzte, ist vielleicht Erbe der ammonischen Unterweisung (Porphyrios, *Vit. Plot.* 14, 16, 21). In der Trennung von Demiurg und Vater folgte Ammonios ihm nicht. Die Vorbereitung der Apokatastasis, die sich ähnlich bei Origenes und Hierokles findet, also Ammonios gehört, bietet Numenios bei Porph., *Antr.* S. 79, 20 N. in einer bezeichnenden Allegorese: Odysseus sei für Homer das Bild des durch aufeinanderfolgende Geburten Hindurchgehenden und so zu denen Zurückkehrenden (ἀποκαθισταμένου), die ausser allem Wogenschwalm sind; ähnlich sind *Ilias* und *Odyssee* aufgefasst bei Hermeias, *In*

Phaedr. 214, 19 Couvr.: Odysseus kehrt schliesslich ins Vaterland zurück (alte Proptreptikosformel, vgl. Plotin I 6, 8, 16), d.h. ins Intellegible.

Die Kenntnis der chaldäischen Orakel, die ungefähr um die Zeit der Geburt des Ammonios veröffentlicht wurden, geht wohl sicher aus dem 4. Teil der Providenzschrift des Hierokles hervor, wo nach Phot. 173a 14 von der Symphonie der sog. Logia und der hieratischen Sätze mit Platon gesprochen wird; die Logia sind die später oft so genannten chaldäischen Orakel, und wir glaubten früher schon eine ammonische Interpretation eines Orakels zu finden. Symphonie mit Plato zu finden war bei diesem mystifizierendem und platonisierendem Erzeugnis nicht allzu schwer, schwerer könnte es scheinen, was das 5. und 6. Teil des Hierokles darstellen will, einerseits Orpheus und Homer mit Plato im Übereinstimmung zu bringen (man kann aber die eben genannte Allegorese von *Ilias* und *Odyssee* erwähnen; auch Proklos, *Resp.* I 71, 4 spricht von einer Synopse von Homer und Plato, und andererseits Plato und Aristoteles, sein Hauptanliegen. Und hier hat wieder Porphyrios das Signal aufgenommen — in manchen Einzelheiten war schon die Gaiusschule vorangegangen, ja bis Antiochos von Askalon können wir zurückweisen —, wenn er (nach Suidas unter Porphyrios) ein Werk schrieb über die Einheit der Schulrichtung des Plato und Aristoteles (vgl. *In Ptol. Harm.* 494 Dür. *δύοφωνοι*, Augustin, *Ac.* 3, 42). Sklavisch haben freilich beide die These nicht durchgefochten — Ammonios hat nach Photios 172a 7 auch nur die notwendigsten Lehren in Harmonie gesehen, und er hat z.B. das 5. Element nicht anerkannt, sowenig, wie gesagt, Porphyrios, der z.B. auch in der Seelenlehre die Entelechie angreift. Aber z.B. der Kampf des Plotin (der sonst vieles, vielleicht mit Ammonios, von Aristoteles übernimmt, wie die Potenz-Akt-Lehre) gegen die Kategorienlehre, hinter dem platonische Motive stehen, ist von Porphyrios abgeblasen worden, und durch

seine Kommentare hat er den beispiellosen Sieg in der spätantiken Bildung vorbereitet. Doch zurück zu den Orakeln. Dass sie nicht erst von Porphyrios wiederentdeckt und zu einem unbegreiflichen Erfolg bei den späteren Neuplatonikern Iamblich, Proklos, Damaskios geführt wurden, wie bisher angenommen werden musste, dafür zeugt auch Plotin, der am ehesten aus dem Munde des Ammonios gehörte Termini der Orakeln verwendet (ὄλη πικρά, ὀπισθοβαρής, ἀμφίστομος), freilich in seiner Art solchen *Historica* gegenüber ohne Nachdruck und Pathos. Zu fragen ist dann, ob schon Ammonios wie Porphyrios (bei Augustin, *Civ. Dei*, 10, 9) auf die Orakel zurückgriff, indem er neben der geistigen Erkenntnis Gottes eine « hieratische, theurgische » sozusagen kultische anerkannte. Man könnte Hierokles, *Carm. aur.* 176, 4 ff. trauen, der in der Interpretation von Vers 67 f. ἐν τε καθαρμοῖς ἐν τε λύσει ψυχῆς die « Reinigungen » mit den mathematischen Wissenschaften, die « hinaufführende Lösung » mit der dialektischen Mysterienschau des Seienden zusammenstellt (zu ἐποπτεία vgl. Origenes, *In cant. cant.* 75, 8 f.; Calcidius Kap. 272, S. 277, 4 Wz.) und dem Intellekt entgegengesetzt den lichtartigen Seelenträger einführt (ἀγροειδὲς ὄχημα oder ἀγροειδὲς σῶμα Hierokles 166, 6 unter Verweis auf die Orakel; Augustin braucht den Ausdruck *spiritalis anima*, d.h. πνευματικὴ ψυχὴ, wie sie Synesios in dem von Porphyrios abhängigen *Traumbuch* 156, 8 T. neben ψυχικὸν πνεῦμα nennt). Einweihende Reinigungen (vgl. 178, 9) und hieratische Hinaufführung rät er an. Nach Porphyrios bei Augustin, *Civ. Dei* 10, 28, S. 446, 13 D. kann freilich die *spiritalis anima* auch *sine theurgicis artibus et sine teletis* gereinigt werden, und das mag die wahre Meinung des Ammonios gewesen sein. Auf die von Porphyrios weitergeführte Theorie, dass Kult und Mythos im Unterschied zu dem durch diese verhüllten esoterischen, dem Intellekt zugänglichen Sinn das φανταστικόν betreffe, bei Proklos *Resp.* 108, 10; vgl. Macr., *Somm. Scip.* 1, 2, 13 ff., sei verwiesen.

Aber die ganze Verwickeltheit der Frage kann nicht aufgerollt werden. Origenes braucht den lichtartigen Körper¹, den er *C. Cels.* 2, 60 unter diesem Namen kennt, auch zur Erklärung der Auferstehung. Als Astralleib hat er bei den späten Neuplatonikern Bedeutung gehabt. Auch bei Porphyrios, der ihn im Abstieg der Seele durch die Planetensphäre bilden lässt, indem jeder Planet sozusagen ein Kleid mitgibt; *totidem mortibus quot sphaeras transit ad hanc pervenit quae in terris vita vocitatur*, referiert Macrob, *Somn. Scip.* 1, 1, 12; eine ähnliche Ausführung 1, 12, 13, wo *luminosum corpus* genannt ist. Hier darf man nicht nach der übermütigen Frage denken, dass Ammonios zugrunde liegt; seinen Auf- und Abstiegsweg kennen wir genügend. Es liegt ja auch nicht eine neuplatonische Anschauung vor, sondern nach einem orientalischen Märchen chaldäische Lehre (ob auch solche des Numenius, ist umstritten); vgl. Lydos, *Mens.* 80, 20 ff. W., und die Orakel und Porphyrios werden denn auch zusammen genannt bei Proklos, *Tim.* III 234, 18-26. Sicher hat Porphyrios die Orakel auch zugezogen, wenn er die Materie nicht gleich alt wie Gott, sondern von Gott geschaffen sein lässt (*πατρογενής* heisst die Materie in den Orakeln, Lydos 175, 9). Im Grund ist das spätplatonisch, wie die das früher berührte Dreieck der Urgründe aufzeigte. Porphyrios nach Aeneas von Gaza, *Theophr.* 51 Boiss. = 45,5 Colonna zitiert für die Lehre die Chaldäer, und Porphyrios zusammen. Nach Porphyrios schreibt Proklos, *Tim.* I 396, 26: « der demiurgische Logos vermag alles zu schaffen, ohne für das Sein der Materie zu bedürfen », vgl. dazu auch die porphyrische Interpretation des « Vaters » als alles Erzeugenden 306, 21 und die porphyrische Darlegung 156, 7, dass über Gott und Materie (vgl. 391, 13) als Urgründe ein Höheres stehen müsste. Bei all dem hat sich Porphyrios

¹ Über die mannigfache Vorstellung vom *ἄχημα*, DODDS in *Proclus, the Elements of Theology* append. II, vgl. auch *Porphyrios und Augustin* 37 f.

kaum die genauere Ausführung des Ammonios entgehen lassen, die wir aus Hierokles bei Photios 460b 23 ff. und Origenes bei Euseb, *Praep. ev.* 7, 20 rekonstruieren können¹. Die Allmacht göttlichen Willens bei Ammonios (*sufficit voluntas*, Orig., *Princ.* 35, 5; ἀρκεῖν τὸ βούλημα, Hierokl. bei Phot. 461b 9) imponierte Porphyrios, während Plotin dem obersten Gott das Wollen genommen hatte, V 1, 6, 26 (oder in VI 8, 13, 21 nur als Selbstwollen gelten liess). Und auch der menschliche Wille war bei Ammonios massgeblicher für Heil- und Unheil als bei Plotin; wie es Origenes überbietend ausdrückt (nach Hieronymus, *Ad Ruf.* 21, 443 Migne), dass der Teufel nicht nach seiner Substanz, sondern nach dem Willen gestürzt sei, und dem folgt auch Augustin: *De Genes. ad litt.* 225, 1 Z.: *male vivere non est naturae sed perversae voluntatis, quam iusta poena sequitur.*

Allen möglichen Einflüssen steht Porphyrios offen, dem Malkus (Melek), König, wie ihn sein Vater in Tyros nannte. Er war nicht reiner Grieche, und das machte ihn offenbar unsicher und ging ihm nach. Die Gabe griechischer Zusammenschau fehlte ihm, anders als dem Ammonios, der doch auch oft auf dieselben Vorgänger zurückgreift: Gaiusschule, Numenios, chaldäische Orakel². Er ersetzte sie durch Anhäufung der Zeugnisse für eine transzendente Welt (denn die hiesige war ihm verleidet). Immer wieder griff er zu neue Weisheit, etruskischer, römischer, ägyptischer, chaldäischer. Nie gelang ihm völliger Ausgleich, er war auch nicht eigentlich ein origineller Geist mag ihm auch manchmal

¹ Über die Auffassung des Porphyrios von der Materie, (noch ohne an Ammonios zu denken, der übrigens bei Augustin nur über Porphyrios nachwirkt) *Porphyrius und Augustin* 14 ff. Da 73 die Parallelen bei Hierokles, die für Ammonios zeugen. K. PRÄCHTER, *Byz. Z.* 24, 1912, 5 ff. wollte Hierokles besonders wegen der Schöpfung aus dem Nichts christlich beeinflusst sein lassen.

² Dass die ammonische Auffassung von der Seelenwanderung, nicht durch Tierleiber hindurch, auch schon in einem Orakelvers (Kroll S. 62) ausgedrückt war, sei angemerkt.

Schönes gelungen sein, die Ausführung bei Proklos, *Tim.* I 207, 23 ff. oder Stücke der *Sententiae*, wo er die direkten Spuren Plotin verlässt, 37, 11 ff. M. u.a. Als er sich zu Plotin fand, war er auch nicht voll befriedigt, schielte darum auch nach Ammonios, oder er fühlte sich nun vollends als geistig inferior. Jedenfalls Plotin in seiner Serenität und menschlichen Überlegenheit musste ihm als wahrer Seelenarzt Weggang empfehlen; er ging nach Sizilien, schrieb dort die Bücher gegen die Christen, mehr aus dem Umschlag enttäuschter Sehnsucht oder aus Hassliebe¹, wie er auch die Juden schmähte. Seine ewige Unruhe bezeugt der *Brief an Anebo*, den er nicht mehr ganz jung schrieb. All die magischen Praktiken, die ihn beunruhigten, samt Exorzismen im Krankheitsfall, hatte Plotin II 9, 14 gegenüber den Gnostikern mit sicherer Hand weggestossen; nach Photios 172 b 12 könnte schon Ammonios wie Plotin geurteilt haben. Und als Porphyrios sich in *De regressu animae* zur ewigen Heimkehr der Seele zum Vater durchrang (unter dem Beifall Augustins), so resignierte er doch und wollte nicht einen einzigen Weg zum Heil sehen. Dagegen zeigt Augustin, als er sich zum christlichen Neuplatonismus bekehrt hatte, enthusiastische Entdeckerfreuden über die geistigen Welten und behält im Alter gesetzte Sicherheit.

Von Ammonios kennen wir nur die Lehre. Sie greift im Kampf gegen die Gnosis in das zeitgenössische religiöse Leben ein. Darum der Demiurg der höchste Gott, und dieser ist gerecht und gut; darum auch die Materie von Gott geschaffen; darum die Betonung des freien Willens: Auf- und Abstieg ist dem Willen anheimgegeben. Der Weltbau scheint dafür da zu sein, dass der Mensch wie auf einer grossen Bühne seinen Auf- und Abstieg vollzieht zum Erweis der Freiheit der Wahl, aber auch der Bindung durch den Spruch der Gerechtigkeit. Der Mensch ist individuell

¹ Wegen schlechter Behandlung soll er vom Christentum abgefallen sein, *Tüb. Theosophie* § 85; Zonaras, *Hist. Eccl.* 3, 23.

gehoben, bringt durch Fortschritt, von Engeln unterstützt, und Erziehung einen herzbewegenden Ton in die ewige Weise des kosmischen Ganges.

Mit Leidenschaft sucht er, mehr als die Schönheit der intellektuellen Welt, die gerechte Vergeltung und den Ausgleich von Willen und Geschick, was Plato nur im Mythus zu behaupten wagte und Porphyrius nicht übernahm. So rational bei Ammonios alles konstruiert ist, es fehlt der Schrecken vor der Grenze und Gefahr der Natur — und die Ergebung in ihren Lauf. Wenn der Hader mit dem Geschick abgelehnt wird (Origenes, *De orat.* 379, 2; Hierokles, *Carm. aur.* 79, 18, also Ammonios) erinnert das an Marc Aurel, bei dem die *δυσαρέστησις* verboten wird; bei Ammonios ist sie unerlaubt, weil der Mensch selber die Schuld für sein Missergehen, für Krankheit und frühen Tod trägt, bei den Stoikern des II. Jahrhunderts hat die grosse Natur recht, gegenüber allen egoistischen Wünschen des Menschen, der vielmehr *hic et nunc* ohne Himmel und Hölle sein Leben zu erfüllen hat; was wesentlich ist, steht ihm zur freien Verfügung, das äussere *fatum* wird durch Haltung überwunden.

Wenn wir die beiden bedeutendsten Schüler des Ammonios, Origenes und Plotin, betrachten, so sehen sie zunächst sehr verschieden aus; deshalb war es bis jetzt auch nicht gelungen, aus ihnen das System des Ammonios zu rekonstruieren. Der 20 Jahre ältere Origenes verliess übrigens die Schule ein Jahr bevor Plotin beitrug; beide haben sich wohl nie gesehen. Der Unterschied dürfte aber kaum auf eine Lehrentwicklung des Ammonios hinweisen. Davon dass Plotin in der späten Schrift *Über die Providenz* ein Stück ammonischer Lehre paraphrasieren konnte, ist gesprochen worden. Die Frage war für Porphyrios zu erdennah; er berücksichtigt III 2,3 in den *Sententiae* nicht. Früher schon hatte sich Plotin in II 9 mit der Gnosis auseinandergesetzt (also wie Ammonios). Er preist da besonders die Weltseele (die Konkurrentin der gnostischen *Σοφία*); in ihr

ist der Mensch stets sozusagen aufgehoben (seine Psychologie analysiert er grossartig in IV 3-5), mag er auch nicht zum Geist und Einem aufsteigen: die Hypostasenreihe wird ohne gnostische Exuberanz festgelegt. Gegenüber Ammonios kann Plotin in schlichter stoisierender Weise die Ungleichheit des Menschlichen hinnehmen; die Seelenwanderung anerkennt er, auch in Tieren, ohne den Strafcharakter zu übertreiben und ohne das abgründige Interesse des Porphyrios. Schliesslich steht über unserer Welt die geistig archetypische; ihre totale Schönheit zu preisen wird er nicht müde. Seine Wanderung ins Reich des Denkens führt ihn schliesslich über dieses hinaus hin zum Einem, das das Untere nicht kennt und das seinen Willen nicht nach diesem richtet. Da kann ihm dann die ganze sinnliche und geistige Welt, mag sie objektiv bestehen bleiben, versinken, in seiner ganz individuellen Apokatastasis.

Für Origenes, der manchmal als Gnostiker dargestellt wurde, ist der Kampf gegen die Gnosis wichtig; er übernimmt die Waffen von seinem Lehrer Ammonios. Ein Gott und Demiurg, gut und gerecht, die logischen Wesen nach Ringen und Rängen wohlgeordnet; Vorleben in früheren Perioden, nach freiem Willen Sinken oder Steigen durch Reinigung und Erziehung, Fortschritt bis zur Apokatastasis, die in unserem Leben im überseelischen Aufstieg vorweggenommen werden kann. Dazu dann aber der gewaltige Gedanke, den Porphyrios nicht fasste: zu sehr noch waren die Grenzen der Natur für ihn verbindlich. Wenn die Stoa die Welt durch Ekpyrosis zugrunde gehen liess, so blieb doch das alte Ursachengerüst bestehen, ja in bestimmter Hinsicht blieb sie selbst bestehen (Philo, *Aet.* 4, 9), und jedenfalls die Welt konnte sich genau gleich wiederholen. Für Ammonios waren die Ringe fest, der Mensch wurde nicht Gott und umgekehrt. Das war für Origenes schon eine Einschränkung der Gleichberechtigung aller Wesen (deren Nichtanerkennung die Gnostiker zur Annahme verschiedenen Ursprunges

der Menschenklassen führte) und eine Beeinmächtigung der absoluten Freiheit zum Guten. — So konnte ihm die ganze äussere Welt verschwinden und alle Wesen gottnah zu Einem werden, bis Nachlässigkeit einen Abstieg einleitete, die Verwirrung immer mehr sich ausbreitete, die Wesen staffelte: die neue bunte Welt konnte nichts anderes als Strafort sein, in dem der Geist zur Seele erkaltete und noch weiter der Erstarrung verfiel. Unsere Welt, noch bei Plotin als Reflex des allschönen Geistigen verteidigt, bei Ammonios das Werk des guten Gottes und ruhender Hintergrund für die unruhig auf- und absteigenden individuellen Seelen, nimmt Origenes scheinbar gnostisierend als negative Grösse in einen überindividuellen Verlauf hinein, der in einer All-apokatastasis gipfelt. Aber der kühne Gedanke von der bösen Welt und dem kosmischen Drama, das sich zyklisch wiederholt, ist doch nur die Übersteigerung des Gedankens des Ammonios, dass jeder Mensch für sich seinen Strafort findet oder zur Seligkeit in einer individuellen Apokatastasis aufsteigt.

Porphyrios aber, der ängstliche, Traditionen verhaftete, der, von andern Einflüssen abgesehen, über Longin und Plotin Enkelschüler des Ammonios war und im Besitz der Vorlesungshefte, die Theodot einem kleinen Kreise zugänglich gemacht hatte, musste erschrecken, hat er den erstaunlichen Gedanken des Kirchenlehrers Origenes, dem er in der Jugend einmal begegnet war, kennen gelernt, nach welchem auf eine All-apokatastasis « wo Gott alles in allem ist und selbst der Teufel für das Erkennen Gottes sich ihm angleicht », durch geistigen Fall immer neu die Welt als Strafort entsteht.

DISCUSSION

M. Dörrie : Vermuten Sie als Herausgeber der Σχολαί des Ammonios den Platoniker Theodotos, der im Briefe des Longinos bei Porphyrios, *Vit. Plot.* 20, als Schulhaupt zu Athen genannt wird?

M. Theiler : Man sollte das Jahr 268 als *terminus ad quem* der Herausgabe vermuten, 1) weil offenbar Plotin noch Kenntnis von dieser Publikation erhielt, 2) weil Longin, der um jene Zeit Athen verliess, diesen Theodotos noch zu denen rechnet, die nichts schrieben.

M. Dörrie : Nur muss aber an die Übereinkunft der drei Platoniker erinnert werden (Porphyrios, *Vit. Plot.* 3). War diese sinnvoll, wenn die drei Vertragspartner vermuten mussten, nicht im ausschliesslichen Besitz von Ammonios' geistiger Hinterlassenschaft zu sein?

M. Theiler : Dieser « Klub » der drei Platoniker konnte offenbar nicht verhindern, dass aus anderem Kreise oder anderer Zeit Nachschriften im Umlauf waren.

M. Hadot : Dans plusieurs systèmes antignostiques des Chrétiens (Irénee, Clément d'Alexandrie) on trouve déjà l'idée d'un dieu bon et juste, d'une providence et d'une ἀποκατάστασις. Je voudrais demander à M. Theiler quelle est, à son avis, la relation entre ce système et le système d'Ammonius.

M. Theiler : Gewiss stehen die zwei Genannten in platonischen Traditionen, vor allem weil die Gaius-Gruppe z.T. ihre gemeinsame Grundlage ist. Aber in den Fragen der systematischen Darstellung, in Hinblick auf Denk- und Darstellungs-Stil, hebt sich Origenes spürbar von den anderen ab ; vermutlich steht Clemens, den ich näher untersucht habe, nicht in einem entfernteren Verhältnis zu seinem Schüler Origenes als Irenaeus ; zuzugeben ist, dass für die All-ἀποκατάστασις des Origenes die ἀνακεφαλαίωσις-

Lehre des Irenaeus von Bedeutung war. Hierzu weist Herr Waszink auf Calcidius, *Comm.* 118 Ende hin — eine Stelle, die aus Porphyrios stammt — hier wird indes ἀποκατάστασις im physikalisch-astrologischen Sinne verstanden.

M. Hadot oriente la discussion sur la portée du terme ἀποκατάστασις. L'usage de ce terme chez Irénée provient probablement de saint Paul (ἀνακεφαλαιοῦσθαι).

M. Theiler: Offenbar ist eine Harmonisierung von christlicher Substanz mit den Ausdrucksmitteln des Ammonius besonders leicht gewesen; hierin hat Origenes besonderes Genie gezeigt.

M. Sodano: Desidererei richiamare l'attenzione del prof. Theiler su un passo di Calcidio, ed esattamente sul cap. CCXXXVIII: qui lo scrittore polemizza con coloro i quali vedono una contraddizione nel pensiero platonico, nel senso che, mentre nel *Fedro* Platone avrebbe affermato che l'anima « è senza alcuna composizione, e perciò indissolubile », nel *Timeo*, invece, il filosofo ateniese avrebbe sostenuto che l'anima è una *res composita*. Calcidio continua dando una definizione del *compositum* e della *ratio compositionis*. Ora questo è un concetto desunto da Porfirio: lo possiamo determinare, in maniera precisa, dal confronto con Filopono, *De aeternitate mundi* VI 8 (p. 148, 25 - 149, 2 Rabe). Ora questa teoria porfiriana del *composito* risale ad Ammonio?

M. Theiler: Der Abschnitt ist sicher aus Porphyrios. Indes ist ernstlich mit der Möglichkeit zu rechnen, dass hier Ammonisches zu finden ist; zudem liegt eine Übereinstimmung vor mit der im Vortrag erwähnten Stelle Plotin II 4.

M. Sodano: Mi scusi, professore Theiler, se debbo rivolgerLe ancora una altra domanda. In *De aet. mundi* VI 14 (p. 164, 18-165,6 Rabe = *Fr.* XLVII p. 30, 9-32, 7 Sodano), Filopono, citando testualmente i commentari di Porfirio al *Timeo*, riferisce un frammento, nel quale il Tirio sostiene che c'è differenza tra la κόσμου ποιήσις e la σώματος ὑπόστασις e che le ἀρχαί del corpo non sono identiche a quelle del mondo. Anche in questa teoria di Porfirio è possibile rintracciare, secondo Lei, un'influenza del pensiero di Ammonio? O non è essa, piuttosto, più antica?

M. Theiler : In diesem Fall ist es viel weniger wahrscheinlich dass sich spezifisch Ammonisches greifen lässt. Denn hier handelt es sich vor allem um oft bezeugtes Traditionsgut.

M. Waszink : Um der Information willen möchte ich fragen, wie sich Ammonios neben Numenios zur Traumantik stellt.

M. Theiler : Es lassen sich zwei Richtungen aufweisen : a) Poseidonios, dessen Gedanken zur Traumantik liegen vor bei Philon, Cicero und bei Iamblichos. b) Die zweite Linie wird dort gefunden, wo das ψυχικὸν ὄχημα als Träger des φανταστικόν bestimmt wird. In der Schweben muss bleiben, ob Numenios diese Lehre vom ὄχημα anwandte, wie Leemans annahm. Die von Porphyrios ausgebaute Lehre liegt vor bei Synesios von Kyrene *De insomniis* und bei Augustin, *De Genesi ad litt.*

M. Waszink : Würden Sie bitte kurz erklären, was Sie mit dem Ausdruck « Doppel-Lehre » bezeichnen?

M. Theiler : Ammonios vermied es im allgemeinen aus anti-agnostischen Gründen, über den gerechten und guten Gott ein höheres, etwa überseiendes Wesen zu stellen; J. Krämer in seiner *Ursprung der Geistesmetaphysik*, Amsterdam 1964, S. 187, fasst Origenes nur nach der Variante seines Ausdruckes etwas einseitig als Anhänger des überseienden, übergeistigen ersten Gottes, von den er höchstens in der Trinitätslehre günstigen Gebrauch machen konnte (oben S. 99).

M. Pépin : M. Theiler attribue la paternité de la représentation cosmologique des cercles concentriques à Ammonius Saccas. Il me semble que l'on pourrait trouver quelque chose d'analogue déjà chez Philon, et notamment l'idée que le ciel corporel est par rapport au ciel spirituel comme la terre par rapport au ciel (cf. p. ex. *De Spec. leg.* I, 8, éd. Cohn-Wendland p. 73, 9-10).

M. Theiler : Die Elemente dieser Auffassung liegen zweifellos bei Philon vor.

M. Dörrie : Man darf daran erinnern, dass der frühe Mittelplatonismus die Kombination mehrerer Platon-Stellen liebte : Hier ist offenbar das Sonnengleichnis, *Resp.* VI, 509 a-b mit dem Ausdruck ὡς ἀληθῶς γῆ aus dem *Phaidon* 111 c-d in engen Zu-

sammenhang gebracht. Eine Variation der Vorstellung ist bei Plutarch, *De gen. Socr.* 26-7 nachzuweisen.

M. Pépin: On admet que les doctrines d'Origène ont pu venir par deux voies à la connaissance de saint Augustin: par la traduction latine des *Homélie sur la Genèse* et par les renseignements contenus dans la correspondance de saint Jérôme.

M. Theiler dankt für die Ergänzungen, die die bleibenden Aufgaben berühren, nämlich die Vorgeschichte des ammonischen Platonismus und seine Weiterentwicklung über Theodoros-Porphyrrios einerseits, über Origenes andererseits, oder wie bei Augustin und andern über diese beiden Wege genauer zu untersuchen.

IV

PIERRE HADOT

La métaphysique de Porphyre

LA MÉTAPHYSIQUE DE PORPHYRE

« Métaphysique » est le nom donné par la tradition aristotélicienne à la théologie ou à l'ontologie d'Aristote ; c'est un terme qui suppose la division aristotélicienne des sciences (physique, mathématique, métaphysique). On peut donc se demander s'il est légitime de l'utiliser à propos d'un platonicien comme Porphyre. Mais en fait, depuis le premier siècle après Jésus-Christ, la tradition platonicienne avait fait une place à la métaphysique dans sa classification des parties de la philosophie. Cela apparaît surtout dans une division de la philosophie qui distingue trois étapes du progrès spirituel : l'éthique, la physique et — terme emprunté à la terminologie des mystères d'Eleusis — l'époptique ; cette dernière partie, la plus élevée, est assimilée à la théologie ou à la métaphysique d'Aristote. Par exemple, Plutarque nous dit, dans le *De Iside* ¹, que Platon et Aristote « appellent époptique cette partie de la philosophie dans laquelle ceux qui ont dépassé, grâce à la raison, ce qui n'est qu'objet d'opinion, mélangé et composé, s'élancent jusqu'à ce qui est premier, simple et sans matière et, ayant touché vraiment la pure vérité au sujet de cette réalité première, peuvent posséder, comme dans une initiation suprême, l'achèvement de la philosophie ». On trouve ici l'opposition entre physique et métaphysique. Chez Théon de Smyrne ², au sein d'une classification complexe, qui prétend correspondre aux degrés de l'initiation d'Eleusis, les trois degrés : éthique, physique, époptique apparaissent ; l'époptique a pour objet les véritablement étants et les idées. Clément d'Alexandrie ³ distingue très clairement entre l'éthique, la physique et la partie théologique, que Platon, nous dit-il, appelle époptie et

¹ *De Iside* 382 d; je suis le texte de W. Sieveking.

² *Expos. rer. math.*, p. 14 Hiller.

³ *Strom.* I 28, 176, 1-2.

Aristote métaphysique. Chez Origène ¹, l'éthique correspond à la purification initiale indispensable, la physique à la connaissance des choses sensibles qui nous révèle leur vanité, l'époptique à la contemplation des réalités divines et célestes. Nous remarquerons que chez Clément comme chez Origène, la dialectique ² ou logique ne constitue pas une partie spéciale de la philosophie, mais qu'elle est mêlée avec les trois autres. C'est cette division de la philosophie selon le progrès spirituel que nous retrouvons dans le plan systématique des *Ennéades* tel que Porphyre l'a conçu. La première *Ennéade* rassemble les traités qui ont un caractère éthique : ils sont destinés à procurer une purification initiale ³. La seconde et la troisième *Ennéades* correspondent à la partie physique de la philosophie ⁴. Les quatrième, cinquième et sixième *Ennéades* ont pour objet les choses divines : l'Âme, l'Intelligence et l'Un ; ⁵ elles correspondent à l'époptique. Cette classification est différente de celle de Plotin lui-même qui, dans son traité *Sur la dialectique*, considère la dialectique comme la partie suprême de la philosophie, sans préciser clairement l'ordre qu'il établit entre éthique et physique ⁶. Dans la division porphyrienne, comme chez Clément et Origène, la dialectique est mêlée aux trois parties de la philosophie. Porphyre est donc fidèle à cet ordre : éthique, physique, métaphysique (ou théologie ou époptique), qui était traditionnel dans tout un courant du moyen-platonisme. Nous retrouvons très probablement la doctrine porphyrienne concernant la division de la philosophie dans deux passages

¹ *In Cant. cant.*, p. 75, 6 Baehrens. Il faut lire *epopticen* et non *enopticen*.

² Chez Clément, *Strom.* I 28, 176,3-177,1, la dialectique est surtout mêlée à la métaphysique.

³ Porphyre, *Vit. Plot.* 24, 17.

⁴ *Ibid.* 24, 38 et 25, 9.

⁵ Pour Porphyre, les trois degrés du divin sont l'Un, l'Intelligence et l'Âme, *Hist. phil.*, fr. XVI, p. 14 Nauck.

⁶ *Enn.* I 3, 6, 1-7.

du commentaire de Calcidius sur le *Timée* : à la considération des choses physiques, propre au *Timée*, est opposée la contemplation (éoptique) des choses intelligibles, qui correspond au *Parménide*¹. Il est possible que cette division des parties de la philosophie soit liée à une théorie concernant l'ordre de lecture des dialogues de Platon. Dans ses grandes lignes, l'ordre proposé par Jamblique² correspondra lui aussi à la suite : éthique, physique, théologie. On peut constater que, selon l'ordre systématique des *Ennéades*, le premier traité : *Qu'est-ce que le vivant et qu'est-ce que l'homme*, correspond au problème de la connaissance de soi que posait l'*Alcibiade*, premier dialogue dans la liste d'Albinus comme dans celle de Jamblique. Les derniers traités de la première *Ennéade* évoquent la problématique du *Phédon*. Les traités consacrés à la physique citent très souvent le *Timée*. Le *Parménide* joue un rôle très important dans plusieurs traités de la cinquième et de la sixième *Ennéades*. Grâce aux témoignages conjugués de Proclus³ et de Calcidius⁴, nous savons en tout cas que Porphyre plaçait la *République* avant le *Timée* et le *Timée* avant le *Parménide* comme des étapes successives dans la préparation de l'âme à la connaissance de la vérité.

On peut donc parler d'une métaphysique de Porphyre. Comme dans la tradition platonicienne d'un Plutarque, d'un Clément ou d'un Origène, la théologie est pour lui à la fois une métaphysique au sens aristotélicien et une éoptique au sens platonicien. Elle est une ascension de la pensée qui s'élève d'abord du corporel à l'incorporel⁵, puis qui, au

¹ In *Tim.*, cap. 272 et 335. Cf. sur ces textes, J. H. WASZINK, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, I, Leiden 1964, p. 29, n. 1, et *Timaeus a Calcidio translatus*, Leiden, 1962, praef. XCVIII-XCIX.

² Dans Pseudo-Olympiodore, *Proleg. Plat. phil.*, p. 219 Hermann.

³ In *Tim.* I, p. 202, 2 Diehl (= Sodano, *Porph. In Tim.*, p. 16).

⁴ Cf. n. 1.

⁵ Ce moment est, chez Porphyre, très important. Cf. les « Introductions (ἀφορμαί ou ἔφοδοί) aux Intelligibles ».

sein de l'incorporel, cherche à atteindre ce qui a le plus d'unité. Chez Porphyre, cette théologie ne se fonde pas seulement sur l'exégèse de Platon, mais aussi sur celle des *Oracles chaldaïques*, considérés comme une révélation divine.

Pour présenter la métaphysique de Porphyre, je me limiterai à l'étude du problème qui me paraît être le plus fondamental dans la pensée du disciple de Plotin. En essayant de reconstituer la solution que Porphyre apportait à ce problème, je m'efforcerai évidemment d'utiliser avant tout les textes, les fragments, les citations explicitement attribués à Porphyre lui-même. Mais j'utiliserai également deux autres documents. Ce sera, tout d'abord, le *Commentaire sur le Parménide*, dont les quatorze pages palimpsestes furent éditées par W. Kroll¹ à la fin du siècle dernier, et qui me semble, comme je l'ai montré récemment, être une œuvre de Porphyre². Ce seront, également, certains textes du théologien chrétien Marius Victorinus qui, par leur contenu et leur structure, supposent une source néoplatonicienne qui, elle aussi, selon la vraisemblance historique et les caractéristiques doctrinales, ne peut être que Porphyre³. Au cas où l'on n'accepterait pas ces deux hypothèses, il n'en resterait pas moins vrai que l'identité de doctrine, que nous constaterons plusieurs fois, entre le *Commentaire sur le Parménide* et Victorinus ne peut s'expliquer que par une source commune qui, ici encore, ne peut être que Porphyre. Dans son ouvrage *Porphyrios und*

¹ W. KROLL, *Ein neuplatonischer Parmenidescommentar in einem Turiner Palimpsest* (Rheinisches Museum, 47, 1892), p. 599-627.

² P. HADOT, *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide* (REG, 74, 1961), p. 410-438. Je publierai prochainement une nouvelle édition de ce commentaire, accompagnée d'une traduction.

³ Sur ce sujet, cf. W. THEILER, *Gnomon*, 10, 1934, p. 495-496 et F. W. KOHNKE, *Plato's conception of οὐκ ὄντως οὐκ ὄν* (Phronesis, 2, 1957), p. 32-40. Victorinus sera cité selon les numéros des chapitres et des lignes de l'édition Henry-Hadot, *Sources chrétiennes*, n° 68-69, Paris, 1960.

*Augustin*¹, W. Theiler a formulé l'hypothèse de travail suivante : toute doctrine non-plotinienne (mais néoplatonicienne), qui se trouve à la fois chez Augustin et chez un néoplatonicien postérieur, dérive de Porphyre. Je pense que cette hypothèse peut être acceptée également en ce qui concerne Victorinus. Il faut notamment souligner que les coïncidences doctrinales entre Victorinus et le *Commentaire sur le Parménide* portent sur des points qui, loin d'être des lieux communs, sont absolument uniques dans l'histoire de la pensée antique et qui ne peuvent se comprendre, comme nous allons le montrer, que dans la problématique porphyrienne.

Le problème fondamental de la métaphysique de Porphyre consiste dans l'opposition entre « incoordonné » et « coordonné »².

Dans un fragment de l'*Histoire philosophique*³, Porphyre refuse fortement toute coordination et toute connumération entre Dieu et ce qui vient après lui : « Dieu est le premier, tout en restant toujours seul, bien que toutes choses soient engendrées par lui, car, par l'existence qui lui est propre, il ne peut être connuméré ni coordonné quant à la dignité avec les autres choses. » Porphyre veut dire ici que Dieu n'est pas une chose parmi les autres choses : on ne peut donc l'additionner avec elles, parce qu'on ne peut additionner ensemble que des choses de même genre ; on ne peut non plus le coordonner, c'est-à-dire lui donner un rang ou une place dans une série, qu'elle soit horizontale ou verticale. Si Dieu est le premier, il n'est ni le premier terme d'une somme, ni le premier rang d'une série : le mot « premier » ne doit pas

¹ *Porphyrios und Augustin*, Halle, 1933, p. 4. Voir également R. BEUTLER, *Porphyrios*, dans *PW* 43, col. 302-303.

² Sur ce point, cf. W. THEILER, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, Halle, 1942, p. 7, n. 4.

³ *Fr.* XVIII, p. 15, 8-12 Nauck. Les deux mots importants sont συναριθμείσθαι et συγκατατάττεσθαι.

s'entendre en un sens arithmétique. Le *Commentaire sur le Parménide*¹ insiste aussi très fortement sur cette doctrine : Dieu a une « préexcellence incommensurable (ἀσύμβλητον) par rapport à toute chose quelle qu'elle soit² ; » « les choses qui ont leur réalité par lui ne sont rien par rapport à lui, à cause du caractère incommensurable (ἀσύμβλητον) de son hypostase »³.

Au contraire, dans son commentaire sur les *Oracles chaldaïques*, Porphyre, aux dires de Proclus et de Damascius, « coordonnait » le premier Dieu avec ce qui vient après lui : « Faut-il, demandait Damascius⁴, faut-il dire avec Porphyre que le Père de la triade intelligible est le principe unique de toutes choses ? Mais comment la cause incoordonnée, absolument ineffable, pourrait-elle donc être connumérée avec les intelligibles et être appelée le Père de la première triade ? Car la triade n'est que le sommet des étants, tandis que la cause ineffable les dépasse tous. » Et Proclus⁵, faisant allusion à la même doctrine, précise bien que c'est une erreur de confondre le Père (des *Oracles chaldaïques*) qui est « sur la même ligne que la Puissance et l'Intelligence et forme une seule triade avec eux » et le premier Dieu « qui est au-delà de toute contradistinction⁶ et de toute coordination ».

Entre le texte de l'*Histoire philosophique* et la doctrine rapportée par Proclus et Damascius, il y a donc une contradiction formelle.

On peut essayer d'expliquer cette contradiction en supposant que les deux affirmations appartiennent à des moments différents de l'évolution intellectuelle de Porphyre. En soi l'hypothèse serait fort plausible. Dès l'Antiquité, on s'est

¹ Cité désormais selon le numéro de folio donné par Kroll et la ligne de ce folio.

² III 7.

³ VI 19. A la ligne 20, je lis <τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως> après ἀσύμβλητον.

⁴ *Dub. et Sol.*, I, p. 86, 9 Ruelle.

⁵ *In Parm.*, p. 1070, 15 Cousin. Cf. W. THEILER, *Chald. Or.*, p. 7-8.

⁶ Ἀντιδιαίρεσως, cf. Aristote, *Cat.* 14b 33 ; *Diog. L.* VII 61.

plu à souligner les variations doctrinales de Porphyre ¹. Pour donner un exemple qui ait un certain rapport avec le problème qui nous occupe, on peut citer les deux interprétations très différentes que Porphyre a données du Dieu des Hébreux. Dans la *Philosophie tirée des Oracles*, il identifiait ce Dieu au Dieu suprême ². Dans son commentaire sur les *Oracles chaldaïques* ³, au contraire, il plaçait ce Dieu au second rang dans la hiérarchie divine, en l'identifiant cette fois au second Dieu des *Oracles chaldaïques*, que ceux-ci appellent le « Transcendant sous un mode dyadique » ⁴. Dans les deux cas, le Dieu des Hébreux est pour Porphyre le Demiurge. Mais, dans la *Philosophie tirée des Oracles*, il n'hésite pas à identifier ce Demiurge avec le Dieu suprême, parce qu'avant sa rencontre avec Plotin, il professe une doctrine analogue à celle d'Origène le païen qui identifiait le Roi de toutes choses et le Créateur ⁵. Dans le commentaire sur les *Oracles chaldaïques*, au contraire, il place le Demiurge au second rang en l'identifiant à l'Intelligence. Ce changement révèle l'influence plotinienne. Mais en ce qui concerne l'inco-ordination ou la coordination du Dieu suprême, nous sommes en présence de deux textes postplotiniens. Proclus et Damascius font en effet tous deux allusion au commentaire de Porphyre sur les *Oracles chaldaïques* dont nous venons de parler et qui, nous l'avons vu, suppose l'influence de Plotin. Quant à l'*Histoire philosophique*, elle appartient à la

¹ Cf. G. WOLFF, *Porphyrii de phil. ex. orac. haur.*, 1962, p. 37.

² G. WOLFF, p. 142-143 (= Eusèbe, *Praep. ev.* IX 10, 4; Augustin, *Civ. dei* XIX 23).

³ J. Lydus, *De mens.* IV 53, p. 110, 18 Wuensch. J. Lydus cite ici le *Commentaire sur les Oracles* (et non la *Philosophie tirée des Oracles*), cf. R. BEUTLER, col. 296-297.

⁴ Je traduis ainsi l'expression chaldaïque δις ἐπέκεινα (et par « Transcendant sous un mode monadique » l'expression ἄπαξ ἐπέκεινα) afin d'essayer de faire comprendre le sens que Porphyre donnait à cette expression. Sur le texte de Lydus, cf. W. THEILER, *Chald. Or.*, p. 6.

⁵ Porphyre, *Vit. Plot.* 3, 32.

même période de l'évolution de Porphyre, car elle distingue trois hypostases divines et décrit la génération de l'Intelligence d'une manière qui imite, tout en le modifiant, l'enseignement du maître de Porphyre ¹. Nous n'avons donc, dans le cas présent, aucune raison particulière qui nous permette d'expliquer la contradiction inhérente à la métaphysique porphyrienne par une évolution doctrinale.

Faut-il supposer que cette contradiction n'est qu'une application de la méthode de théologie négative qui consiste à attribuer à la divinité des prédicats antithétiques ? Porphyre, il est vrai, connaît bien cette méthode. Il l'emploie par exemple pour définir l'incorporel et il remarque à ce sujet que les Anciens ont décrit l'incorporel en juxtaposant volontairement les attributs les plus contraires afin de nous faire renoncer aux notions d'origine corporelle ; c'est ainsi qu'ils ont employé en même temps les expressions « Un » et « Tout », « Un » et « Pas un », « Partout » et « Nulle part » ². C'est précisément selon cette méthode que le *Commentaire sur le Parménide* interprète l'Oracle chaldaïque dans lequel il est affirmé que le Père possède une Puissance et une Intelligence ³ — Oracle qui est donc à l'origine de la doctrine porphyrienne de la coordination entre le Père et la triade intelligible : « D'autres (il s'agit des *Oracles chaldaïques*), bien qu'ils affirment qu'il s'est lui-même dérobé à toutes les choses qui sont à lui (c'est-à-dire qu'il est incoordonné), concèdent néanmoins que sa Puissance et son Intelligence sont co-unifiés en sa simplicité et même un autre Intellect encore (c'est-à-dire que Dieu est coordonné avec eux), et bien qu'ils ne le séparent pas de la triade (c'est-à-dire qu'il

¹ Cf. W. THEILER, *Chald. Or.*, p. 8.

² *Sentent.* 38, p. 34, 4-18 Mommert.

³ Sur cet Oracle, cf. W. KROLL, *De orac. chald.*, Breslau, 1894, (Hildesheim, 1962) p. 13 ; W. THEILER, *Chald. Or.*, p. 5 ; H. LEWY, *Chaldaean Oracles*, Le Caire, 1956, p. 79, n. 47.

est connuméré avec elle), ils croient qu'il abolit le nombre (c'est-à-dire qu'il est incommensurable), en sorte qu'ils refusent absolument de dire qu'il est Un ¹. » Le *Commentaire sur le Parménide* résume donc la doctrine des *Oracles* sous une forme volontairement antithétique, sans qu'il nous soit possible d'ailleurs de savoir si ces antithèses existaient déjà dans les *Oracles* eux-mêmes. Il est en tout cas très important de constater que ce sont précisément l'incoordination et la coordination, l'incommensurabilité et la connumération, qui sont juxtaposées par le *Commentaire sur le Parménide*. On pourrait donc penser que la contradiction que nous avons décelée dans la métaphysique porphyrienne n'est qu'une application de la méthode de théologie négative.

Il est possible d'aller au-delà de cette explication et de montrer que la contradiction n'est qu'apparente. Pour cela, nous examinerons successivement les trois points suivants :

1^o ce que les *Oracles* appellent le Père et que Porphyre identifie à l'Un de Plotin constitue le premier moment du mouvement par lequel l'Intelligence (c'est-à-dire le second Un ou l'Un-qui-est) se pose elle-même ;

2^o ce premier moment de l'Intelligence (ou de l'Un-qui-est) n'en coïncide pas moins avec le premier Un, ce qui signifie que l'Intelligence (ou l'Un-qui-est) en son origine est l'Un lui-même ;

3^o le premier Un peut se définir comme l'être de l'Un-qui-est. Ainsi défini, il peut être à la fois incoordonné et coordonné avec la triade par laquelle se constitue l'Un-qui-est ou l'Intelligence.

Pour prouver le premier point, nous avons deux étapes à parcourir : premièrement, pour Porphyre, l'Intelligence se

¹ IX 1-8.

constitue par un processus triadique dont les trois moments sont l'existence, la vie et la pensée ; deuxièmement, Porphyre a identifié l'existence, la vie et la pensée avec le Père, la Puissance et l'Intelligence des *Oracles chaldaïques* et il en résulte que le Père, en tant qu'« existence » correspond au premier moment de la constitution de l'Intelligence.

Chez Plotin lui-même, l'étant (ὄν), la vie et la pensée étaient trois aspects de l'Intelligence et, sans qu'on puisse déceler chez lui une doctrine systématique sur ce point précis, ils jouaient un certain rôle dans la constitution de l'Intelligence. En ce qui concerne Porphyre, on a remarqué, depuis Zeller ¹, que la triade être-vie-pensée prend une forme systématique dans sa doctrine et qu'il distingue clairement ces trois aspects. Mais je pense qu'il faut aller plus loin : l'Intelligence, chez Porphyre, se constitue elle-même par une autogénération et cette autogénération se réalise en trois moments qui sont à la fois nécessairement distincts et nécessairement impliqués les uns dans les autres, l'être, la vie et la pensée, le premier terme n'étant plus, comme chez Plotin, l'étant, mais l'existence ou l'être. L'autogénération de l'Intelligence est clairement affirmée dans ce fragment de l'*Histoire philosophique* où, nous l'avons vu, Porphyre attribuait au premier Dieu une incoordination absolue. Dans ce fragment, il est dit que l'Intelligence est son propre générateur et son propre Père, qu'elle s'est avancée hors de Dieu en s'engendrant elle-même ². L'idée de l'autogénération de l'Intelligence est également fondamentale chez Victorinus. Que Porphyre ait conçu cette autogénération comme un processus triadique dont les trois phases seraient l'être, la vie et la pensée, on peut le déduire de la convergence de témoignages qui existe sur ce point entre Victorinus et le

¹ E. ZELLER, *Phil. Griechen* ⁶, III 2, 2, p. 705, n.1 ; R. BEUTLER, *Porphyrios*, col. 304, 38 sqq.

² *Fr. XVIII*, p. 15, 2-5 Nauck.

Commentaire sur le Parménide. Victorinus ¹ écrit : « C'est en effet par un mouvement automoteur de l'Esprit (c'est-à-dire de l'Intelligence), autrement dit, c'est parce que la Vie parfaite s'est mise en mouvement pour se voir elle-même — elle-même, c'est-à-dire sa puissance, le Père — que l'automanifestation de l'Esprit, automanifestation qui est et qu'on appelle une génération, s'est réalisée et que l'Esprit s'est extériorisé... Donc, dans l'instant même, ... sortant en quelque sorte de l'être qu'elle était pour voir ce qu'elle était... l'altérité (c'est-à-dire la Vie) qui venait de naître est revenue en hâte vers l'identité. » Nous retrouvons très nettement ces trois phases dans le *Commentaire sur le Parménide* ². « Selon l'existence, le pensant est aussi le pensé. Mais lorsque l'Intelligence sort de l'existence pour devenir le pensant, afin de revenir vers l'intelligible et de se voir elle-même, alors le pensant est Vie ; c'est pourquoi l'Intelligence est infinie, selon la Vie. Et tous sont des actes, si l'on considère que selon l'existence, l'acte est immobile, que selon la pensée, l'acte est tourné vers lui-même, et que, selon la vie, l'acte sort de l'existence. » De part et d'autre, chez Victorinus et dans le *Commentaire sur le Parménide*, la structure est la même : un état d'immobilité initiale, qui est existence ou être pur et qui est le Père, un mouvement de sortie, qui est vie, altérité, infinité, enfin un mouvement de retour, qui est pensée. Le processus d'autogénération de l'Intelligence est nécessairement triadique, parce que la pensée ne peut saisir l'être immédiatement : elle doit sortir de lui, se distinguer de lui, devenir vie et altérité pour pouvoir le connaître en revenant à lui. Il apparaît clairement chez Victorinus ³ que cette triade est en fait une ennéade, parce que chacun des

¹ *Adv. Ar.* I 57, 9.

² XIV 16-26.

³ *Adv. Ar.* I 54, 8 ; IV 5, 41 ; 21, 26-31. *Hymn.* III 248 : *Tres ergo unum, et ter ergo unum, ergo ter tres unum.*

termes implique les autres : les trois sont trois fois trois, et c'est précisément pour cela qu'ils ne font qu'un.

A l'existence, à la vie, à la pensée, Porphyre a fait correspondre dans son exégèse des *Oracles chaldaïques* le Père, la Puissance et l'Intelligence. Nous pouvons le prouver de la manière suivante. Par différents témoignages, nous savons que Porphyre 1^o plaçait au sommet de la « théologie » une ennéade ¹; 2^o identifiait avec le Dieu suprême ou Bien, le premier Dieu des *Oracles*, que ceux-ci appelaient le « Transcendant sous un mode monadique », et identifiait avec l'Intelligence le second Dieu des *Oracles*, que ceux-ci appelaient le « Transcendant sous un mode dyadique » ²; 3^o plaçait entre le Dieu suprême et l'Intelligence un « medium » ³; 4^o coordonnait le Père avec la Puissance et l'Intelligence ⁴. De cet ensemble de données, nous pouvons inférer tout d'abord que Porphyre donnait à la doctrine des Principes suprêmes (premier et second Dieu) dans les *Oracles chaldaïques* une structure ennéadique, c'est-à-dire qu'il utilisait un schéma formé de trois triades, chaque triade correspondant à un degré de la hiérarchie des divinités chaldaïques. La première triade correspondait donc au Père, la seconde au « medium », la troisième à l'Intelligence. Selon le principe d'implication mutuelle des termes de toute triade, les trois triades étaient probablement constituées toutes les trois par les mêmes termes et ne se distinguaient que par la prédominance d'un terme sur les autres. Nous connaissons par Proclus et Damascius le contenu de la première triade : elle était formée du Père, de la Puissance et de l'Intelligence. On peut donc reconstituer le schéma suivant encore incomplet :

¹ J. Lydus, *De mens.*, IV 122, p. 159, 5.

² Cf. p. 133, n. 3 et 4.

³ Augustin, *Civ. Dei* X 23.

⁴ Cf. p. 132, n. 4 et 5.

Première triade : *Père* Puissance Intelligence
 = Transcendant sous
 un mode monadique
 ou Père

Deuxième triade : Père? *Puissance?* Intelligence?
 = medium

Troisième triade : Père? Puissance? *Intelligence?*
 = Intelligence

Dans ce schéma, nous voyons quelle était la place du Père dans l'exégèse porphyrienne des *Oracles*. Il représentait la première triade, dans laquelle la Puissance et l'Intelligence sont confondues avec le Père. Chez Proclus ¹, le Père se trouvait à la même place, mais avant l'ennéade intelligible, il y avait l'Un transcendant et les hénades. Proclus concevait l'ennéade intelligible selon le même schéma général que Porphyre. Toutefois, il refusait d'identifier le Père avec le « Transcendant sous un mode monadique » et l'Intelligence intelligible avec le « Transcendant sous un mode dyadique » ; il reléguait ces deux entités au plan des intellectuels où il les identifiait avec Kronos et Zeus ². Mais, ce qui est très important pour nous, c'est que, aussi bien au plan des intelligibles qu'au plan des intellectuels, Proclus plaçait entre le Père et l'Intelligence, ou entre Kronos et Zeus, la Vie. Il semble bien, comme l'ont montré W. Theiler ³ et H. Lewy ⁴, que c'est Porphyre lui-même qui ait inauguré cette manière d'interpréter les *Oracles*. Il s'appuyait probablement pour cela sur la formule chaldaïque qui plaçait le centre d'Hécate

¹ Sur l'exégèse proclienne des *Oracles*, cf. le tableau général donné par H. LEWY, *Chaldaean Oracles*, p. 483.

² Cf. W. THEILER, *Chald. Or.*, p. 8, citant notamment Proclus, *In Crat.*, p. 59, 14 Pasquali.

³ *Ibid.*, p. 5 et 8.

⁴ *Chaldaean Oracles*, p. 455.

(déesse de la vie) entre les deux Pères (les deux Transcendants) ¹. Proclus a conservé en la développant la structure originelle de l'exégèse porphyrienne. Le « medium » qui, selon Augustin, se trouve entre le Père et l'Intelligence dans la triade chaldaïque porphyrienne n'est autre que la Vie. On peut remarquer, à titre de confirmation, que chez Victorinus, la Vie apparaît comme une entité féminine entre le Père et l'Intelligence, cette dernière étant considérée comme le Fils masculin du Père ². On remarquera d'autre part que chez Proclus, le premier terme de la triade, le Père, est appelé aussi *hyparxis*, existence. Ceci répond encore une fois à la terminologie porphyrienne, qui employait *hyparxis* au lieu de *on* (étant) pour désigner le premier terme de la triade constitutive de l'Intelligence. L'ennéade que Porphyre plaçait « au sommet de la théologie » apparaît donc bien finalement comme constituée par les trois termes, existence, vie, intelligence, chacun formant une triade :

Première triade :	<i>existence</i>	vie	intelligence
Père ou existence		(= puissance)	
Seconde triade :	existence	<i>vie</i>	intelligence
Vie			
Troisième triade :	existence	vie	<i>intelligence</i>
Intelligence			

On peut penser que Porphyre a été amené à assimiler la triade Père-Puissance-Intelligence à la triade existence-vie intelligence pour deux raisons. Premièrement, il est possible que les *Oracles* eux-mêmes aient employé le terme *hyparxis* pour désigner le Père ³. Dans ce cas, Porphyre, se trouvant

¹ W. KROLL, *Chald. Or.*, p. 27 ; H. LEWY, p. 142, n. 283 ; W. THEILER, p. 5, 8 et 12.

² *Adv. Ar.* I 51, 19-38.

³ Le témoignage de Damascius, § 61, I, p. 131, 17 et § 221, II, p. 101, 25 semble le laisser entendre.

en présence d'une triade dont le premier et le troisième terme étaient l'existence et l'intelligence, pouvait être amené à confondre la Puissance et la Vie. En second lieu, il est possible que Porphyre ait considéré que dans la triade Père-Puissance-Intelligence, il n'y avait aucune nécessité conceptuelle qui obligeât à concevoir ces trois termes comme une vraie triade, c'est-à-dire comme une réalité dont les moments sont nécessairement et seulement trois. L'existence, la vie et l'intelligence fournissaient au contraire le modèle idéal d'une telle triade douée d'une nécessité interne. Quoi qu'il en soit, nous voyons que dans le schéma ennéadique de Porphyre, le Père ou l'existence constitue le premier moment de la constitution de l'Intelligence. Au niveau du Père, l'Intelligence est réduite à un état de pure existence ; vie et intelligence sont confondues avec le premier terme. En sortant de l'existence, l'Intelligence devient vie, c'est la seconde triade : elle se trouve alors dans un état d'altérité et d'infinité. Elle n'est vraiment elle-même que dans la troisième triade, lorsqu'elle prédomine sur la vie et sur l'existence. Dans cette ennéade, le Père ou l'existence est donc le premier moment de l'autogénération de l'Intelligence.

Ceci est confirmé par la convergence des témoignages de Victorinus et de Damascius concernant la notion d'existence ¹. Il est possible que les *Oracles* eux-mêmes aient donné le nom d'*huparxis*, c'est-à-dire d'existence, au premier Dieu. En tout cas, en identifiant Père et existence, Damascius donne de l'existence une définition qui concorde avec celle que propose Victorinus. Pour Damascius ², la triade existence – puissance (= vie) – intelligence sert à décrire le processus d'autoposition par lequel l'Intelligence passe de la pure existence à la substance. Le premier moment est donc l'existence : elle est le premier commencement, la présuppo-

¹ Sur cette notion d'existence, chez Porphyre et Proclus, cf. J. M. RIST, *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* (Hermes, 92, 1964), p. 213-225.

² § 121, I, p. 312, 15 sqq.

sition, le fondement, de la substance ; elle est l'être encore indéterminé, n'ayant pas encore reçu les déterminations qui constitueront la substance. Elle est aussi la simplicité première ou l'Un, qui précède la composition et la multiplicité propres à la substance. Cette simplicité première veut se déployer. Ce désir, cette volonté, c'est la Puissance, qui est en quelque sorte l'épanchement de l'Un. Le troisième moment, l'Intelligence, arrête cette effusion, la circonscrit, la limite et la ramène à son origine. Or, chez Victorinus ¹, l'existence est également opposée à la substance comme l'être pur et encore indéterminé, sans sujet et sans prédicat, à l'être déterminé, qualifié, devenu quelque chose. Victorinus appelle l'existence *praeexistens subsistentia* ², ce qui correspond parfaitement à une expression de Damascius : προϋπαρχουσα ὑπόστασις, ³, expression par laquelle Damascius désigne lui aussi l'existence : « Il y a en chaque chose un analogue de l'Un... à savoir l'hypostase qui préexiste en toute chose selon l'unité, mieux encore, c'est la racine de toute hypostase. » L'existence apparaît donc, chez Damascius et chez Victorinus, comme une sorte d'unité séminale à partir de laquelle se déploie la substance, comme le premier moment de l'autoposition de l'Intelligence.

Si le Père ou l'existence apparaît comme le premier moment de l'Intelligence, il est tout aussi vrai de dire que le premier moment de l'Intelligence coïncide avec le premier Un, ce qui signifie que l'Intelligence (c'est-à-dire le second Un ou l'Un-qui-est) en son origine est l'Un lui-même. Ce sera le second point de notre exposé. Une telle affirmation signifie tout d'abord que l'Intelligence a un double aspect : un premier aspect, selon lequel elle est encore l'Un, un second aspect, selon lequel elle est devenue elle-même. Mais une telle affirmation signifie également que l'Un ou le

¹ *Adv. Ar.* I 30, 20 sqq. ; *Cand., Ad Vict.* I 2, 14-27.

² *Adv. Ar.* I 30, 22.

³ § 34, I, p. 66, 22.

Dieu suprême a lui aussi un double aspect, un premier aspect selon lequel il est l'Un absolu et incoordonné, un second aspect selon lequel il est l'Intelligence réduite à son premier moment. Telles sont les conséquences impliquées dans l'affirmation de Proclus et de Damascius : Porphyre a identifié le Père de la triade intelligible avec la Cause première.

Tout d'abord ce double aspect de l'Intelligence apparaît clairement dans le *Commentaire sur le Parménide* et chez Victorinus. Dans le *Commentaire sur le Parménide*, la question est posée à propos du texte du *Parménide* 143a, dans lequel Platon cherche à isoler par la pensée, dans la notion d'Un-qui-est, la notion d'Un : « cet Un lui-même, auquel nous attribuons l'être, si nous le concevons par la réflexion seul et pour lui-même sans l'être, auquel nous disons qu'il a part, est-ce que, dans ce cas-là, il apparaîtra « Un » exclusivement, ou bien sera-t-il encore plusieurs, mais cette fois en lui-même ? » Pour un commentateur néoplatonicien se pose là un problème difficile : que peut représenter cet Un, pris à part et en lui-même (cet αὐτὸ τοῦτο comme dit Platon), au sein de la pluralité qu'est l'Un-qui-est ? Le *Commentaire sur le Parménide*¹ répond à la question en disant : « Tout en étant Un et Simple, cet αὐτὸ τοῦτο diffère pourtant de lui-même selon l'opposition entre l'existence et l'activité ; selon un point de vue, il est l'Un et Simple, selon un autre point de vue, il diffère de soi... Elle est donc l'Un et Simple, selon sa forme première, c'est-à-dire la forme qu'est le « Lui-même » de ce Lui-même, cette puissance, ou bien tout autre nom qu'il faille employer pour indiquer qu'il s'agit de quelque chose d'indicible et d'inconcevable. Mais elle n'est ni Un ni Simple, selon l'opposition entre l'existence, la vie et la pensée. » D'après ce texte, il apparaît que l'Un isolé dans l'Un-qui-est est absolument un et simple dans la mesure où il reste isolé : de ce point de vue, il coïncide avec le premier

¹ XIV 4-16. A la ligne 12, je lis καὶ < τοῦ > αὐτὸ τοῦτο αὐτοῦ το[α]υτοῦ ἰδέαν.

Un. Mais ce même Un, que l'on avait isolé dans l'Un-qui-est, devient différent de lui-même et multiple, dans la mesure où on le remet en relation avec la totalité de l'Un-qui-est, c'est-à-dire avec le triple mouvement de l'existence, de la vie et de la pensée. Si l'existence est le premier moment de ce mouvement, il faut considérer qu'elle s'identifie avec cet Un considéré à part dans l'Un-qui-est ; tant que l'Intelligence ou l'Un-qui-est demeure dans la pure existence, elle demeure aussi dans l'absolue simplicité ; la multiplicité n'apparaît qu'avec la sortie de l'existence dans l'acte de la vie et dans le retour vers l'origine. Le *Commentaire sur le Parménide* décrit l'état de l'Un purement simple et isolé comme celui de l'Intelligence qui est tellement simple « qu'elle ne peut rentrer en elle-même »¹ ; quant à l'état de l'Un devenu multiple, il correspond à l'état de l'Intelligence qui revient à elle-même après être sortie de soi, en passant de l'existence à la vie². Le premier état de l'Intelligence est décrit³ avec les prédicats tirés de la première hypothèse du *Parménide*, c'est-à-dire des prédicats qui ne peuvent s'appliquer qu'au premier Un : selon cet état, l'Intelligence n'est ni en repos, ni en mouvement, ni même ni autre, ni en soi ni en un autre ; l'Intelligence en son second état reçoit au contraire les prédicats de la seconde hypostase correspondant à la seconde hypothèse : elle est à la fois en repos et en mouvement, en soi et en un autre, même et autre. Selon le *Commentaire sur le Parménide*, l'Intelligence en son premier état, identifiée à l'« Un » de l'« Un-qui-est », coïncide donc avec le premier Un lui-même. Sans doute, une certaine distinction s'esquisse entre cette Intelligence et l'Un, puisqu'il nous est dit⁴ que l'Un est « la puissance par laquelle voit l'Intelligence qui ne peut rentrer en soi ». Mais la formule même suppose que cette

¹ XIII 1. 35.

² XIV 15-26.

³ XIV 27-34.

⁴ XIII 34-35.

Intelligence se confond avec l'Un, puisque, pour elle, qui est absolument simple, « voir » ne peut être rien d'autre qu'être l'Un lui-même. L'Un par lequel l'Intelligence voit est un acte absolu : « Chacun des autres actes (c'est-à-dire l'acte du pensant et l'acte du pensé dans l'Intelligence devenue multiple) est fixé à quelque chose et il est ordonné à cette chose totalement, selon sa forme et son nom. Mais cet acte n'est l'acte de rien, c'est pourquoi il n'a ni forme, ni nom, ni substance. Car il n'est dominé par rien et il n'est pas formé par quelque chose, étant essentiellement impassible, essentiellement inséparable de soi, n'étant ni intellection, ni intelligible, ni substance, mais au-delà de tout et cause incoordonnée de tout. »¹

Nous retrouvons la même doctrine chez Victorinus, toutefois sans allusion à l'exégèse du *Parménide*. Victorinus distingue entre une connaissance qui ne peut rentrer en elle-même, parce qu'elle est simple et absolue, et une connaissance qui sort de soi pour se connaître². Il distingue aussi entre une Intelligence qui est confondue avec Dieu même et une Intelligence qui s'extériorise en se pensant comme Intelligence, c'est-à-dire en connaissant l'Intelligence intérieure qui n'est autre que son état primitif³. Chez Victorinus aussi le premier état de l'Intelligence s'identifie donc au premier Dieu.

Ces données doivent être comparées avec d'autres renseignements que nous possédons sur cette doctrine porphyrienne. Proclus tout d'abord nous dit ceci : « Porphyre, en traitant des premiers principes, démontre par des raisonnements abondants et excellents que l'Intelligence est éternelle, mais qu'il y a en même temps en elle quelque chose

¹ XIII 13-23.

² *Adv. Ar.* IV 24, 10-20.

³ *Adv. Ar.* IV 27, 1 - 29, 12. Cf. également, I 57, 16 : *videre semetipsam, quod est scire vel videre potentiam illam praeexistens et patricam.*

qui est prééternel et que ce Prééternel unit l'Intelligence à l'Un ¹. » Ici « éternel » et « prééternel » semblent bien correspondre aux deux états que nous avons distingués. Porphyre a toujours insisté fortement sur le caractère éternel de l'Intelligence. Dans le fragment de l'*Histoire philosophique* ² que nous avons déjà plusieurs fois cité, il affirme que l'Intelligence est antérieure au temps et éternelle. Dans les *Introductions aux Intelligibles* ³, il montre que l'Éternité est une *parhypostasis* de l'Intelligence, c'est-à-dire une réalité qui l'accompagne, comme le temps accompagne l'activité de l'âme. Si l'Intelligence est éternelle, c'est qu'elle pense toutes choses et elle-même dans une intuition immédiate : selon l'un et dans l'un. La partie prééternelle de l'Intelligence est donc encore supérieure à cette intuition instantanée : en elle il n'y a pas encore de distinction entre le pensant et le pensé ; par elle, l'Intelligence coïncide avec l'Un. Le témoignage de Proclus confirme donc ce que Victorinus et le *Commentaire sur le Parménide* nous révèlent concernant la coïncidence du premier moment de l'Intelligence avec l'Un.

D'autre part, dans l'*Histoire philosophique* ⁴, Porphyre nous dit lui-même que « l'Intelligence prééternelle (ou prééternellement) a procédé en s'élançant à partir du Dieu-cause ». Il est probable que Porphyre veuille ici souligner le fait suivant : si l'Éternité naît avec l'Intelligence, il s'ensuit que l'« instant » de la naissance de l'Intelligence est lui-même prééternel. Porphyre ajoute d'ailleurs immédiatement que l'Intelligence est à elle-même son propre générateur et son propre père : en définissant la naissance de l'Intelligence comme une autogénération, Porphyre

¹ Proclus, *Theol. plat.* I 11, p. 27, 33 Portus (Pour le texte, cf. P. HADOT, *Fragments d'un commentaire*, p. 424, n. 72).

² *Fr.* XVIII, p. 15, 8-14.

³ *Sent.* 44, p. 45, 3.

⁴ *Fr.* XVIII, p. 15, 1. Au lieu de προαιώνιος, προαιωνίως ?

affirme implicitement que l'Intelligence préexiste dans le « Dieu-cause ». Pour s'engendrer elle-même, l'Intelligence doit préexister à elle-même et passer d'un état de non-manifestation à un état de manifestation. Ce processus est « prééternel », puisque l'éternité n'apparaît qu'avec l'achèvement de l'Intelligence. Ici encore, deux états de l'Intelligence sont distingués : l'Intelligence préexistante et prééternelle d'une part, l'Intelligence manifestée, auto-engendrée et éternelle d'autre part ; la première préexiste dans l'Un et est originellement confondue avec lui.

S'il y a un double aspect de l'Intelligence, il s'ensuit qu'il y a un double aspect de l'Un : selon son premier aspect, l'Un est absolu et incoordonné, selon son second aspect, l'Un est coordonné avec la vie et la pensée, parce qu'on le considère alors comme le premier moment de l'Intelligence, comme l'existence à partir de laquelle elle se déploie, comme l'Un isolé dans l'Un-qui-est. Ce double aspect de l'Un est attesté aussi bien dans le *Commentaire sur le Parménide* que chez Victorinus. Le premier, après avoir développé en plusieurs pages la doctrine de la transcendance absolue de l'Un, après avoir insisté fortement sur l'incoordination qui existe entre Dieu et ce qui vient après lui, n'hésite pas à affirmer ensuite que Dieu a une connaissance absolue qui se confond avec lui-même ¹, ou encore que l'Un est l'Être pur qui est l'idée de l'État ², c'est-à-dire de l'Intelligence, ou enfin que l'Intelligence, en son premier état, se confond avec l'Un ³. Quant à Victorinus, il juxtapose un long exposé de théologie négative qui décrit l'Un comme une réalité absolument transcendante, avec un autre exposé dans lequel l'Un est défini comme « Père », comme « préexistence », comme « préintelligence » et dans lequel on lit cette formule :

¹ V 6 - VI 12.

² XII 22-35.

³ XIII 1 - XIV 16.

«Étant Un en sa simplicité, il co-unifie pourtant en lui-même ces trois puissances : l'existence, la vie et la béatitude (c'est-à-dire l'intelligence).»¹

Nous arrivons ainsi à notre troisième point : le Dieu suprême de Porphyre peut être à la fois incoordonné et coordonné à la triade de l'Intelligence parce qu'il est défini par Porphyre comme l'« Être », absolument pur et indéterminé. Pour comprendre le sens de cette affirmation, il nous faut parcourir deux étapes : tout d'abord, montrer que le premier Un est, pour Porphyre, l'« Être de l'Un-qui-est » (c'est-à-dire du second Un ou de l'Intelligence ou de l'Étant) ; en second lieu, établir que cet « Être de l'Un-qui-est » est simple et absolu, précisément parce qu'il est antérieur à la première détermination, cette première détermination n'apparaissant qu'au niveau de l'Un-qui-est (ou de l'Intelligence).

En disant que le premier Un est l'« Être de l'Un-qui-est », je fais allusion à la formule aristotélicienne τὸ ἐκάστῳ εἶναι et à la distinction entre l'être-de-la-chose et la chose elle-même. Cette notion d'être-de-la-chose me paraît tout d'abord éclairer la notion porphyrienne de l'existence à laquelle nous avons souvent fait allusion. L'existence était définie comme l'être seulement être, comme l'être isolé de toute détermination et qualification, antérieur à toute composition entre sujet et accident : selon l'existence, la substance était encore réduite à son être pur. Cette opposition entre l'être encore indéterminé ou sans qualités et l'être déterminé et qualifié correspond en fait à l'opposition aristotélicienne entre l'être-de-la-chose et la chose elle-même, telle que certains platoniciens la comprenaient. Pour Aristote lui-même², cette opposition correspondait à une distinction entre le concept d'une chose et sa réalité concrète. Dans la perspective platonicienne, cette opposition est

¹ *Adv. Ar.* I 49, 9 - 50, 21, notamment 50, 10-11.

² Aristote, *Metaph.* VII 6, 1031a 15 sqq. et VIII 3, 1143b 2.

comprise comme une distinction entre l'idée de la chose et sa réalité concrète. Mais le passage de l'idée à la réalité s'effectue par l'addition de déterminations, de différences, de qualités, qui particularisent la notion universelle. Aristote refusait de distinguer entre l'être-de-la-chose et la chose elle-même dans les réalités simples et premières comme l'âme par exemple, et il reprochait aux platoniciens de séparer les idées de l'être-des-idées, de telle sorte que celles-ci devenaient inconnaissables. Plotin refusera lui aussi de distinguer entre l'âme et l'être-de-l'âme, mais il est intéressant de constater que, dans l'argumentation par laquelle il réfute cette distinction, il fait allusion à une conception de l'être-de-l'âme qui est tout à fait analogue à la conception porphyrienne de l'« existence ». Plotin ¹ commence par constater que l'âme est une unité multiple, en tant qu'elle est une « raison » productrice de formes. Mais, se demande-t-il, l'âme est-elle encore une unité multiple, lorsqu'on la considère en elle-même, indépendamment de son activité productrice ? La question de Plotin est analogue à la question du *Parménide* concernant l'Un isolé dans l'Un-qui-est. Développant sa question, Plotin se demande ensuite si l'âme n'est pas une simplicité totale, dans la mesure où elle est être pur. Une telle formule évoque le vocabulaire de Porphyre concernant l'existence. Mais, répond Plotin, il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait d'abord l'être pur, auquel viendrait s'ajouter ensuite une différence grâce à laquelle l'être-de-l'âme deviendrait l'être-âme. Ce que Plotin refuse ici, c'est précisément ce que Porphyre admet concernant les rapports entre l'existence de l'Intelligence et la substance de l'Intelligence. L'âme et l'être-de-l'âme ne font qu'un, poursuit Plotin. La détermination ne s'ajoute pas de l'extérieur à l'être de l'âme, mais elle est intérieure à lui. L'être-de-l'âme est donc en lui-même une unité multiple. Cette argumentation de

¹ *Enn.* VI 2, 5, 9-24.

Plotin nous permet de mieux comprendre la doctrine de Porphyre. Pour Porphyre, l'Intelligence (comme l'âme) est une unité multiple ; mais, prise en son premier moment, c'est-à-dire réduite à sa pure existence, au pur être-de-l'Intelligence, elle est unité et simplicité absolues. Cette unité et simplicité absolues ne sont autres que le premier Un lui-même en tant qu'il est l'existence, c'est-à-dire l'être-de-l'Intelligence. Les différences : la vie et la pensée, par lesquelles cet être pur se concrétise pour devenir la substance-Intelligence, ne sont pas toutefois extérieures à l'être, elles sont contenues en lui, mais selon son mode, c'est-à-dire selon un état de simplicité absolue.

Dieu apparaît également comme l'être de l'Un-qui-est (ou de l'Intelligence) dans la doctrine commune à Victorinus et au *Commentaire sur le Parménide*, selon laquelle l'Un est l'Être pur antérieur à l'Étant, c'est-à-dire antérieur à l'Un-qui-est. Dans le *Commentaire sur le Parménide*¹, il s'agit d'expliquer comment le second Un (l'Un-qui-est) peut, selon l'affirmation explicite de Platon², « participer » à l'Être. Puisque ce second Un n'a avant lui que le premier Un, le second Un ne peut participer à l'Être qu'en participant au premier Un et le premier Un doit être lui-même cet Être auquel participe le second Un : « Vois donc si Platon n'a pas l'air de quelqu'un qui laisse entendre un enseignement caché : car l'Un qui est au-delà de la substance et de l'Étant, n'est ni Étant, ni substance, ni acte, mais plutôt agit et est lui-même l'agir pur, en sorte qu'il est lui-même l'Être, celui qui est avant l'Étant. C'est en participant à cet être que l'Un (c'est-à-dire le second Un) reçoit de celui-ci un être qui est différent et détourné par rapport au premier : c'est cela participer à l'Étant. Ainsi l'Être est double : le premier préexiste à l'Étant, le second est produit par l'Un qui est

¹ XII 22-35.

² *Parm.* 142b.

transcendant, qui est l'Être absolu et en quelque sorte l'idée de l'Étant.» Quant à Victorinus¹, il définit le premier Dieu ou l'Un comme l'Être, antérieur à l'Étant, qui est « préexistence » plutôt qu'existence, et qui est universel et absolument originel. La convergence des témoignages de Victorinus et du *Commentaire sur le Parménide* est ici encore extrêmement importante : cet Être antérieur à l'Étant est décrit par eux comme « idée de l'Étant », comme « universel et absolument originel ». Ceci suppose que cet Être est, par rapport à l'Étant, l'être-de-l'Étant, c'est-à-dire l'idée d'Être que l'Étant concrétise, en participant à elle. Ici encore le premier Dieu apparaît comme l'être de l'Un-qui-est, c'est-à-dire comme l'être de l'Intelligence.

Il faut signaler également une doctrine rapportée par Proclus² et qui me semble également d'origine porphyrienne parce qu'on la retrouve chez Victorinus : « Il y a certains philosophes qui pensent qu'il faut distinguer Dieu et l'être-de-Dieu, réserver au Premier la dénomination d'être-de-Dieu et faire connaître ainsi comme telle la propriété de l'Un. » Victorinus³ nous dit de son côté : « Si autre est l'être-de-Dieu, autre l'être-Dieu, alors l'être-de-Dieu préexiste à l'être-Dieu, puisqu'il est en puissance par rapport à l'être qui est le plus être. En effet, l'être-de-Dieu est la puissance qui est tout, en étant avant toutes choses ; il est le pré-principe, il est avant le véritablement Étant. » Dans la formule être-de-Dieu, « Dieu » semble désigner l'ensemble de la réalité intelligible, c'est-à-dire l'Intelligence, selon Plotin et Porphyre. L'Un, défini comme être-de-Dieu, correspond donc à l'idée de la Déité dont l'Intelligence et le monde intelligible sont la réalisation concrète, la substantialisation. L'Un est la Déité dans sa simplicité absolue,

¹ *Adv. Ar.* IV 19, 4-20.

² Proclus, *In Parm.*, p. 1106, 33 - 1107, 9 Cousin.

³ *Adv. Ar.* I 33, 4-9.

avant toute détermination et qualification. Nous retrouvons donc toujours le même schéma, que ce soit dans cette doctrine rapportée par Proclus et Victorinus, que ce soit dans le *Commentaire sur le Parménide*, que ce soit enfin dans l'exégèse porphyrienne des *Oracles* : L'Un ou le premier Dieu est l'être de l'Un-qui-est, c'est-à-dire l'Être pur, à partir duquel la substance de l'Intelligence se déploie.

Si l'Un est le premier moment de l'Intelligence, ce premier moment est donc transcendant et incoordonné ; l'existence est en fait une préexistence, l'Être est une idée transcendante. En son premier moment, l'Intelligence est donc supérieure à elle-même, elle est l'Un lui-même. Et, considéré en lui-même, ce premier moment est incoordonné, transcendant et absolu. Il n'en est pas moins vrai, dira-t-on, que l'Intelligence sort de cet état, qu'elle se déploie dans le mouvement de la vie et de la pensée et que de ce point de vue l'existence est « coordonnée » avec cette vie et cette pensée. Mais ce double aspect de l'Être (« incoordonné » et « coordonné ») correspond tout simplement aux deux aspects de toute idée à laquelle participent des inférieurs. Pour qu'un prédicat puisse être attribué à un sujet, il faut que ce prédicat préexiste tout d'abord en lui-même d'une manière absolue. Porphyre lui-même, dans son *Commentaire sur les Catégories*¹, désigne ces deux aspects par les termes, d'« incoordonné » (*ἀκατάτακτον*) et de « coordonné » (*κατατεταγμένον*). Par exemple, cette distinction lui servait à expliquer comment « animal » pouvait être attribué à « homme » comme à un sujet différent d'« animal », alors que « homme » comprend dans sa notion la notion d'« animal ». C'est que, dans ce cas, l'on attribue la notion d'« animal » non-coordonnée, c'est-à-dire considérée en sa seule compréhension, à la notion d'« animal » coordonnée, c'est-à-dire particularisée, devenue « tel animal ». La même distinction

¹ Simplicius, *In Categ.*, p. 53, 6-9 Kalbfleisch.

sert à expliquer qu'un terme homonyme ait un sens en lui-même, indépendamment des sujets auxquels il est attribué d'une manière homonyme : il a un sens en lui-même dans la mesure même où il n'est pas attribué, c'est-à-dire où il reste incoordonné ¹. Cette distinction est encore utilisée pour distinguer entre espèce et individu dans les réalités (comme le soleil) dont l'espèce n'a précisément qu'un individu ². Pour un aristotélicien, cette distinction n'a aucune signification ontologique. Mais un néoplatonicien était naturellement conduit à identifier la notion incoordonnée avec l'idée préexistante, avec le genre transcendant ³ (ἐξῆρημένον), absolu ⁴ (ἄσχετον), non-participé ⁵ (ἀμέθεκτον), qui est le principe absolument pur des attributs auxquels participeront les espèces, puis les individus. Le passage de l'incoordonné au coordonné correspond à une concrétisation et à une particularisation ; le genre « animal » par exemple devient sensible et visible ⁶ en devenant « tel animal raisonnable », « tel homme ».

A l'aide de cette distinction porphyrienne, on comprendra mieux le rapport qui existe entre l'Être absolu et l'Un-qui-est. Dans l'Un-qui-est, « est » est un prédicat qui est mêlé et attribué à « Un » ; ce prédicat doit donc subsister en lui-même sous un mode absolu et incoordonné pour pouvoir ensuite être attribué à l'Un-qui-est. Plus encore, c'est un prédicat essentiel : en effet, l'Un-qui-est, c'est l'Étant, c'est-à-dire ce qui a, pour essence, d'être. Il s'ensuit que l'être de l'Étant (ou l'être de l'Un-qui-est), son concept, son idée, n'est autre que l'Être en soi, pris absolument. Nous

¹ Simplicius, p. 27, 23.

² Ibid., p. 56, 2.

³ Ibid., p. 69, 23 et p. 82, 35-83, 10.

⁴ Ibid., p. 119, 22.

⁵ Ibid., p. 219, 5.

⁶ Ibid., p. 79, 26.

avons là un premier mode de l'Être, l'Être incoordonné, idée de l'Étant. Le second mode, c'est l'être prédicat de l'Étant, l'être auquel participe l'Un-qui-est. Cet être est coordonné à l'Étant, mais il dérive de l'Être absolu, il est produit par lui. Ces deux modes d'être sont clairement distingués par Victorinus et par le *Commentaire sur le Parménide*. Victorinus ¹ écrit : « L'être doit se prendre sous deux modes, l'un qui est tel que l'être soit universel et originellement originel et que de lui provienne l'être pour tous les autres, le second, selon lequel tous les autres ont l'être : il s'agit alors de l'être de tous ceux qui viennent après Dieu, genres, espèces ou autres choses de ce genre. » Quant au *Commentaire sur le Parménide* ², il nous dit : « Ainsi l'être est double : le premier préexiste à l'Étant, le second est produit par l'Un qui est le Transcendant, qui est l'Être absolu et en quelque sorte l'idée de l'Étant ; c'est en participant à cet Être qu'un autre Un a été engendré auquel est accouplé l'être qui provient de cet Être ». On remarquera ici l'ambiguïté du mot « participer ». « Participer », c'est tout d'abord recevoir un prédicat : en ce sens, c'est au second mode d'être, c'est à l'être dérivé, que l'Un-qui-est participe. « Participer », c'est également recevoir d'une Idée transcendante la réalité à laquelle on participe, c'est-à-dire le prédicat qui s'accouple avec le sujet : en ce sens, c'est au premier mode d'être que l'Un-qui-est participe. L'Être « coordonné » est dérivé de l'Être « incoordonné ». Plus exactement, après ce que nous avons dit sur la génération de l'Intelligence chez Porphyre, l'Être « coordonné » se distingue par son propre mouvement de l'Être « incoordonné », il sort de l'état d'incoordination et d'indétermination dans lequel il se trouve à son origine, et il entre en relation avec lui-même : il se « coordonne » à lui-même. Cette entrée en relation de l'Être avec lui-

¹ *Adv. Ar.* IV 19, 6-9.

² XII 29-35.

même n'est autre que la connaissance : elle se réalise dans le mouvement de sortie de soi et de retour à soi qui constitue l'Intelligence.

On se demandera quel peut être le contenu, la compréhension, de la notion d'être sous son mode absolu et inconditionné : qu'est-ce que l'être-de-l'Étant, qu'est-ce que le « est » pris en lui-même ? Comme le remarque Dexippe, dans son *Commentaire sur les Catégories*¹, probablement à la suite de Porphyre, l'être n'ajoute rien aux notions auxquelles on l'attribue. Il s'ensuit que, prise absolument, la notion d'être n'a pas de contenu intelligible, qu'elle est absolument indéterminée. C'est pourquoi nous trouvons chez Victorinus² une théologie négative appliquée à l'Être : « L'Être premier est tellement imparticipé que l'on ne peut même pas l'appeler un ou seul, mais plutôt, par prééminence, avant l'un, avant le seul, au-delà de la simplicité, préexistence plutôt qu'existence, universel de tous les universels, infini, sans limites. » On comprend donc que Porphyre ait pu considérer que la notion d'être ainsi conçue pouvait, aussi bien que la notion d'un, assurer l'absolue simplicité du premier Dieu. Si Plotin pouvait imaginer un instant que l'être de l'âme fût absolument simple, en tant qu'antérieur à toute différence, à plus forte raison, l'être-de-l'Étant, c'est-à-dire l'Être antérieur à toute détermination (la première étant l'Étant lui-même), pouvait apparaître à Porphyre comme une absolue simplicité.

Le Dieu de Porphyre n'est-il donc qu'une abstraction logique, une notion absolument vide et indéterminée ? Ben au contraire. Le *Commentaire sur le Parménide*³ affirme que l'Être antérieur à l'Étant est un agir pur et Victorinus⁴

¹ *In Categ.*, p. 35, 16-22 Busse.

² *Adv. Ar.* IV 19, 10-20.

³ XII 25.

⁴ *Adv. Ar.* IV 19, 17 ; IV 8, 26-29.

définit l'Être comme un acte de vivre, comme un agir, comme un mouvement immobile et tourné vers soi. C'est que, dans une perspective néoplatonicienne, le maximum d'universalité, s'il est un maximum d'indétermination, est aussi un maximum d'activité et de force. Un tel principe, appliqué à la notion d'être conduisait à concevoir l'Être comme une activité d'autant plus intense que la notion d'être elle-même était plus indéterminée. Il est possible également que nous soyons en présence ici d'une transposition platonicienne du stoïcisme qui opposait l'existence actuelle, mais incorporelle, à la substance corporelle¹. Pour un néoplatonicien, cette activité incorporelle devait apparaître comme supérieure à la substance, comme un au-delà de la substance.

Avec cette conception porphyrienne de l'Être comme maximum d'activité et comme maximum d'indétermination, nous touchons peut-être aux origines de la distinction entre l'acte d'être et l'essence. La distinction entre l'Être et l'Étant peut avoir été transmise au Moyen Age par Boèce. Celui-ci, dans le *De hebdomadibus*, distingue entre l'*esse* et le *quod est*². L'*esse* ne participe à rien, ne se mêle à rien, n'est ni sujet ni prédicat ; il n'est pas encore, c'est-à-dire il n'est pas encore substance. Le *quod est*, c'est-à-dire l'Étant, participe à l'être pour être ; il devient substance, lorsqu'une forme particulière vient s'ajouter à l'être pur pour le déterminer. A la question initiale de son livre : comment les étants peuvent-ils être bons substantiellement sans être

¹ Je fais allusion ici à l'opposition entre *ὑπαρξίς* et *ὑπόστασις* dans le stoïcisme ; les incorporels, par exemple le présent ou le vrai, existent, les réalités corporelles, par exemple la vérité, subsistent (Plutarque, *Comm. not.* 1081 f ; Sextus Empiricus, *Pyrr. Hyp.* II 80). Sur la distinction entre ces deux termes dans le stoïcisme, cf. H. DÖRRIE, 'Υπόστασις, (Nachr. d. Akad. d. Wiss. Göttingen, Phil.-Hist. Kl. 1955, 3), p. 51-54 et p. 63.

² *De heb.*, lignes 28-44 Rand. Cf. P. HADOT, *La distinction de l'être et de l'étant dans le De hebdomadibus de Boèce* (Miscellanea Mediaevalia, 2, Berlin, 1963), p. 147-153 et *Annuaire de l'École pratique des Hautes Etudes (Sciences religieuses)*, année 1964-1965, Paris, 1965, p. 126-128.

le Bien subsistant, Boèce répond d'une manière qui évoque la doctrine porphyrienne que nous avons exposée. Les étants sont bons substantiellement parce que l'être des étants est originellement identique à l'Être en soi et donc au Bien en soi. Les étants sont donc bons substantiellement en leur idée, selon leur être en Dieu. Mais ils ne sont pas le Bien en soi, parce que précisément ils se sont distingués de leur idée, parce que leur être est dérivé de l'être divin. L'être des étants est donc à la fois « incoordonné » en tant qu'il coïncide avec l'être divin et « coordonné » en tant qu'il dérive de l'être divin. Comme chez Porphyre, il y a une continuité dynamique entre les deux modes de l'être.

DISCUSSION

M. Pépin : Si Porphyre a parlé à la fois d'incoordination et de coordination, comment se fait-il que Proclus et Damascius, qui connaissaient bien Porphyre, aient pu ne parler que de sa doctrine concernant la coordination du premier Dieu avec la triade intelligible ?

M. Hadot : En fait, Proclus n'a pas ignoré la solution porphyrienne, mais il n'a pas admis que cette solution assure l'incoordination du premier Dieu. Le texte de Proclus, *In Parm.* 1106, 33 C. est très clair à ce sujet. Proclus refuse d'admettre qu'une distinction entre l'être de Dieu et Dieu soit applicable au monde intelligible et spécialement aux rapports entre l'Intelligence et l'Un.

M. Walzer : Il serait intéressant de préciser les détails de doctrine propres à Plotin, Porphyre, Proclus, et, en général, aux néoplatoniciens postérieurs pour être capable de dire avec plus de précision à quelle doctrine ou quelle école les philosophes arabes se rattachent. On ne peut pas étudier la philosophie arabe si cette histoire du néoplatonisme reste obscure.

M. Hadot : En ce qui concerne le problème de la métaphysique de Porphyre, je puis vous signaler l'article de J. M. Rist, *Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism* (Hermes 1964, p. 213), qui précise les détails de doctrine propres à Plotin, Porphyre et Proclus, notamment en rapport avec la doctrine du « sommet de l'intelligence ». D'une manière générale, je pense que Proclus a voulu être et a été plus fidèle à l'esprit de Plotin que Porphyre, ce dernier restant souvent plus proche que Plotin du moyen-platonisme, notamment en confondant souvent l'Intelligence et l'Un.

M. Dörrie : Vielleicht kann Folgendes zur Beantwortung der Frage beitragen, die Herr Walzer stellte : Im späteren Neu-

platonismus lassen sich zwei Tendenzen feststellen : Die eine sucht durch immer subtilere Formulierungen die Jenseitigkeit, Qualitätslosigkeit und überseiende Überrationalität des Höchsten zu bestimmen. Die andere Tendenz läuft darauf hinaus, diese Formulierungen, die unverständlich zu werden drohen, vereinfachend in eine Verständlichkeit zurückzuübersetzen.

An M. Hadot möchte ich diese Frage richten : In der Stoa bezeichnet der Terminus *ὑπαρξίς* eine Stufe nicht materieller, darum nicht realer Existenz. Im Grunde kann nur vom materielle Unbegründeten — Rauch, Regenbogen, Spiegelbild — gesagt werden : *ὑπάρχει μόνον*. Substantielles Sein muss die Merkmale *ὑφίστασθαι* und *ὑπάρχειν* aufweisen. Nun scheint mir die Bedeutung, die ich eben skizzierte, in Porphyrios' Diktion erhalten zu sein, aber die Wertung ist auf den Kopf gestellt. Der gleiche Ausdruck, der in der Stoa abwertend gebraucht wird, bezeichnet nun die höchste ontologische Wertigkeit. Lässt sich wohl der Punkt bezeichnen, wo diese Umwertung vorgenommen wurde? Liegt er vor oder bei Porphyrios?

M. Hadot : Je n'ai pas trouvé avant Porphyre de traces de cette revalorisation, dont Victorinus est à mon avis un précieux témoin lorsqu'il réserve au Père les verbes *esse* — *vivere* — *intellegere* — et au Fils les substantifs *existentia* — *vita* — *intellegentia*, c'est-à-dire lorsqu'il place l'acte (*esse*) avant la substance, donc l'exister avant la substantialité.

M. Waszink : Je me demande s'il ne conviendrait pas de rapprocher la conception de l'autogénération de l'intelligence du fr. 25 de Numénios ὁ γὰρ δεύτερος, διττός ὢν, αὐτοποιεῖ τὴν τε ιδέαν ἑαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, où le terme αὐτοποιεῖ est l'objet de sérieuses difficultés d'interprétation. Y a-t-il ici peut-être une contamination de deux expressions possibles : αὐτὸς ποιεῖ ἑαυτὸν et ποιεῖ τὴν ιδέαν καὶ τὸν κόσμον ?

M. Hadot : La doctrine de l'autogénération de l'Intelligence peut venir des *Oracles Chaldaïques* qui emploient le mot αὐτογένεθλος (p. 25 Kroll) à propos du νοῦς. Nous rencontrons encore une fois une étroite parenté des *Oracles* avec Numénios.

M. Waszink: Je dois confesser que je n'ai jamais compris entièrement à quel moment la triade cesse d'être une triade « horizontale » pour devenir une hiérarchie « verticale ».

M. Hadot: Chez Porphyre cette triade n'est pas une hiérarchie « verticale » d'hypostases, comme elle le sera dans le néoplatonisme postérieur: elle correspond simplement à des actes ou à des genres au sens platonicien, les deux points hypostatiques étant l'Un et l'Intelligence, dans la hiérarchie « verticale ».

M. Theiler: Sehr schön die Beobachtung von M. Hadot, wonach Porphyrios das Werk Plotins an 1 Buch Ethik, 2 Büchern Physik und 3 Büchern dialektischer Epopteia bestehen liess.

Proklos, *In Parm.* 1070, 15 C. und Damaskios, *Dubit.* I, 86, 9, die denselben Vorwurf wiedergeben, haben den erst von M. Hadot voll entwickelten Sinn der Lehre von der obersten Hypostase nicht ganz verstanden. Ich möchte diese Auffassung mit der des Plotins vergleichen, die dort zur 2. Hypostase gehört, wonach der aus dem Einen überfliessende noch unbestimmte Geist (in gewissen Beziehung vergleichbar mit der intellegiblen Materie) durch Epistrophe auf das Eine geformter Geist wird; das mittlere Prinzip ist wie in der von Porphyrios abhängigen horizontalen Reihe, die Augustin durchaus im richtigen orthodoxem Sinne für die Trinität gebrauchen konnte, *weiblich*. — Hieran möchte ich einen gewissen Zweifel anschliessen, ob der Turiner Papyrus dem Porphyrios selbst zu zuweisen ist. Wie die von M. Hadot aufgewiesenen Parallelen bei Marius Victorinus deutlich machen, ist freilich der grosse Teil des Inhalts porphyrisch. In *fol. 9, init.*, glaube ich, dass mit οἱ εἰπόντες und οἱ παραδεδωκότες ταῦτα nicht der Verfasser Julian, sondern neuplatonische Interpreten gemeint sind, die gerade die porphyrische, weiter fortgeschrittene Auffassung eines Orakels im Sinne wie es M. Hadot vorgeführt hat, kennen; aber gegen diese Auffassung wendet sich der Autor, nur ein toller Freund der Orakel — der nach meiner Meinung nicht auch noch Porphyrios sein kann — so sehr dieser Autor im Weiteren bei der Auffassung der ἀγνωσία θεοῦ eine porphyrische Lehre benutzt, die uns durch die *Tübinger Theologie*

bekannt ist (183, 26 Erbse) : ἔστιν αὐτοῦ (τοῦ πρώτου αἰτίου) γνῶσις ἢ ἀγνώσια.

M. Hadot : Selon l'interprétation de M. Theiler, le commentateur du *Parménide* s'attaquerait ici à Porphyre lui-même désigné par οἱ εἰπόντες et οἱ παραδεδωκότες, en tant que commentateur des *Oracles chaldaïques*. Mais le commentateur ne s'attaque pas à ces παραδεδωκότες. Il reconnaît qu'il est possible que, comme le « disent ceux qui rapportent ces traditions » (c'est-à-dire l'auteur du recueil des *Oracles*, Julien le Théurge), les dieux aient fait des révélations vraies au sujet du Dieu suprême et qu'ils aient dit vrai (fol. IX 8 et 28); seulement la faiblesse humaine nous empêche de comprendre ces révélations et il faut donc préférer finalement la théologie négative à cette théologie affirmative (X 4). Il apparaît clairement que l'auteur du *Commentaire sur le Parménide* ne vise pas avec παραδεδωκότες un commentateur des *Oracles* (qui serait Porphyre). S'il avait visé un autre philosophe, l'auteur lui aurait reproché de *mal commenter* les *Oracles*, de faire une erreur d'interprétation. Or il se contente de dire que nous ne sommes pas capables de comprendre cette révélation divine. Il est peu probable d'autre part qu'un néoplatonicien postporphyrien ait dit : « s'il est vrai que des dieux ont révélé ces choses ». Tous les néoplatoniciens postporphyriens savaient que les *Oracles chaldaïques* se présentaient comme une révélation divine. Porphyre au contraire, premier commentateur des *Oracles*, pouvait être amené à l'annoncer avec précaution à ses lecteurs en distinguant entre l'auteur du recueil (Julien) et la révélation divine elle-même. M. Theiler lui-même (*Die chaldäischen Orakel* p. 2) avait admis naguère que οἱ παραδεδωκότες désignait Julien. Comme je l'ai dit dans mon article de la *Revue des études grecques*, l'attitude de Porphyre à l'égard des *Oracles chaldaïques* est tout à fait analogue ici à celle qu'il adopte dans le *De regressu animae*. Si la présentation de la révélation chaldaïque sur le Dieu suprême est faite d'une manière qui concorde avec ce que nous savons du système porphyrien, c'est simplement que Porphyre arrange cette présentation de manière à l'accorder avec son propre système.

Il ne cite pas textuellement les *Oracles* mais les résume en les interprétant.

M. Sodano : Ella, professore Hadot, ha delineata, in maniera sistematica e precisa, la metafisica porfiriana, servendosi soprattutto degli *Oracula chaldaica*, della *Philosophica historia*, della *Philosophia ex oraculis haurienda* e del commentario di Porfirio al *Parmenide*.

Vorrei, pero, richiamare la Sua attenzione su tre frammenti dei commentari di Porfirio al *Timeo* di Platone : 1) *fr.* XL (p. 26, 15 sgg. Sodano), nel quale il padre è definito colui che genera da sé (ἀφ' ἑαυτοῦ) le universe cose (τὸ ἕλον) ; 2) *fr.* XLI (p. 26, 19 sgg. So.), nel quale Porfirio chiama il demiurgo « l'anima sopracosmica » ; 3) *fr.* XLII (p. 27, 8 sgg. So.), nel quale si ritorna sullo stesso problema del *fr.* XLI e per demiurgo Porfirio intende l'anima ἀμέθεκτος. Di qui le mie domande : quale contributo possono dare i frammenti citati al problema della metafisica porfiriana ? E, ancora, il concetto dei tre frammenti s'accorda con i diversi aspetti della teoria che Ella ha così sistematicamente delineata ?

M. Hadot : Bien que j'aie donné ce matin l'impression d'interpréter Porphyre d'une manière très systématique, je pense en même temps qu'il est impossible de réduire à un système absolument cohérent toutes les exégèses que Porphyre a été amené à donner dans son activité de commentateur de Platon.

M. Callahan : Le mot « vie » a-t-il vraiment une plus grande flexibilité chez Plotin que chez Porphyre ? Quand Plotin, par exemple, distingue l'éternité et le temps, la notion de vie sert de fond pour énumérer les différences qu'il trouve entre eux, ce qui aboutit à en faire deux formes ou modes de vie. Au fond la « vie » se retrouve à tous les niveaux de la dialectique plotinienne. Chez saint Augustin aussi, *vita* est un terme qui peut être considéré en un certain sens comme « transcendant » ; mais pourquoi, chez Porphyre, l'emploi du mot semble-t-il plus restreint que chez Plotin ?

M. Hadot : On trouve dans les *Sentences* de Porphyre (XII) un

texte qui expose une conception analogique de la notion de vie, conception tout à fait semblable à celle qu'on trouve chez Plotin. En général, la notion de vie est liée chez Porphyre, comme dans certains textes de Plotin, à la notion d'infinité.

V

HEINRICH DÖRRIE

Die Lehre von der Seele

DIE LEHRE VON DER SEELE

I

Der Bereich des Seelischen ist für alle Platoniker das wichtigste Feld der philosophisch/physiologischen Forschung. Gewiss ist die Seele von allen als eine Zwischen-Instanz angesehen worden; alle unterziehen sich der Aufgabe, über den Bereich des Seelischen hinaus recht weit in den Kosmos der intelligiblen Wesenheiten vorzudringen, um schliesslich an dessen Spitze das Höchste Eine in über-rationalem Zugriff zu erfassen. Aber diese Aufgabe könnte gar nicht angegriffen werden, wenn man nicht tief davon überzeugt wäre, dass die Seele Abbild der höheren Wesenheiten ist.

Dies Axiom ist von allen Platonikern vom Beginn der Rede des *Timaios* her begründet worden (28c und 30b); danach ist die Welt nach dem Vorbild des νοητὸς κόσμος « erschaffen »¹, und sie wird gelenkt von der Seele, die den νοῦς in sich hat : νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκταίετο (sc. ὁ δημιουργός). So Platon, *Tim.* 30c.

Damit ist für spätere Platoniker, selbstverständlich auch für Porphyrios, der methodische Ansatz gegeben : Wer vollkommene und unbestreitbar richtige Kenntnis von der Seele hat, gewinnt zugleich die Erkenntnis des νοῦς. Denn die Seele, an und für sich betrachtet αὐτὴ καθ'αὐτὴν σκοπούμενη ist νοῦς. Sie unterscheidet sich garnicht substantiell vom νοῦς, zu dem sie immer wieder zurückkehrt, wenn sie sich von ihrer Verflechtung mit dem Diesseits löst. Einzig diese Fähigkeit, mit der Materie in Kontakt zu treten, unterscheidet die Seele von νοῦς. Dieser nämlich ist von der Materie durch eine unübersteigbare Kluft getrennt; nur durch das Medium

¹ Über die tiefgreifende Kontroverse, welche dies γενητόν hervorgerufen hat, kann hier nicht referiert werden.

der Seele vermag sich der νοῦς der Materie mitzuteilen : λογισάμενος οὖν ἠύρισκεν (sc. ὁ δημιουργός)... νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τω¹) so Platon, *Tim.* 30b, parallel dazu *Phdr.* 246b ψυχὴ πᾶσα παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου.

Mithin wird in der Seelenlehre der erste Schritt zur πρώτῃ φιλοσοφία, zur Metaphysik getan; der Denkbehelf, vom Abbild auf das Vorbild zu schliessen, wird hier zum ersten Male angewandt; daher sind alle Platoniker darum bemüht, eine solche Definition — man möchte im Sinne moderner Physik sagen: ein solches Modell — von der Seele zu erarbeiten, dass damit alle Anforderungen erfüllt werden, welche von der Metaphysik her an die unterste Hypostase zu richten sind. Die Seele ist die unterste und darum physiologisch wahrnehmbare Ursache; aber Platon hat, indem er sie einführte (jetzt zitiere ich Albinos, *Did.* 14, 3; 169, 29 H.) ganz klar über sie hinaus auf ein im Range höheres αἴτιον hingewiesen: ἐμφαίνει τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἀρχικώτερόν τι αἴτιον.

Plutarch ist — mit Attikos — diesem als kanonisch geltenden Wink nicht gefolgt; nachmals traf ihn der scharfe Tadel Syrians², weil er den νοῦς nicht ausserhalb der Seele angesetzt, sondern sich damit begnügt habe, das der Seele immanente Abbild des νοῦς als absoluten Wert anzusetzen. Wahrscheinlich bezeichnet dieser Tadel durchaus zutreffend eine dogmatische Sonderstellung, die Plutarch nebst seinen Anhängern einnahm. Immerhin zweifelte auch er nicht daran, dass der Seele ontologischer Rang und Wert nur darum zukommt, weil sie νοῦς enthält.

Weit entschiedener rückte Albinos die Seele zwischen die Gegenpole νοῦς und σῶμα (*Did.* 25; 177, 24 H.). Die Seele, die durch den Körper mit der sinnlichen Welt in Berührung kommt, wird um ihre Ruhe und Harmonie

¹ Übernommen von Albinos, *Did.* 14, 4a; 170, 2 Hermann.

² Syrian in Arist. *Metaph.* 1078b 12; *CAG* VI 1; 105, 35 ff. Kroll.

gebracht; passenderweise werden hier die Worte aus dem *Phaidon* 79c ἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα zitiert und eingefügt: Sie bezeichnen, wie die Seele unter solchem Einfluss um ihr eigentliches Wesen gebracht wird. Dies aber findet sie wieder, wenn sie zum νοητόν gelangt, dem sie gleicht. Albinos wagt nicht die Formulierung, sie sei mit dem νοῦς identisch, wenn er ihr auch die Eigenschaft νοητή *Did.* 25; 177,20 beilegt. Auf jeden Fall kommt der Seele der Seinswert vom νοῦς her zu.

Indes bot der Mittelplatonismus nur Ansätze. Zu konsequenter philosophischer Entscheidung ist auch Albinos nicht gelangt; in seinem systematisch angelegten Lehrbuch jedenfalls vermochte er sich von mancherlei Überlieferungsgut, dem längst keine philosophische Relevanz mehr zukam, nicht zu trennen. Blickt man auf das Material der Lehre, so erscheint Porphyrios keineswegs als ein Neuerer; sondern er hat Aufräumarbeit geleistet — und hierin war er von aner kennenswerter Konsequenz. Missverständliches, Widersprüchliches, Veraltetes hat Porphyrios absichtsvoll bei Seite gelassen; dabei hat er sich freilich nie auf Polemik gegen unbrauchbar Gewordenes eingelassen. Sein stillschweigendes Übergehen des nicht mehr Traditionswürdigen sollte sich als weit wirkungsvoller erweisen, als es die lauteste Polemik hätte sein können.

Wenn sich auch stark differierende Platoniker, wie Plutarch auf der einen und Albinos auf der anderen Seite darin einig waren, dass allein der νοῦς die Seele erleuchtet, weil er ihr Seh-Organ, ihr Auge ist ¹, so hat es doch durchaus an einer Formel gefehlt, wie denn Seele und νοῦς zusammenzuordnen sind; im Grunde sah man νοῦς und Seele als zwei Bereiche an, die wohl eng zusammen gehören, weil der νοῦς die Seele bewirkt hat. Aber diese Zusammengehörigkeit

¹Von den aus Platon entnommenen geflügelten Worten ist keines so verbreitet wie dieses; der Ursprungsort ist *Staat* VII, 533d.

wird nicht näher untersucht — Albinos geht nicht über die Feststellung hinaus, die Seele sei dem νοῦς ähnlich. Der von Platon herrührende Gedanke, dass der νοῦς Vorbild, die Seele Abbild ist, wird im Grunde nicht realisiert — zumindest führt er zu keinen philosophischen Konsequenzen.

Ganz anders Porphyrios: Er hat die νοῦς-Bezogenheit der Seele bis in die letzte Konsequenz hinein durchdacht; er hat daher — trotz breitester Übernahme mittelplatonischen Lehrgutes — eine Seelenlehre von fast beängstigender Rigorosität entwickelt, wobei er in mancher Einzelheit selbst über Plotin hinausging.

Freilich ist die Seelenlehre des Porphyrios nicht ohne einen feinen, aber spürbaren Bruch. Auf der einen Seite hat er die Seelenlehre auf eine Abstraktion hin entwickelt, die ohne gleichen ist — davon soll zunächst die Rede sein. Auf der anderen Seite hat er gezögert, im praktischen Bereich die Folgerungen aus der theoretisch bewiesene *ἀπάθεια* der Seele zu ziehen; er hat eine weitgespannte Erlösungslehre entwickelt, in welcher der Seele der Weg gewiesen wurde, wie sie aus den Verstrickungen der Materie zu ihrer Eigentlichkeit zurückkehren kann und soll. Von diesem praktischen Aspekt der Seelenlehre des Porphyrios soll im zweiten Teil des Referats die Rede sein.

II

Zunächst also soll von der Perfektion der Seelen-Lehre im Theoretischen gesprochen werden.

Porphyrios' Verdienst besteht keineswegs nur in einer Straffung des ohnehin bei den Vorgängern Angelegten; sondern diese Straffung gelingt ihm, weil er ein Ordnungsprinzip anwendet, das seinen Vorgängern ganz ersichtlich nicht zur Verfügung stand. Dieses Ordnungsprinzip ist die Einslehre.

Von dieser Einslehre würde man gewiss nur einen vordergründigen Aspekt in den Blick bekommen, wenn man sich darauf beschränken wollte, zu konstatieren, dass über dem $\nu\omicron\upsilon\zeta$ etwas noch Höheres, etwas noch Abstrakteres angeordnet wurde. Nicht die Übergipflung des $\nu\omicron\upsilon\zeta$ durch eine noch höhere Stufe war das Entscheidende; entscheidend war der im Methodischen neue Ansatz, dass fortan alle metaphysischen und physikalischen Prozesse auf das Schema Einheit — Vielheit zurückgeführt werden können. Wohl hat Plotin, wohl hat Ammonios Sakkas entscheidende Schritte auf diese neue Methode hin getan; aber zur systematischen Vollendung hat sie Porphyrios gebracht. Im Bereich der Seelenlehre hat Iamblich bereits dies Prinzip verlassen; er nahm eine Vielheit von Seelen an — zweifellos um den kaum erträglichen Paradoxa der porphyrischen Seelenlehre zu entgehen. Dadurch rückt Porphyrios in dem Bereich, den wir hier untersuchen, in eine ganz extreme Stellung. Dank ihr gewinnt der moderne Forscher das Recht, auch Zeugnisse, die durch den Namen des Porphyrios nicht eigens gesichert sind, für Porphyrios auszuwerten, sofern sie die typischen Kennzeichen seiner extremistischen Seelenlehre tragen. So wird es erlaubt sein, den durch seine Anwendbarkeit vielfach bewährten Theiler'schen Arbeitssatz ¹ durch diese Fussnote zu erweitern.

Als erstes möchte ich nun versuchen, die plotinisch-porphyrische Prinzip zu formulieren. Für den jetzigen Zweck möchte ich empfehlen, sich die Pyramide der Werte nicht statisch vorzustellen; sie muss als ein System von Bewegungen verstanden werden. Humanistische Neuplatoniker haben in der Vorstellung der Emanation die notwendige Vorstellungshilfe gefunden; damit freilich wird man Plotin nicht gerecht, der dies Wort nur mit grössten Kautelen, im Grunde mit innerem Widerstand verwendet.

¹ Formuliert von W. THEILER, *Porphyrios und Augustin*, S. 4.

Vielmehr scheint es so, als ob jenes Prinzip, auf dessen Formulierung viel ankommt, von den Neuplatonikern selbst noch garnicht mit einem Terminus belegt worden sei. Das ist kein Wunder, denn üblicherweise formuliert ein Forscher erst seine Ergebnisse, dann reflektiert er über seine Methode.

Wohl aber werden die Endpunkte jener ständig stattfindenden metaphysischen und physikalischen κινήσεις deutlich bezeichnet. Sofern die Bewegung so stattfindet, dass keine Wertminderung des Bewegten eintritt, lauten die wohlbekanntenen Termini πρόοδος und ἐπιστροφή.

Nur eine Hypostase, die das Prädikat τέλεια ὑπόστασις verdient, vermag sich in dieser, ihren Seinswert nicht herabsetzenden Bewegung zu befinden; das gilt im strengen Sinne nur vom νοῦς, der sich in der πρόοδος zur Wirksamkeit entfaltet, in der ἐπιστροφή auf sein Eins-Sein zurückzieht. Porphyrios' ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά dürfen als hinreichendes Zeugnis dafür dienen, das er diese plotinische Vorstellung vollauf teilte; seine eigentlichen Schriften zur Metaphysik sind ja leider verloren.

Das andere Begriffspaar lautet ἕνωσις und μερισμός. Beide Begriffspaare haben miteinander gemeinsam, dass sie die Entfaltung des Einen zum Vielen, oder umgekehrt, die Heimkehr des Zerteilten zur Einheit bezeichnen. Aber die Begriffe ἕνωσις und μερισμός sind in hohem Masse wertende Begriffe; wollte man die Defizienz, den Sündenfall mit einem neuplatonischen Terminus bezeichnen, so müsste man μερισμός dafür sagen¹.

Die Bewegung nun, oder besser der Bezug auf einen dieser Endpunkte ἕνωσις oder μερισμός wird üblicherweise mit ἐπιστρέφειν bezeichnet; namentlich in den *Sententiae*

¹ Bezeichnend dafür ist Porphyrios' Bericht, Plotin habe seinen ältesten Schüler statt Amelios gern Amerios genannt: Aus seinem Namen sollte nicht die ἀμέλεια, sondern die ἀμέρεια herausgehört werden; vgl. Porphyrios *Vit. Plot.* 7, 3.

ist Porphyrios sehr daran gelegen, diesen Terminus einzuführen und gebräuchlich zu machen. Da das ἐπιστρέφειν in beide Richtungen weist, ist es dem Werte nach ambivalent — es ist werthhaft, wenn es emporführt, es ist wertwidrig, wenn es zur Zerteilung und Unvernunft führt (vgl. Plot. *Enn.* V 1, 1). Vollkommene Hypostasen vermögen nur über sich hinauf zu weisen — so *Sent.* 13. Unvollkommenheit ist bereits darin begründet, dass ein Wesen sich auf das ihm an Seins-Wert Nachstehende bezieht. Es ist nicht unnütz, sich klar zu machen, in wie scharfen Gegensatz sich Porphyrios mit diesem Axiom zur christlichen Erlösungslehre setzt: Hiernach kann ein göttliches Wesen nicht daran mitwirken, das ihm Untergeordnete zu sich emporzuheben, oder gar zu erlösen; es kann nur, wenn es eine solche Beziehung eingeht, selbst erniedrigt und entwertet werden. Ferner gilt es im Blick zu behalten, dass diese Axiomatik vermutlich ganz bewusst das expliziert, was in der *Metaphysik* des Aristoteles, Λ 9 angelegt ist: Auch dort kann sich ja der vollkommene νοῦς keinem Denkobjekt zuwenden, das ihm inferior ist — er würde dadurch an Seinswert einbüßen — ὁ οὐδὲ θέμις ἐστὶ νοῦσαι fügt Albinos der Reproduktion dieses Gedankenganges hinzu. Stets ist der Platonismus bei dieser Konzeption die *via eminentiae* gegangen. — Endlich erheischt die Betrachtung des ἐπιστρέφειν eine dritte Bemerkung: Durch das ἐπιστρέφειν erfährt das Wesen, das sich dieser Bewegung hingibt, eine Wertveränderung — zum Guten oder zum Schlechten. Damit nimmt der Begriff ἐπιστρέφειν viel von dem auf, was üblicherweise mit ὁμοιοῦσθαι bezeichnet wird. Stärker als ὁμοιοῦσθαι unterstreicht ἐπιστρέφειν die willentliche Bezüglichkeit; aber die beiden Verben gleichen sich in der Nuance, dass sie deutlich die Wertveränderung bezeichnen.

Das porphyrische Axiom nun besteht darin, dass die Fülle der metaphysischen und der physikalischen Vorgänge auf diese zwei Schemata reduziert werden kann und reduziert

werden muss : Alles ist entweder werthhaft oder werthwidrig, je nach dem ob es zur ἔνωσις oder zum μερισμός hinführt; dies wahrhaft geschlossene System kennt keine ἀδιάφορα mehr. Keine Handlung, keine Erkenntnis, keine Forschung hat ihr Ziel in sich selbst; jede ist in die werthhaften oder werthwidrigen Bewegungsabläufe einbezogen. Denn jede ἐνέργεια ist auf das über ihr liegende ἀγαθόν gerichtet; jede δύναμις trägt den Makel an sich, dass sie diesem unveränderlichen ἀγαθόν nicht unabänderlich und bruchlos zustrebt.

Das, was von nun an knapp die Einslehre genannt werden soll, schliesst also das Postulat in sich, dass in allem und jedem die Entfaltung des Einen zum Vielen, oder umgekehrt die Einung des Vielen vor sich geht, dass alle Erkenntnis und aller Dienst an der Wahrheit darin zu bestehen hat, diesen grundlegenden, ontologisch allein relevanten Vorgang sichtbar zu machen. Im Grunde ist jede Sprache ein kolossaler μερισμός. Der riesige Wortschatz steht uns Menschen im Grunde darum zur Verfügung, dass wir durch jeden diskursiv formulierten Satz in uns selbst, oder im Partner, eine punktuelle Evidenz erzeugen. Jede andere Verwendung der Sprache ist werthwidrig — sowohl wenn mit ihrer Hilfe inkohaerentes Faktenwissen aufgehäuft wird, wie auch ganz besonders, wenn mit sprachlichen Mitteln Emotionen, also πάθη erzeugt werden. Dies kleine Beispiel mag zeigen, zu welchem Simplismus diese Einslehre führen konnte.

III

Wenn diese Eins-Lehre konsequent auf die Seele angewendet wurde, so ergaben sich eine Reihe von bemerkenswerten Paradoxa.

Auf der einen Seite ist das Wesen der Seele als *τέλεια ὑπόστασις* dogmatisch unantastbar festgelegt. Platons *Timaios* weist ihr hohen metaphysischen Rang zu; sie ist durch den νοῦς ins Leben gerufen und spiegelt ihn wider. Freilich ist die Seele im Verhältnis zum Vielen und zum Vielfach-Werden um eine deutlich bezeichnete Stufe unter dem νοῦς angesetzt. Noch Plotin hatte die Seele mit der Formel *ἐν καὶ πολλά* als ein Wesen bezeichnet, in welchem Eines und Vieles eine — wie immer geartete — Verbindung eingehen — wogegen der νοῦς, als *ἐν πολλά* bezeichnet, als ein Eines gekennzeichnet ist, in welchem die Möglichkeit des Vieles-Werdens einen Aspekt bildet.

Es ist sehr die Frage, ob Porphyrios diese Formulierung akzeptiert hätte; in den erhaltenen Resten verwendet er sie nicht. Denn auf die Frage, was das Eigentliche an der Seele ist, durfte nur die Antwort gegeben werden: *ἐν* = Eines. Denn darin besteht ihr ontologischer Wert. Wer nur mit *πολλά*¹ geantwortet hätte, hätte damit auf die mögliche Entartung der Seele hingewiesen. Und darauf hätte er von Porphyrios bestimmt die Belehrung empfangen, dass ein Wesen wohl von den ihm innewohnenden *ἀρεταί* her, aber nicht von seinem Verfall oder von seinem Missbrauch her definiert werden kann.

Mit bemerkenswertem Eifer hat Porphyrios den Charakter der Seele als *τέλεια ὑπόστασις* verteidigt. Das musste er a) von der Tradition her, b) von seiner Einslehre her tun. Die Seele muss ein vollkommenes Wesen sein, denn sie lenkt

¹ In leider verlorenem Zusammenhang ist Porphyrios auf die Frage eingegangen, inwiefern die Seele Vieles ist; die Untersuchung gehört zur Erklärung von *Tim.* 35b, wo von der harmonischen Mischung der Seele die Rede ist. In fast feindlichem Referat macht Proklos *In Tim.* II 214, 4 - 215, 5 D. den Porphyrios zum Urheber einer geradezu häretisch anmutenden Vielheitslehre. Sicher zu Unrecht: Jenes Referat hat nicht zuzudecken vermocht, dass Porphyrios die Seele *κατὰ τὴν ἀρίστην ἁρμονίαν* erschaffen sein liess. Die beste *ἁρμονία* ist aber zweifellos die *ἕνωσις*.

die Welt, und die Welt — ausdrücklich von Platon als vollkommen bezeichnet — wäre unvollkommen, wenn eine unvollkommene Weltseele sie lenkte. Mit Entschiedenheit haben sich die Platoniker aller Zeiten gegen die Versuche Plutarchs und Attikos', das Unvollkommene in der Welt durch die Wirkung einer bösen Weltseele zu erklären, zur Wehr gesetzt.

Wenn aber die Weltseele vollkommen ist, dann ist es auch die Seele des Menschen — wenigstens das Eigentliche in und an dieser. Denn die Seele des Menschen ist substantiell mit der Weltseele identisch; sie ist keineswegs von dieser abgekapselt oder losgerissen. Sondern es findet im lebenden Menschen eine dauernde und ununterbrochene Anwesenheit (*παρουσία*) der Weltseele statt. So radikal hat das kein Platoniker vor Porphyrios formuliert. Wohl war man stets bemüht, eine Vorstellung zu gewinnen, wie denn die Seele des Menschen mit der Gesamtseele in Verbindung steht; die Mythen Plutarchs enthalten oft ganz seltsame Vorstellungsbehelfe, durch die dieser stets angenommene Zusammenhang vorstellbar gemacht werden soll.

Albinos an der oben schon berührten Stelle verzichtet auf Versuche, wie Plutarch sie anstellt, eine Beziehung der Seele zur sie hervorbringenden Hypostase anschaulich zu machen; er begnügt sich damit, die platonische Diktion von der Ähnlichkeit — *ὅμοιον* — zu wiederholen. Interessanter Weise ist auch Porphyrios sehr wohl in der Lage, in langen Texten wie ein Mittelplatoniker zu sprechen. Das von Albinos vorgetragene Dogma von der *ὁμοιότης* hat Porphyrios in der polemischen, gegen Boethos gerichteten Schrift, Euseb *Praep. ev.* XI, 28, breit ausgesponnen. Hier, wo es nur um die polemische Zurückweisung aristotelischer Vorstellungen geht, war offenbar nicht der Ort, das Neue vorzutragen. Hier genügte es dem Porphyrios, den peripatetischen Angriff mit den konventionellen Waffen der Schulpolemik zurückzuweisen. Man darf den Porphyrios gewiss

nicht wegen mangelnder Kongruenz¹ seiner Aussagen hierzu anklagen; was die herkömmliche Dogmatik bot, war ja an sich in diesem Fall wohl zu gebrauchen, und Porphyrios hat gewiss kein *sacrificium intellectus* begangen, wenn er in der Polemik gegen Boethos nicht, wie sonst gern, als der strenge Extremist auftritt. Gewiss steigert er das *ὅμοιον* fast katachrestisch zum *ὁμοιότατον*. Der in Porphyrios' Gedankengänge eingeweihte Leser weiss indes, dass jenes *ὁμοιότατον* für eine von Porphyrios im Grunde gemeinte Identität steht.

Diese Identität hat Porphyrios in den *Σύμμικτα ζήτηματα*, aus denen Nemesios v. Emesa das für diese Fragestellung entscheidende Textstück in leichter Verkürzung erhalten hat, mit aller Entschiedenheit betont. Danach ist die Seele ohne Einschränkung *νοητὴ οὐσία*. Das ist eine Bestimmung, die seit Xenokrates in der Definition von der Seele verankert ist; auch Albinos wiederholt sie. Aber erst Porphyrios hat Ernst gemacht mit den freilich radikalen Folgerungen, die sich bei strenger Anwendung dieser Bestimmung ergeben².

Dann nämlich ist das, was vulgo als Äusserung des Seelischen angesehen wird, garnicht der Seele selbst zuzurechnen. Das oft wiederholte, von Aristoteles begründete Schema der *ψυχικαὶ δυνάμεις* verlor nun Wert und Sinn; als physiologisch wahrnehmbare Äusserungen des Seelischen hatte Aristoteles aufgezählt³ das Vegetative, die Ortsbewegung, die Sinneswahrnehmungen, die kombinatorischen Fähigkeiten, endlich die diskursive Erkenntnis — alles das

¹ Diesen Vorwurf erhob als erster Iamblich in seinem Werk *Über die Seele*, bei Stobaios *Ecl.* I 49; I 365, 18.

² Iamblich *a.O.* formuliert dies porphyrische Dogma in wünschbarer Knappheit *κατὰ δὴ ταύτην τὴν δόξαν νοῦ καὶ θεῶν, καὶ τῶν κρείττωνων γενῶν οὐδὲν ἢ ψυχῇ διεήνοχε κατὰ γὰρ τὴν ὅλην οὐσίαν.*

³ Aristoteles, *De an.* B 2, 413b 12. Schon Iamblich, bei Stob. I 369, 20 wies darauf hin, bereits Plotin habe die so bezeichneten *δυνάμεις* vom Wesen der Seele getrennt; vgl. *Enn.* IV 3, 18. Nur war es Porphyrios, der kompromisslos die Folgerungen daraus zog.

ordnet Porphyrios nicht mehr der Seele an sich zu, sondern nur ihrem Unterbau, dem ψυχικὸν ὄχημα. Einzig das, was Aristoteles als den νοῦς θεωρητικός bezeichnet hatte, dessen Herabkunft und dessen Hereinwirken er unerklärt liess, — einzig das erkannte Porphyrios als das Eigentliche der Seele an. Dies transzendente Wesen — ἀσώματος οὐσία — übt allein durch seine Anwesenheit unbestrittene Herrschaft aus; solange es freiwillig einem Körper beiwohnt, lebt dieser. Als intelligibles Wesen ist mithin die Seele keiner Änderung und keiner Schwächung fähig. Insbesondere kann ihre Haupt-Eigenschaft, νοητή und λογική zu sein, weder abhanden kommen, noch ins Gegenteil verkehrt werden. Diese dogmatisch nun fest geprägte Lehr-Entscheidung machte es nötig, die Lehre von der Seelenwanderung zu berichtigen. Galt dieses porphyrische Dogma, so war die Vorstellung nicht mehr zu akzeptieren, dass ein Mensch als vernunftloses Tier wiedergeboren werden könne.

IV

Leider ist an den erhaltenen Zeugnissen kaum darzustellen, wie Porphyrios nun die viel erörterte Frage πῶθεν τὰ κακά löste. Üblicherweise machte man die ἄλογος ψυχή für alles Fehlverhalten verantwortlich — das war eine Lehre, die sowohl auf Platon wie auf der Stoa aufbaute. Blickt man auf das Seelengleichnis im *Phaidros*, so wird der Sturz der Seele durch das böse der beiden Pferde verursacht, wobei freilich die Schwäche des Lenkers mitspielt, da er sich aus der Bahn bringen lässt; blickt man auf die Stoa, so wird man an das Dogma erinnert, dass jede fehlerhafte Tat auf einen fehlerhaften Entscheidung des Logos zurückgeht, auf ein ἀμάρτημα, also auf ἀλογία.

An mehreren weit auseinanderliegenden Stellen macht Porphyrios für die (widernatürlichen) Bindungen, welche die Seele eingeht, ihre σχέσεις zum Körper verantwortlich. Die

eine Bezugsstelle ist das Referat bei Nemesios von Emesa, *De nat. hom.* 3 ; 139, 5 Matthaei ; die andere ist enthalten in dem Fragment Περὶ τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, bei Stobaios I 354, 12 Wachsm. An der letzteren Stelle ist klar davon die Rede, dass man sich die Seele doppelt vorstellen müsse τὴν τε καθ' ἑαυτὴν καὶ τὴν κατὰ σχέσιν.

Möglicherweise ist Iamblichs viel beachteter Vorwurf, Porphyrios befinde sich im Zwiespalt über das Wesen der Seele, und er vertrete einander widersprechende Thesen — so bei Stob. I 365, 17 W. — von hier aus zu verstehen. Tatsächlich projiziert Porphyrios annähernd den Unterschied, den Frühere zwischen λογικὴ ψυχὴ und ἄλογος ψυχὴ machten, auf das Gegensatzpaar Seele an und für sich (dann ist sie identisch mit dem νοῦς) und Seele κατὰ σχέσιν. Die letztere ist die gefährdete ; sie ist auf dem Wege zum μερισμός. Denn sie lässt Teile aus sich hervorgehen — und so anfechtbar allen Platonikern, auch Porphyrios, der genuin platonische Ausdruck von den Seelenteilen war — in diesem Zusammenhang konstatiert Porphyrios, Platon habe recht getan, Teile an der Seele zu unterscheiden. Denn dadurch habe er bewiesen, wie notwendig die ἀρεταί seien : Mit ihrer Hilfe findet die Seele aus ihrer Teilbarkeit zur ἔνωσις zurück. Der seltsame Bruch, den ich bezeichnen möchte, wird nicht nur deutlich, wenn man verschiedene Schriften des Porphyrios betrachtet ; er verläuft mitten durch die *Sententiae*. Dort heisst es 33, 5 p. 27, 16 ganz im Sinne der Einslehre ...εἰ τύχοι... παρὸν ὅλον τὸ ἀδιάστατον... παντὶ τῷ ὄγκῳ καὶ παντὶ τῷ πλήθει πάρεστιν... ὡς ἐν ἀριθμῷ — das ist ein eindeutiges Zeugnis für die konsequente Anwendung des Axioms von der ἀπάθεια der Seele.

Scharf kontrastiert dazu eine kurz vorher aufgezeichnete *Sentenz* : 29 ; p. 13, 9 ff. M. : ἐκ δὲ τῆς πρὸς τὸ σῶμα προσπαθείας... ἑναπομόργνυται τύπος τῆς φαντασίας εἰς τὸ πνεῦμα καὶ οὕτως ἐφέλκεται τὸ εἶδωλον ἐν Αἴδου δὲ λέγεται, ὅτι τῆς ἀειδοῦς φύσεως ἐτύγγανε τὸ πνεῦμα καὶ σκοτεινῆς.

Das Spiel mit der Etymologie "Αιδης-ἀειδής soll zu einer Art Sinnggebung der Proportion führen: Was für den Körper Erdoberfläche ist, ist für die Seele Hades; es ist das eine neue Variante in dem Spiel, die verschiedenen Naturbereiche mit einander zu vertauschen.

Die Folgen jenes Eingehens der Seele in die σχέσις zur Körperwelt werden in der *Sent.* 30, 2; p. 16, 3 ff. geschildert¹. Nicht überhört werden darf der Ausdruck πρὸς πολλὰ ῥέπειν, d.h. diese Attitude führt zum μερισμός; zweitens ist bezeichnend die Wendung κακοῖ ἢ ὕλη — denn die Materie bewirkt zum Schaden der Seele ein wertwidriges ἐπιστρέφειν. Ja, die Materie bewirkt endlich die schrecklichste Perversion: sie erweckt gar eine Liebe der Seele: φιλεῖν ταῦτα ποιεῖ τῶν πρὸ αὐτῶν ἀποστραφέντα.

Die Materie wirkt also wie eine πόρνη, die einen ἐρώμενος, der das eigentlich garnicht will, an sich zieht; die gestern diskutierte Nemesios-Stelle (s. S. 159) enthält nach meiner Vermutung eine Variation dieses τόπος.

V.

Hier ist nun Bruch, der Porphyrios' Seelenlehre durchzieht, offenkundig. Denn es kann im Grunde nicht erklärt werden, was eigentlich die Seele veranlasst, ihre Eigentlichkeit — τὸ καθ'ἑαυτήν — zu verlassen und sich in die ihr so gefährliche σχέσις zu begeben. Eine ἀλογία der Seele, die sie dazu führen könnte, hat Porphyrios stets geleugnet; so blieb als Zuflucht der Hinweis auf φύσις καὶ ἄλογος ζωὴ (vgl. Iamblich bei Stob. I 375, 17 W.)

So scharf sonst Porphyrios dem Dualismus von Plutarch und Attikos widersprach — in diesem Fall konnte er kaum anders, als die Materie oder das πρὸς τι zum Widerpart

¹ Der entscheidende Satz lautet: ἐν δὲ ταῖς μερισταῖς ὑποστάσεσι... καὶ πρὸς πολλὰ ῥέπειν δυναμέναις ἔνεστι καὶ πρὸς γενήματα ἐπιστρέφειν...

von νοῦς und Seele zu machen. Die hierfür bedeutsame *Sentenz* Nr. 30 (15, 12 ff. ed. Mommert) drückt das sehr klar aus: τῶν μὲν ὅλων καὶ τελείων ὑποστάσεων οὐδεμία πρὸς τὸ ἑαυτῆς γέννημα ἐπέστραπται. Die Materie vermag eine Art Verführung auszuüben, derart dass die Seele sich dem Materiellen zuwendet, obwohl sie sich doch dem Göttlichen zuwenden soll und kann. In einer im Platonismus singulären Weise ist damit eine von Poseidonios formulierte Lehre angewendet. Danach ist die Materie eben doch nicht qualitätslos und inaktiv, sondern sie übt eine Anziehungskraft aus. Obgleich das Gute ohne Gegensatz ist, — wie Plotin und Porphyrios immer wieder formulierten — ist im Bereich des Seelischen diese Anziehung durchaus zu fürchten. An anderer Stelle hat Porphyrios¹ den Vergleich gebraucht, Körper und Seele verhielten sich zu einander wie ein Liebespaar. Damit ist zugleich die Flüchtigkeit und die Freiwilligkeit der Verbindung bezeichnet, an der Porphyrios viel liegt, zugleich aber auch das im Grunde Illegitime. Denn durch diese Verbindung wird die Seele aus ihrer Eigentlichkeit herausgelockt; unter der Einwirkung dieser Anziehung, die das Körperliche ausübt, erleidet sie eine Verfremdung.

Gewiss — alpythagoreische Gedanken werden damit wieder aufgenommen — die Assonanz σῶμα - σῆμα steht dahinter; an Platon darf erinnert werden: Es geschieht der Seele ja nicht zu ihrem Heil, sondern zu ihrem Unheil, dass sie in die Körperwelt eingeht. Im Anschluss an den *Phaidros* 247b ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων hat Porphyrios den Terminus gebildet ἡ πρὸς γένεσιν ῥοπή. Damit bezeichnet er den unheilvollen Entstehungswillen der zuvor freien Seele. Bald meint man Gedanken der Buddhisten, bald meint man Gedanken Schopenhauers anklingen zu hören, wenn in so strenger, weltfeindlicher Weise die sündige Lust der Seele,

¹ Bei Nemesios v. Emesa, *De nat. hom.* III, 135, 9 Matthaei.

in die Körperlichkeit zu drängen, getadelt wird. Porphyrios entwirft *De abst.* 1, 33/34 ein farbiges Bild aller Verführungen — in allen Einzelheiten eine Variation der kynisch-stoischen Klagen darüber, wie die πάθη in den Menschen wachgehalten und grossgezogen werden. Porphyrios freilich fügt einen Klagepunkt hinzu, den man zuvor vergeblich sucht: Die vielfach getadelte ἀκολασία rührt her ἐκ τῆς ἐπιβλέψεως τῆς πρὸς τὸ θῆλυ. — *De abst.* 1, 33 Ende. Alle Affekt-Erregung, alle Produktion sexueller Reize trägt dazu bei, die Seele tiefer in den Kot der Körperlichkeit herabzudrücken. Seltsam kontrastiert damit das oft wiederholte Postulat von der Freiheit der Seele, die sich, wann sie nur will, vom Körper lösen kann.

Hier offenbar — und nicht in den zuvor berührten terminologischen Fragen — liegt die Inkonsequenz des Porphyrios. Theoretische Erörterungen haben ihn zu dem souverän vorgetragenen Nachweis geführt, dass die Seele auch im Strudel der Körperlichkeit nichts erleidet; nichts kann sie um ihr Eigentliches bringen. Aber sowie Porphyrios auf die erlebte Praxis blickt, führt die offenbar reich gewonnene Erfahrung zu dem Schluss, dass die Seele, wenn sie erst einmal den Verlockungen des Diesseits unterliegt, von ihrer Freiheit keinen Gebrauch mehr macht.

Offenbar hat Porphyrios in der lebhaften Angst gelebt, die so radikal formulierte Theorie von der ἀπάθεια der Seele könne nicht stimmen. Ohne diese Theorie preiszugeben, hat er ihr einen Entwurf angefügt, wie denn die Seele den Gefahren, die sie eben doch bedrohen, entgehen kann. Porphyrios ist der Schöpfer einer Erlösungslehre, ja einer Erlösungswissenschaft geworden.

Das ist darum bemerkenswert, weil ja im Übrigen der Platonismus kaum Ansätze zeigt, zur praktischen Philosophie zu werden. Im Allgemeinen missioniert der Platonismus nicht — denn die Erkenntnis der von Platon formulierten Wahrheit ist ja doch nur wenigen vorbehalten. Gewiss

waren schon immer einige Grundregeln formuliert, die namentlich der Anfänger beobachten sollte, damit er die für philosophische Kenntniss notwendige Reinheit (κάθαρσις) besitzt.

Wie so oft hat Porphyrios aus derartigen pythagoreisch-platonischen Ausgangspunkten ein System gebildet. Dabei ist fast bezeichnend, dass wir von diesem System bei griechischen Autoren kaum etwas hören — dieser Aspekt porphyrischer Seelenführung ist von den Lateinern, namentlich von Ambrosius und von Augustin fruchtbar gemacht worden. Augustin schöpft reichlich aus einer Schrift des Porphyrios, die er als *De regressu animae* zitiert. Wohl wissen wir aus Zeugnissen etwa Iamblichs, welches Interesse man den *καταγωγὰ ἐνεργήματα* entgegenbrachte: jenen Kräften also, die die Seele aus ihrem Vaterland ins Irdische hinabziehen. Porphyrios hat demgegenüber in offenbar breiter Systematik untersucht, wie dem gegenüber die *ἐνέργεια* der Seele zur Heimkehr in eben dies Vaterland tendiert. In kaum widerlegbarer Weise hat W. Theiler vor 22 Jahren nachgewiesen, dass die grundsätzliche Schematik dieser Aufstiegs- oder Erlösungslehre nicht nur in den Zitaten Augustins in *De civitate Dei*, sondern ebenso sehr in *De vera religione*, ja sogar in den *Confessiones* zu Tage liegt.

Vielleicht hat Porphyrios diese Gedanken mehrfach formuliert; auf jeden Fall darf man die Schrift *Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτὸν* als einen der Orte ansehen, an denen Porphyrios seine Erlösungslehre vortrug; in der Festschrift für Th. Klauser habe ich den Nachweis versucht, dass die fünffache Stufung, in welcher nach Ambrosius, *De Isaac vel anima*, die Erlösung der suchenden Seele verlaufen soll, die fünf Stufen des Mysteriums nachbildet, durch welche Porphyrios seine Nachfolger zur Vollendung zu erheben sucht. Gewiss bleibt es hypothetisch, ob Ambrosius wirklich aus der Schrift *Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτὸν* schöpfte; dass Porphyrios sein Gewährsmann war, darf als sicher gelten. Die knappen,

authentischen Zeugnisse aus der Schrift *Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτὸν*, die Stobaios erhalten hat, erheben auf jeden Fall zur Sicherheit, dass sich in dieser Schrift des Porphyrios seine Theorie und seine Praxis zur Seelenlehre eng berührten :

Mit dem Imperativ *γνῶθι σαυτὸν* hat der Gott zu Delphi eine erlösende Offenbarung ausgesprochen. Die Laien und die Unbelehrbaren, die *ἀσεβεῖς*, verstehen das nicht ; die Weisen freilich haben es zu allen Zeiten verstanden : « Erkenne dich selbst » fordert nichts anderes, als das eigene Wesen auf das Eigentliche hin zu ergründen. Das Eigentliche am Menschen aber ist seine Seele, und das Eigentliche an dieser ist der *νοῦς*. Wer also den Befehl des Gottes erfüllt, begibt sich automatisch auf den Weg porphyrischer Erlösung.

Und diese Erlösung ist nichts anderes als die von Porphyrios immer wieder geforderte, empfohlene und gepriesene *σωτηρία*. Diese ist für Porphyrios nicht — wie vermutlich für Plotin — eine ab und an erlebte *unio mystica*. Diese kann nur dem zu Teil werden, welcher allen *μερισμὸς* hinter sich lässt, und welcher die nötige *κάθαρσις* gewinnt, weil er die vielfältige Zerstreutheit in dieser Welt überwindet. Porphyrios weiss zu berichten, dass Plotin allein in den sechs Jahren, da Porphyrios als sein Schüler um ihn war, die mystische Einung viermal erlebte ; Porphyrios, der dies als 68-jähriger niederschreibt, hat selbst das Erlebnis der Einung in der mehr als zehnfach längeren Zeit nur einmal gehabt ¹. Ganz zweifellos unterstreicht damit Porphyrios, welchen Abstand er trotz allen Bemühens von seinem Meister hat.

Was dieser — ohne viel dazu zu tun — wie ein Geschenk erlebte, ist für Porphyrios eine Aufgabe, die zu erfüllen

¹ So in der *Vit. Plot.* 23, 12. Die überzeugend richtige Deutung dieser lange missverstandenen Stelle hat Richard HARDER vor acht Jahren in diesem Saale vorgetragen. S. *Entretiens Hardt* V, S. 325-339.

er alle Kraft aufbietet. Wahrscheinlich sind jene Schriften zur Erlösungslehre nur in zweiter Linie als Hilfe für andere Menschen gedacht — wahrscheinlich hat Porphyrios sich damit selbst den wichtigsten Dienst geleistet. Die erhaltenen Reste jener Schrift oder Schriften bezeugen deutlich, wie jene Erlösungslehre beschaffen war. Wer sich dem Leitfaden des Porphyrios anvertraut, muss sozusagen täglich und stündlich dem *μερισμός*, der ihn bedroht, entsagen; es genügt nicht, etwa den Zustand des Weisen zu erreichen, wie ihn die Stoa forderte; man kann da nicht den Stand eines *electus* erreichen, der nach manichaeischer Meinung den Gefahren des Diesseits für ständig entrückt ist. Sondern nach Porphyrios befindet man sich in ständiger *προκοπή*. Stets aufs Neue muss das glücklich Erreichte verteidigt werden; Stillstand, Ausruhen im Erreichten wäre schon Rückschritt. Die entscheidenden Vorstellungen sind dabei, dass eine *νοητή οὐσία* sich nur dem jeweils Höheren zuwenden darf, und dass ein Wesen — wie z.B. der Mensch — der die Fähigkeit zu solcher *ἐπιστροφή* hat¹ sie auch praktizieren muss. Das Odiose an aller *δύναμις* ist ja der Umstand, dass sie intermittieren, also sich selbst aufheben kann. Es bedarf wohl keines weiteren Wortes, warum dieser Aspekt porphyrischer Seelenlehre bei den Kirchenlehrern des lateinischen Westens auf fruchtbaren Boden fiel. Ein solches Heraustreten aus der Theorie einer als statisch angesehenen Werte-Pyramide war im Platonismus singulär.

Mit anderen Worten, Porphyrios hat das Problem der Versuchung gesehen. Wenn in seiner Seelenlehre ein Bruch klafft, dann darin, dass er diesem Problem mit den rationalen Mitteln des Platonismus — obgleich er diese reichlich aufbot — nicht bewältigt hat. Der eine, theoretische Weg zur Bewältigung war, es zu leugnen. Wer die Transzendenz der Seele so hoch spannt, wie Porphyrios, muss ja eigentlich

¹ Porphyrios, *Sent.* 30; 15, 12 ff. ed. Mommert.

leugnen, dass von der Materie und von der Körperlichkeit her Gefahren drohen. An die Seele an und für sich reichen diese Gefährdungen nicht heran; diese ist als νοητὴ οὐσία von allem πάθος, ja auch von aller Passivität frei; κρατεῖ, ἀλλ' οὐ κρατεῖται τρέπει· ἀλλ' οὐ τρέπεται — so lautet die herkömmliche, von Porphyrios wieder aufgenommene Formel.

Aber dann lauert da doch die Gefahr des illegitimen ἐπιστρέφειν. Die gleiche Schwäche, welche die Seele in die Körperlichkeit zieht, veranlasst die Seele auch während des irdischen Lebens, die ihr aufgegebenen Haltung des ἐπιστρέφειν zu deprivieren: Wenn sich die Hinneigung der Seele einem unter ihr stehenden Objekt zuwendet, so zieht dies die Seele hinab. Hier unterliegt Porphyrios der Einwirkung oft zitierter platonischer τόποι — namentlich auf *Tim.* 57c ist zu verweisen; das dort Gemeinte hat Aineias von Gaza, *Theophr.* p. 12 Boiss. in die Kurzform gefasst ᾧ γούν ὁμοιώθη, κατὰ τοῦτο φέρεται. Aineias an dieser Stelle macht es dem Porphyrios zum bitteren Vorwurf, dass er dieser altplatonischen Weisheit abgesagt habe — denn vordergründig-rational hatte Porphyrios ja die Möglichkeit bestritten, dass die Seele zum Tierischen, zum ἄλογον hin entarten könne. Aineias, der nur die eine Seite der porphyrischen Äusserungen sah, ahnte nicht, in wie hohem Masse dieser in Wahrheit der altüberkommenen Wertung des θεωρεῖν Rechnung getragen hatte.

Gewiss ist der Habitus einer paraenetischen Schrift anders als der eines ζήτημα aus dem Bereiche der Metaphysik. Man darf aber die auffällige Diskrepanz, die zwischen den theoretisch erarbeiteten Begriffsbestimmungen und den kathartisch-asketischen Forderungen klafft, nicht nur aus der Diskrepanz zweier Genera erklären wollen. In dieser Diskrepanz wird etwas von der Person des Porphyrios sichtbar. So kühn der Theoretiker die Identität von Seele, νοῦς und Einem behauptete — der Praktiker Porphyrios

hat sich dem Gebäude dieser Hypothesen über das Wesen der Seele nicht anvertraut; er hat sein Heil in strenger Beobachtung kathartischer Vorschriften gesucht, die, wenn der logisch ermittelte Weg versagen sollte, auf jeden Fall zur σωτηρία führen mussten. So gab er durch sein Beispiel dem Zweifel Ausdruck, ob wirklich — was altes Dogma des Platonismus war — λογισμός und διάνοια ausreichen, um die σωτηρία zu erlangen. Dies noch nicht formulierte, aber praktizierte Bedenken hat den nachmaligen Platonismus tief beeinflusst.

DISCUSSION

M. Callaban : May I initiate the discussion of Professor Dörrie's though-provoking paper with a brief question on one aspect of the Neo-Platonic philosophy of the soul? One of the most striking—and at the same time most fruitful—aspects of this philosophy is surely the notion of the tension and even contradiction that characterizes the soul because of its crucial position in the universal scheme.

Indeed, there are many references in this paper to *die see-lische Spannung* in one form or another. Nowhere, I think, is this notion better crystallized than in the formula applied by Plotinus to the soul, *διάστημα ἀδιάστατον*. I wonder how far this Plotinian expression is reflected in the language of Porphyry.

M. Dörrie : Soviel ich sehe, vermeidet Porphyrios eine derart paradoxe Aussage über die Seele. Das Prädikat *ἀδιάστατον* legt er der Seele zweifellos bei, aber eine *διάστασις* — die ja ins Quantitative hinein führen muss — hat Porphyrios von der Seele an sich nicht ausgesagt.

M. Hadot : Je vous remercie, M. Dörrie, d'avoir si bien dégagé les lignes maîtresses des principes métaphysiques de Porphyre, qui lui permettent, dans les *Sententiae*, de formuler les lois générales de la procession des réalités. Je trouve en particulier extraordinairement intéressant ce que vous avez dit de l'opposition entre l'état de l'âme qui reste « en soi » et l'état de l'âme à laquelle s'ajoute la « relation ». Cette opposition est tout à fait parallèle à l'opposition entre incoordination et coordination, telle qu'on la trouve définie notamment dans le *Commentaire sur le Parménide* (folio XIV), dont j'ai parlé dans notre précédente discussion. On constate encore une fois combien Porphyre reste fidèle à ses principes fondamentaux. J'ai également été très intéressé par les allusions que vous avez faites à la psychologie personnelle de Porphyre. Plotin connaissait lui aussi le problème psychologique qui surgit quand on cherche à concilier la vie quotidienne et la

séparation philosophique entre l'âme et le corps. Il le résoud par la « douceur », la patience envers le corps (*Enn.* I 2, 5, 5 sq. ; I 2, 5, 21 sq.). Il semble bien qu'il y ait sur ce point une grande différence entre Plotin et Porphyre.

M. Dörrie : Diesen drei Gedankgängen möchte ich mit Dank zustimmen. In der Tat sind analoge Spannungen bei Plotin angelegt, aber dank seiner *πραότης* kommen sie nicht zu krisenartigem Zusammenprall. Für Porphyrios dagegen war der bedrohliche Ernst solcher Problematik weit stärker spürbar.

M. Walzer : I must confess that I am rather alarmed about Mr. Dörrie's idea to bring in psychology.

M. Waszink : Ich möchte demgegenüber hervorheben, dass man sich auf jeden Fall gestatten darf, die Existenz von Spannungen zu konstatieren. In dem vorliegenden Falle sind, objektiv gesprochen, Spannungen auf jeden Fall vorhanden, da Porphyrios' Aussagen in einem so zentralen Punkte widersprüchlich sind. Ausserdem zeigen die Anfangs-Kapitel von *Ad Marcellam*, dass Porphyrios derartige Spannungen auch wirklich gekannt hat. Hier liegt ja eine Aussage des Autors über sich selbst vor. Nach meiner Meinung geht Herr Dörrie also in seinem Deutungsversuch sicher nicht zu weit.

Wie wird nun Porphyrios der *Timaios*stelle (31 *a-b*), wo es sich um die Seele handelt, gerecht? Wo sich etwas mischt, *müssen* doch mindestens zwei Bestandteile angenommen werden?! Ich erinnere an Numenius, der zwei Seelen annimmt — eine gute und eine böse, von denen in jedem Menschen ein Teil wohnt.

M. Dörrie : Die Frage hat die Platoniker seit Xenokrates vexiert. Es scheint zwei Lösungs-Versuche zu geben : entweder, man wertet die beiden Komponenten der Mischung, wie Numenius es tut, und wie zuvor Plutarch und Attikos es taten, als gut und böse ; oder man stellt — in grösserer Nähe zu Platons Wortlaut — die These auf, dass nur werthafte Bestandteile sich bei der Erschaffung der Seele mischten. Da diese aber nicht der Zeit nach vorgestellt wird, kann nach wie vor die Seele als virtuelle Einheit betrachtet werden.

M. Waszink: Was meinen Sie zu der vieldiskutierten Frage, ob die Seele Teile hat? War das echte Meinung bestimmter Platoniker — oder ist das früh eine « façon de parler » geworden?

M. Dörrie: Offensichtlich Letzteres! Dass Aristoteles im Buche *Über die Seele* nicht Teile, sondern δυνάμεις der Seele unterschied, war ein niemals bestrittener Fortschritt. Im Ganzen hat der Platonismus immer, die im grunde lästige Tradition, von drei Teilen berichten zu müssen, überwinden wollen. Ausdrücklich hat Longinos den Terminus δυνάμεις an Stelle von μέρος postuliert. Freilich hat dann Porphyrios eigens Platons pädagogisches Geschick gerühmt den (längst missverständlichen) Ausdruck « Teile » verwandt zu haben, weil er damit zur Überwindung eben dieses μερισμός habe auffordern wollen. — Eine der kühnen Umwertungen platonischen Wortlautes, an denen Porphyrios reich ist.

M. Pépin: Existe-t-il un rapport entre la mention de l'Hadès dans *Sent.* 29, et celle qu'en fait à plusieurs reprises (I 1, 12 ; IV 3, 27) Plotin à propos de la dualité entre Héraclès et son εἶδωλον? Et si un tel rapport existe, peut-on en dégager une conclusion touchant la différence entre la psychologie de Plotin et celle de Porphyre?

M. Dörrie: Hierauf dürfte ich erst nach gründlichem Studium der von Ihnen bezeichneten Plotin-Stelle antworten. Es scheint mir alles darauf anzukommen, ob auch dort das etymologische Spiel "Αιδης - ἀειδής gespielt wird. Auf diese pointierte Bedeutung kam Porphyrios ersichtlich viel an. Im Übrigen hat sich Porphyrios das damit bezeichnete Problem in der Schrift *Περὶ Στυγός* besonders vorgenommen.

M. Sodano: Mi permetta, professore Dörrie, die porLe un quesito. A proposito dell'esegesi di *Timeo* 34 b 3-4, Proclo (*In Tim.* 27 b, p. 104, 30-105, 6 II Di.) riferisce una polemica di Porfirio e di Giamblico contro quegli interpreti i quali intendevano τὸ μέσον in senso locale e διαστηματικῶς; i due neoplatonici danno, dell'espressione platonica, tutt'altra interpretazione: per loro, cioè, τὸ μέσον è da intendersi κατὰ τὴν οὐσίαν... ψυχικὴν,

perché l'anima è al centro tra le cose intelligibili e quelle sensibili. Cosa pensa Ella di questa critica di Porfirio?

M. Dörrie: Hier liegt eine der kühnen Umdeutungen des Porphyrios vor. Eine Aussage über den Ort der Seele ist ihm unannehmbar; sein Missbehagen dagegen drückt sich aus in der Kritik, die Seele werde damit in ein enge Gefäß gepresst. Um die Erklärung in seinem Sinne möglich zu machen, postuliert er, Platon habe die Seele — obgleich das an diesem Ort unnötig ist — als Mittelwesen zwischen νοῦς und Körperlichkeit definieren wollen; er erblickt in dem Satzteil μέσον, also den Kernpunkt der Seelen-Definition. Insofern ist der Hinweis auf diese Stelle ein Beitrag, der zu meinem ersten Vortrag in ein Verhältnis tritt: Hierdurch wird die exegetische Methode trefflich erläutert.

M. Walzer: Sie haben das Terminus « Erlösungswissenschaft » gebraucht. Könnten Sie diesen Terminus noch präzisieren?

M. Dörrie: Mir lag daran, zu unterstreichen, dass Porphyrios einen Weg geht, den der Platonismus üblicherweise nicht beschreitet. Seine Vorgänger haben einzig Erkenntnisse, die durch λογισμός und διάνοια gewonnen werden, als wertvoll für die σωτηρία angesehen. Porphyrios eröffnet für diejenigen, die ich als εὐσεβεῖς bezeichne, einen Weg, der über die kultischen Verrichtungen, über Zugehörigkeit und Teilnahme an Religionen, über die Mitgliedschaft an Mysterien ebenfalls « nach oben » führt. Sowohl der werthafte Abstand der beiden Wege — die man als den psychischen und als den intellektuellen Weg bezeichnen dürfte — hat ihn viel beschäftigt — aber auch die Analogie und die Konvergenz beider Wege. Das ist etwas durchaus Neues. Die bisher für Laien fest geschlossene Tür wird damit — zwar nicht weit — geöffnet, — aber doch so dass dem ernstlich bemühten Laien *in philosophicis* eine beträchtliche Chance eingeräumt wird. Damit hält Porphyrios eine mittlere Linie ein, die gleichen Abstand hält vom Christentum, das *jeden* für erlösungsfähig und erlösungswürdig erklärte, und dem Mittelplatonismus, der Laien rigoros ausschloss — so wie es besonders markant von Kelsos bezeugt ist.

VI

ANGELO RAFFAELE SODANO

Porfirio commentatore di Platone

PORFIRIO COMMENTATORE DI PLATONE

Il tema, che la Fondazione Hardt ha a me assegnato con molta benevolenza e, mi sia consentito di aggiungere, con una fiducia la quale va certamente al di là delle mie effettive capacità — perché, sebbene il filologo debba essere competente dell'argomento, che ha scelto come oggetto dei suoi studi, non è tuttavia meno vero che egli non possa ritenersi sullo stesso piano dello studioso specialista degli altri problemi che dalla filologia prendono alimento e vita — il tema, dicevo, non è indubbiamente molto semplice. Esso pone, prima di tutto, un complesso problema filologico: ché i commentari che il filosofo di Tiro ha dedicati ai dialoghi di Platone, almeno quelli di cui abbiamo notizia ¹, sono tutti legati alla tradizione indiretta; l'unica eccezione potrebbe essere il *Commento al Parmenide*, ma è noto che i pochi fogli del palinsesto torinese, coinvolti, purtroppo, nell'incendio che nel 1904 rovinò la biblioteca di Torino, e perciò neppure essi, oggi, a disposizione degli studiosi, contengono soltanto alcuni frammenti di un' anonima *Erklärung* del dialogo platonico, la quale, per via d'ipotesi, potrebbe essere attribuita al Neoplatonico: le argomenta-

¹ Noi abbiamo notizia di un *Commento al Cratilo* (cfr. BEKKER, *Anecdota*, Berolini 1821, III, p. 1374, s.v. ἐπιστήμη), dal quale sembra che abbia attinto Boezio (*Commentarii in Librum Aristotelis Περὶ ἑρμηνείας*, sec. edit. p. 93, 1 sgg. II Meiser, Lipsiae 1880), al *Fedone* (cfr. Olimpodoro, *In Plat. Phaed. Comm.*, ed. W. Norvin, Lipsiae 1913, p. 84, 21 sgg. ecc.), al *Timeo* (vd. qui p. 196, nota 3), al *Parmenide* (cfr. Damascio, *De principiis*, ed. C. E. Ruelle II 112, 14, notizia, tuttavia, incerta; vd. anche qui sopra, nel testo, p. 196), al *Filebo* (vd. qui sopra, nel testo, p. 218-9), alla *Politeia* (vd. qui sopra, p. 198 e sgg.) e al *Sofista*, del quale informa Boezio (Cfr. *Liber de divisione* col. 875 d, P. L. LXIV: *docet et Andronici, diligentissimi senis, de divisione liber editus, ... et in libri Platonis, qui Sophistes inscribitur, commentariis a Porphyrio repetitus*); sull'argomento, cfr. R. BEUTLER in *PW*, XXII 1, col. 280-1; A. R. SODANO, *Per un'edizione critica dei frammenti del commento di Porfirio al Timeo di Platone* (Atti dell' Accademia pontaniana), N.S. XII (1963), p. 92.

zioni sostenute da P. Hadot¹ sono certamente brillanti, in gran parte esaurienti, ma nessuno vorrà negare che l'anonimità del palinsesto getta, oggettivamente, non scarsa ombra sulla sua tesi. E la tradizione indiretta presenta, già di per sé, non poche incognite: P. Courcelle, non so se per condividere il mio criterio o per giudicarlo estremamente rigoroso, ha scritto, nella recensione² che ha dedicata alla mia edizione dei commentari di Porfirio al *Timeo* di Platone³ (e mi sia consentito di ringraziarlo pubblicamente), che io ho « tagliato corto », quasi abbia voluto prendere delle precauzioni, dividendo i frammenti raccolti in frammenti certi e in frammenti dubbî. Ma, piuttosto che da una preoccupazione di polemica e di critica, io sono stato guidato, soprattutto, da un criterio dicotomico che ho ritenuto l'unico filologicamente valido: perché la tradizione indiretta soltanto allora può avere un valore assoluto di testimonianza, quando noi leggiamo chiaramente il nome dell'autore, del quale sono riferite le parole o è citata una parafrasi; e in quest'ultimo caso chi cura un'edizione critica è a volte indotto a fare molte riserve sull'esatta estensione del passo, se, cioè, l'autore che cita non attribuisca all'autore citato qualcosa che non gli appartiene, specialmente nel caso che l'uno condivide l'opinione dell'altro. E questi pericoli, insiti nella natura stessa della tradizione indiretta, si rivelano in maniera più sensibile quando si tratta di uno scrittore come Porfirio, il quale non solo esercitò un'influenza notevolissima sugli esegeti di Platone che immediatamente lo seguirono, ma ispirò anche per la sua immensa attività di erudito, di critico e di filosofo, nel quale confluirono rivoli multiformi di tutta la precedente esegesi platonica, gran parte del movimento

¹ *Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide* (Revue des études grecques LXXIV, 1961), p. 410-438.

² *Latomus* XXIII 1964), p. 837-9.

³ *Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta* collegit et disposuit A. R. SODANO, Neapoli A.D.MCMLXIV.

culturale che, attraverso Agostino e Boezio, ci porta alle soglie del medio evo. Citerò un solo esempio delle difficoltà che presenta questa tradizione indiretta. Commentando *Timeo* 26 b3 - c4, Proclo¹, per chiarire il pensiero di Crizia, il quale, dopo di aver riferito il mito dell'Atlantide, esclama: « come è vero che, come si dice volgarmente, quel che noi impariamo da fanciulli, ha una singolare tenacia nella memoria! ² », adduce tre ragioni plausibili, le quali giustificherebbero l'affermazione dell'interlocutore del dialogo:

1) nell'anima dei fanciulli, non ancora tocca dalle umane sventure, l'elemento immaginativo, τὸ φανταστικόν, riceve, sollecitato e pronto, le impressioni esteriori; più lento è l'elemento dianoetico, intellettivo, il quale s'accresce di perspicacia e prontezza con il concorso delle πείραι, delle esperienze;

2) nei fanciulli la λογικὴ ζωὴ, la vita razionale, è legata con l'immaginazione, la φαντασία, più strettamente di quanto non avvenga in un adulto: sicché le impressioni lasciano, in loro, impronte più tenaci e più salde;

3) l'immaginazione dei fanciulli avverte, in maniera più sensibile, le impressioni: una sensazione dolorosa o piacevole li colpisce molto di più e, perciò, essi conservano, più tenacemente, nella memoria il ricordo delle sensazioni ricevute. Ora, Proclo, soltanto per la prima delle tre αἰτίαι, cita chiaramente Porfirio come fonte della sua esegesi (μίαν μὲν, ὡς φησι Πορφύριος), ingenerando, nel lettore, il sospetto che la seconda e la terza giustificazione del pensiero di Crizia si debbano ritenere frutto di una sua personale ermeneia; intanto la struttura del passo, il quale s'articola in tre periodi, l'uno all'altro collegato e rispondente — μίαν μὲν ὅτι... ἑτέραν δὲ ὅτι... τρίτην δὲ ἐπὶ ταύταις ὅτι —, lo sviluppo

¹ In *Tim.* 60a-b p. 194, 14-195, 12 I Diehl = fr. XXV p. 15, 15-16,2 Sodano.

² Trad. di G. FRACCAROLI, *Platone, Il Timeo*, Torino 1906, p. 154.

concettuale dell'esegesi, la quale, sostanzialmente, mira a mettere in rilievo l'elemento immaginativo dei fanciulli, la mancanza, insomma, di qualunque elemento estrinseco (Proclo, a volte, dopo di aver citata l'esegesi di qualche predecessore aggiunge qualche tipica espressione, la quale segna il passaggio alla sua ermeneia¹) ed intrinseco indurrebbero a credere che, sebbene Porfirio sia citato soltanto a proposito della prima *αἰτία*, in realtà Proclo intenda riferirne l'esegesi anche nel seguito e che, quindi, tutto il passo si possa ascrivere al filosofo di Tiro.

È tuttavia ovvio che a questa tradizione indiretta, che potremmo definire testimonianza diretta, vada affiancata un'altra specie di tradizione indiretta, la quale, sebbene anonima, completa ed illumina la prima: essa è soprattutto il risultato di uno studio di fonti e, sul piano di una metodologia filologica, non è certamente meno valida, anche se il passo, ricostruito pazientemente, attraverso un'elaborazione di dati, la quale non deve mai prescindere da un punto di partenza reale, vada ascritto, per la sua anonimità, tra i *fragmenta dubia*: *dubia*, s'intende, soltanto per un rigoroso principio di metodo e non perché, almeno dal punto di vista del contenuto, si possano avanzare riserve sull'effettiva appartenenza del pensiero al filosofo neoplatonico. Per non ripetere i risultati ai quali sono arrivato, applicando questo metodo, nei lavori preliminari² all'edizione dei frammenti dei commentari che Porfirio dedicò al *Timeo*, mi sia lecito esemplificarne i principi con la discussione di qualche frammento dell'esegesi porfiriana della *Politeia*. Leggiamo un lungo passo di Proclo, *In rem publicam* p. 105, 20-108, 30 II Kroll, e un passo di Macrobio, *Comm. in Somn. Scip.* I 2, 1 sgg., p. 3, 28 sgg. Willis:

¹ Cfr., ad esempio, *In Tim.* 7a p. 19, 29 sgg. I Di.; *ibid.* 18c p. 56, 24 sgg. I Di.; 20d p. 64, 11 sgg. I Di., ecc.

² Cfr. *Porphyrii in Platonis* ecc., pp. XXIII sg.

PROCLUSO

κατίδωμεν ἐκεῖνα λοιπόν, ὅσα τινὲς ὀχ-
λεῖν εἰωθότες τὴν τοῦ Πλάτωνος φιλοσο-
φίαν ὑποκρούειν εἰώθασιν περὶ τῶν ἐν τῷ
μύθῳ † ἐξηγήσεων.

Ὁ μὲν Ἐπικούρειος Κωλώ-
της ἐγκαλεῖ τῷ Πλάτῳ, ὅτι τὴν ἀλή-
θειαν ἀφείλεται τὴν ἐπιστημονικὴν περὶ τὸ
ψεῦδος διατρίβει μυθολογῶν ὡς ποιητής,
ἀλλ' οὐκ ἀποδεικνύει ὡς ἐπιστήμων

καὶ ὅτι πρὸς ἑαυτὸν μαχομένως ἐν μέν
γε προοιμίῳ τῆσδε τῆς πραγματείας ἐ-
λοιδόρησε τοὺς ποιητὰς ὡς περὶ τῶν ἐν
"Αἴδου φρικτὰ [[τοῖς ἀκούουσιν]]¹ πλάσαν-
τας καὶ θανάτου φόβον ἐντεκόντας τοῖς
ἀκούουσιν, ἐπὶ τέλει δὲ καὶ αὐτὸς μεθέρ-
μοσεν τὴν φιλόσοφον μούσαν εἰς τραγι-
κὴν τῶν ἐν "Αἴδου πραγμάτων μυθολογίαν·
τὸ γὰρ στόμιον τὸ μυκώμενον ἐκεῖ καὶ
οἱ διάπυροι ἄγριοι τοῦ τυράννου δῆμοι
καὶ ὁ Τάρταρος καὶ ὅσα τοιαῦτα τίνα,
φησὶν, τραγωδιοποιοῖς ἀπολέλοιπεν ὑπερ-
βολὴν·

καὶ τὸ τρίτον, ὅτι τοὺς τοιούτους μύθους
πολὺ τὸ μάταιον ἔχειν ἀναγκαῖον· τοῖς

MACROBIO

*Ac... enodandum nobis est a quo genere
hominum... vel irrisam Platonis fabu-
lam... nec enim his verbis vult imperi-
tum vulgus intellegi, sed genus homi-
num veri ignarum sub peritiae ostenta-
tione, quippe quos et legisse talia et
ad reprehendendum constaret animatos.
dicemus igitur et quos in tantum phi-
losophum referat quandam censurae e-
xercuisse levitatem... Epicureorum to-
ta factio... sacrum volumen et angustis-
sima irrisit naturae seria.*

*Colotes vero, inter Epicuri auditores
loquacitate notabilior, ... ait a philo-
sopho fabulam non oportuisse confingi,
quoniam nullum figmenti genus veri pro-
fessoribus conveniret. « cur enim », in-
quit, « si rerum caelestium notionem, si
habitum nos animarum docere voluisti,
non simplici et absoluta hoc insinua-
tione curatum est, sed quaesita persona
casusque excogitata novitas, et composi-
ta advocati scaena figmenti, ipsam quae-
rendi veri ianuam mendacio polluerunt? ».*

¹ Del. Schoell.

μὲν γὰρ πολλοῖς οὐδὲ συνεῖναι δυναμέ- 40
νοισ ἀυτῶν εἰσιν ἀσύμμετροι, τοῖς δὲ σο-
φοῖς οὐ δεομένοις ἀμείνοσιν ἐκ τῶν τοι-
ῶνδε γίνεσθαι δευμάτων περιττοί· πρὸς
τίνας οὖν γράφονται, παρ' αὐτῶν εἰπεῖν
οὐκ ἔχοντες μάταιον ἀποφαίνουσιν τὴν 45
περὶ τὰς μυθολογίας ἑαυτῶν σπουδὴν.
'Ἡμεῖς δὲ πρὸς τοὺς τοιοῦσδε λόγους οὐχ
ὅσα μόνον ὁ φιλοσοφώτατος κατέτεινε
Πορφύριος ἔχομεν ἀν' ἀπαντῶντες
λέγειν· 50

οἷον ὅτι ταῖς περὶ τῆς ἀθανασίας τῶν
ψυχῶν ἀποδείξεσιν καὶ περὶ τῆς ἐν "Αι-
δου διατριβῆς αὐτῶν ἔπεται τὸν φιλόσο-
φον λέγειν καὶ περὶ τῶν τόπων τῶν δια-
φόρων καὶ περὶ τῶν ἐν τούτοις λήξεων, 55
κατὰ τὰ εἶδη τῆς ζωῆς παντοδαπῶν ὄντων
τῶν παρεπομένων, ἀ δὴ προσέειπαι πάντως
ἀναγκαῖον τοῖς παραδεξαμένοις ἀθανάτους
εἶναι τὰς ψυχὰς, ὡς μαντικὴν διδόναι
τοῖς τὴν πρόνοιαν εἶναι θεμένοις ἀκό-
λουθον· 60

καὶ ὅτι Πλάτων οὐ πᾶσαν ἐκποδῶν ἐ-
ποίησεν μυθολογίαν, ἀλλὰ τὴν διὰ τῶν αἰσ-
χρῶν καὶ ἀθέσμων πλασμάτων χωροῦσαν,
οἷαν "Ομηρὸς τε καὶ "Ἡσίοδος ἐγραψάτην, 65

καὶ οὐδὲ τὰ δειμάτα ταῦτα <τὰ>¹ ἐν "Αι-
δου γυμνὰ τέθεικεν, τὰς ψυχὰς δεδιττόμε-
νος καὶ πρὸς θάνατον περιφόβους ἀποτε-
λῶν, ἀλλὰ τοῖς ἀδίκους αὐτὰ προτείνων
πρὸς τὴν ἀδικίαν ἀπεργάζεται τοὺς ἀκού- 75
οντας εὐλαβεῖς, μονονουχὶ συνημμένον
πλέκων «εἰ τὸ ἀδικεῖν ὑμῖν αἰρετόν, τὰ
φρικωδέστατα τῶν κολαστηρίων ὑμῖν ἔστιν
αἰρετά· ταῦτα δὲ φεύγετε παντὶ σθένει·

I 2, 13: *sciendum est tamen non in omnem
disputationem philosophos admittere
fabulosa vel licita; sed his uti solent
cum vel de anima... loquuntur... ibid.*
55 17: *de anima non frustra se nec ut ob-
lectent ad fabulosa convertunt...*

I 2, 6: *nec omnibus fabulis philosophia
repugnat, nec omnibus adquiescit... ibid.*

65 11: *aut enim contextio narrationis per
turpia et indigna numinibus ac monstro
similia componitur ut di adulteri, Sa-
turnus pudenda Caeli patris abscidens
et ipse rursus a filio regni potito
in vincla coniectus, quod genus totum
70 philosophi nescire malunt.*

¹ Add. Usener.

φευκτέον ἄρα ὑμῖν καὶ τὴν ἀδικίαν». 80
καὶ ὅτι τὸ πλασματώδες τοῦτο κατὰ φύ-
σιν πῶς ἐστίν, διότι καὶ ἡ φύσις κρύπτεσ-
θαι φιλεῖ καὶ Ἡράκλειτον.

καὶ ὡς οἱ δαίμονες οἱ προστάται τῆς φύ-
σεως διὰ δὴ τινων τοιούτων πλασμάτων ἡ- 90
μῖν ἐκφαίνουσιν τὴν ἑαυτῶν δόσιν ὄναρ
τε καὶ ὕπαρ, λοξὰ φθειγγόμενοι, δι' ἄλλων
ἄλλα σημαίνοντες μεμορφωμένα τῶν ἀμορ-
φῶτων ἀφομοιώματα καὶ διὰ τῶν ἀνά λό-
γον ἄλλα σχημάτων, ὧν δὴ καὶ τὰ ἱερὰ πε- 95
πληρωσθαι καὶ τὰ δρώμενα ἐν τοῖς τελε-
στηρίοις, ἃ καὶ δρᾶν αὐτῶ τῶ κρυφίῳ καὶ
ἀγνώστῳ παρὰ τοῖς τελουμένοις.

προσθετόν δὲ τούτοις καὶ ὅτι ταῖς ψυ-
χαῖς νοεραῖς μὲν οὐσαις κατὰ τὴν ἑαυ-
τῶν ὕπαρξιν καὶ λόγων πλήρῃσιν ἀσωμάτων 110
καὶ νοερῶν, ἐνδυσσάμεναις [δὲ]¹ τὸν φαντασ-
τικὸν νοῦν καὶ ζῆν ἄνευ τούτου μὴ δυνα-
μέναις ἐν τῷδε τῷ τόπῳ τῆς γενέσεως
(ὥστε καὶ τῶν παλαιῶν τινὰς τοὺς μὲν φαν-
τασίαν ταῦτόν εἶπεῖν εἶναι καὶ νοῦν, 115
τοὺς δὲ καὶ διακρίναντας ἀφάνταστον νόη-
σιν μηδεμίαν ἀπολείπειν) — ταύταις δ'
οὖν, ὡς εἶπομεν, γενομέναις ἀπαθέσι παθη-
τικαῖς, ἀμορφώτοις μορφωτικαῖς, πρέπων

I 2, 17: ... quia sciunt inimicam esse
naturae apertam nudamque expositionem
sui, quae sicut vulgaribus hominum sen-
sibus intellectum sui vario rerum teg-
mine operimentoque subtraxit, ita a pru-
dentibus arcana sua voluit per fabulo-
sa tractari... ibid. 21: ... Heraclitus de dis
fabulati sunt...

I 2, 9: ... in aliis (sc. fabulis) argumen-
tum quidem fundatur veri soliditate
sed haec ipsa veritas per quaedam com-
posita et ficta profertur, et hoc iam
vocatur narratio fabulosa, non fabula,
ut sunt ceremoniarum sacra... ibid. 18:
sic ipsa mysteria figurarum cuniculis
operiuntur ne vel haec adeptis nudam
rerum talium natura se praebeat, sed
summatibus tantum viris sapientia
interprete veri arcani consciis... ibid.
100 20: adeo semper ita se et sciri et coli
numina maluerunt qualiter in vulgus an-
tiquitas fabulata est, quae et imagines
et simulacra formarum talium prorsus
alienis, et aetates tam incrementi quam
105 diminutionis ignaris, et amictus orna-
tusque varios corpus non habentibus
adsignavit.

¹ Om. Holstenius.

ἐστὶν τρόπος διδασκαλίας εἰκότως ὁ 120
 διὰ τῶν τοιῶνδε μύθων· οἷς πολὺ μὲν
 ἐστὶν ἔνδον τὸ νοερὸν τῆς ἀληθείας φέγ-
 γος, προβέβληται δὲ τὸ πλασματώδες, ἀπο-
 κρύπτον ἐκεῖνο κατὰ μίμησιν τῆς ἐν 125
 ἡμῖν φαντασίας ἐπιλυγαζούσης τὸν μερι-
 κὸν νοῦν. τὸ μὲν γὰρ μυθῶδες πᾶν ὅσον
 πέπλασται μόνον τοῖς κατὰ μόνην τὴν
 φαντασίαν ζῶσιν ἐστὶν οἰκεῖον καὶ ὧν
 ἐστὶν τὸ ὅλον ὁ παθητικὸς νοῦς, τὸ δὲ 130
 φανὸν τῆς ἐπιστήμης καὶ αὐτοφανεὲς τῆς
 νοερᾶς <γνώσεως>¹ τοῖς ἰδρύσασιν ἐν
 νοήσεσιν καθαραῖς τὴν ἑαυτῶν ὅλην ἐνέρ-
 γειαν· τὸ δὲ αὐτὸ κατὰ μὲν τὸ ἔξω πλασμα-
 τῶδες, κατὰ δὲ τὸ ἔσω νοερὸν ἡμῖν δῆπου
 λείπεται σύζυγον εἶναι τοῖς τὸ συναμ- 135
 φότερον οὖσιν καὶ διττὸν ἔχουσι νοῦν,
 τὸν μὲν ὄν ἐσμέν, τὸν δὲ ὄν ἐνδυσάμενοι
 προβεβλήμεθα. καὶ διὰ τοῦτο δῆπου καὶ
 χαίρομεν ὡς συμφύσει τοῖς μύθοις· εὐ-
 φραίνεται γὰρ ὁ διττὸς ἐν ἡμῖν νοῦς, καὶ 140
 ὁ μὲν τις ἡμῶν ὑπὸ τῶν ἔνδον τραφεῖς
 ἐγένετο θεατῆς τῶν ἀληθῶν, ὁ δὲ ὑπὸ τῶν
 ἔξω καταπλαγεῖς ἐπιτήδειος κατέστη
 πρὸς τὴν εἰς ἐπιστήμην ὁδὸν ὥσπερ δὲ καὶ
 εἰ φανταστικῶς ἐνεργοῦμεν, ὅμως δεῖ κα- 145
 θαραῖς χρῆσθαι φαντασίαις ἀλλ' οὐ μεμιασ-
 μέναις ὑπὸ τινων ἀισχυρῶν φαντασμάτων,
 οὕτω δῆπου καὶ τοὺς μύθους πρέπουσαν
 ἔχειν προσήκει καὶ τὴν ἔξωθεν σκευὴν
 τοῖς ἔνδον νοεροῖς ἀγάλασιν... 150

Ὅτι δὲ καὶ εἰς τοὺς πολλοὺς δρῶσιν
 οἱ μῦθοι, δηλοῦσιν αἱ τελεταί. καὶ γὰρ 155
 αὐταὶ χρώμεναι τοῖς μύθοις, ἵνα τὴν πε-
 ρὶ θεῶν ἀλήθειαν ἄρρητον κατακλείωσιν,
 συμπαθείας εἰσὶν αἰτιαὶ ταῖς ψυχαῖς

I 2, 11: *aut sacrarum rerum notio sub pio
 figmentorum velamine honestis et tecta
 rebus et vestita nominibus enuntiatur:
 et hoc est solum figmenti genus quod
 cautio de divinis rebus philosophantis
 admittit.*

I 2, 18: *contenti sint reliqui ad venera-
 tionem figuris defendentibus a vilitate
 secretum.*

¹ Add. Usener.

περὶ τὰ δρώμενα τρόπον ἄγνωστον ἡμῖν
καὶ θεῶν· ὡς τοὺς μὲν τῶν τελουμένων 160
καταπλήττεσθαι δειμάτων θείων πλήρεις
γιγνομένους, τοὺς δὲ συνδιατίθεσθαι τοῖς
ἱεροῖς συμβόλοις καὶ ἑαυτῶν ἐκστάντας
ἄλλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεά-
ζειν· πάντως που καὶ τῶν ἐπομένων αὐ- 165
τοῖς κρειττόνων ἡμῶν γενῶν διὰ τὴν πρὸς
τὰ τοιαῦτα συνθήματα φιλίαν ἀνεγειρόν-
των ἡμᾶς εἰς τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς δι' αὐ-
τῶν συμπάθειαν. ἢ πῶς μετ' ἐκείνων μὲν
πᾶς ὁ περὶ γῆν τόπος μεστός ἦν παντοί- 170
ων ἀγαθῶν, ὧν θεοὶ προξενούσιν ἀνθρώποις,
ἄνευ δὲ ἐκείνων ἄπνοα πάντα καὶ ἄμοιρα
τῆς τῶν θεῶν ἐστὶν ἐπιλάμψεως;

Il confronto tra i passi di Proclo e di Macrobio suggerisce le seguenti considerazioni :

1) Macrobio si riferisce chiaramente alla *Politeia* di Platone e, in modo specifico, al mito di Er (cfr. *Comm. in Somm. Scip.* I, 1, 9 p. 3, 16-24 W) : quindi, è da escludersi che il suo commento segua una fonte diversa da un hypomnema alla *Repubblica* platonica; e se, d'altra parte, Proclo cita Porfirio (cfr. qui sopra l. 49), è ovvio che i commentari che il Tirio dedicò a quel dialogo di Platone si debbano ritenere la fonte comune allo scrittore latino e al filosofo greco. Se poi Porfirio, come informa Stobeo ¹, ha trattato del mito di Er anche nel *Περὶ τοῦ ἔφ' ἡμῖν*, nulla vieta di pensare che lo scolaro di Plotino possa aver trasferito in quest'opera, adattandole, naturalmente, al particolare aspetto dell'argomento, alcune osservazioni e considerazioni già fatte nel corso del commentario alla *Politeia* : è certo, comunque, che il problema generale, che ha eco così ampia nei passi di Proclo e di Macrobio, doveva trovare la sua sede naturale nell'hypomnema alla *Politeia* :

¹ II 149, 8 sgg. ; 168, 24 sgg. ; cfr. R. BEUTLER, *l.c.* col. 281.

2) la reciproca indipendenza di Macrobio e di Proclo rispetto alla fonte comune non solo consente di accertare esattamente il pensiero di Porfirio e i suoi precisi limiti, ma permette anche, là dove i testi di Proclo e di Macrobio sono più strettamente aderenti tra di loro, di risalire, sebbene in maniera piuttosto approssimativa, qua e là, all'autentico testo porfiriano o, quanto meno, a relitti lessicali autentici: e, in tal caso, potrebbe essere di un certo interesse considerare lo sforzo dello scrittore latino di adeguarsi al testo greco. Si faccia attenzione, soprattutto, alle seguenti corrispondenze verbali: κατίδωμεν (l.1) ed *enodandum nobis est* (l.1); τινές (l.1) e *quo genere hominum* (l.1-2), *genus hominum* (l.4); ὀχλεῖν (l.1) e *irrisam* (l.2), *ad reprehendendum... animatos* (l.7), *irrisit* (l.12); εἰωθότες (l.2), εἰώθασιν (l.3) e *constaret* (l.7); ὑποκρούειν (l.3) e *quandam censurae exercuisse levitatem* (l.9-10); μυθολογῶν (l.16) e *fabulam... confingi* (l. 15), *composita advocati scaena figmenti* (l. 22-3); ἐπιστήμων (l. 17) e *veri professoribus* (l. 16-7); τὴν ἀλήθειαν... διατρέβει (l. 14-6) e *non simplici... est* (l. 20-1), *ipsam... polluerunt* (l. 23-4); περὶ τῆς ἀθανασίας τῶν ψυχῶν (l. 51-2) e *de anima* (l. 54); οὐ πᾶσαν μυθολογίαν (l. 62-3) e *nec omnibus fabulis* (l. 62); τήν... χωροῦσαν (l. 63-4) e *contextio... componitur* (l. 65-67); κρύπτεσθαι (l. 82) e *subtraxit* (l. 85); διὰ... ἐκφαίνουσιν (l. 90-1) e *per quaedam... profertur* (l. 91-2); μεμορφωμένα... ἀφομοιώματα (l. 93-94) e *imagines... talium* (l. 102-3); ἀμορφῶτων (l. 93) e *alienis* (sc. *formis*) (l. 104), *corpus non habentibus* (l. 106); σχημάτων (l. 95) e *figurarum cuniculis* (l. 95); τελουμένοις (l. 98) e *adeptis* (l. 96); τὰ ἱερά (l. 95) e *cerimoniarum sacra* (l. 94); τά... τελεστηρίους (l. 96) e *mysteria* (l. 95); ἄρρητον (l. 157) e *secretum* (l. 156);

3) queste premesse, le quali costituiscono due punti di partenza concreti e reali, consentono di porre la problematica nei termini seguenti: se il passo di Proclo si debba ritenere desunto, tutt'intero, dai commentari di Porfirio alla *Politeia* o se, invece, debba ascriversi allo scolaro di Plotino soltanto

una parte di esso ; se, inoltre, da Macrobio si possa guadagnare qualche altro concetto porfiriano e se lo scrittore latino, pur servendosi di una topica porfiriana, abbia, tuttavia, ampliata la sua fonte con elementi estranei ad essa.

Osserviamo, innanzi tutto, che, comunque s'interpreti l'espressione procliana ἡμεῖς... οὐχ ἕσα μόνον... λέγειν (l. 47-50), sia che essa voglia significare « noi potremmo obiettare a queste critiche non tutto ciò che soltanto il sapientissimo Porfirio scrisse (= lat. : *non omnia quae tantum...*) », quasi che Proclo intenda limitarsi alle obiezioni del Tirio, senza riferirle neppure tutte (e, in tal caso, l'avverbio μόνον andrebbe congiunto con ὁ φιλοσοφώτατος... Πορφύριος, come equivalente di μόνος), sia che, invece, considerando οὐχ ἕσα μόνον = οὐ μόνον ἕσα, s'interpreti « non soltanto tutto quello che... », come se il Diadoco si proponga di aggiungere qualche sua personale osservazione alla polemica di Porfirio contro Colote, e qualunque, d'altra parte, sia il valore di προσθετέον δὲ τούτοις καὶ ὅτι (l. 108), o che s'intenda una semplice variazione lessicale di ὅτι, usato precedentemente (l. 51, 62, 81), o che si sottintenda ἡμῶν (= Proclo) e, quindi, si consideri quel che segue un'aggiunta del filosofo di Bisanzio, il problema non si può risolvere, *sic et simpliciter*, sulla base di un'incerta significazione di termini, ma deve trovare, nella logica interna del passo, una soluzione soddisfacente : tanto più che, ad evitare un *desperatum signum crucis*, si può contare sull'aiuto del testo di Macrobio.

E, in primo luogo, consideriamo, a questo scopo, i termini della polemica di Colote : la coincidenza, non certamente fortuita, nel testo di Proclo e in quello di Macrobio, di un preambolo, di una premessa (cfr. ll. 1-12), nella quale vive l'eco di una posizione antiepicurea, più vivace, quanto al tono, nello scrittore latino, ben consapevole dell'acrimonia ciceroniana nei riguardi di Epicuro e dei suoi seguaci, giustifica, a parer mio, l'ipotesi che questo attacco *d'abord* si leggesse nella fonte comune, cioè in

Porfirio. Ora, il discepolo del $\kappa\eta\pi\omicron\varsigma$, uno dei più fedeli scolari del Maestro, a tal punto che, come informa Plutarco, scrisse un'opera nella quale affermava che non fosse possibile neppure vivere senza la dottrina di Epicuro, svolgeva, secondo la testimonianza di Proclo, la sua acre polemica contro Platone con le argomentazioni seguenti:

a) introducendo il mito escatologico, il filosofo ateniese ha abbandonata la dimostrazione scientifica, propria del filosofo (Platone l'avrebbe detta la zattera di un ragionamento probabile, come si legge nel *Fedone*), per immettersi sulla via della favola, alla maniera del poeta (ll. 14-7);

b) nella trattazione del fondatore dell'Accademia è dato cogliere una contraddizione evidente: mentre, cioè, in qualche parte della *Politeia* Platone rimprovera i poeti di creare favole terribili sull'Ade e di contribuire, così, a rendere gli uomini timorosi della morte (si confronti, ad esempio, l'inizio del terzo libro, 386 a e sgg.), nell'ultimo libro (cfr. 615 e sgg.) il guerriero della Panfilia, discorrendo dell'eterno castigo al quale sono condannati i più grandi scellerati, nella maggior parte tiranni, descrive la voragine che, con muggito spaventoso, si chiude, per impedire l'evasione dei malvagi, e l'accorrere di esseri selvaggi, rivestiti di fiamme, che, afferrate le anime, le trascinano indietro e le gettano nel Tartaro: la musa filosofica di Platone si è adattata qui, secondo la critica di Colote, ad una favola tragica (ll. 25-37);

c) i miti sono inutili: sproporzionati all'intelligenza delle masse, essi non servono neppure all'elevazione morale dei sapienti (ll. 38-46); l'Epicureo, con questa terza argomentazione, rivela, chiaramente, l'antisociale posizione culturale della sua dottrina.

Ora, questa polemica di Colote, nei termini in cui la tramanda Proclo, era già nei commentari di Porfirio alla

Politeia? In altri termini: s'era già lo scolaro di Plotino indugiato a dare un così ampio resoconto della critica epicurea oppure è da credere che Proclo l'abbia, egli, sviluppata e completata? E, tradotta la questione in termini filologici, tutto il passo di Proclo o soltanto una parte di esso deve far parte di un frammento dei commentari perduti del Tirio?

A risolvere le aporie può contribuire il passo di Macrobio. E lo scrittore latino conferma, innanzi tutto, che il primo argomento della polemica risale a Porfirio; egli, anzi, sembra dare particolari più ampi, fino ad introdurre, con una citazione diretta, l'interrogativo che Colote, con una *factio* retorica, pone a Platone: « se è stata tua intenzione proporre a noi la conoscenza dell' al di là e farci conoscere la condizione in cui vi si trovano le anime, perché quest'argomento non è stato trattato con un'esposizione (*insinuatio* è termine retorico, cfr. *Rhet. ad Herenn.* I 4, 6 e 7, 11; Cicerone, *De invent.* I 15, 20) priva di artificio e completa, ma un personaggio non comune e l'invenzione di un avvenimento strano e la fittizia messa in iscena di una finzione presa dal mito (*advocatus* = *aliunde sumptus velut e mythologia*; cfr. la nota di L. Jan) hanno deturpata con la menzogna la ricerca della verità proprio al suo inizio? » (ll. 17-24). L'opinione di Colote è citata, senza dubbio, in termini meno sintetici della breve parafrasi procliana: Er, l'eroe del mito escatologico, lo straordinario intreccio della favola, che ha per iscena il meraviglioso prato dell' oltretomba, dove si raccolgono le anime, avvicina il filosofo al poeta, la filosofia alla mitologia.

Nel sèguito, Macrobio sembra allontanarsi da Proclo: mancano, nella sua trattazione, il secondo (ll. 25-37) e il terzo (ll. 38-46) argomento della critica dell'Epicureo. Uno sviluppo procliano della fonte porfiriana o un'omissione di Macrobio? Esaminiamo le obiezioni che, secondo la testimonianza del Diadoco, Porfirio muove a Colote:

a) la dimostrazione dell'immortalità delle anime e del loro soggiorno nell'Ade imponeva, a Platone, come logica conseguenza della trattazione, di parlare anche dei luoghi, nei quali le anime sarebbero vissute, e delle sorti loro assegnate: la diversità delle vite è consona con la teoria dell'immortalità delle anime, allo stesso modo in cui l'accettazione della mantica è coerente con il principio della πρόνοια. Una ritorsione polemica contro il rigido e schematico meccanismo della fisica epicurea (ll. 51-61);

b) Platone non condanna tutta la mitologia, ma le favole empie e vergognose create da Omero (cfr., ad esempio, *Resp.* 378 d: « e le catene di Era poste al figlio, e la volata di Efesto per opera del padre mentre stava per soccorrere la madre percossa, e le battaglie degli dei che Omero mise in versi non si dovranno accogliere nella città...¹ ») e da Esiodo (cfr., ad esempio, *Resp.* 377 e: « innanzi tutto... chi disse la massima menzogna sulle cose massime menti malamente, come cioè e Urano fece quello che Esiodo (cfr. *Tb.* vv. 154-159) dice abbia fatto e Crono alla sua volta lo punì...² »); e i terrori dell'oltretomba non hanno lo scopo di rendere gli uomini paurosi davanti alla morte, ma di sottrarli, piuttosto, all'ingiustizia: Platone, cioè, sottopone, con la sua favola dell'Ade, all'uomo il sillogismo: « se scegli la via dell'ingiustizia, andrai incontro a tremende punizioni; queste tu vuoi fuggire con ogni mezzo; quindi, devi evitare di commettere azioni ingiuste » (ll. 62-80);

c) « la natura ama celarsi », scrisse Eraclito (*fr.* 10 Byw.); e il filosofo di Efeso intendeva, così, sottolineare che esiste una razionalità intima delle cose, la quale si dissimula alla vista, ma si attua nel profondo; e mediante la favola,

¹ Traduzione di G. FRACCAROLI, *Platone, La Repubblica*, Firenze 1932, p. 109.

² Traduzione di G. FRACCAROLI, *op. cit.*, p. 108.

mediante il mito i sapienti esprimono gli arcani sensi della natura, che rimangono avvolti in un velo impenetrabile alla gente dall'ingegno grosso: il mito, quindi, è *κατὰ φύσιν*. Allo stesso modo, i demoni, i quali soprintendono alla natura, manifestano a noi, mentre dormiamo e mentre siamo svegli, la loro *δόσις*: linguaggio incomprensibile, visioni amorfe, figure irreali, le quali entrano nelle cerimonie mistiche delle iniziazioni misteriche. Il mito, dunque, è il velame della *φύσις*: il sapiente lo penetra; così la pratica culturale dei misteri è il velame che asconde la realtà demonica della *φύσις*: l'iniziato vi ficca addentro lo sguardo. E così il mito, lungi dall'essere inutile e vano, come sosteneva Colote, può diventare un utile strumento del *λόγος*: all'interno del mito è la luce intellettuale della verità, all'esterno, il *πλασματώδες*, l'invenzione fittizia; questa acquista valore soltanto per coloro nei quali il *νοῦς φανταστικός* è prevalente; la prima, invece, risplende a coloro che ripongono tutta la loro *ἐνέργεια* nelle pure intuizioni, *νοήσεις καθαραί*; ambedue le componenti del mito coesistono con la coesistenza dei due *νόοι*; in tal caso, esso diventa una *εὐφροσύνη* ed una *χαρμοσύνη*: perché il *νοῦς ὄν ἐσμέν* vede la verità, mentre il *νοῦς φανταστικός*, colpito dalla componente esterna del mito, dal *μυθῶδες*, acquista la capacità di avvicinarsi alla via della scienza. L'elemento essenziale e primo di questo processo logico consiste nella *καθαρότης* della favola: *τοὺς μύθους πρέπουσαν ἔχειν προσήκει καὶ τὴν ἕξωθεν σκευὴν τοῖς ἔνδον νοεροῖς ἀγάλμασιν*. Utile ai *σοφοί*, il mito agisce anche sui *πολλοί*, sulla *grosse Menge* degli uomini: Proclo, cioè Porfirio, ritorna, alla comparazione con i riti delle iniziazioni misteriche. Queste nascondono la verità sugli dei: tuttavia, in maniera inconscia, le anime, nelle cerimonie, avvertono una *συμπάθεια* con il dio e alcuni iniziati s'atterriscono, altri, invece, attraverso una immedesimazione del loro essere con i sacri simboli, *ἐνθεάζουσι*, sentendo, prepotente, la divina ispirazione (ll. 81-165).

E' evidente che le tre obiezioni di Porfirio rispondono, puntualmente, *ex ordine*, alle tre argomentazioni della critica di Colote: la struttura del passo di Proclo è organica e coerente. Ma è altrettanto evidente che anche nel testo di Macrobio si leggono le tre obiezioni porfiriane: al § 13 e al § 17 si afferma la liceità di ricorrere alla favola, quando il filosofo tratta dell'anima (ll. 51-6); al § 11 ci si richiama ai miti empî rigettati da Platone: anche se Macrobio non nomina Omero ed Esiodo, ne riferisce tuttavia le favole degli dei adulteri e di Saturno (ll. 65-70); al § 17 si pone il problema della natura, la quale si sottrae *vulgaribus hominum sensibus* (ll. 81-7); al § 21 è ricordato Eraclito (l. 87-8); al § 9 si accenna al confronto tra il mito e le cerimonie misteriche, le quali sono poi ampiamente trattate al § 18 e al § 20 (ll. 94 e 95-107); al § 11 un vago accenno alla necessità che i miti siano *καθαροί* (ll. 148-150); al § 20 l'invito alla gran massa degli uomini a ritenersi paga delle figure misteriche, le quali allontanano *a vilitate il secretum* (ll. 154-6). Una trattazione, indubbiamente, disorganica, strutturalmente incomposita, se si confronta con quella procliana: è evidente che Macrobio non segue la sua fonte meccanicamente, ma l'elabora sapientemente; lo scrittore latino coglie l'occasione della polemica epicurea contro il mito platonico e, consapevole di avere ascoltatori o lettori non espertissimi della problematica, obbedendo anche allo scopo didattico del suo commentario, si lascia andare ad una casistica della favola (§ 6: *ut facile secerni possit quae ex his a se abdicet ac velut profana ab ipso vestibulo sacrae disputationis excludat, quae vero etiam saepe ac libenter admittat, divisionum gradibus explicandum est*), nella quale egli inserisce la menzione di Menandro, Petronio, Apuleio, a proposito della favola che mira a *mulcere auditum*, o quella di Esopo, discorrendo di quelle *fictiones* nelle quali *per mendacia ipse relationis ordo contexitur*. È, dunque, naturale che Macrobio si fermasse alla prima argomentazione della critica antiplatonica di Colote e tralasciasse le altre due: da quella egli poteva trarre

l'incentivo sufficiente a svolgere la sua tesi, tanto più che l'accusa di abbandonare la via della ricerca della verità scientifica e di svanirla nell' invenzione seducente del mito è la più notevole della polemica epicurea; intanto, però, lo scrittore dei *Saturnalia*, appunto perché dà prova di conoscere tutta l'incalzante trama degli argomenti porfiriani, conferma, anche se *ex silentio*, che nei commentari alla *Politeia* lo scolaro di Plotino riferisse, così come fa Proclo, e, quanto all'introduzione, con particolari più ricchi di quanto lasci supporre il filosofo di Bisanzio, tutte e tre le argomentazioni di Colote.

Accertata, così, *ab interno*, la paternità porfiriana di tutto il passo di Proclo, il quale potrà costituire, completato, in qualche parte, da Macrobio, e quasi sempre da lui confermato, un notevole frammento dell'esegesi perduta del Tirio, noi siamo in grado di trarre, dalle discussioni sinora fatte, le seguenti conclusioni:

1) Proclo ha utilizzato, nei suoi commentari alla *Politeia*, l'analoga esegesi di Porfirio;

2) Macrobio, pur non citando mai chiaramente Porfirio, ha letto ed elaborato la stessa fonte;

3) la testimonianza diretta (Proclo) è illuminata e completata dalla testimonianza indiretta (Macrobio).

Mi si vorrà concedere una quarta conclusione: se negli *hypomnemata* di Proclo alla *Politeia* sarà possibile rintracciare qualche passo che si può confrontare con il testo di Macrobio, esso, molto probabilmente, risalirà a Porfirio, anche se il nome dello scolaro di Plotino è taciuto sia dal filosofo di Bisanzio che dallo scrittore latino. È evidente che questa, per così dire, libertà filologica sarà usata *cum grano salis*. Ne darò un esempio. Si legga Proclo, *In rempublic.* p. 115, 4-26 I Kroll e Macrobio, *Comm. in Somm. Scip.* I 7, 4-6 p. 35, 4-23 Willis:

PROCLO

ὑπόλοιπον δέ ἐστὶ μοι περὶ τῆς τοῦ ἔνυπνίου πομπῆς εἰπεῖν, ἣν ὑπὸ Διὸς ὁ ποιητῆς γεγονέναι τῷ Ἀγαμέμνονι φησιν. καὶ γὰρ ταύτην ὁ Σωκράτης ἐπὶ τέλει τῶν περὶ θεολογίας τύπων ἠτιάσατο διότι <τὸ> θεῖον πᾶν καὶ τὸ δαιμόνιον ἀψευδές, ὡς αὐτὸς ταῖς ἀποδεικτικαῖς μεθόδοις συνηγάγκασεν. ὁ δέ γε ποιητῆς ἠπατήσθαι φησιν τὸν Ἀγαμέμνονα διὰ τοῦδε τοῦ ἔνυπνίου. καίτοι πῶς οὐκ ἄτοπον, εἰ καὶ τὸ ὄναρ ἐκ Διὸς ἐστὶν κατὰ τὴν αὐτοῦ ψῆφον, τοῦτο μόνον ἐψεύσθαι σχεδὸν τῶν μνήμης ἡξιωμένων, ὅπερ ἐκ τοῦ Διὸς ἔχει τὴν πρωτίστην γένεσιν. λεγέσθω μὲν οὖν καὶ οἷς εἰώθασιν οἱ πολλοὶ τῶν ἐξηγητῶν ἀπαντᾶν, ὅτι τὸ ψεῦδος ἐν τῇ φαντασίᾳ τοῦ Ἀγαμέμνονος ἔσχεν τὴν ὑπόστασιν. τοῦ γὰρ Διὸς ἐν τοῖς πρὸς τὸν ὄνειρον λόγοις καὶ αὐτὸ τοῦ ὄνειρου διὰ τῶν πρὸς τὸν Ἀγαμέμνονα ῥημάτων ἐνδεικνυμένων, ὅτι δέοι πᾶν τὸ στρατεύμα κινεῖν καὶ μετὰ πάντων προσβάλλειν τοῖς πολεμίοις (τοῦτο γὰρ αὐτὸ δηλοῦν ἑκατέρωφ τὸ πασσυδίη), τὸν Ἀγαμέμνονα μὴ συνέντα τοῦ προσταγματος τὴν μεγίστην μοῖραν τοῦ στρατεύματος παριδόντα καὶ τῆς Ἀχιλλέως ἐρημωθέντα χειρὸς ὄμως ἐπιχειρεῖν τῷ πολέμῳ, κἀνταῦθα τοῦ τέλους μὴ τυγχάνειν διὰ τὴν ἑαυτοῦ περὶ τὴν κρίσιν τῶν θείων φασμάτων ἀπειρίαν. ὥστε οὐχ ὁ Ζεὺς ἐστὶν ὁ τῆς ἀπάτης αἴτιος, ἀλλ' ὁ κακῶς τῶν τοῦ Διὸς προσταγμάτων ἀκούσας.

MACROBIO

- 5 *divulgatis etiam docemur exemplis, quam paene semper, cum praedicuntur futura, ita dubiis observantur, ut tamen diligens... subesse reperiatur apprehendendae vestigia veritatis, ut ecce Homericum somnium a Iove ... missum ad conserendam futuro die cum hostibus manum sub aperta promissione victoriae spem regis animavit: ille, velut divinum secutus oraculum*
- 10 *commissio proelio amissis suorum plurimis vix aegreque in castra remavit. num dicendum est deum mandasse mendacium?*
- 15 *non ita est, sed quia illum casum Graecis fata decreverant, latuit in verbis somnii, quod animadversum vel ad vere vincendum vel ad cavendum saltem potuisset instruere.*
- 20 *habuit enim praeceptio ut universus produceretur exercitus,*
- 25 *at ille sola pugnandi hortatione contentus non vidit quid de producenda universitate praeceptum sit, praetermissoque Achille, qui tunc recenti lassitudo iniuria ab armis cum suo milite feriebatur, rex progressus in proelium et casum qui debebatur excepit, et absolvit somnium invidia mentiendi non omnia de imperatis sequendo.*

Karl Mras¹ ritiene che Macrobio abbia avuto per fonte, in questa parte della sua trattazione, gli Ζητήματα Ὀμηρικά

¹ *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des V. Jahrhunderts n. Chr.* (Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse VI, 1933), p. 251.

di Porfirio. Ma è molto probabile che l'opinione dell'insigne studioso austriaco, il quale ha dato un notevole, decisivo contributo, con il suo saggio, alla questione delle fonti del commento di Macrobio al *Somnium Scipionis*, non si possa del tutto condividere. E, in primo luogo, mi par validissima la considerazione di P. Courcelle¹, il quale, opportunamente, ricorda che « c'est Platon lui-même qui se référerait au passage en question d'Homère » : si tratta precisamente di *Resp.* 383 a, in cui Socrate invita il suo interlocutore a riconoscere che non conviene, degli dei, dire che essi « siano dei prestigiatori da potersi tramutare né da trarci in inganno con menzogne, sia in parole sia in opere (μήτε ἤμας ψεύδεσι παράγειν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ) e che, quindi, « mentre di Omero lodiamo molte cose, questa però non la loderemo, l'invio del sogno da parte di Zeus ad Agamennone² (τὴν τοῦ ἐνουπνίου πομπὴν ὑπὸ Διὸς τῷ Ἀγαμέμνονι) ». D'altra parte, se Proclo intitola il capitolo del suo commentario περὶ τῆς τοῦ ἐνουπνίου πομπῆς δοκούσης ψευδὸς ἐπὶ θεοῦ ἀναπέμπειν πῶς ἀπολογητέον, ἀψευδὲς τὸ θεῖον δεικνύουσιν e se il filosofo si richiama, nel passo che segue immediatamente, alla condanna espressa da Socrate nel § 383 a della *Politeia*, che qui sopra ho riferito, tutto ciò dovrebbe dimostrare che, nella tradizione degli *hypomnemata* alla *Politeia*, il falso sogno inviato da Zeus ad Agamennone costituiva un τόπος, al quale era collegata l'aporia se la divinità fosse effettivamente ἀψευδὲς. Macrobio, dunque, non aveva bisogno di ricorrere ad un'altra opera di Porfirio, dal momento che trovava già nel commentario dello scolaro di Plotino alla *Politeia* la discussione dello stesso argomento. Consideriamo, inoltre, il passo degli *Zetemi omerici*, così come esso ci è giunto tramite lo scolio * B a B 8 sgg.³ : all'inizio le aporie : « pongono la questione come mai Zeus

¹ *Les lettres grecques en Occident*, Paris 1943, p. 23 n. 6.

² Trad. di G. FRACCAROLI, *op. cit.*, p. 116.

³ *Porphyrus Quaestionum Homericarum ad Iliadem pertinentium reliquias collegit...* H. Schrader, Lipsiae 1880, p. 23-24.

non dica la verità, promettendo « ché adesso potrebbe espugnare la città dalle larghe vie » (B 12), come Agamennone sia ingannato e come il sogno sia funesto ». Segue la giustificazione della seconda e della terza aporia ; quindi, è introdotta la citazione del commento di Zenodoto, un'astrusa spiegazione della veridicità di Zeus ; subito dopo, Porfirio cita l'esegesi di Apione : Ἀπίων δὲ φησιν ὅτι πρότερον... ἔπειτα ἐρρήθη πανσυδίη ἐξάγειν τοὺς Ἕλληνας, ὁ δὲ (cioè : Agamennone) παρῆκεν οὐ μικρὰν μερίδα τὴν τοῦ Ἀχιλλέως. Un altro scolio porfiriano che, a quanto pare, Hermann Schrader ritiene faccia parte dello stesso *zetema*, reca ¹ : ἀπρεπὲς δὲ τὸ λέγειν πανσυδίη... (B 12 : vd. qui sopra) τὸ γὰρ ψεύδεσθαι τὸν Δία αἰρήσειν μέλλοντα τὴν πόλιν ἄτοπον. ἡ δὲ λύσις ἀπὸ τῆς λέξεως· οἱ μὲν, ὅτι τὸ νῦν δηλοῖ πλείω, ἐν οἷς περιέχεται οὐ μόνον τὸ τῆμερον ἀλλὰ καὶ ἐν τούτῳ τῷ χρόνῳ. οἱ δὲ, ὅτι τὸ πανσυδίη σημαίνει μετὰ πάντων, ὥστε παραλιπὼν τὸν Ἀχιλλέα ἡμαρτε μὲν. οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ ἔθους· καὶ γὰρ στρατηγοῖς καὶ βασιλεῦσι συγκεχώρηται εἰς τὸ πρόσφορον ψεῦδεσθαι. καὶ δὴ καὶ τὸν Δία εἰσάγει τοιοῦτον τῷ ἔθει ἐπόμενον. Tre soluzioni dell'aporia, due mediante la λέξις (νῦν equivarrebbe a πλείω e, quindi, comprenderebbe non soltanto l'accezione temporale dell'oggi, ma anche quella di « in questa circostanza », la circostanza, cioè, del patto non rispettato dai Troiani, e πανσυδίη significherebbe « insieme con tutti » : in ambedue i casi, sarebbe, così, dimostrato che Zeus non mente), una mediante l'*ethos* (ai comandanti degli eserciti e ai re è consentito sbagliarsi πρὸς τὸ πρόσφορον, quando, cioè, si ha di mira l'opportunità, l'utilità, la convenienza), tre soluzioni le quali, direttamente o indirettamente (la questione sarà da me affrontata in un prossimo studio), ricalcano gli schemi aristotelici dei problemi e delle soluzioni. Ritorniamo, per ora, alla questione che qui ci interessa. Karl Mras ² scrive

¹ *Op. cit.*, p. 24, 2-10.

² *Op. cit.*, p. 251, n. 2.

che Macrobio tralascia la prima esegesi di Porfirio, quella, cioè, di $\nu\acute{\nu}\nu = \pi\lambda\epsilon\acute{\iota}\omega$, *als eine intern homerische*, per i Romani niente affatto intelligibile. E può anche darsi che sia così: ma sarebbe Macrobio riuscito a resistere alla tentazione di fare sfoggio della sua cultura, egli che sembra cogliere ogni occasione per dar prova della sua competenza e della sua multiforme ingegnosità, se avesse letto, direttamente, nell'originale, come ritiene Karl Mras, lo *zetema* porfiriano? Non avrebbe, cioè, lo scrittore latino trovato opportuno, per ostentare la sua preparazione, citare Zenodoto e Apione, ambedue ricordati da Porfirio? Inoltre: dal momento che il filosofo di Tiro non sembra, almeno a giudicare dall'*Auszug* che ci ha trasmesso lo scolio * B (sul problema di questa trasmissione, cioè sul carattere della sua epitome e della sua sintesi mi sono fermato in uno studio apparso recentemente ¹), non prende posizione chiara su nessuna delle soluzioni proposte dagli esegeti, perché Macrobio accetta proprio quella che è, dall'altra parte, svolta da Proclo? Il problema, a mio avviso, si può risolvere ammettendo che Porfirio, il quale, nello scrivere gli *Zetemi omerici*, intende, da buon filologo, scolaro di Longino, attenersi ad una trattazione perfettamente consona alla tradizione, con le sue aporie grammaticali, sintattiche, lessicali, allegoriche, anche se, come cercherò di dimostrare altrove, tenta di inserire in un modello principe, aristotelico, tutta la vasta problematica dell'ermeneia omerica, quando, nei commentarî alla *Politeia*, passa a trattare lo stesso argomento, non più dal lato, diciamo così, tecnico, si limita a quella esegesi che gli sembra la più accettabile, l'esegesi, cioè, che noi oggi leggiamo in Proclo e in Macrobio, che, del resto, non è sua,

¹ *Prolegomeni primi alle fonti delle « Quaestiones Homericae » di Porfirio. Un capitolo sulla storia dell'antica critica e filologia omerica* (Annali del Pontificio Istituto superiore di Scienze e Lettere « S. Chiara » XIV 1964), p. 53 sgg.; vd. anche H. ERBSE, *Beiträge zur Überlieferung der Iliasscholien*, München 1960, p. 22 sgg.

ma risale ad Apione. Ed è probabile che lo stesso Proclo ci faccia consapevoli di questa κρίσις del Tirio quando scrive: οἷς εἰώθασιν οἱ πολλοὶ τῶν ἐξηγητῶν ἀπαντᾶν (ll. 16-7). C'è, infine, la *comparatio locorum*, da un punto di vista strettamente lessicale: ché alcune espressioni di Macrobio si confrontano, in maniera specifica, con il passo di Proclo e non trovano, invece, rispondenza alcuna nello scolio di Porfirio; così, ad esempio, *somnium a Iove... missum* (l. 5-6) è eco di ἦν (sc. τὴν τοῦ ἐνυπνίου πομπήν) ὑπὸ Διός... γεγονέναι (l. 2-3), *in verbis somnii* (l. 16-7) s'avvicina al greco τοῦ ὄνειρου διὰ τῶν... ῥημάτων (l. 20-1), *universus produceretur exercitus* (l. 22-3) e *de producenda universitate* (l. 26-7) sono adattamenti di πᾶν τὸ στράτευμα κινεῖν (l. 22-3), *non vidit* (l. 26) traduce μὴ συνέντα (l. 26), *progressus in proelium* (l. 30-1) equivale ad ἐπιχειρεῖν τῷ πολέμῳ (l. 29) e *non omnia de imperatis sequendo* (l. 33-4) ad ὁ κακῶς τῶν... προσταγμάτων ἀκούσας, né sfugga quanto Macrobio si sia impegnato per rendere il sostantivo πρόσταγμα (l. 26, 34), traducendolo ora con *praeceptio* (l. 22), *hortatio* (l. 25), *imperatum* (l. 33), ora ricorrendo al sintagma *quid... praeceptum sit* (l. 26-7).

Ma è ovvio che il tema a me assegnato non pone soltanto un grosso problema filologico: questo è, naturalmente, di prima importanza, perché la sorte e, nel caso specifico di Porfirio, anche gli uomini (alludo all'editto di Giustiniano che condannò, ufficialmente, al rogo gli scritti dello scolaro di Plotino) hanno voluto invidiarci il possesso di opere così ricche e così notevoli, ma dalla risoluzione di esso, che si concretizza nella raccolta dei frammenti, è necessario ricostruire un filone culturale dell'età ellenistica; un *Grundthema*, perché i commentari di Porfirio ai dialoghi platonici non appartengono soltanto alla storia del pensiero antico, ma sono, al tempo stesso, l'espressione di un indirizzo estetico, che pone il problema in termini di letteratura e di filologia dell'antichità.

E, innanzi tutto, la validità di qualche esegesi porfiriana. Il lungo frammento sul mito di Er, qui sopra ricostruito con l'aiuto di Proclo e di Macrobio, dovrebbe dimostrare che l'antitesi tra Platone filosofo e Platone poeta non appartiene soltanto ai moderni cultori della letteratura e della filosofia greca: se Porfirio, nella seconda obiezione che muove a Colote, afferma che il mito dell'oltretomba, la favola dell'Ade terribile mira ad allontanare l'uomo dal commettere ingiustizia, noi potremmo anche vedere, in questa interpretazione del Tirio, *in nuce*, le premesse della critica realistica del mito platonico; intendo, cioè, quella moderna teoria, secondo la quale il mito, mediante il quale l'uomo conosce una realtà diversa dalla nostra, ma non meno vera e concreta, è, per Platone, una realtà soggettiva, la quale acquista il valore del λόγος, che è realtà oggettiva, teoria la quale ha condotto lo Stewart¹ ad affermare che il mito, in Platone, si pone come un momento del processo logico. Allo stesso modo, quando Porfirio pone il mito sullo stesso piano dell'iniziazione misterica, sembra insistere sulla realtà obiettiva del mito escatologico, così come vero e concreto è il mondo nel quale, mediante le cerimonie mistiche, l'iniziato penetra: c'è anche l'intuizione della filosofia platonica come un orfismo purificato e sublimato, per ripetere la definizione del Söderblom?²

E' tuttavia evidente che questi barlumi dell'ermeneia porfiriana non debbano essere sopravvalutati: si correrebbe il rischio (e sarebbe, a parer mio, un rischio gravissimo) di falsare l'esatto valore dei commentari, attribuendo allo scolaro di Plotino interpretazioni che non gli appartengono e che possono, nel migliore dei casi, ritenersi felici intuizioni isolate, alle quali manca una teoria rigorosa. Ne siamo avvertiti dalla stessa esegesi del Neoplatonico: perché, se la

¹ *The myths of Plato*, London 1905, p. 2.

² *Encyclopaedia of religion and ethics*, III 1910, p. 738.

verità oggettiva del mito e l'elemento fantastico esterno, che è soggettivo, possono essere colti da colui nel quale coesistono il νοῦς ὄν ἐσμέν e il νοῦς φανταστικός soltanto quando il mito è adorno di un apparato esteriore (ἡ ἐξωθεν σκευή) puro, cioè soltanto quando la favola non è intessuta di elementi indecorosi ed indegni degli dei, tutto questo svela una preoccupazione etica e moralistica. E questa è la vera, fondamentale, essenziale componente culturale dell'ermeneia platonica di Porfirio: una componente certamente non nuova nella storia dell'estetica greca, ma che, probabilmente, considerando anche il clima religioso e sociale nel quale essa si afferma, acquista ora, nell'opera di Porfirio, il valore di una polemica anticristiana, così come il divino Platone andava ogni giorno, sempre più, nell'intenzione di questi ultimi difensori della cultura e della libertà pagana e greca, opponendosi a Cristo: così ha scritto J. Bidez ¹.

E quest'interesse etico era, dallo scolaro di Plotino, denunciato in maniera chiara in una discussione che, probabilmente, era preliminare all'esegesi del *Filebo*; ce ne informa Damascio in una delle tre dirette testimonianze dei commentari porfiriani, che è possibile guadagnare dalle sue *Lecture*: ² « Chi intraprende la via più accettabile, Porfirio, il quale assegna il primo posto alla via guidata dall'intelligenza, o Giamblico, il quale preferisce la vita che combina intelligenza e piacere? in effetti, essi non sono realmente in disaccordo: perché Porfirio intende per intelligenza il grado più perfetto dell'intelligenza e per piacere il piacere irrazionale, mentre Giamblico intende per piacere il piacere inerente all'intelligenza e, quando parla di intelligenza, vuol significare soltanto la proprietà conoscitiva di essa, come, per l'appunto, fa Platone (21 d-e). Porfirio, quindi, preferisce la

¹ *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien*, Gand 1913, p. 35.

² Cfr. L. G. WESTERINK, *Damascius Lectures on the Philebus*, Amsterdam 1959, 10 p. 7.

maniera combinata di vita, vale a dire la vita contemplativa, la quale evidentemente prova piacere di se stessa e di ciò che è prima di essa, ma, per niente affatto, delle sue libere attività; ma egli la chiama vita intellettuale per la caratteristica in essa prevalente». La lettura di questo frammento è indicativa: nessuno, io credo, vorrà negare l'esattezza dell'opinione di L. G. Westerink¹, il quale annota che soltanto la tendenza etica e moralizzatrice della filosofia di Porfirio può giustificare questa interpretazione del *Filebo*, la quale sembra diametralmente opposta alle opinioni e alle idee di Platone.

Ma è probabile che Porfirio avesse modo di affermare questa *Interpretationsweise* fondamentale etica soprattutto nell'esegesi dei proemî dei dialoghi platonici². Interessanti sono, a questo riguardo, le informazioni che ci fornisce Proclo: esse hanno, in un certo senso, il valore di una pagina notevolissima della storia dell'ermeneia platonica. E il Diadoco, in un passo del suo commento al *Parmenide* (658 C. sgg.) e in un altro della sua *ἐξήγησις* dell'*Alcibiade* (308 C. sgg.), delineando le diverse posizioni della critica sull'interpretazione dei proemî dei dialoghi platonici, afferma che, secondo alcuni *ἐξήγηται*, i proemî di Platone servivano al drammatico divertimento del lettore; secondo altri, essi, intesi come narrazioni storiche, ne dovevano, appunto in questo senso, impegnare l'interesse; una terza categoria di esegeti, infine, vedeva, nei proemî, soltanto un fine pedagogico, di natura etica. Noi potremmo anche, in termini moderni, vedere in questa differenza di valutazioni una critica estetica, un orientamento positivista, un indirizzo pedagogico-filosofico-etico. A questi orientamenti critici

¹ *Op. cit.*, p. 6, nota al paragrafo 10.

² Per queste, come per le altre osservazioni che seguono, cfr. A. R. SODANO, *Grammatica e filologia nel commento di Porfirio al Timeo di Platone* (Rivista di Filologia e di istruzione classica 92, 1964), p. 40-58.

Proclo contrappone il suo o, meglio, quello dei suoi maestri, Giamblico e Siriano, che potrebbe definirsi un indirizzo unitario-dogmatico: alla base di ogni dialogo platonico c'è εἰς σκοπός, un *Grundthema*, come lo definisce Karl Praechter¹, del quale si deve tener conto nell'interpretazione anche delle parti singole dell'opera, e quindi del proemio. Ora questa storia, per così dire, della critica, delineata in sintesi nei commenti al *Parmenide*, all'*Alcibiade*, alla *Politeia* (p. 6, 26 sg. I; 9 sgg. II), è chiarita, nella sua evoluzione, con più precisi particolari, i quali ci mettono in condizione di conoscere anche i προστάται dei diversi indirizzi, nelle pagine che Proclo dedica al commento del proemio del *Timeo*: forse per la maggiore importanza che questo assumeva rispetto agli altri proemi, data la sua estensione, la sintesi, anche se brevissima, della *Repubblica*, e, soprattutto, il mito dell'Atlantide. E così noi apprendiamo² che Longino vedeva nel proemio del *Timeo* un mezzo psicagogico, escogitato da Platone per indurre il lettore ad avvicinarsi, attratto dalla seduzione di un mito, che trasporta in un'atmosfera irreale e misteriosa, illuminando di poesia le parti tecniche ed astratte del dialogo, alla sua opera: ed è chiaro che, in questo caso, il mito era ritenuto una « fiction pure et simple », conclusione, questa, alla quale, tra gli altri, è arrivato anche, tra i moderni studiosi, A. Rivaud³; Crantore, invece, il primo, cronologicamente, degli interpreti del dialogo platonico, sempre secondo la testimonianza di Proclo, avrebbe preluso, considerando la narrazione di Crizia una ψυλλή ιστορία, alla critica positivista, la quale ha largamente dominato l'interpretazione del mito dagli ultimi dell'ottocento e ancora prima, ai primi decenni del novecento, fino al geologo

¹ *Richtungen und Schichten im Neuplatonismus* (Genethliakon für C. Robert, Berlin 1910), p. 128.

² Cfr. Proclo, *In Timaeum* 26c p. 83, 9-25 I Di.

³ Platon, *Œuvres complètes*, Tome X *Timée-Critias*, Texte établi et traduit par A. RIVAUD, Paris, 1956, p. 31.

P. Termier¹; Porfirio, infine, era per un'esegesi allegorico-etica, sebbene sia molto probabile che di questo orientamento critico il filosofo tirio non debba essere considerato il vero e proprio caposcuola²: comunque, Proclo, soprattutto perché Giamblico, cui egli stesso si ricollega, aveva polemizzato a lungo, talvolta anche con un tono piuttosto aspro³, con l'impostazione metodologica data al problema da Porfirio, ci fornisce di questa esegesi particolari così numerosi, che noi siamo in grado di averne un'idea piuttosto precisa e completa. Ne citerò un solo esempio: altri ne ho raccolti in un articolo pubblicato l'anno scorso⁴. *Timeo* 20 d 8-10: Crizia s'introduce alla narrazione del mito dell'Atlantide. Porfirio commenta⁵: nella guerra tra gli Ateniesi e gli abitanti dell'Atlantide Platone intende significare la lotta che le anime ἐν τῇ εἰς τὴν γένεσιν καθόδῳ impegnano con i demoni πονηροί e λυμαντικοί: anche questi, come l'Atlantide, hanno, infatti, il loro τόπος nelle regioni occidentali della terra; la storia ha lo stesso significato del mito di Tifone e di Osiride, dei Titani e di Apollo. Esegesi allegorico-etica, impregnata di un vivo senso mistico-religioso, che attinge i suoi elementi al simbolismo egiziano, applicato alla mitologia greca.

Quest'interpretazione allegorico-etica Porfirio cerca naturalmente di estenderla dal proemio alle altre sezioni del *Timeo*; ma dato il carattere proprio del dialogo, comprendente, oltre agli argomenti consueti della dialettica platonica e ai più ingegnosi e recenti ritrovati della scienza matematica,

¹ In una conferenza pubblicata nel *Bulletin de l'Institut Océanographique* del giugno 1913 e ristampata alle pagine 117-46 del volume *A la gloire de la Terre*, Paris 1922.

² Probabilmente Porfirio seguiva, in questo metodo esegetico, Numenio; vd. A. R. SODANO, *Grammatica ecc.*, p. 55 n. 2.

³ Vedi i passi citati nella n. 3 di p. 55 del mio articolo *Grammatica ecc.*

⁴ Cfr. *Grammatica ecc.*, p. 55-7.

⁵ Cfr. Proclo, *In Timaeum* 24 c-d p. 77, 6 sgg. I Di. = fr. 10, p. 6, 6-7, 6 So.

anche una teologia, un'antropologia, una psicologia, un'astronomia, una fisica e, persino, una biologia e una terapeutica, è chiaro che non a tutte le parti il filosofo di Tiro può applicare convenientemente la sua metodologia esegetica, sicché ne risulta una *Anschaung*, la quale manca di unità e di coerenza d'indirizzo: e questo difetto d'impostazione, il quale è sottolineato già da Proclo¹, e che, molto probabilmente, trova la sua spiegazione nel fatto che Porfirio, cedendo, da una parte, alla sua mentalità di erudito e, dall'altra, risentendo molto vivacemente l'insegnamento plotiniano, cerca d'inserire storicamente la sua critica «in dem Strom der vorplotinischen Erklärung», come osserva R. Beutler², costituisce, appunto, il motivo fondamentale della polemica che, contro il filosofo tirio, svolgerà Giamblico, il quale, convinto della *Einheitlichkeit* dell'esegesi³, sarà il *προσδάτης* di un nuovo indirizzo, che, attraverso Siriano, si affermerà in Proclo, e poi in Damascio, Simplicio, fino ad Olimpiodoro.

Questa visione d'insieme, la quale trasferisce anche nell'esegesi dei dialoghi di Platone la caratteristica propria della filosofia di Porfirio, è accompagnata costantemente da un'attenta analisi e da una diligente ermeneutica del testo, le quali costituiscono l'altra, notevole componente dei commentari: molti frammenti degli hypomnemata al *Timeo* rivelano lo scolaro di Plotino attento ad un rigoroso studio grammaticale e filologico dei passi che egli va interpretando. A dimostrare ciò sarà sufficiente un solo esempio, il quale è anche viva testimonianza della vivacità e della passione con la quale gli antichi interpreti si dedicavano all'esegesi dei testi platonici⁴. Commentando *Timeo* 37a

¹ Cfr. *In Timaeum* 63b p. 204, 24 sgg. I Di. = fr. 27, p. 17, 8-12 So.

² *Art. cit.*, p. 282.

³ Cfr. K. PRAECHTER, *art. cit.*, p. 129-30 e la n. 1 di p. 58 di *Grammatica ecc.*

⁴ Altri esempi in *Grammatica ecc.*, p. 42-51.

3-8 (ἄτε οὖν ἐκ τῆς ταυτοῦ καὶ τῆς θατέρου φύσεως... αὐτῆ (sc. ἡ ψυχῆ) τε ἀνακυκλωμένη... λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς), Proclo¹ narra un episodio, che dichiara di attingere da Porfirio. La scena è da collocarsi, probabilmente, a Roma, alla scuola di Plotino. Amelio leggeva il passo da un manoscritto che recava la lezione λήγει κινουμένη, e, per l'evidente contraddizione con *Timeo* 36 e 4 (αὐτῆ (sc. ἡ ψυχῆ) ἐν αὐτῇ στρεφομένη), non riusciva a dare un'interpretazione soddisfacente: πράγματα ἔχοντα μὴ δυνάμενον ἐφαρμόσαι τῷ λήγει κινουμένη τινὰ καὶ ὁπωσοῦν ἐξήγησιν, leggiamo in Proclo. Entra Porfirio nella sala delle conferenze e fa osservare ad Amelio che la lezione esatta è λέγει, non λήγει: l'anima discorre, enuncia proposizioni a se stessa, sia intorno all'intelligibile che al sensibile², e il λόγος è, al tempo stesso, il discorso e la ragione dell'anima, λόγον ὃν αὐτῆ πρὸς αὐτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆ, come è scritto in *Teeteto* 189 e. Porfirio aveva ragione, ed è significativo che in nessun manoscritto di Platone, almeno in quelli citati nell'apparato critico dal Rivaud e dal Burnet, ritorna la *varia lectio* λήγει. Ma Amelio rimase molto turbato: λυπῆσαι σφόδρα τὸν Ἀμέλιον, e Porfirio si rammarica di aver trovato soltanto più tardi, dopo la morte dell'amico, che anche un altro platonico, Sosicrate, leggesse λήγει, perché, così, ἡ<σθῆναι> ἂν πάνυ τὸν γενναῖον Ἀμέλιον, εἰ ἔγνω καὶ ἄλλον τὴν αὐτὴν δοκιμάζοντα γραφήν.

E con questa vicenda di appassionata polemica filologica io vorrei concludere il tema della mia συνουσία. Sembrerò, probabilmente, troppo audace: ma, se si mettesse da parte lo schematismo rigoroso, il quale sembra prevalere ancora oggi, non sarebbe possibile definire piuttosto filologia quest'attività di Porfirio commentatore di Platone?

¹ In *Tim.* 233 a-b, p. 300, 23 sgg. II Di. = fr. 74, p. 64, 3-14 So.

² Cfr. *A commentary on Plato's Timaeus* by A. E. TAYLOR, Oxford 1928, p. 176.

DISCUSSION

M. Callahan: Vorrei porLe una prima domanda, Professore Sodano, su un problema metodologico. C'è sempre una difficoltà molto grave quando si cerca di ricostruire il testo originale di un'opera perduta sulla base di un altro scrittore, che non è mai del tutto fedele e crea sempre un nuovo complesso di idee, nel quale le articolazioni e sfumature del testo originale o scompaiono o vengono trasformate. Nella Sua discussione del passo del commentario di Macrobio che, paragonato con quello più breve di Proclo, risale a Porfirio. Ella ha affermato, con molta ragione, che Macrobio non segue il testo di Porfirio meccanicamente; ora, come si potrebbero facilmente distinguere gli elementi veramente porfiriani e quelli aggiunti da Macrobio stesso?

M. Sodano: Che Macrobio non segua la sua fonte meccanicamente, ma l'elabori profondamente è stato messo in rilievo, prima di me, già da P. Henry (*Plotin et l'Occident*, Louvain 1934, p. 146 sgg.; cfr. specialmente, a p. 192: "... Macrobe n'est pas un simple compilateur... (Il) est, dans toute la force du terme, un commentateur, et ce commentateur fait figure de penseur et d'écrivain») e da P. Courcelle (*Les lettres grecques en Occident*, Paris 1943; cfr. il capitolo su Macrobio); io stesso ho cercato di confermare quest'opinione in un articolo (*Per un'edizione critica dei frammenti del commento di Porfirio al Timeo di Platone*, Atti dell'Accademia pontaniana Napoli, N.S. XII (1963), p. 91-137; si confronti, specialmente, pp. 136-7). Del resto, che Macrobio non segua, anche per quanto riguarda *Comm. in Somn. Scip.* I 2, 1 sgg. (p. 3, 28 sgg. II Willis), in cui egli attinge, manifestamente, al commentario di Porfirio alla *Repubblica* di Platone, la sua fonte meccanicamente, è dimostrato dal fatto che lo scrittore latino, prendendo occasione dalla polemica di Colote, trova modo di inserire una casistica della favola (cfr. specialmente il paragrafo 6), nella quale egli ricorda Menandro, Petronio, Apuleio (i quali

scrissero favole con lo scopo di dilettere gli ascoltatori) ed Esopo. Elementi, questi, i quali, certamente, non si trovavano nei commentari di Porfirio.

Passando alla seconda parte della Sua questione, la quale pone un problema di metodo, vorrei dirLe che l'esatta determinazione dei *loci* di Macrobio, i quali risalgono all'opera di Porfirio, non è certamente un problema facile. Attenendomi all'argomento trattato nella conferenza, posso dirLe che là dove Proclo conferma Macrobio, li è da vedere, precisamente, alla base del testo di Macrobio, il commentario porfiriano. Ciò non vuol significare, però, che anche qualche espressione del *Comm. in Somn. Scip.*, la quale non si trova in Proclo, non possa, anche, riportarsi a Porfirio: mi pare che questo possa dirsi per quanto riguarda il discorso diretto introdotto da Macrobio per riferire la critica di Colote (cfr. *Colotes vero... ait...*).

M. Dörrie: In der Problematik der doppelten Platon-Erklärung möchte ich einen Schritt weiter zurückgehen: Dank Proklos ist gut bezeugt, dass schon Gaios und Albinos zu Plat. *Tim.* 29 b-c eine doppelte Erklärung forderten: εἰκοτολογικῶς und ἐπιστημονικῶς. Ersichtlich hat Porphyrios dies vielen Platonikern vorschwebende Schema konkretisiert und vermutlich zum Teil neu gewendet. Offenbar versteht Porphyrios die Forderung an den Interpreten nun so, dass Gegenstände, die den Bereich des Seelischen — des φανταστικόν — berühren, in Albinos Sinne εἰκοτολογικῶς zu erklären sind; Gegenstände, die Intelligenz und Logos berühren, müssen auf dem Erklärungsweg des λόγος erklärt werden. Wahrscheinlich hat Macrobius nicht nur eine einzelne Stelle im Auge, sondern er referiert über einen Interpretations Grundsatz in grösserer Allgemeingültigkeit.

M. Sodano: Per quanto riguarda la prima parte delle Sue osservazioni, sono senz'altro d'accordo con Lei. Circa la definizione che Ella propone per caratterizzare l'esegesi porfiriana dei dialoghi platonici (psicagogica, piuttosto che etica), essa potrebbe anche accettarsi, considerando il particolare rilievo che Porfirio dà al problema dell'anima, richiamandolo spesso nelle sue inter-

pretazioni. È però evidente che il termine « psicagogico » debba intendersi nel senso moderno, e non bisogna dare ad esso il valore che troviamo, ad esempio, in Proclo (*In Tim.* 26 c p. 83, 9-25 I Di.), quando definisce « psicagogico » il metodo di Longino.

M. Theiler : In Zusammenhang mit der von M. Dörrie genannten doppelten Erkenntnis — die schon in den *Chald. Orakeln* in einem Aufstieg des νοῦς, der *intellectualis anima*, und andererseits, in der Erhebung der *anima spiritalis* vorliegt, was in die Schrift *De regressu animae* Porphyrios aufgenommen hat (eben nach Augustin) steht die Auffassung, dass hinter Mythos und Kult, deren Formen die Phantasie fingiert und die wieder von der Phantasie, dem φανταστικὸς νοῦς des Proklos (*In remp.* 107, 14) oder dem πνεῦμα erfasst werden, ein tieferer, den Sinn sich erschliessender Intellekt dringt, indem er die Hülle der Fiktion durchstösst.

Im Vergleich mit Schillers *Die Götter Griechenlands* (V. 9 f. : Da der Dichtung Zauberische Hülle sich noch lieblich nur die Wahrheit ward) habe ich die Auffassung von verhüllenden Mythos in der *Horizonte der Humanitas* betitelten Festschrift für W. Wili (Bern 1960, S. 18 ff.) behandelt. Da ich über die Anfänge einer Theorie von einer kindlichen oder dem kindlichem Alter und der grossen Menge angepassten Vor-philosophie, die sich bei Strabon und bei Maximus von Tyros befindet.

M. Sodano : Prendo atto volentieri delle ulteriori aggiunte con le quali il prof. Theiler ha voluto confortare l'interpretazione del pensiero porfiriano, così come esso è trådito da Proclo; esse, anzi, hanno contribuito a risolvere qualche dubbio che io avevo, per quanto riguarda l'ultima parte del passo procliano, se esso, cioè, debba interamente riportarsi a Porfirio.

M. Walzer : M'interesserebbe molto qualche precisazione sulle caratteristiche generali del metodo esegetico di Porfirio. Senza dubbio, Porfirio non seguiva lo stesso metodo quando commentava Aristotele e quando faceva l'esegesi di Plotino.

M. Sodano : A dire il vero, non ho a mia disposizione elementi sufficienti per chiarire al prof. Walzer se tra la *Interpretationsweise*

che Porfirio applica a Platone e quella che il Neoplatonico usa per l'esegesi di Plotino e di Aristotele ci sia qualche differenza. So benissimo che in Simplicio, ad esempio, ricorrono molte citazioni dell'ermeneia porfiriana delle opere aristoteliche. Penso, però, che non si possa parlare di un differente metodo esegetico : l'unica differenza potrebbe consistere, a mio avviso, nella diversità dell'opera che Porfirio interpreta.

M. Theiler : In diesem Zusammenhang ist besonders hervorzuheben, dass Porphyrios sogar bei der Kommentierung Platons verschiedenen Arbeitsweisen erkennen lässt. Aus den Kommentaren des Proklos zum *Staat* und zum *Timaios* geht ja klar hervor, dass Porphyrios diese beiden Schriften in ganz verschiedener Weise erklärt hat. Der *Timaios-Kommentar* ist gelehrter, strotzt von Zitaten.

M. Hadot : M. Sodano a comparé avec Proclus un certain nombre de textes tirés du chapitre II du livre premier du commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion*. Je remarque que si on lit l'ensemble de ce chapitre second, on est frappé par son unité, sa cohérence. Si la plus grande partie de ce chapitre est consacrée à montrer que les mythes ont leur usage légitime en philosophie, spécialement dans la partie qui s'occupe de l'âme, des démons et des dieux inférieurs, cet enseignement est intégré à une doctrine plus vaste. De chaque degré de la réalité, on doit s'approcher avec une méthode propre. Au domaine de la nature (c'est-à-dire de la physique), avec laquelle sont en rapport l'âme, les démons et les dieux inférieurs, correspond la connaissance mythique (appelée traditionnellement *φυσιολογία*) parce que la nature aime à se cacher sous des enveloppes et des voiles (I 2, 17-21), comme l'Isis de Plutarque (*De Iside*, 382 c). Au domaine du supranaturel (c'est-à-dire de la métaphysique), constitué par le Bien et l'Intelligence née de lui, correspond la connaissance par analogie (*ad similitudines et exempla*, I 2, 14) qui est une des voies traditionnelles de la théologie négative. Puisque tout ce chapitre présente une doctrine très cohérente et conforme à ce que l'on sait par ailleurs de la philosophie de Porphyre (il est en particulier remar-

quable qu'il applique la théologie négative aussi bien à l'Intelligence qu'au Bien), ne peut-on pas légitimement conclure que Macrobo, dans le paragraphe 14 (consacré à cette connaissance de l'Intelligible), nous conserve un élément du *Commentaire de la République* de Porphyre qui est disparu dans le développement parallèle de Proclo, mais qui faisait partie intégrante de l'exposé de Porphyre sur l'emploi des mythes en philosophie?

M. Sodano : P. Courcelle (*Les lettres grecques en Occident*, Paris 1948, p. 23, n. 5) ha confrontato il passo di Macrobio, che Ella ha sottoposto alla mia attenzione, con Proclo, *In Rempublicam* p. 276, 23 sgg. I Kroll, sottolineando il confronto verbale tra *ei* (sc. τὰγαθῶ) *simillimum... solem repperit* (sc. Plato) e ... φησὶν (i.e. Πλάτων) τῷ μὲν ἀγαθῷ τὸν ἥλιον ἀναλογεῖν. Ma, sebbene l'analogia tra i due testi sia molto evidente, debbo riconoscere che gli elementi concettuali di Macrobio sono troppo organici e troppo coerenti perché ci si possa accontentare del confronto con la breve espressione di Proclo. Credo, quindi, che possa cogliere nel vero la Sua ipotesi e che Proclo abbia potuto riferire in una sintesi molto abbreviata le idee porfiriane.

M. Pépin : N'y aurait-il pas lieu de comparer la théorie de Porphyre, *apud* Macrobo, selon laquelle la connaissance mythique, réservée au domaine de l'âme est exclue des deux hypostases supérieures, avec la position de Plotin? Plotin recourt en effet à l'exposition mythique pour décrire *et* l'Un *et* le νοῦς; c'est que, chez Plotin, le mythe sert uniquement de procédé d'exposition, tandis que, chez Porphyre, il est véritablement un instrument de connaissance.

M. Sodano : Sono perfettamente d'accordo.

M. Waszink : Per quanto riguarda la ricostruzione del commento di Porfirio sulla *Repubblica* di Platone, il consenso di Macrobio e di Proclo mi suggerisce un'osservazione: Macrobio esprime generalmente i suoi pensieri in maniera molto più prolissa degli altri commentatori (per esempio, Calcidio). È dunque evidente che per questa ricostruzione bisogna osservare unicamente il *nucleo* delle frasi macrobiane.

VII

JEAN PÉPIN

Porphyre, exégète d'Homère

PORPHYRE, EXÉGÈTE D'HOMÈRE

Il ne peut être question, en quelques pages, d'aborder, même sommairement, tous les aspects d'un aussi vaste sujet. On en choisira donc quelques-uns seulement, qui concernent les principes de l'exégèse allégorique tels qu'on les trouve définis ou appliqués par Porphyre, en particulier dans son opuscule *De antro nympharum*. Cependant, avant d'en venir là, on dira quelques mots d'une question qui touche elle aussi, quoique d'une façon différente, à l'interprétation du poète : il s'agit des vues de Porphyre sur la chronologie comparée d'Homère et de Moïse.

I

PORPHYRE SUR MOÏSE ET HOMÈRE

Sans aucun doute, Porphyre s'est intéressé aux problèmes de chronographie : il est l'auteur d'une vaste *Chronique*, qui allait de la prise de Troie au règne de Claude II¹ ; de plus, son *Histoire philosophique* mettait l'accent sur les rapports chronologiques, au point d'être désignée parfois comme une φιλόσοφος χρονογραφία² ; enfin, dans son traité *Contre les chrétiens*, à propos notamment du prophète Daniel, il utilisait des arguments chronographiques empruntés aux historiens grecs³.

En ce qui concerne la datation d'Homère, l'*Histoire philosophique* situe le *floruit* du poète par rapport à l'institu-

¹ Cf. Eus., *Chron.*, trad. arménienne, éd. Karst, p. 125, 24-25, = Porph., *Chron.*, *testim.* 2 Jacoby (FGH II B), p. 1198, 2-4.

² Cf. R. BEUTLER, art. *Porphyrios*, dans *PW*, col. 287.

³ Cf. Jérôme, *Comment. in Daniel.*, prolog., = Porph., *C. christ.*, fr. 430 Harnack, 31-32, p. 68.

tion de la 1^{re} Olympiade et à la prise de Troie : 132 ans avant la première, 275 ans après la seconde ¹. Quant à Moïse, le livre IV du *Contra christianos* le dit antérieur à Sémiramis, qui a elle-même précédé le troyen Inachos, en sorte que le prophète juif est de 850 ans plus ancien que la guerre de Troie ². Un autre passage du même livre IV complétait ces renseignements par le témoignage de Philon de Byblos sur Sanchuniathon : ce personnage a vécu sous Sémiramis, elle-même antérieure à l'histoire de Troie ou, au plus, sa contemporaine ; il avait eu accès aux livres du prêtre Hiérombalos, qui, lui, est à coup sûr plus ancien que Troie et rejoint presque l'époque de Moïse ³. Si l'on rapproche ces trois fragments, on constate que Porphyre fait de Moïse le prédécesseur d'Homère et établit entre eux un intervalle de plus d'un millénaire.

Peu importe ici ce que vaut sur le plan de la science cette chronologie porphyrienne. Mais il convient de souligner qu'elle atteste une originalité intéressante relativement à la tradition antichrétienne antérieure. L'un des thèmes favoris de celle-ci consistait en effet à soutenir que Moïse avait suivi Homère dans le temps et s'était inspiré de lui. Parmi les adeptes de cette thèse, le plus connu est Celse ; il prétendait que les poètes théologiens de la Grèce sont plus anciens que Moïse (πρεσβυτέρους εἶναι Μωϋσέως), et que c'est pour avoir été informé (ἐπακηκοώς) de leurs doctrines que ce dernier se fit une réputation d'homme de Dieu ⁴ ; le polémiste médio-platonicien produisait des exemples à l'appui de cette

¹ Suidas, s.u. "Ομηρος, = Porph., *Histor. philos.* I, fr. 2 Nauck, p. 5, 9-13.

² Eus., *Chron.*, praef., trad. Jérôme, éd. Helm², p. 7, 18-8, 7, = *C. christ.*, fr. 40, p. 66.

³ Eus., *Praep. ev.* I 9, 21, éd. Mras, p. 39, 18-40, 8, = *C. christ.*, fr. 41, 5-13, p. 66-67. Texte encore cité, un peu plus brièvement, *ibid.* X 9, 12, p. 588, 1-10, et par Théodoret, *Graec. affect. curatio* II 44-45, éd. Canivet, p. 151, 4-15.

⁴ *Apud* Origène, *C. Cels.* IV 36, éd. Koetschau, p. 307, 3-5, = Cels., Ἀληθῆς λόγος, éd. Glöckner, p. 25, 20-21 ; I 21, p. 72, 3-5, = p. 3, 22-23.

dépendance présumée : il soutenait que Moïse, dans son récit relatif à la tour de Babel, n'avait fait que démarquer l'histoire des fils d'Aloeus (οἴεται Μωϋσέα... παραφθειροντα τὰ περι τῶν Ἀλωέως υἱῶν ἱστορούμενα) ¹ ; méconnaissant l'antiquité de Moïse (μὴ τετηρημένα τὰ τῆς Μωϋσέως ἀρχαιότητος), il comparait la destruction punitive de Sodome et Gomorrhe à la légende de Phaéthon ². On sait, depuis les travaux de C. Andresen ³, que ces vues de Celse constituaient une réponse à l'apologie de Justin ; mais, sur ce point, Justin lui-même ne faisait sans doute que riposter à des critiques antérieures. Car on relève une position tout à fait analogue à celle de Celse chez des adversaires non identifiés de Philon d'Alexandrie, selon lesquels Moïse aurait introduit le récit de Babel à la place de l'épisode des Aloïdes (πύργον δὲ ὁ νομοθέτης ἀντὶ τούτων εἰσάγει) ⁴. Il semble que la thèse de Celse ait été partagée en outre dans les milieux gnostiques ; selon la notice d'Hippolyte en effet, les Naasséniens attribuaient à Homère la gloire d'avoir, le premier, révélé la vérité, et ils ramenaient les Écritures à cette révélation (τὰς ἀγίας γραφὰς εἰς τοιαύτας ἐννοίας συνάγοντες) ⁵.

Ayant cessé de tenir Homère pour plus ancien que Moïse, Porphyre s'interdisait évidemment de poursuivre cette tradition du plagiat supposé commis par le second aux dépens du premier. Sa hargne contre Moïse n'est pourtant pas moindre, ainsi que le rappelle Eusèbe ⁶. C'est donc par

¹ *Ibid.*, IV 21, p. 290, 16-19, = p. 24, 10-12 ; cf. *Gen.* 11, 1-9 ; *II. V* 385-391 ; *Od.* XI 305-320.

² *Ibid.* IV 21, p. 291, 4-8, = p. 24, 8-12. Il s'agit d'ailleurs là d'une légende post-homérique, cf. *Eur.*, *Hipp.* 735-741 ; *Plat.*, *Tim.* 22c ; *Apoll.*, *Argon.* IV 595-600. Et, d'autre part, *Gen.* 19, 1-29.

³ *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum* (Arbeiten zur Kirchengesch., 30, Berlin 1955), p. 352-355.

⁴ Philon, *De confus. ling.* 2, 2-5, éd. C.-W., II, p. 230, 3-17.

⁵ Hippolyte, *Elench.* V 8, 1, éd. Wendland, p. 89, 6-8.

⁶ *Praep. ev.* X 9, 11, p. 587, 21-22.

un autre moyen, celui de la critique historique, qu'il devra l'assouvir : rien ne subsiste, dira-t-il, des écrits de Moïse, qui ont tous péri dans l'incendie du Temple ; ceux qui portent son nom ont été composés en réalité 1180 ans après sa mort, de façon inexacte, par Esdras et son entourage ¹. Si l'on se rappelle que l'auteur de l'*Histoire philosophique* et du *Contra christianos* supposait, de Moïse à Homère, une période d'environ 1125 ans (850 + 275), on voit que, pour lui, les ouvrages attribués à Moïse deviennent en réalité postérieurs à Homère ; la théorie du plagiat pouvait donc être réintroduite ; pourtant, il ne semble pas qu'elle ait été soutenue dans le *Contra christianos*.

Le changement d'attitude inauguré par Porphyre se retrouve exactement chez l'empereur Julien. Celui-ci ne retient pas non plus l'idée d'un emprunt de Moïse à Homère ; il avait pourtant l'occasion de le faire, car il confronte longuement lui aussi l'épisode de la tour de Babel et celui des Aloïdes ² ; mais, contrairement à Celse et aux anonymes signalés par Philon, il se borne à mettre les deux récits sur le même pied mythique, il ne prétend en rien que le premier soit issu du second. En revanche, tout comme Porphyre, quoique moins radicalement, il soutenait qu'Esdras avait, de son propre chef, ajouté aux livres de Moïse ³.

¹ Macarius, *Apocrit.* III 3, = Porph., *C. christ.*, fr. 68, 3-6, p. 87 ; pour attribuer à Esdras la paternité de l'œuvre mosaïque, Porphyre se fonde probablement sur le *IV^e livre (ou Apocalypse) d'Esdras* 14, 21-25, éd. Violet, p. 414-417.

² Cyr. Alex., *C. Julian.* IV, PG 76, 705 d-708 e, = Jul., *C. christ.*, I éd. Neumann, p. 181, 10-183, 6.

³ Cyr. Alex., V, 757 a, = Jul., II, fr. 15, p. 237, 21-22 ; rapprochement avec Porphyre déjà signalé par NEUMANN, édit. citée, Proleg., p. 135.

II

HISTOIRE ET ALLÉGORIE

Après beaucoup d'autres (tels Strabon, Sénèque, l'auteur du *De uita et poesi Homeri*, le commentateur Héraclite, Maxime de Tyr, Longin), Porphyre attribuait à Homère la qualité de philosophe. Car le catalogue de Suidas cite, de lui, un traité Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας¹, et il avait déjà abordé le thème dans ses *Quaestiones homericae*: ῥητέον δὲ ὅτι φιλοσοφεῖ Ὀμηρος². Mais on sait que l'habitude de voir en Homère un philosophe est généralement solidaire, ainsi qu'il est naturel, de l'interprétation allégorique du poète. Alors que les *Quaestiones homericae* sont consacrées surtout à des remarques philologiques³, le *De antro nympharum* donne libre cours à l'allégorie philosophique. C'est donc ce dernier opuscule qu'il faut interroger sur les postulats et les principes de l'exégèse allégorique.

Vilipendant, dans le *Contra christianos*, un passage du IV^e Évangile, 6, 53 (« si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous »), Porphyre formule la critique suivante : quand bien même ce discours aurait, par le moyen de l'allégorie, quelque sens mystérieux et profitable, la lettre même en exhale à l'audition une odeur qui blesse l'âme et la soulève de répugnance, en sorte que l'enseignement caché en est tout entier vicié (καὶν γὰρ ἀλληγορικῶς ἔχη τι μυστι-

¹ Cf. BEUTLER, *art. cit.*, col. 297 ; G. WOLFF, *Porphyrii De philosophia ex oraculis haurienda*, Berolini 1856, p. 23-26, proposait d'identifier cet opuscule au *De uita et poesi Hom.* ; il n'a pas été suivi.

² Porph., *Quaest. homer. ad Iliad.* XV 13 sq., éd. Schrader, p. 200, 13.

³ Cf. en dernier lieu le savant mémoire d'A. R. SODANO, *Prolegomeni primi alle fonti delle « Quaestiones Homericae » di Porfirio. Un capitolo sulla storia dell'antica critica e filologia omerica* (Annali del Pontificio Istituto superiore « S. Chiara », 14, Napoli 1964).

κώτερον και λυσιτελέστερον, ἀλλ' ἡ ὁσμὴ τῆς λέξεως διὰ τῆς ἀκοῆς εἴσω που παρελθοῦσα αὐτὴν ἐκάκωσε τὴν ψυχὴν τῆ ἀηδία ταράξασα, και τῶν ἀποκρύφων τὸν λόγον ἐσίνωσεν ὅλον) ¹. Autrement dit, l'interprétation allégorique d'un texte exige au préalable que le sens littéral en soit recevable. Le réquisit ainsi défini par Porphyre ne manque pas d'intérêt. Car c'est celui-là même qu'Origène opposait à l'allégoriste Celse : qu'ils aient été écrits avec une signification cachée ou tout autrement, les mythes et les fictions des Grecs font honte quand on les prend dans leur sens premier (αἰσχύνης ἄξια τὰ κατὰ τὴν πρώτην ἐκδοχὴν χρῆ λέγειν μύθων και ἀναπλασμάτων, εἴτε δι' ὑπονοίας γεγραμμένων εἴτε ἄλλως ὅπως οὖν) ; ils font honte par eux-mêmes, fussent-ils interprétés par l'allégorie (αἰσχύνης αὐτόθεν ἄξιας και ἀλληγορουμένας) ².

Il est bien connu que, même chez un auteur unique, la pratique de l'exégèse allégorique ne s'accorde pas toujours à la théorie. On doit donc se demander si Porphyre, dans son propre usage, a respecté le principe qu'on vient de le voir lui-même poser. Touchant l'Antre des nymphes, le sens littéral est d'ordre géographique, et l'exigence définie dans le *Contra christianos* doit être formulée dans les termes suivants : avant toute exploitation allégorique du texte de l'*Odyssée*, il faut que la description de l'antre corresponde à la réalité concrète. Strabon s'était déjà penché sur le problème, et l'avait résolu par l'affirmative : sans doute n'y a-t-il à Ithaque aucune grotte semblable à celle dont parle Homère ; mais cette absence doit être imputée à une mutation du site plutôt qu'à l'ignorance ou au mensonge d'une topographie mythique (Ἐν τε τῇ Ἰθάκῃ οὐδέν ἐστιν ἄντρον τοιοῦτον οὐδὲ νυμφαῖον, οἷόν φησιν Ὅμηρος · βέλτιον δὲ αἰτιᾶσθαι μεταβολὴν ἢ ἄγνοιαν ἢ κατάψευσιν τῶν τόπων κατὰ τὸ μυθῶδες) ³.

¹ Macarius, *Apocrit.* III 15, = Porph., *C. christ.*, fr. 69, 19-22, p. 88.

² Orig., *C. Cels.* IV 48, p. 320, 26-27, et 321, 4-5.

³ Strab., *Geogr.* I 3, 18.

L'attitude de Porphyre est moins nette, et pourrait même sembler, à première vue, contradictoire. D'une part, Homère n'a pas, selon lui, décrit un lieu réel (*De antro nymph.* 2, éd. Nauck², p. 55, 14-15 : οὐ καθ' ἱστορίαν παρειληφώς μνήμην τῶν παραδοθέντων ; 4, p. 57, 19 : οὐδ' ἱστορίας τοπικῆς περιήγησιν), puisque, comme le dit Cronius¹, les récits des géographes ne mentionnent dans l'île aucune grotte de ce genre (2, p. 55, 15-17). D'autre part, il ne s'agit pas davantage d'une invention poétique (2, p. 55, 17-18 : κατὰ ποιητικὴν ἐξουσίαν πλάσσω ἀντρον ἀπίθανος ἦν ; 4, p. 57, 18-19 : πλάσμα μὲν ὡς ἔτυχεν εἰς ψυχαγωγίαν πεποιημένον μὴ εἶναι ; p. 58, 11-12 : πλάσμα μὲν οὖν Ὀμηρικὸν παντελῶς οὐκ ἂν εἶη), parce que le poète ne pouvait espérer accréditer une fiction aussi incroyable (2, p. 55, 18-56, 6), et aussi parce que les meilleurs géographes, tel Artémidore d'Éphèse, ont fait état de l'ancre d'Ithaque (4, p. 57, 24-58, 11). On a donc affaire à un mélange de fiction et d'histoire, car Homère ne pouvait réussir sans emprunter à la vérité quelques traits (36, p. 81, 6-8 : οὐ γὰρ ἐνῆν ἐπιτυχῆ πλάσσειν ὄλην ὑπόθεσιν μὴ ἀπὸ τινῶν ἀληθῶν μεταποιούντα τὸ πλάσμα). D'ailleurs, que le poète ait décrit un lieu réel ou fictif, la tâche de l'interprète ne varie guère : elle est de rechercher, dans le premier cas, le dessein des consécrateurs de l'ancre, dans le second, le sens caché du récit (21, p. 70, 22-24 : ἔπεται τοίνυν ζητεῖν <τί> τὸ βούλημα εἴτε τῶν καθιδρουσαμένων, εἴπερ ἱστορίαν ὁ ποιητὴς ἀπαγγέλλει, ἢ αὐτοῦ γε τὸ αἶνιγμα, εἴπερ αὐτοῦ πλάσμα τὸ διήγημα ; même remarque en 4, p. 58, 12-18, où il est expliqué en outre que les Anciens ne déterminaient pas les lieux sacrés ἀνευ συμβόλων μυστικῶν, et qu'Homère n'en parlait pas au petit bonheur).

Mais l'abondance même des notations de Porphyre montre que la question n'est pas pour lui aussi indifférente qu'il le dit. L'important serait de préciser le dosage d'histoire et de fiction que contenait, à ses yeux, la description de

¹ *Fr.* 9 Leemans, p. 155.

l'Odyssee. La fin du § 4 doit aider à se faire une opinion sur ce point ; l'auteur y consigne en effet une réflexion de grande portée : plus l'on montrera que la description de l'autre n'est pas une invention d'Homère, mais remonte à ceux qui, avant Homère, l'ont dédié aux dieux, plus cette consécration apparaîtra pleine de la sagesse antique et méritera que l'on cherche à en établir l'intention symbolique (p. 58, 18-23 : ὄσω δ' ἄν τις μὴ Ὀμήρου πλάσμα ἐγχειρῆ τὰ κατὰ τὸ ἄντρον δεικνύναι, τῶν δὲ πρὸ Ὀμήρου θεοῖς τοῦτο καθιερωσάντων, τοσοῦτῳ τῆς παλαιᾶς σοφίας πλήρες τὸ ἀνάθημα εὔρεθήσεται καὶ διὰ τοῦτο ἄξιον ἐρεύνης καὶ τῆς ἐν αὐτῷ συμβολικῆς καθιδρύσεως δεόμενον τῆς παραστάσεως). En d'autres termes, le texte homérique invite d'autant plus instamment à l'exégèse allégorique qu'il reflète, non pas une fiction imaginée par le poète, mais une réalité antérieure à lui ; l'histoire fournit à l'allégorie un meilleur support que ne le ferait le pur mythe, et l'exploitation allégorique ne prend toute sa valeur que si elle part d'un texte pourvu d'un sens littéral consistant. De fait, il est facile de se rendre compte que tout l'effort d'interprétation du *De antro nympharum* porte sur les dispositions religieuses des Anciens et leurs intentions beaucoup plus que sur les vers mêmes d'Homère. On voit que l'objection d'Origène tirée du caractère irrecevable de la πρώτη ἐκδοχή des mythes grecs, sans doute opérante contre Celse, ne le serait plus contre Porphyre.

Cette constatation invite à corriger le jugement que l'on porte d'ordinaire sur l'allégorie grecque, qui, dit-on, s'accommode d'un sens littéral inexistant. Sans doute une telle façon de voir correspond-elle à une orientation de la philosophie religieuse antique, selon laquelle les mythes seraient dépourvus de toute réalité historique. Une page de Sextus Empiricus, vraisemblablement inspirée de Cratès de Mallos, illustre excellemment cette perspective : à l'histoire, qui rapporte des faits vrais et réels, y sont opposés la fiction, qui raconte à la façon d'événements réels des événements qui ne le

sont pas (πλάσμα δὲ πραγμάτων μὴ γενομένων μὲν ὁμοίως δὲ τοῖς γενομένοις λεγομένων), et le mythe, qui expose des événements irréels et imaginaires (μῦθος δὲ πραγμάτων ἀγενήτων καὶ ψευδῶν ἔκθεσις) ¹, le contenu des mythes et des fictions étant dit encore dénué de réalité (ψευδῆ δὲ ἔστι καὶ ἀνύπαρκτα τὰ περὶ τοὺς μύθους καὶ τὰ πλάσματα) ². Dans le même sens, l'empereur Julien se défendra de prétendre que les épisodes du mythe de Cybèle et Attis se soient jamais passés (μὴ τις ὑπολάβοι με λέγειν ὡς ταῦτα ἐπράχθη ποτὲ καὶ γέγονεν) ³. Mais cette représentation est loin d'être la seule, comme on peut s'en convaincre par ce que rapporte Proclus des diverses interprétations proposées pour le mythe platonicien (*Tim.* 20d-25d) de la rivalité d'Athènes et de l'Atlantide : il fait état d'abord de deux positions extrêmes, l'une (Crantor) selon laquelle le récit était de l'histoire pure et simple (ιστορίαν εἶναι ψιλὴν), l'autre selon laquelle il était un mythe, une fiction sans aucune base réelle, uniquement chargée d'enseignement métaphysique (μῦθον εἶναι καὶ πλάσμα γενόμενον μὲν οὐδαμῶς, ἔνδειξιν δὲ φέρον...); vient enfin une thèse intermédiaire et synthétique, qui ne contestait pas que les événements se fussent effectivement passés de la sorte, mais voulait voir en eux désormais l'image des oppositions constitutives de l'univers (γεγονέναι μὲν ταῦτα τοῦτον τὸν τρόπον οὐκ ἀπογινώσκουσι, παραλαμβάνεσθαι δὲ νῦν ὡς εἰκόνας...) ⁴. Cette troisième attitude est d'un extrême intérêt; car elle montre que le fait d'accorder à un récit une signification allégorique n'excluait en rien qu'on lui eût reconnu d'abord une valeur historique. Elle a les préférences de Proclus, qui la donne aussi pour celle d'Amélius, d'Origène le néo-

¹ *Adu. mathem.* I (= *Adu. grammat.*) 263-264, éd. Mau, p. 658, 1-13, = Cratès, fr. 18 Mette (*Sphairopoia. Untersuchungen zur Kosmologie des Krates von Pergamon*, München 1936), p. 157, 35-158, 2.

² *Ibid.* 265, p. 658, 15-16, = Cratès, p. 158, 4-5.

³ *Disc.* VIII (*Sur la Mère des dieux*) 10, 169 d, éd. Rochefort, p. 117.

⁴ Procl., *In Plat. Tim.* 20d, éd. Diehl, I, p. 75, 30-76, 19.

platonicien, de Numénus, de Jamblique, lesquels assignaient divers contenus aux ἐναντιώσεις ; mais elle était également celle de Porphyre, qui, mélangeant les interprétations d'Origène et de Numénus, entendait l'opposition du conflit entre les démons et les âmes qui descendent dans le devenir et en remontent¹ (on reconnaît là l'un des thèmes principaux du *De antro*). Il apparaît donc que Porphyre, commentant Homère ou Platon, ne voyait pas d'incompatibilité entre l'exploitation allégorique d'un récit ou d'une description et son exactitude historique, qu'il tenait au contraire la validité du sens littéral préalable pour la meilleure assise du sens symbolique ultérieur ; on voit par là que, dans son propre maniement de l'interprétation allégorique, il n'est pas tellement infidèle à l'exigence qu'il imposait à ses adversaires du *Contra christianos*.

Une dernière observation mettra mieux encore en lumière l'originalité de Porphyre sur ce point. On sait que les commentateurs antérieurs avaient adopté l'idée que, sans l'allégorie, les poèmes d'Homère ne sont qu'impiété ; ainsi parlent l'auteur du *Traité du sublime*² et Héraclite³ ; tel devait être aussi l'avis de Celse, puisque Origène lui reproche, pour défendre les mythes homériques, de « se réfugier dans les allégories »⁴. Cet axiome consacrait l'abandon du sens littéral, jugé inutile à l'édification de l'exégèse allégorique. En démentant une telle appréciation, en affirmant au contraire que la valeur historique du texte donne plus de prix à son interprétation allégorique, Porphyre se sépare des conventions du moyen platonisme.

¹ *Ibid.*, p. 77, 6-24, = Porph., *In Plat. Tim.*, fr. 10 Sod., p. 6, 6-7, 6.

² Περὶ ὕψους IX 7, 2, éd. Lebègue, p. 13 : εἰ μὴ κατ' ἀλληγορίαν λαμβάνοιτο, παντάπασιν ἄθεα.

³ *Quaest. homer.* I, 1, éd. Buffière, p. 1 : πάντα γὰρ ἡσέβησεν, εἰ μὴδὲν ἡλληγόρησεν ; de même 22, 1, p. 26.

⁴ Orig., *C. Cels.* III 23, p. 219, 22-23 : ἐὰν δὲ καὶ οἱ περὶ τούτων ἀπολογούμενοι ἐπὶ ἀλληγορίας καταφεύγωσιν,...

III

LE PLURALISME DE L'ALLÉGORIE

Une constatation s'impose tout de suite au lecteur du *De antro nympharum*: l'interprétation allégorique de Porphyre y manque d'unité. Ce caractère se manifeste de deux façons. D'une part, l'auteur ne s'en tient pas à un type unique d'allégorèse. Comme on le verra mieux dans un instant, le début et la plus grande partie de l'opuscule montrent l'application d'une allégorie essentiellement métaphysique, et accessoirement physique. Mais, vers la fin, à partir du § 34, apparaît brusquement une allégorie morale, qui n'a guère de liens avec le texte commenté et invoque d'autres vers d'Homère : arrivés dans l'ancre, le poète nous enjoint de dépouiller tous les biens extérieurs et de voir à anéantir les passions ; car, comme l'a bien vu l'école de Numénius¹, Ulysse échappant à la mer désigne l'homme qui quitte le monde du devenir et de la matière ; mais le nom même du port d'Ithaque (le port de Phorkys, grand-père du cyclope dont Ulysse creva l'œil, cf. *Od.* XIII 96-97 et I 68-75) rappelle au héros sa faute et lui impose l'attitude du suppliant ; à nous aussi, de longues épreuves sont nécessaires avant d'abolir le souvenir de la vie sensible.

D'autre part, à l'intérieur même de l'allégorèse métaphysique, un même terme revêt plusieurs valeurs symboliques différentes. Il vaut la peine de parcourir les principaux exemples de ce phénomène, à commencer par l'ancre lui-même. Il est d'abord l'image du monde sensible ; dans cette perspective, la terre et la roche dont est fait l'ancre désignent la matière dont est fait le monde, parce qu'elles sont, comme la matière, homogènes, illimitées, inertes, infinies, rebelles à la forme dont elles sont dépourvues ; l'eau et les ténèbres des

¹ *Testim.* 45 Leemans, p. 103, 25-104, 2.

autres sont également le symbole de la matière, qui est fluide comme l'une, et, comme les autres, invisible à cause de l'absence de la forme (§ 5). En deuxième lieu, de par son obscurité, l'antré figure les puissances invisibles (§ 7) intérieures au monde (9, p. 62, 10). Une troisième interprétation voit en lui l'image de l'essence intelligible, inaccessible à la sensation et inébranlable de même que l'antré est obscur et rocheux (§ 9). En définitive, c'est la première valeur symbolique qui est seule retenue, parce que les eaux courantes de l'antré n'ont pas de correspondance dans le monde intelligible, alors qu'elles s'appliquent parfaitement au flux de l'essence matérielle (§ 10).

Pareillement, les Naïades auxquelles l'antré est consacré désignent à la fois les puissances des eaux et les âmes qui descendent dans le devenir, le rapport de celles-ci à l'élément liquide étant illustré par diverses références traditionnelles (§ 10-11, et aussi 12, 13, 19, 24). Les différents objets dont Homère signale la présence dans l'antré sont répartis, de par leur valeur symbolique, entre les puissances des eaux et les âmes : aux premières conviennent les cratères et amphores de pierre, puisque l'eau jaillit de la roche (§ 13-14), et aussi le miel que les abeilles fabriquent dans ces vases, puisque le miel est purificateur à l'égal de l'eau (§ 15 et 17) ; aux âmes échoient les métiers à tisser faits de pierre, recouverts d'étoffes comme le squelette l'est de chair, et les tissus teints de pourpre qui figurent la chair faite de sang (§ 14), et aussi le miel, symbole du plaisir de la génération (§ 16-17), comme enfin les abeilles, qui désignent les meilleures des âmes s'en venant dans le devenir (§ 18-19).

Dernier exemple de polyvalence symbolique : les deux portes de l'antré. Homère lui-même les donne pour le chemin des hommes et celui des dieux (§ 20). Puis elles marquent les passages empruntés respectivement par les âmes qui descendent dans la génération et par celles qui en remontent (§ 22-25). Pour finir, le symbolisme des deux

portes est élargi de telle sorte qu'elles deviennent le signe du caractère universellement binaire de la nature (intelligible-sensible, astres fixes-planètes, immortel-mortel, etc.) (§ 29-31).

Dans une étude admirable¹, K. Praechter a recherché dans la personnalité de Porphyre l'explication de cette méthode allégorique. Si l'exégète, aux allégories métaphysique et physique, ajoute une allégorie éthique qui s'accorde peu avec elles, c'est en raison de son attachement bien connu à la morale et de son souci du salut de l'âme. S'il juxtapose, d'un même terme, plusieurs interprétations parfois incohérentes, la faute en est à son goût célèbre de l'érudition², qui lui fait accueillir en vrac toutes les références possibles aux poètes, aux théologiens, aux mythes et aux cultes.

Ce qui est sûr, c'est que Porphyre a pleinement conscience du caractère pluraliste de son procédé exégétique. Car il mêle, au déroulement de ses allégories, au moins deux réflexions sur la méthode qui les inspire. Récapitulant, dans le § 9, les trois grandes significations symboliques de l'ancre (κόσμος, ἐγκόσμοι δυνάμεις, νοητὴ οὐσία), il précise que les théologiens qui les ont proposées sont partis de considérations non pas identiques, mais différentes (p. 62, 12-13: ἐκ διαφόρων μέντοι καὶ οὐ τῶν αὐτῶν ἐνοιῶν ὀρμώμενοι). Plus loin, traitant du miel qui, interprété différemment, est applicable à la fois aux puissances des eaux et aux âmes, il observe que les théologiens l'ont chargé de plusieurs valeurs symboliques diverses parce qu'il comporte plusieurs propriétés, entre autres celle de purifier et celle de conserver (15, p. 66, 23-67, 1: κέχρηται δὲ τῷ μέλιτι οἱ θεολόγοι πρὸς πολλὰ καὶ διάφορα σύμ-

¹ *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus* (Genethliakon Carl Robert, Berlin 1910), p. 127-128. Les conclusions de Praechter sont admises, à quelques détails près, par A. J. FRIEDL, *Die Homer-Interpretation des Neuplatonikers Proklos*, diss. Würzburg 1936, p. 40-41.

² Cf. David, *In Porphyrii Isagogen comment.*, prooem., 4, éd. Busse, p. 92, 4: πολυμαθῆς ὁ Φοῖνιξ [sc. : Πορφύριος].

βολα διὰ τὸ ἐκ πολλῶν αὐτὸ συνεστάναι δυνάμεων). De ces déclarations, il ressort certainement que Porphyre ne s'est pas laissé entraîner par inadvertance à multiplier les significations symboliques de chaque donnée, mais qu'il l'a fait de propos délibéré et en connaissance de cause ; on voit d'ailleurs le mécanisme de cette diversification : discernant, dans tel ou tel élément de la description homérique, plusieurs qualités, l'auteur prend successivement chacune d'elles et formule le symbolisme qu'elle suggère ; loin d'entasser, au hasard de son érudition, des allégories discordantes, il met en œuvre un procédé d'analyse.

Cet aspect méthodique de l'exégèse porphyrienne apparaît clairement dans le traitement symbolique de l'ancre. L'ancre, tel qu'Homère le dépeint ou que Porphyre l'imagine, comporte trois qualités principales, liées à sa constitution ou à son contenu : l'obscurité, la dureté de la roche, la fluidité de l'eau vive. Si l'on considère maintenant les trois significations proposées, on découvre qu'elles entretiennent, avec les trois qualités, une relation étroite, quoique différente dans chacun des cas : les puissances cosmiques sont amenées par l'obscurité de l'ancre, car elles sont invisibles ; au monde intelligible conduisent à la fois l'obscurité et la dureté de la roche, parce qu'il est à la fois invisible et immuable ; le monde sensible enfin rend compte tout ensemble de l'obscurité, de la dureté de la roche et de la fluidité de l'eau, puisque la matière dont il provient est tout ensemble invisible, résistante et ductile. Il existe donc, entre les trois significations de l'ancre et ses trois qualités majeures, une correspondance plus ou moins poussée ; ce sont ces variations que veut faire entendre Porphyre quand il dit que les différentes valeurs symboliques sont issues de *διάφοροι ἔννοιαι* ; car il décrit aussitôt après, de la façon la plus claire, le schéma que l'on vient de dégager : τοῦ μὲν γὰρ αἰσθητοῦ κόσμου [sc. : σύμβολον τὰ ἄντρα ἐτίθεντο οἱ θεολόγοι] διὰ τὸ σκοτεινὰ εἶναι τὰ ἄντρα καὶ πετρώδη καὶ δινυγρα · τοιοῦτον δ'εἶναι τὸν κόσμον διὰ τὴν ὕλην ἐξ

ἤς συνέστηκεν, καὶ ἀντίτυπον¹ καὶ ῥευστὸν ἐτίθεντο · τοῦ δ' αὖ νοητοῦ διὰ τὸ ἀφανὲς αἰσθήσει καὶ στερρόν καὶ βέβαιον τῆς οὐσίας · οὕτως δὲ καὶ τῶν μερικῶν ἀσαφῶν δυνάμεων (9, p. 62, 13-19).

Mais on comprend aussitôt que ces trois significations allégoriques de l'ancre ne sont pas toutes d'égale valeur, et pourquoi : la signification « puissances cosmiques » est la plus fragile parce qu'elle n'est justifiée que par une seule qualité de l'ancre ; aussi Porphyre ne s'y arrête-t-il pas, et l'exclut-il implicitement en parlant seulement du double symbolisme de l'ancre (10, p. 62, 24-63, 1 : διπλοῦ δ' ὄντος ἄντρου) ; mais la signification « monde intelligible » doit elle-même s'effacer parce que, si elle est cautionnée par deux qualités de l'ancre, elle n'a rien de commun avec la troisième, c'est-à-dire avec la fluidité de l'eau ; seule s'impose en définitive la signification « monde sensible », qui a de quoi répondre aux trois qualités de l'ancre. Cette exclusion progressive des significations imparfaites est expliquée au § 10, p. 63, 1-5 : οὐκέτι τοῦτο [sc. : τὸ ἄντρον] ἐπὶ τῆς νοητῆς, ἀλλὰ τῆς αἰσθητῆς παρελάμβανον οὐσίας, ὡς καὶ τὸ νῦν παραληφθὲν διὰ τὸ ἔχειν ὕδατα ἀενάοντα οὐκ ἂν εἶη τῆς νοητῆς ὑποστάσεως, ἀλλὰ τῆς ἐνύλου φέρον οὐσίας σύμβολον. Il est curieux d'observer qu'en conservant seulement la signification « monde sensible », Porphyre en arrive à évincer, à propos de l'ancre, l'allégorie proprement métaphysique au profit de la seule allégorie physique ; car, ce faisant, il prête le flanc à la critique que, dans la *Lettre à Anébon* (qui, pour la date, ne doit pas être très éloignée du *De antro*), il adressera au stoïcien Chaérémon et à ses semblables, leur reprochant de ne remonter, dans leurs interprétations, qu'aux réalités physiques

¹ L'adjectif ἀντίτυπος répond manifestement à πετρώδης ; il signifie donc que la matière « résiste » à la forme, et nullement qu'elle est « malléable » ou qu'elle a une « aptitude à recevoir la forme », ainsi que traduit F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (thèse Paris, dans Collect. d'études anciennes... de l'Assoc. G. Budé, Paris 1956), Appendice, p. 599 et 601 (la dernière formule citée rend ἀντίτυπον πρὸς τὸ εἶδος du § 5, p. 59, 12).

et non pas à des essences incorporelles et vivantes, ὅλως πάντα εἰς τὰ φυσικά καὶ οὐδὲν εἰς ἀσωμάτους καὶ ζώσας οὐσίας ἐρμηνεύοντας¹. Quoi qu'il en soit de cette inconséquence, on doit reconnaître que les appréciations de Praechter, malgré leur mérite, exagèrent considérablement le caractère décousu des allégories porphyriennes de l'antre ; en fait, on retire au contraire l'impression d'un pluralisme calculé, chaque fois rattaché à l'analyse du symbole, et souvent tempéré par l'adjonction d'un ordre préférentiel.

Ce n'est pas à dire qu'on ne rencontre jamais chez Porphyre, à propos de tel ou tel symbole, cette profusion un peu anarchique d'allégories qui a frappé Praechter. Le *De imaginibus* notamment donne dans ce travers ; c'est ainsi que Cerbère, le chien tricéphale, y apparaît comme la figure des trois phases de la formation des fruits (dépôt, réception, épanouissement)², puis, peu après, comme celle des trois emplacements supérieurs du soleil (levant, midi, couchant)³ ; autre exemple : sur la tête de la statue anthropomorphe qui, chez les Égyptiens, représente le monde, se trouve une sphère d'or qui signifie que l'univers ne change pas de place, et que les astres sont chatoyants, et que le monde est sphérique⁴ ; enfin, toujours selon les traditions égyptiennes que Porphyre accueille avec prédilection, le personnage d'Osiris, selon que l'on considère la terre chthonienne ou la terre céleste, figure soit la puissance de la fertilité, soit la puissance fluviale du Nil (qui passe pour couler du haut du ciel)⁵. Le *De imaginibus*, on le voit, ne se faisait pas faute de

¹ Eus., *Praep. ev.* III 4, 2, p. 117, 1-2, = Porph., *Epist. ad Anob.* 2, 12c Sod., p. 25, 1-2, = Chaerémon, *fr.* 5 Schwyzer, p. 32, 14-15. Cf. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, p. 84-85.

² Eus., III 11, 11, p. 137, 5-7, = Porph., *De imagin.*, *fr.* 7 Bidez, p. 9*, 17-19.

³ Eus., III 11, 29, p. 140, 18-19, = Porph., *fr.* 8, p. 14*, 11-12. Cf. BIDEZ, *op. cit.*, p. 22, 108-109, 154.

⁴ Eus., III 11, 47, p. 143, 11-13, = Porph., *fr.* 10, p. 19*, 4-6.

⁵ Eus., III 11, 51, p. 144, 4-7, = Porph., *fr.* 10, p. 20*, 6-10.

multiplier les interprétations allégoriques d'un même terme, sans autrement se soucier de les relier entre elles ; mais il s'agit, s'accorde-t-on à reconnaître ¹, d'un traité relativement ancien, antérieur à la rencontre de Plotin, et *a fortiori* au *De antro nymphaeum* ; d'une œuvre à l'autre, le foisonnement de l'allégorie s'est assagi en un pluralisme concerté.

On pourrait aussi comparer l'exégèse d'Homère dans le *De antro* à l'exégèse porphyrienne des dialogues platoniciens, en particulier du *Timée*. K. Praechter l'a fait de façon magistrale ², et il a découvert que les deux exégèses, ce qui n'est nullement étonnant, reflètent les mêmes procédés, notamment l'attachement au pluralisme de l'allégorie. A la suite de Proclus, Praechter a montré que, sur ce point, l'opposition est complète entre Porphyre et Jamblique. Pour Jamblique en effet, comme plus tard pour Syrianus et Proclus, chaque dialogue de Platon est défini par une intention propre (*σκοπός*) à laquelle le commentateur doit ramener toute son exégèse, y compris celle du prologue (que les interprètes antérieurs avaient coutume de traiter de façon particulière). S'il arrive qu'un dialogue contienne des notations étrangères à son *σκοπός*, si par exemple un dialogue physique renferme des éléments moraux, métaphysiques ou mathématiques, Jamblique unifiera ces divers ingrédients en les répartissant dans une hiérarchie d'*εἰκόνες* et de *παραδείγματα* : le métaphysique devient le paradigme du mathématique, lui-même paradigme du physique, lui-même paradigme de l'éthique ; par cet artifice, la diversité du dialogue est surmontée, et l'unité de l'exégèse rétablie.

Porphyre est naturellement fort éloigné de cette exégèse unitaire. Son penchant pour la morale le détermine à interpréter en termes moraux le prologue du *Timée*, dont le *σκοπός*

¹ Cf. BIDEZ, *op. cit.*, p. 25-26 ; BEUTLER, *art. cit.*, col. 295.

² *Art. cit.*, p. 128-141.

est pourtant physique ¹. Quand il propose, pour un même terme, plusieurs significations allégoriques, il ne se soucie pas de les unifier en les insérant dans une structure hiérarchique comme fera l'habile Jamblique; il a bien tenté un essai dans ce sens en considérant les deux portes de l'antré comme le symbole de l'ἑτερότης qui régit la nature à tous les niveaux de l'intelligible aussi bien que du sensible (29, p. 76, 12-17); mais il abandonne tout de suite cette trouvaille au lieu de l'exploiter systématiquement; quand il découvre, pour l'antré, trois significations possibles, il ne parvient pas à les conserver toutes, alors qu'il aurait été facile de le faire en situant chacune d'elles à son propre plan. C'est ainsi que s'y serait pris Jamblique s'il avait eu à traiter le même sujet, et Praechter reconstruit excellemment ce qu'aurait été le *De antro nympharum* de cet auteur ², sauvant de la dispersion toutes les valeurs symboliques avancées en désordre par Porphyre et les installant harmonieusement aux différents étages de l'univers néoplatonicien.

Mais Praechter a certainement forcé la maladresse de Porphyre tout autant que l'habileté de Jamblique. On a vu que l'exégèse pluraliste du premier, loin de s'abandonner au hasard, obéit au contraire à des procédés assez subtils; si elle s'oppose sans aucun doute à l'exégèse unitaire du second, ce n'est pas comme l'anarchie diffère de l'ordre, mais bien comme le parti pris de l'analyse tranche sur le souci de la synthèse. On retrouve d'ailleurs la dualité de ces deux dispositions dans un passage de Proclus, où il est dit que Porphyre et Jamblique produisirent une interprétation conforme à l'intention d'ensemble du dialogue, mais que

¹ Cf. Procl., *In Plat. Tim.* 17a, I, p. 19, 24-29 : alors que Porphyre interprète le prologue du *Timée* (τὰ πρὸ τῆς φυσιολογίας) πολιτικώτερον, c'est-à-dire en le rapportant aux vertus et aux devoirs, Jamblique procède φυσικώτερον · δεῖν γὰρ τῷ προκειμένῳ σκοπῷ πάντα σύμφωνα εἶναι · φυσικὸς δὲ ὁ διάλογος, ἀλλ' οὐκ ἠθικός.

² *Art. cit.*, p. 134-135.

celle de l'un était plus particulière (μερικώτερον), et celle de l'autre plus universelle (ἐποπτικώτερον)¹ ; Praechter a bien vu que le premier de ces adverbess désigne une exégèss qui vise successivement divers éléments du monde, tandis que le second, emprunté au vocabulaire des mystères, indique que, parvenu au sommet de l'initiation, l'on embrasse d'un seul coup d'œil la totalité de l'univers² ; il s'agit par excellence de l'opposition entre l'interprétation analytique et l'interprétation synthétique ; la première définit tout à fait l'allégorèss pluraliste du *De antro* : on ne peut dire qu'elle soit moins méthodique que l'autre. Aussi bien, Jamblique n'est pas l'inventeur du fameux principe de τῆς σκοπός ; car l'on rencontre l'usage herméneutique du terme chez Origène³ ; mais Porphyre lui-même ne l'ignorait probablement pas ; rappelant, à la fin du *De antro* (34, p. 79, 19 sq.), que, pour l'école de Numénios, Ulysse représente l'homme qui traverse le devenir, il observe en effet que cette interprétation n'est pas ἀπὸ σκοποῦ ; il aura voulu faire entendre par là qu'elle est conforme au dessein du poème, selon la terminologie même de Jamblique ; Porphyre connaissait donc la théorie du σκοπός, et ne pensait pas y contrevenir.

Sans doute n'est-il nullement original quand il entremêle les divers types d'allégorèss et qu'il propose pour un même symbole plusieurs significations ; car il continuait ainsi la tradition, bien connue, des commentateurs d'Homère ; Plotin lui-même, qui voit ordinairement dans Zeus le symbole de l'Âme (*Enn.* IV 4, 10, 2-4 ; V 1, 7, 35-37, etc.), charge parfois le même dieu de représenter l'Intellect (III 5, 8, 11-20 ; V 8, 4, 40-42), voire l'Un (VI 9, 7, 21-26).

¹ Procl., *In Plat. Tim.* 27b, I, p. 204, 24-27 : Πορφύριος δὲ καὶ Ἰάμβλιχος τῇ πάσῃ τοῦ διαλόγου προθέσει σύμφωνον ἀπέφηναν, ὃ μὲν μερικώτερον, ὃ δὲ ἐποπτικώτερον.

² *Art. cit.*, p. 136-137.

³ Ainsi *De princ.* IV 2, 9 (16 [15]), éd. Koetschau, p. 321, 11-12 : τοῦ προηγουμένου σκοποῦ ; cf. M. HARL, *Le guetteur et la cible : les deux sens de « skopos » dans la langue religieuse des chrétiens* (REG, 74, 1961), p. 455-456.

Mais peut-être l'innovation introduite par Jamblique est-elle, de son côté, moins décisive que ne le voulait Praechter. Elle a certes fait école dans l'exégèse des dialogues platoniciens, puisqu'on la voit adoptée par Syrianus et Proclus. Mais elle n'a pas rencontré le même succès auprès des commentateurs des poètes, comme le montre l'exemple de Sallustius ; elle était pourtant bien propre à séduire cet auteur, qui, on le sait, a subi, au moins indirectement, l'influence de Jamblique ; or Sallustius s'est fait le théoricien de l'allégorie pluraliste des mythes : sa classification des mythes en *θεολογικοί*, *φυσικοί*, *ψυχικοί*, *ὕλικοί* et *μικτοί* concerne en réalité les diverses interprétations possibles d'un même mythe, puisqu'il donne comme exemple des quatre premières catégories la légende de Cronos avalant ses enfants, qui signifierait, selon le cas, que l'intellect divin se tourne vers lui-même, que les parties du temps sont absorbées dans sa totalité, que nos pensées demeurent en nous, ou enfin que Cronos est le nom de l'eau ¹ ; quant aux mythes « mixtes », ils sont composés d'éléments dont chacun est justiciable de l'une des interprétations précédentes ; ainsi, dans le jugement de Pâris, le banquet des dieux, la pomme d'or, le choix de Pâris sont à entendre respectivement de façon « théologique », « physique » et « psychique » ². Ainsi donc, dans cette perspective, tout mythe, pris dans sa totalité ou dans chacune de ses parties, admet les divers types d'allégorie ; l'auteur ne se préoccupe en rien d'unifier ces différentes significations, qui n'ont de commun que leur relation à un même symbole ; ce disciple de Jamblique n'applique nullement le principe de l'*εἰς σκοπός*, il renoue, à n'en pas douter, avec le pluralisme allégorique de Porphyre ³.

¹ SALLUSTIUS, *De dis et mundo* 4, 1-3, éd. Rochefort, p. 6.

² *Ibid.* 4, 4-5, p. 7.

³ Après avoir donné une interprétation théologique et physique du mythe de Cybèle et Attis (4, 7-9), Sallustius en propose une exégèse morale (4, 10-11), tout à fait dans la manière de Porphyre à la fin du *De antro*.

IV

L'ABSURDITÉ, SIGNE DE L'ALLÉGORIE

Au début du *De antro nympharum*, Porphyre s'étonne de certains traits de la description homérique qu'il vient de citer : comment croire que la nature ou la main de l'homme ait ménagé dans l'ancre une route pour les hommes et une autre pour les dieux ? (2, p. 55, 17-56, 6) ; comment l'ancre peut-il être à la fois charmant et ténébreux, alors que les ténèbres ne sont rien moins que charmantes, mais bien effrayantes ? que sont ces cratères et ces amphores qui ne contiennent aucun liquide, mais où ruchent des abeilles ? pourquoi des mâts de pierre et non de bois ? comment des déesses peuvent-elles, dans l'obscurité, tisser des étoffes admirables à voir ? pourquoi enfin les deux portes de l'ancre regardent-elles vers le nord et le midi, alors que l'entrée des sanctuaires est d'ordinaire orientée vers le levant ? (3, p. 56, 11-57, 16). Autant de dispositions étonnantes (θαῦμα, p. 56, 24), incompréhensibles (ἀσαφές, p. 56, 22 ; ἀσαφειῶν, p. 57, 17), incroyables (ἀπίθανος, p. 55, 18) ; ce sont elles qui rendent impossible, comme on l'a vu, que la description d'Homère soit une pure fiction, car le poète aurait alors fait en sorte qu'elle fût plus convaincante. Mais leur étrangeté même comporte un autre enseignement : elle avertit que le poète s'exprime en allégorie ; que la nature allégorique du récit soit inférée à partir de son absurdité, Porphyre le donne clairement à entendre, soit qu'il rapporte cette observation à Cronius¹ (3, p. 56, 6-9 : τοιαῦτα τοίνυν ὁ Κρόνιος προσειπὼν φησὶν ἐκδηλον εἶναι... ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητὴν), soit qu'il la prenne à son propre compte

¹ Fr. 9 Leemans, p. 155-156.

(4, p. 57, 17-20 : τοιούτων ἀσαφειῶν πλήρους ὄντος τοῦ διηγήματος, ... ἀλληγορεῖν δέ τι δι' αὐτοῦ τὸν ποιητήν).

De fait, l'interprétation allégorique permet de résorber l'absurdité. Soit le cas le plus manifeste, celui des deux qualités inconciliables, agrément et ténèbres ; toute difficulté disparaît si l'on regarde l'autre comme le symbole du monde ; car le monde est à la fois ténébreux de par sa matière, et charmant par l'adjonction de la forme (6, p. 59, 18-60, 1) ; ou encore, naturellement ténébreux, il est charmant pour les âmes qui viennent s'y initier à la génération ; bref, ἄντρον ἐπήρατον ἡρωειδῆς κατ' εἰκόνα τοῦ κόσμου (12, p. 65, 4-10). Il apparaît donc que, sans qu'il soit formulé de façon théorique, l'exégèse de Porphyre obéit en fait à un principe selon lequel l'absurdité du sens littéral est l'indice de l'intention allégorique du poète et trouve dans l'interprétation allégorique son explication. L'auteur n'a d'ailleurs pas attendu le *De antro* pour l'appliquer, puisqu'il le fait de la façon la plus nette dans les *Quaestiones homericae*, à propos de l'*Iliade* I 397-406 : racontant qu'Athéna, Héra et Poséidon voulaient enchaîner Zeus, leur père et frère, le poète tient des propos pleins de déraison et d'incohérence (πολὺ ἔχοντα τὸ ἄλογον καὶ ἀνάρμοστον) ; certains exégètes corrigent « Athéna » en « Apollon », comme s'ils supprimaient ainsi l'absurdité (ὥσπερ οὐ τοῦ αὐτοῦ μένοντος ἀτόπου) ; d'autres intervertissent les vers, sans plus de succès ; la solution, dit Porphyre, est bien plutôt de discerner dans ce texte un enseignement physique (δεῖ τοίνυν φυσικόν τινα μᾶλλον ἐν τούτοις ὑπονοεῖν λόγον), les dieux figurant les éléments, Briarée le soleil et Thétis la nature universelle¹. Dans ce commentaire aussi, l'absurdité (exprimée par l'adjectif ἄτοπος, dont on va voir bien des exemples) de la lettre est donnée pour l'invitation à l'interprétation allégorique.

Il valait la peine de relever cette idée chez Porphyre ; car

¹ *Quaest. homer. ad Iliadem* I 399, éd. Schrader, p. 13, 8-14, 11. Cf. BUFFIÈRE, *op. cit.*, p. 173-176.

elle est traditionnelle et se retrouve chez quantité d'autres auteurs. Pour la commodité de l'exposé, on distinguera parmi ceux-ci les commentateurs d'Homère et de Platon, les historiens des oracles, enfin les philosophes du mythe ¹. Dans la première catégorie, l'inspirateur lointain pourrait être le stoïcien Zénon ; reprenant la distinction entre τὰ κατὰ δόξαν et τὰ κατὰ ἀλήθειαν, mais la poussant plus loin que n'avait fait Antisthène, il l'utilisait en effet à montrer que le poète, malgré les apparences, ne se contredit pas (ὅπως μὴ φαίνεται αὐτὸς αὐτῷ μαχόμενος ἐν τισι δοκοῦσιν ἐναντίως εἰρῆσθαι) ² ; c'était déjà appeler l'allégorie au secours de l'incohérence. Quand on trouve, mise par le poète dans la bouche d'un personnage prestigieux, une absurdité (ὅταν οὖν ἄτοπόν τι καὶ δυσχερὲς ἐν τοῖς ποιήμασι λέγεται) sur les dieux, les démons ou la vertu, deux attitudes sont possibles, dit Plutarque ³ : croire à un discours vrai, et tomber dans l'erreur, ou bien faire la part de la fiction poétique, cette dernière réaction s'apparentant à l'interprétation allégorique. Beaucoup plus tard, Eustathe récapitulera la tradition de ses prédécesseurs en affirmant, de la façon la plus claire, que l'absurdité spontanée du récit trouve son remède dans l'allégorie : τὴν δὲ τοῦ λόγου αὐτόνομον ἀτοπίαν ἀλληγορία ἐθεράπευεν ⁴. Parallèlement, un principe identique régissait l'exégèse des dialogues platoniciens ; un passage du *Timée* (20 d) s'y prêtait plus que tout autre, dans lequel Platon lui-même donne le récit de Solon pour tout ensemble très ἄτοπος et tout à fait vrai (λόγου μάλᾳ μὲν ἀτόπου, παντάπασί

¹ C'est à peu près la division introduite par Sallustius, *De dis et mundo* 3, 1, p. 5, parmi les utilisateurs des mythes : καὶ γὰρ τῶν ποιητῶν οἱ θεόληπτοι καὶ τῶν φιλοσόφων οἱ ἄριστοι, οἳ τε τὰς τελετὰς καταδείξαντες καὶ αὐτοὶ δὲ ἐν χρησμοῖς οἱ θεοὶ μύθοις ἐχρήσαντο. On verra le témoignage de la téléstique *infra*, pp. 262-263.

² *Ap.* Dion de Pruse, LIII 4, = *SVF* I 274, p. 63, 9-15. Cf. H. SCHRADER, *Porphyrīi Quaest. homer. ad Iliadem*, Lipsiae 1880, Proleg., p. 386-387.

³ *De aud. poetis* 2, 16d, éd. Paton, p. 32, 4-9.

⁴ *Comment. ad Hom. Iliadem* I 3-7, éd. de Leipzig, I, p. 17, 25.

γε μὴν ἀληθοῦς); or, Proclus nous rapporte que, si l'on excepte Crantor, partisan d'une interprétation purement historique, tous les commentateurs s'entendaient à appliquer à la narration l'exégèse allégorique : la plupart (Amélius, Origène le néoplatonicien, Numénius, Porphyre, Jamblique) voyaient dans la guerre entre Athènes et l'Atlantide l'image des oppositions qui sont à l'origine de l'univers, sans rejeter pour autant, on l'a déjà dit ¹, l'exactitude historique du récit ; mais d'autres n'y trouvaient qu'une fiction dépourvue de réalité, uniquement destinée à indiquer l'être et le devenir cosmiques, ou encore un discours faux dans son apparence et vrai dans son sens profond (ψεῦδος μὲν κατὰ τὸ φαινόμενον, ἀληθές δὲ κατὰ τὴν ὑπόνοιαν) ; ces derniers représentaient évidemment la tendance allégoriste la plus radicale ; or Proclus, qui ne les désigne d'ailleurs pas nommément, observe qu'ils n'étaient sensibles, dans la phrase de Platon, qu'au μάλα μὲν ἄτοπος ὁ λόγος, et restaient sourds au παντάπασί γε μὴν ἀληθής ² ; eux aussi étaient déterminés à l'interprétation allégorique par l'absurdité du sens superficiel.

Autant que les mythes homériques ou platoniciens, les consultations accordées par les oracles étaient, à première vue, entachées d'absurdité. Mais Plutarque ³ explique que, du moins aux temps anciens, ce caractère ne manquait pas d'avantages ; en effet, ce que les réponses avaient d'insolite, de singulier, de tout à fait détourné et embarrassé passait

¹ Cf. *supra*, pp. 239-240.

² Procl., *In Plat. Tim. 20d*, I, p. 75, 30-78, 25, en particulier p. 76, 10-17. On force évidemment le sens de ἄτοπος en *Tim. 20d* en traduisant par « absurde » ; Proclus lui-même se livre un peu plus loin à une enquête sur le sens du mot chez Platon, où il signifierait tantôt τὸ παράλογον (*Gorg.* 473a), tantôt τὸ παράδοξον (*Crito* 44b), tantôt τὸ θαυμαστόν (*Théét.* 142b) ; pour notre texte, il propose τὸ θαύματος ἄξιον (p. 80, 11-18). Mais les exégètes anonymes, qui refusaient au récit toute vérité historique, donnaient probablement à ἄτοπος un sens péjoratif. Voir K.-O. WEBER, *Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation* (Zetemata, 27, München 1962), p. 118.

³ *De Pythiae orac.* 25, 407a, éd. Sieveking, p. 53, 8-11.

pour l'indice de leur origine divine aux yeux de la foule frappée de stupeur et de vénération (πάλαι μὲν τὸ μὴ σύνηθες μηδὲ κοινὸν ἀλλὰ λοξὸν ἀτεχνῶς καὶ περιπεφρασμένον εἰς ὑπόνοιαν θεϊότητος ἀνάγοντας ἐκπλήττεσθαι καὶ σέβεσθαι τοὺς πολλούς). On sait que le mot ὑπόνοια, et plus encore l'expression εἰς ὑπόνοιαν ἀνάγειν sont d'un usage technique pour décrire l'interprétation allégorique ; c'est donc bien elle que, ici encore, l'on voit amorcée par l'apparence déroutante de la sentence oraculaire.

Le témoignage des théoriciens de l'expression mythique est plus substantiel encore. Depuis longtemps, Aristote¹ avait mis en relation l'étonnement provoqué par l'absurdité (τὰ πρόχειρα τῶν ἀτόπων θαυμάσαντες) et l'utilité du mythe pour la philosophie. Maxime de Tyr note que le caractère déconcertant des mythes détourne d'ajouter foi à leur sens premier (μύθους... κατὰ δὲ τὸ παράδοξον ἀπιστομένους)². Pourquoi, dans les mythes, tant d'adultères, de rapt, de chaînes liant un père, et autres étrangetés ? Disposition admirable, répond Sallustius : l'étrangeté apparente a pour but de persuader à l'âme que ces récits sont des voiles et que le vrai est ineffable (διὰ τί μοιχείας καὶ κλοπὰς καὶ πατέρων δεσμὰ καὶ τὴν ἄλλην ἀτοπίαν ἐν τοῖς μύθοις εἰρήμασιν ; ἢ καὶ τοῦτο ἄξιον θαύματος, ἵνα διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας εὐθὺς ἢ ψυχὴ τοὺς μὲν λόγους ἠγῆσθαι προκαλύμματα, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀπόρητον εἶναι νομίση;) ;³ ; on ne saurait dire plus clairement que l'absurdité de la lettre est l'indice de l'expression allégorique. Dans son discours *Contre le cynique Héraclius*, l'empereur Julien rapporte la même idée à Jamblique : l'absurdité des mythes est le chemin de la vérité ; plus l'énigme est déconcertante et

¹ *Metaph.* A 2, 982 b 12-19.

² *Dissert.* IV 6, éd. Hobein, p. 46, 13 ; comparer avec Porph., *De antro* 2, p. 55, 18 : ἀπίθανος.

³ *De dis et mundo* 3, 4, p. 6.

monstrueuse, plus elle porte témoignage contre la croyance au sens littéral et pour la recherche du sens caché (12, 217c, éd. Rochefort, p. 60-61 : τὸ γὰρ ἐν τοῖς μύθοις ἀπεμφαῖνον αὐτῶ τούτῳ προοδοποιεῖ πρὸς τὴν ἀλήθειαν· ὅσῳ γὰρ μᾶλλον παράδοξόν ἐστι καὶ τερατῶδες τὸ αἰνιγμα, τοσοῦτῳ μᾶλλον ἔοικε διαμαρτύρησθαι μὴ τοῖς αὐτόθεν¹ λεγομένοις πιστεῦειν, ἀλλὰ τὰ λεληθότα περιεργάζεσθαι ; de même 17, 222c, p. 68 : κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ἀπεμφαίνοντες ὅταν οἱ μῦθοι γίνωνται περὶ τῶν θεῶν, αὐτόθεν ἡμῖν ὥσπερ βοῶσι καὶ διαμαρτύρονται μὴ πιστεῦειν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὸ λεληθὸς σκοπεῖν καὶ διερευνᾶσθαι) ; l'absurdité est donc utile : elle dispense d'avertissement extérieur, et suffit à inciter à la recherche de la vérité profonde (14, 219a, p. 62) ; elle est même préférable au discours grave, car celui-ci risque de faire passer les dieux pour des hommes portés à la perfection, tandis que le récit absurde laisse espérer que l'on dépassera le sens apparent des mots (διὰ δὲ τῶν ἀπεμφαινόντων ὑπερδιδόντας τῶν ἐν τῷ φανερωῷ λεγομένων) pour remonter jusqu'à l'essence divine transcendante (17, 222 c-d, p. 68) ; on aura remarqué que, par cette dernière notation, Julien rejoint l'opposition classique entre la théologie cataphatique et la théologie négative. Dans son discours *Sur la Mère des dieux*, il explique la finalité des mythes absurdes par leur genèse : ayant trouvé les causes des êtres, les Anciens les enveloppèrent de mythes déconcertants pour que leur absurdité même nous engageât à démasquer la fiction et à rechercher la vérité, alors que le vulgaire s'en tient aux symboles dans leur insanité (10, 170 a-b, p. 118 : εὐρόντες ἐσκέπασαν αὐτὰς μύθοις παραδόξοις, ἵνα διὰ τοῦ παραδόξου καὶ ἀπεμφαίνοντος τὸ πλάσμα φωραθὲν ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἡμᾶς τῆς ἀληθείας προτρέψῃ, τοῖς μὲν ἰδιώταις ἀρκούσης, οἴμαι, τῆς ἀλόγου καὶ διὰ τῶν συμβόλων μόνων ὠφελείας).

Avec Julien, on le voit, l'absurdité du sens littéral s'hypertrrophie au point de s'identifier plus ou moins à l'essence

¹ Comparer Eustath., *ad Iliad.* I 3-7 : αὐτόνομον ἀτοπίαν.

même de l'expression mythique ; position extrême, qui, par son excès même, atteste la vitalité d'une tradition dans laquelle Porphyre a joué son rôle. L'apologiste chrétien Arnobe met le paganisme au défi de fournir le critère qui permettrait de distinguer, dans des mythes d'apparence homogène, ce qui doit être pris à la lettre et ce qui doit être entendu allégoriquement : *Qui scitis aut unde cognoscitis, utra pars sit sententiis historiae scripta simplicibus, utra uero sit dissonis atque alienis significationibus tecta?... Nec inest in re signum quo differitas indicari ambiguum possit simpliciterque dictorum*¹. A cette mise en demeure, on sait maintenant que l'hellénisme aurait pu répondre : l'absurdité du sens apparent, voilà le *signum* qui indique, dans les mythes, les oracles et les poèmes, les passages d'intention allégorique, à interpréter comme tels.

Plusieurs des auteurs qui viennent d'être mis à contribution ont été des adversaires du christianisme. On doit donc se demander s'ils estimaient leur propre principe exégétique applicable aussi à la lecture des Écritures chrétiennes. Celse est convaincu qu'il était en tout cas appliqué par les chrétiens ; car le polémiste médio-platonicien observe que les interprétations allégoriques de la Loi sont beaucoup plus absurdes que les mythes mêmes dont elles voudraient réduire l'absurdité (αἱ γοῦν δοκοῦσαι περὶ αὐτῶν ἀλληγορίαι γεγράφθαι πολὺ τῶν μύθων αἰσχίους εἰσὶ καὶ ἀτοπώτεραι), dès lors qu'elles rapprochent, par une folie sans mesure, des termes inconciliables². La position de Julien est sensiblement différente ; il ne dit pas, semble-t-il, que les chrétiens aient admis le principe de l'absurdité comme signe de l'allégorie ; mais ils auraient eu, à ses yeux, raison de le faire ; car il juge lui-même que l'interdiction de discerner le bien et le mal,

¹ *Adu. nat.* V 36, éd. Reifferscheid, p. 206, 20-207, 1.

² *Ap. Orig., C. Cels.* IV 51, p. 324, 8-11, = *Cels.*, p. 27, 1-4 ; dans la suite du §, Origène conjecture que Celse vise Philon ou Aristobule, connus par ouï-dire ; que n'a-t-il lu Numénios !

signifiée par Dieu à ses créatures, est le comble de l'absurdité (ἄρ' οὐχ ὑπερβολὴν ἀτοπίας ἔχει;) ¹, et que les récits du début de la *Genèse* n'évitent la plénitude du blasphème que s'ils comportent un enseignement théorique secret (εἰ μὴ μῦθος ἔχων θεωρίαν ἀπόρρητον εἶη, ὅπερ ἐγὼ νενόμικα, πολλῆς γέμουσιν οἱ λόγοι περὶ τοῦ θεοῦ βλασφημίας) ², autrement dit s'ils sont de nature allégorique.

Trouve-t-on, dans les restes du *Contra christianos* de Porphyre, la trace de données du même genre? Il n'est pas impossible que le célèbre fr. 39, relatif aux origines de la méthode allégorique d'Origène, offre quelque renseignement sur ce point. Après avoir posé que l'exégèse allégorique des chrétiens est une tentative de résoudre la médiocrité (τῆς δὴ μοχθηρίας... λύσιν) des Écritures juives et d'en justifier les étrangetés (ἐξηγήσεις... ἀπολογίαν μᾶλλον ὑπὲρ τῶν ὀθνείων... φερούσας), Porphyre ajoute qu'Origène, familier de l'allégorie grecque qu'il adapta aux textes bibliques, est à la source de ce τρόπος τῆς ἀτοπίας; quand on connaît la vaste diffusion en quelque sorte technique de ce dernier mot, on est tenté d'entendre qu'Origène, au dire de Porphyre, a inauguré en milieu chrétien le traitement allégorique de l'absurdité, d'autant plus que l'allégorie grecque est désignée un peu plus loin comme τὸν μεταληπτικὸν... τρόπον ³. S'il en était ainsi, on aurait la preuve que Porphyre, dans le moment même où il appliquait pour son propre compte le principe de l'absurdité comme indice de l'allégorie, n'ignorait pas qu'il avait également cours dans l'exégèse chrétienne.

¹ Ap. Cyrill. Alex., *C. Iulian.* III, PG 76, 636 c, = Jul., *C. christ.* I, p. 168, 5-7.

² Ap. Cyrill. Alex., III, 644 a-b, = Jul., I, p. 169, 4-6.

³ Eus., *Hist. eccl.* VI 19, 4-8, éd. Schwartz, II, p. 558, 14-560, 17, = Porph., *C. christ.*, fr. 39, 11-35, p. 64-65. Ruf., *Hist. eccl.* VI 19, 5, éd. Mommsen, II, p. 559, 20, traduit ainsi la formule en question: *Huius autem absurdae expositionis initium processit a viro...*

V

LA FONCTION PROTREPTIQUE DE L'ALLÉGORIE

Dans la pensée de Porphyre invoquant encore Cronius ¹, l'absurdité du sens littéral ne se borne pas à signaler les passages justiciables de l'exégèse allégorique, elle est le moyen qu'emploie le poète pour contraindre son lecteur à rechercher laborieusement (*De antro* 3, p. 56, 9-10 : τὸν ποιητὴν πολυπραγμονεῖν ἀναγκάζοντα) le sens symbolique. Lourd travail que de traquer et de dévoiler cet enseignement, pensaient les Anciens ; en leur compagnie et par nos propres lumières, à nous d'essayer de le découvrir (4, p. 57, 21-24).

En opinant ainsi que l'expression allégorique incite à la recherche et que celle-ci est une dure tâche, Porphyre se montre peu original. Avant comme après lui, c'est en effet là une idée traditionnelle dans la théorie du mythe. Déjà Aristote ² avait observé que le mythe, par le merveilleux qui le constitue, provoque l'étonnement, révèle l'ignorance et pousse à la philosophie. Maxime de Tyr ³ montre comment, par son obscurité, il pique la curiosité, fait naître l'investigation, et conduit l'âme, comme par la main, à chercher ce qui en est (χειραγωγούοντας τὴν ψυχὴν ἐπὶ τὸ ζητεῖν τὰ ὄντα). On lit dans le *De uita et poesi Homeri* ⁴ que les récits mythiques du poète, par leur alliance de charme et d'enseignement, rendent plus aisées la recherche et la trouvaille (ψυχραγωγούμενοι ῥᾶον ζητῶσι τε καὶ εὐρίσκωσι). Comme Porphyre, Sallustius ⁵ note que cacher la vérité sous le voile du mythe, c'est *forcer* le lecteur

¹ *Fr.* 9 Leemans, p. 156.

² *Metaph.* A 2, 982b 12-19.

³ *Dissert.* IV 5-6, p. 46, 3-15.

⁴ 92, éd. Bernardakis, p. 378,22 - 379,4.

⁵ *De dis et mundo* 3, 4, p. 6.

à philosopher (τὸ δὲ διὰ μύθων τάληθὲς ἐπικρύπτειν... τοὺς δὲ φιλοσοφεῖν ἀναγκάζει). Comme Porphyre encore, Julien ¹ ajoute que le mythe communique aux hommes le désir d'en rechercher le sens caché *sans ménager leur effort* (ὑπὸ τῶν ἐν αὐτῷ λεγομένων τῷ μύθῳ διδασκόμενοι τὸ λανθάνον μῶσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν... προθυμηθεῖν).

La réflexion sur les cultes rejoint à cet égard la doctrine du mythe. Tout à fait comme on a vu Porphyre le faire pour l'ancre (§ 2-3), Plutarque s'étonne des étrangetés qu'il observe dans la disposition et le fonctionnement du sanctuaire de Delphes : pourquoi, d'entre les arbres qui poussent là, seul le sapin est-il brûlé par le feu qui ne s'éteint pas ? pourquoi n'y a-t-il pas d'autre fumigation que de laurier ? pourquoi les effigies de deux des Parques, alors que l'usage est partout qu'elles soient trois ? pourquoi aucune femme n'a-t-elle accès à l'oracle ? pourquoi le trépied ? etc. Sa réponse ne diffère guère de celle de Porphyre : tous ces points d'interrogation, soumis à des hommes doués d'un minimum de réflexion, les appâtent et les provoquent à l'examen (παρακαλεῖ πρὸς τὸ σκοπεῖν), et il n'en va pas autrement des mystérieuses inscriptions delphiques ². Peu auparavant, se souvenant d'Aristote, le même auteur avait écrit que, l'étonnement étant le principe de la philosophie, il est naturel que le culte d'Apollon soit dissimulé par des énigmes et réclame ainsi des explications (αἰνίγμασι κατακρύφθαι λόγον τινὰ ποθοῦντα διὰ τί) ³. Jamblique enfin assure qu'il n'en va pas autrement de la divination : si les démons qui dévoilent l'avenir le font de façon symbolique et non en clair, c'est pour secouer l'apathie de notre intelligence et la pousser à plus d'acuité (εἰς ὀξύτητα πλείονα ἀνακινουσι) ⁴.

¹ *Disc. VII (Contre le cynique Héraclius)* 14, 219a, p. 62.

² *Plut., De E apud Delphos* 2, 385 c-d, éd. Sieveking, p. 3, 9-16.

³ *Ibid.* 385c, p. 3, 5-9.

⁴ *De myst.* III 15, éd. Parthey, p. 136, 1-8.

Ainsi, ce n'est pas seulement l'exégèse des poètes, c'est toute la philosophie religieuse grecque qui apparaît informée par le principe porphyrien selon lequel l'expression allégorique a pour fin de provoquer à la recherche. Sans doute faudrait-il même voir dans cette conviction l'application au domaine religieux d'une perspective beaucoup plus vaste, qui exalte la valeur stimulante de la difficulté dans le progrès de la civilisation. On sait que ce fut là l'une des grandes idées de Posidonius ¹ ; mais elle est déjà présente dans le mythe du *Protagoras* de Platon, 321c-e, aux termes duquel le dénuement originel de l'homme a pour contrepartie l'έντεχνος σοφία, instrument de toutes les inventions. Que la fonction provocante de l'allégorie se rattache effectivement à la valeur heuristique du besoin, c'est ce que pourrait montrer une page d'Origène ², qui, dans un contexte théologique et herméneutique, explique, à la façon stoïcienne, comment l'indigence des premiers hommes était propre à appliquer leur ingéniosité à l'invention des techniques (τὸ ἀπορεῖν ὑπὲρ τοῦ τῆ συνέσει χρήσασθαι πρὸς εὔρεσιν τεχνῶν).

C'est une impression toute différente qui se dégage d'une autre notation de Cronius ³ reprise par Porphyre, d'après laquelle la portée allégorique de l'autre serait évidente non seulement pour les doctes, mais aussi pour les simples (*De antro* 3, p. 56, 7-9 : ἐκδηλον εἶναι οὐ τοῖς σοφοῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἰδιώταις ἀλληγορεῖν τι καὶ αἰνίττεσθαι διὰ τούτων τὸν ποιητήν) ; Porphyre revient sur la même idée à la fin du traité, assurant que les interprétations qui précèdent n'ont

¹ Cf. K. REINHARDT, art. *Poseidonios*, *PW*, col. 719-725 et 807 ; Diod., *Bibl.* I 8, 9, éd. Bekker, I, p. 13, 13-14 : τὴν χρεῖαν αὐτῆν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις ; Virg., *Georg.* I 123 : *curis acuens mortalia corda* ; 133 : *ut uarias usus meditando extunderet artis* ; Sen., *Epist.* 90, 7.

² *C. Cels.* IV 76, p. 346, 5-16. Ce texte a déjà été invoqué à propos des problèmes de l'allégorie par A. D. NOCK, *Sallustius, Concerning the Gods and the Universe*, Cambridge 1926, p. XLIV-XLV.

³ *Fr.* 9, p. 155-156.

rien de forcé, qu'elles ne sont pas des subtilités de beaux esprits (36, p. 81, 1-2 : οὐ δεῖ δὲ τὰς τοιαύτας ἐξηγήσεις βεβιασμένας ἡγεῖσθαι καὶ εὐρεσιλογούντων πιθανότητας).

En affirmant ainsi le caractère populaire de l'exégèse allégorique, le *De antro* semble bien en effet tourner le dos à toute une tradition faite de dédain pour le vulgaire. Telle était l'attitude de nombreux littérateurs grecs ; on cite à ce sujet le témoignage d'un biographe de Thucydide : l'historien se serait exprimé obscurément afin de n'être pas accessible à tous et de garder ainsi son prestige¹. On devine les ressources que l'expression allégorique pouvait offrir à une telle disposition, dans les domaines les plus divers. Les épistoliers y voient le moyen de sauvegarder le secret de la correspondance ; c'est à cette fin que le pseudo-Platon, dans une lettre à Denys, disserte de la nature du Premier δι' αἰνιγμῶν², et que Cicéron, écrivant à Atticus, annonce : ἀλληγορῶν obscurabo³. Un souci analogue se faisait jour dans la mantique ; certains oracles pouvaient être de nature confidentielle ; il importait d'en masquer le sens à la foule et de le réserver au consultant, discernement que rendait possible l'expression allégorique ; aussi le dieu de Delphes, rapporte Plutarque⁴, usait-il de significations cachées et de circonlocutions (τούτοις οὖν περιέβαλεν ὑπονοίας καὶ ἀμφιλογίας). L'usage de l'allégorie permettait enfin une sélection du même genre dans les liturgies des mystères ; Proclus⁵ expose que les mythes jouent leur rôle dans les rites de l'initiation, pour garder enfermée et secrète la vérité des dieux (ἵνα τὴν περὶ θεῶν ἀλήθειαν ἄρρητον κατακλείωσιν) ; par

¹ Marcellinus, *Vit. Thuc.* 35, éd. Stuart Jones-Powell (en tête de l'éd. des *Thucyd. Historiae*, I), p. 5, 35-6, 4 ; cf. C. A. LOBECK, *Aglaophamus sive de Theologiae mysticae graecorum causis*, I, Regimontii 1829, p. 163.

² *Epist.* II 312d.

³ *Epist.* 47 (= *Ad Attic.* II 20), 3, éd. Constans, I, p. 251.

⁴ *De Pyth. or.* 26, 407e, p. 54, 28-55, 2.

⁵ *In Plat. Rempubl.*, éd. Kroll, II, p. 108, 17-27.

eux se produit dans les âmes une participation sympathique aux actions sacrées ; mais le mode en est différent selon les bénéficiaires de l'initiation : les uns sont simplement frappés de la crainte divine qui les emplit, tandis que les autres se laissent modeler par les symboles sacrés et, sortant d'eux-mêmes, envahir par les dieux. Bien que Proclus ne le dise pas clairement, il est vraisemblable que, dans son esprit, cette hiérarchie entre les initiés, qui exclut les plus humbles de la divination, a pour instrument la dualité du sens apparent et du sens profond dans le mythe. Il faut ajouter que ce texte est d'autant plus intéressant pour nous que, comme l'a rappelé M. W. Theiler ¹, il a toutes les chances d'être inspiré de Porphyre, nommé deux pages plus haut et mis à contribution pour une théorie de mythe en tant qu'approprié à l'âme imaginative ².

L'allégorie comme facteur de ségrégation, tel est le thème qui se retrouve avec la plus grande netteté chez les théoriciens du mythe. Dans les *Homélies* pseudo-clémentines ³, Appion, porte-parole de l'hellénisme, enseigne que les anciens sages, sous le voile des fables, ont dissimulé la connaissance de la vérité aux indignes et aux indifférents (τοὺς ἀναξίλους καὶ μὴ ὀρεγομένους) et l'ont réservée aux φιλομαθεῖς. Jean Lydus ⁴ rapporte l'usage des allégories, des mythes, des paraboles au souci d'exclure les impies (διὰ τοὺς ἀνιέρους) du récit des choses divines. Julien ⁵ ne se contente pas, comme faisaient ces deux personnages, de penser que symboles, mythes et énigmes gardent l'essence des dieux loin des oreilles impures (εἰς ἀκαθάρτους ἀκοάς), il

¹ *Der Mythos und die Götter Griechenlands* (Horizonte der Humanitas, Freundesgabe für W. WILH, Bern 1960), p. 19 et p. 32-33, n. 30-36.

² Théorie exposée par Procl. p. 107, 14-108, 14 ; Porph. donné comme source p. 106, 14-16.

³ VI 2, I, éd. Rehm, p. 105, 16-18 ; IV 24, 3, p. 92, 13-14.

⁴ *De ostentis* 3, 12 a, éd. Wachsmuth, p. 8, 7-10.

⁵ *Disc. VII (Contre le cynique Héraclius)* 11, 216 c-d, p. 59.

parle encore des oreilles de la foule (εις τὰς τῶν πολλῶν ἀκοάς); c'était ajouter, aux indignes, les ignorants. Le fabuliste latin Phèdre¹ avait déjà dit que les Anciens ont enveloppé la vérité *ut... erraret rudis*. Selon l'auteur du *De vita et poesi Homeri*², le poète a usé de l'énigme et du mythe pour que les esprits incultes (οἱ δ'ἀμαθεῖς) ne méprisent pas ce qu'ils ne peuvent comprendre. Sallustius³ dit de même que l'enseignement par le mythe enlève aux insensés (τοῖς μὲν ἀνοήτοις) l'occasion de mépriser ce qu'ils ne peuvent apprendre. S'inspirant lui aussi de Porphyre, comme l'a rappelé hier notre collègue Sodano (cf. *supra*, p. 202), Macrobe⁴ n'est pas d'un autre avis : grâce au revêtement des figures, les mystères de la nature ne sont accessibles qu'aux hommes éminents, les autres s'en tiennent à la vénération de l'arcane, *figuris defendentibus a uilitate secretum*. Aux indignes, aux ignorants, dont l'expression allégorique assure l'exclusion, Celse joignait probablement les humbles ; car Origène lui reproche d'accorder sa faveur à des auteurs qui se sont peu souciés de leurs lecteurs selon la lettre et n'ont écrit que pour les esprits capables d'interprétation figurée et allégorique (ὀλίγον μὲν ἐφρόντισε τῶν αὐτόθεν⁵ ἐντευξομένων, μόνοις δὲ ἄρα τοῖς τροπολογῆσαι καὶ ἀλληγορῆσαι δυναμένοις ἔγραψε); et l'apologiste chrétien de rappeler que les récits bibliques au contraire ont été destinés également à la foule des gens simples, dont les poètes grecs n'ont eu cure (ἐστόχασται καὶ τοῦ πλήθους τῶν ἀπλουστέρων, ὅπερ οἱ τὰ Ἑλληνικὰ πλάσματα ποιήσαντες οὐκ ἐφυλάξαντο)⁶.

Sans doute cet empressement généralisé à faire gloire à l'allégorie d'éliminer le vulgaire ne va-t-il pas sans quelques

¹ *Fables*, Append. I, *fab.* 5, 17-18, éd. Dressler, p. 54.

² 92, p. 379, 1-2.

³ *De dis et mundo* 3, 4, p. 5-6.

⁴ *Comm. in Somm. Scip.* I 2, 18, éd. Willis, p. 7, 19-23.

⁵ Cf. *supra*, p. 256 et n. 1.

⁶ *C. Cels.* I 18, p. 69, 32-70, 2 ; IV 50, p. 324, 1-3.

exceptions. Certains déplorent cet aspect de l'enseignement mythique. Déjà Platon reprochait aux auteurs présocratiques de mythes sur l'être et les êtres de faire bon marché de la foule et de ne pas se soucier d'être ou non entendus d'elle (λίαν τῶν πολλῶν ἡμῶν ὑπερδιδόντες ὀλιγώρησαν · οὐδὲν γὰρ φροντίσαντες εἴτ' ἐπακολουθοῦμεν αὐτοῖς λέγουσιν εἴτε ἀπολειπόμεθα) ¹. Plus tard, Denys d'Halicarnasse dira sa défiance des mythes grecs et sa préférence pour la théologie en clair des Romains ; car rares sont ceux qui peuvent tirer profit des mythes et en apercevoir la destination ; mais l'immense masse sans philosophie (ὁ δὲ πολὺς καὶ ἀφιλοσόφητος ὄχλος) les prend à la lettre, c'est-à-dire dans le pire sens, au risque soit de mépriser les dieux, soit de justifier par leur exemple toutes les turpitudes ². Au demeurant, le voile de l'allégorie est-il une barrière aussi infranchissable qu'on le croit ? Quintilien en douterait, qui montre combien souvent cette figure sert aux esprits médiocres dans la conversation courante (*allegoria parvis quoque ingeniis et cotidiano sermone frequentissime seruit*) ³. Il faut enfin faire état des réflexions inspirées sur ce point à l'école épicurienne par son hostilité à l'égard du mythe. Le texte de Proclus sur la téléstique, cité il y a un instant, fait partie de la réponse de cet auteur aux attaques de l'épicurien Colotès contre les mythes platoniciens ; or, au nombre des griefs de Colotès, il y avait que les mythes ne conviennent pas à la foule incapable de les comprendre (τοῖς μὲν γὰρ πολλοῖς οὐδὲ συνεῖναι δυναμένοις αὐτῶν εἰσιν ἀσύμμετροι) ; ils sont d'ailleurs tout aussi superflus pour les doctes qui n'ont aucun progrès à en attendre ; ils sont impuissants à faire connaître à l'intention de qui ils ont été écrits, et ne peuvent avouer que leur inéluctable vanité ⁴. En bon disciple d'Épicure,

¹ *Soph.* 242 c-d ; 243a.

² *Antiq. rom.* II 20, 2, éd. Jacoby, I, p. 181, 12-22, cité par Eus., *Praep. ev.* II 8, 11-12, p. 101, 8-15.

³ *Inst. or.* VIII 6, 51, éd. Radermacher, II, p. 126, 15-17.

⁴ *Ap. Procl., In Plat. Rempubl.*, II, p. 106, 9-14.

Lucrèce a le goût de la clarté et l'horreur de l'expression obscure ; il réproouve l'allégorie physique des stoïciens à propos du mythe de Cybèle ¹ ; or, prenant par avance le contrepied de la tradition qui verra dans l'allégorie le moyen d'exclure les sots, il affirme que c'est précisément à eux seuls qu'elle s'adresse :

*Omnia enim stolidi magis admirantur amantque
inuersis quae sub uerbis latitantia cernunt* ².

L'unanimité avec laquelle on se félicitait que l'expression allégorique fermât au vulgaire la vérité des dieux, se heurtait donc à quelques réfractaires. Toutefois, il faut observer que ces derniers se bornaient à déplorer le fait plutôt qu'ils ne le démentaient. Tout au contraire, c'est un démenti qu'apporte Porphyre en affirmant que la réalité de l'allégorie, sinon son contenu, est manifeste pour les simples aussi bien que pour les doctes ; on reconnaîtra que, confrontée à la tradition, cette prise de position ne manque pas d'un certain relief. Sur ce point comme sur plusieurs autres que l'on a vus (chronologie comparée de Moïse et d'Homère, valorisation de la portée historique des textes interprétés par l'allégorie), Porphyre se distingue nettement de Celse, et se soustrait rétrospectivement aux critiques d'Origène.

¹ *De rer. nat.* II 598-660.

² *Ibid.* I 641-642. Ce point a été bien mis en lumière par P. BOYANCÉ, *Lucrèce et l'épicurisme* (collect. Les grands penseurs, Paris 1963), p. 63 et n. 1, p. 123 et 291.

DISCUSSION

M. Hadot : J'ai particulièrement remarqué la formule « pluralisme calculé » employée par M. Pépin pour caractériser la méthode allégorique de Porphyre. Elle exprime bien l'impression que j'avais moi-même éprouvée en étudiant la méthode exégétique de Porphyre. Je pense, comme M. Pépin, que Praechter a exagéré l'opposition entre Porphyre et Jamblique dans ce domaine.

En ce qui concerne l'opposition *μερικώτερον* - *ἐποπτικώτερον*, je proposerai la traduction suivante : selon les différentes parties de la philosophie — selon la dernière partie de la philosophie. M. Pépin a opposé l'attitude de Porphyre dans la *Lettre à Anébon* et dans l'*Antre des Nymphes* au sujet des rapports entre allégorie et considération physique. Je pense que Porphyre a toujours admis que l'allégorie était une *φυσιολογία* ayant pour objet la connaissance de la nature. Si, dans la *Lettre à Anébon*, Porphyre paraît reprocher aux Stoïciens d'avoir fait une allégorie physique, il me semble qu'en fait, il ne leur reproche que leur matérialisme. Pour Porphyre, la nature est en effet le résultat d'une action de l'âme incorporelle sur la matière, elle aussi incorporelle.

M. Pépin : En ce qui concerne le sens de *μερικώτερον* et d'*ἐποπτικώτερον*, il faut noter que Proclus, dans ce passage, considère Porphyre et Jamblique comme d'accord *τῆ πάσῃ τοῦ διαλόγου προθέσει*. Il s'ensuivrait donc que *μερικώτερον* peut difficilement avoir le sens de « selon les trois parties de la philosophie ». En ce qui concerne le passage de la *Lettre à Anébon*, il faut observer que Porphyre reproche aux Stoïciens de produire une interprétation *εἰς τὰ φυσικά* et non pas, comme on l'attendrait, *εἰς τὰ σωματικά*.

M. Dörrie : Mit herzlichem Dank am M. Pépin möchte ich mir zwei Bemerkungen erlauben :

1) Zur Diskussion über die Antithese *μερικώτερον* - *ἐποπτικώτερον*, möchte ich auf eine Parallele bei Plutarch, *De Iside et Osiride* 7, 353 d, hinweisen. Dort bietet Plutarch für ein im

übrigen unerhebliches Detail ägyptischen Sakralwesens zwei Deutungen an : die eine ist ein λόγος ἐμφανής καὶ πρόχειρος, die andere bezeichnet Plutarch als φιλοσοφώτερον. Ganz offenbar ist zumindest die zweite Position in direkter Beziehung zum jetzt Diskutierten : Hier wird die umfassendere, auf die ganze Philosophie bezügliche Deutung gegeben.

2) Die oft so mühsamen Studien kaiserzeitlicher Gelehrter zur Chronologie dürften zwei Beweggründe haben : a) Wie M. Pépin erwähnte, liegt oft das Postulat zu Grunde, dass ein späteres Werk aus einem früheren plagiiert sei. Tiefer freilich führt der Blick auf die stoische Logos-Lehre : In ältester Zeit war die Ausstrahlungskraft und die Intensität des Logos viel grösser als später. So darf einem Werk, das die literarische Priorität hat, grössere Logos-Nähe zugewiesen werden. Ersichtlich kam es dem Kelsos auf diesen Gesichtspunkt sehr an. Nun war mir M. Pépin's Nachweis ausserordentlich wertvoll, dass Porphyrios diesen — im Grunde stoischen — Masstab nicht mehr anlegt, sondern darum bemüht ist, den Abstand Moses' von der hellenischen Tradition anders zu begründen.

M. Pépin : Je suis tout disposé à admettre l'interprétation des termes μερικώτερον - ἐποπτικώτερον suggérée à M. Dörrie par le texte parallèle du *De Iside*. Quant à l'effort, commun aux chrétiens et aux païens, pour s'assurer le témoignage de l'Antiquité la plus reculée, il doit certainement quelque chose aux vues stoïciennes sur la dégradation du logos. Mais il ne semble pas que le changement d'attitude inauguré sur ce point par Porphyre repose sur une désaffection à l'endroit de la doctrine stoïcienne ; il s'explique plutôt, à mon sens, par le fait que Porphyre a reconnu que l'antériorité de Moïse par rapport à Homère ne peut plus être contestée.

M. Theiler : Ich möchte nochmals den Zusammenhang von durch geistigen Kräften bestimmter Physik und Allegorie streifen. Insbesondere kann die Allegorie der hinter der bunten von der Phantasie erfassten Hülle liegenden Sinn enthalten. In *De antro* findet sich die von M. Sodano ans Licht gestellte Lehre der

φαντασία, vom φανταστικόν, vom spirituellen Weg der von Ammonios aufgegriffenen und in der neuplatonischen Schule weit wirkenden *Oracula Chaldaica*. Ich bin überzeugt, dass die Schrift in eine Zeit zu setzen ist, da Porphyrios noch keinen Einfluss von Plotin erfahren hatte.

Die charakteristische Weise numenischer Allegorese — und nicht etwa späterer — lässt sich an dieser Schrift erweisen. Ausdrücke wie νοητῆ οὐσία sind nicht erst neuplatonisch. Die verschiedenen Arten der Allegorese sind auf jeden Fall älter. Die berühmte Einteilung in einen vierfachen Schriftsinn, die bis in die neueste Zeit die Bibelexegese bestimmt hat, lässt sich weitgehend bei Philon beobachten. Er unterscheidet neben dem wörtlich-historischen oft einen ethischen und einen physikalischen Sinn. Unter physikalischer Deutung versteht er oft die höhere, symbolische und das was später epoptische und anagogische heissen könnte. Dabei ist daran zu erinnern, dass gerade auch für die Stoa die Theologie zur Physik gehört. Die Allegorese der Neuplatoniker hatte Mythen, die sonst anstössig gewesen wären, zu verteidigen, während Xenophanes resolut auf alles ἀπρεπές in den Mythen verzichtete. Unklar ist die Herkunft der Mythen-Einteilung bei Sallustios *De diis et mundo*. Oft geht Sallust auf Porphyrios zurück — hier lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, ob etwa Iamblich zu Grunde liegt.

Der vielfache Schriftsinn bei Origenes *könnte* auf Ammonios zurückgehen.

M. Pépin : La date du *De antro nympharum* est difficile à fixer avec précision. J'admets volontiers avec M. Theiler que rien ne prouve véritablement que ce traité soit postérieur à la rencontre de Plotin. Quant à la théorie origénienne des divers sens de l'écriture, on peut certes supposer qu'Ammonius l'a en partie inspirée. Pour ce qui est de la théorie du mythe que l'on trouve chez Sallustius, je dois avouer que j'en ignore encore l'origine. Je me suis borné à souligner qu'on trouve chez Sallustius le même présupposé que chez Porphyre : une pluralité d'interprétations allégoriques est possible.

M. Sodano : Mi si permetta di rivolgere una domanda al prof. Pépin. Gli Ζητήματα Ὀμηρικά di Porfirio si presentano, soprattutto, al lettore, come l'opera di un filologo, il quale si sofferma spesso sull'interpretazione testuale di Omero : cfr., ad esempio, la *Quaestio Vaticana* ottava (p. 286, 19 sgg. I Schrader), nella quale Porfirio discute se in O 682 si debba leggere συναείρεται oppure συναίρεται e, nel seguito, se in Φ 126 sia più esatta la lezione υπάξει ο υπαλύξει. Nel *De antro*, invece, come ha giustamente rilevato il prof. Pépin, prevale, esclusivamente, un interesse allegorico, il quale guida Porfirio nell'interpretazione di Omero. Quindi, la mia domanda : è esatta la tesi di F. Buffière (*Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956, p. 35), il quale vede negli Ζητήματα Ὀμηρικά il frutto dell'insegnamento di Longino e nel *De antro* una opera scritta sotto l'influenza immediata dell'insegnamento di Plotino?

M. Pépin : La thèse retenue par M. Buffière est la thèse habituellement acceptée. Tout ce qu'on peut dire à ce sujet, c'est que rien ne permet d'affirmer avec certitude que le *De antro* soit postérieur à la rencontre de Porphyre avec Plotin.

M. Theiler : Gewiss ist *De antro* später als die Ζητήματα Ὀμηρικά — aber damit ist nicht gesagt, dass man mit *De antro* bis in plotinische Zeit herabgeht. Nun, es gibt mehrere Stufen im Denken des Porphyrios.

M. Waszink : Pensez-vous que l'allégorie de Philon ait vraiment pu influencer Porphyre?

M. Pépin : Il y a une ressemblance entre la méthode allégorique de Philon et celle de Porphyre, mais il est malaisé de dire s'il y a eu ou non influence directe.

M. Waszink : Dans la mesure où il y a ressemblance spécifique entre Philon et Porphyre, Numénus ne serait-il pas l'intermédiaire?

M. Pépin : « Ressemblance spécifique » est peut-être beaucoup dire ; mais l'hypothèse de Numénus intermédiaire est de toute façon bien plus vraisemblable que celle d'une influence directe (voir par exemple la citation de la *Genèse* I 2 dans le *De antro* 10).

M. Waszink: Je m'excuse de revenir sur l'interprétation de μερικώτερον. Je me demande toujours si cet adjectif qualifie l'habitude de commenter un texte partie par partie, ou s'il y a association avec le concept de μερισμός, qui joue un tel rôle dans le système de Porphyre.

M. Walzer: Porphyre a-t-il pu comprendre Homère de manière différente dans les Ζητήματα et dans le *De antro*? Si c'était le cas, cela témoignerait d'une évolution spirituelle. En ce qui concerne l'opposition entre Porphyre et Jamblique au sujet de l'unité du σκοπός des dialogues, il convient de remarquer que c'était se conformer à une ancienne tradition que de rechercher le σκοπός des dialogues de Platon. Les sous-titres qu'on leur a donnés correspondent probablement à cette préoccupation.

J'en viens à un troisième point: à quoi correspond l'idée d'Homère philosophe? Cela signifie-t-il qu'on attribuait à Homère une métaphysique pour son usage propre, tout en constatant qu'il a délibérément préféré s'exprimer en poésie? Si tel est le cas, on comprend mieux que les chrétiens aient imaginé que Moïse se soit volontairement exprimé d'une manière voilée ou cachée, διὰ συμβόλων. Les chrétiens auraient ainsi attribué à Moïse ce que les néo-platoniciens attribuaient à Homère. De même, semble-t-il, Al-Fârâbî pensait que Mahomet était un « philosophe » qui avait écrit le Coran parce qu'il préférait s'exprimer dans un langage symbolique. Nous avons au VI^e siècle à Alexandrie une interprétation de l'Ὀργανον, dans laquelle la *Poétique* et la *Rhétorique* font partie de cet Ὀργανον. On comprend la rhétorique comme donnant la méthode d'enseigner la philosophie d'une manière persuasive, et la poétique comme une méthode pour influencer l'imagination.

M. Pépin: On est obligé de reconnaître une évolution entre les Ζητήματα et le *De antro*: dans les Ζητήματα, la part de l'allégorie est assez réduite, et toujours empruntée à la tradition scolaire. Il est vrai que la question du σκοπός d'un dialogue a été posée avant Jamblique, notamment par Origène et Albinus.

M. Dörrie : Für eine radikal philosophische Betrachtungsweise besitzen wir ein fast bestürzendes Zeugnis : Das ist der zweite Teil der ps.-plutarchischen Schrift *De vita et poesi Homeri*. Dort wird in konsequenter Systematisierung für nahezu jede Position neuplatonischer Philosophie ein Beleg (oder mehrere) aus Homer gegeben. Mit aller Vorsicht möchte ich dies schülerhafte und doktrinäre Werk in die Nähe des Porphyrios einordnen, diesem aber keineswegs zuschreiben.

M. Theiler : Dagegen halte ich die Herkunft dieser Schrift aus vor-porphyrischem, also mittelplatonischem Bereich für wahrscheinlicher.

VIII

RICHARD WALZER

Porphyry and the Arabic Tradition

PORPHYRY AND THE ARABIC TRADITION

In spite of some progress made in recent years, the survival of Greek philosophy in Arabic translations is still largely ignored and minimised, or, at least, much underrated by classical scholars as well as by general historians of philosophy. This is in part due, no doubt, to the Orientalists themselves who, since they are few in number, have concerned themselves but rarely with writing with a view to the general reader and have, mostly, preferred to address their publications to specialists. It is, in this context, relevant to refer to an anthology of Arabic passages in German translation, published recently by Prof. F. Rosenthal of Yale University under the title *Das Fortleben der Antike im Islam*.¹

I

THE EXTANT ARABIC MATERIAL

Apart from the interesting and on the whole adequate translations of a considerable number of still extant Greek philosophical and scientific texts, the Muslim Arabs had, during the first four centuries of Islam, become acquainted with numerous Greek philosophical essays and books which were looked at with indifference in subsequent centuries of the Greek Byzantine civilisation, no longer copied by scribes and hence eventually lost in their original Greek form. Only a relatively small part of these Arabic translations has been traced in oriental libraries, which have become better but by no means sufficiently known in this century; and those traced have not all been published

¹ *Die Bibliothek des Morgenlandes* (herausg. von G. E. VON GRÜNEBAUM), Zürich 1965 (407 pp.).

adequately. Because of the small number of available experts some have remained unknown for the time being. This deficiency can, in part, be made up by quotations from works either to be found in Arabic versions of otherwise lost Greek texts which refer to the work in question or in books written by Arabic philosophers in their own right. Other evidence of lost Greek philosophical thought is provided by works written by Arabic authors which ultimately go back to lesser known Greek ideas; sometimes they can be recognised as such unambiguously, sometimes they can be identified as such by more or less cogent evidence, sometimes not more than a likely guess appears to be permissible.

Before approaching Porphyry I think, I ought to illustrate this general statement with a few examples. We may, in this way, get a better starting point for our discussion, in that we may succeed in seeing more clearly what we can reasonably expect from the Arabic tradition in the case of Porphyry's lost Greek works. We can, as we shall see, obtain a number of quotations of works which are not preserved anywhere else—one of very considerable length—and can also try to reconstruct certain trends of his thought without being in a position to assign them with certainty to a particular work.

* * *

Only those authors found their way to the Arabs who were still read in Greek centres of learning, say, after A.D.500. For such centres (like Alexandria and others) continued somehow to exist within the Islamic world as well for some considerable time after the Arab conquest of Egypt, Palestine and Syria in the 7th century. The greater part of the corpus of Aristotle's lecture courses is now, in editions of varying quality, available for study in Arabic. In addition to the descriptive survey to be found in the

2nd edition of the *Encyclopedia of Islam*¹, four books of the *Physics*, with 10th century Arabic commentaries, have just been published from a Leiden manuscript: we can expect two complete editions of the whole *Physics* in the near future. The publication of the Arabic version of the *Generation of Animals* is in an advanced state of preparation, and an edition of the Arabic text of the *Nicomachean Ethics* is soon to be expected as well. No translation of the *De gen. et corr.* has as yet been traced.

The Arabic versions of Aristotle—or the Syriac versions on which some of these depend—are still not very regularly used for the establishment of the original Greek text, although their relevance has been discussed in the case of the *Organon*² some books of the *Metaphysics*³ and—but mainly from the Arabic-Latin medieval version—of the *Physics*⁴ and two biological books⁵. The Syriac and Arabic translations have been more consistently collated and taken into consideration in the recent Oxford editions of the *Categories*, the *Περὶ ἑρμηνείας*⁶, the *Poetics*⁷ and the *Generation of Animals*⁸ and, to a minor degree, in the editions of the *Analytics*⁹ and the *Physics*¹⁰. Serious comparative studies of Greek and Arabic philosophical terminology, which are

¹ s.v. Aristutális (I p. 630). Cf. vol. II (1965) p. XVIII.

² Cf. R. WALZER, *Greek into Arabic* (Oxford 1962), pp. 60 ff.

³ Cf. R. WALZER, *op. cit.*, p. 114 ff.; P. THILLET, *Actes du Congrès Budé à Lyon* (1958).

⁴ Cf. Sir DAVID ROSS, *Aristotle's Physics* (Oxford 1936), pp. 102 ff., 108, 114; A. MANSION, *Journal of Hellenic Studies* 77 (1957), pp. 81 ff.

⁵ Cf. A. L. PECK's Loeb editions of the *Parts of Animals* (p. 46 f.) and of the *Generation of Animals* (p. xxi f.).

⁶ Ed. L. MINIO-PALUELLO (pp. xi, f.; xvi ff.).

⁷ Ed. R. KASSEL (p. x f.).

⁸ Ed. H. J. DROSSAART LULOFS (p. xviii f.).

⁹ Ed. W. D. ROSS et L. MINIO PALUELLO (Oxford 1964), pp. xi f. 187 f.

¹⁰ Cf. n. 4.

definitely of more than antiquarian interest, have scarcely started.

As examples of translations of post-classical Greek philosophical texts I refer to the chapter $\pi\epsilon\rho\iota\ \nu\omicron\upsilon\theta$ in Alexander of Aphrodisias' *De anima mantissa*¹, to a group of his *Problemata*², to Themistius' *Paraphrase of Aristotle's De anima*, which is just being printed³, and to Ps.-Plutarch's *Placita Philosophorum* (where the Arabs seem to have been able to lay hands on a better MS tradition)⁴. Twenty propositions from Proclus' *Elements of Theology* have turned up in Arabic (ascribed to Alexander of Aphrodisias!).⁵

Although Porphyry seems to have been largely responsible for the eventual adoption of the Aristotelean reading syllabus in the later Neoplatonic schools, only one undisputed work of his is preserved both in Greek and in a complete Arabic version, the *Isagoge* (composed in Sicily between 268 and 270), which became the first philosophical work to be read by a beginner both in the Greek Neoplatonic as well as in the Arabic philosophical course⁶. It was studied by Muslim philosophers in a translation due to Abû Uthmân ad-Dimashqî (\pm A.D.900), but it had been well known already to Al-Kindî more than half a century before. Avicenna's interpretation of the insignificant little book (more of the type of Alexander of Aphrodisias' monograph *De anima* than a running commentary) is available in a comparatively recent Egyptian edition and deserves to be

¹ J. FINNEGAN, *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 33 (1956), p. 159 ff.

² Cf. *Greek into Arabic*, p. 62.

³ M. LYONS, *Oriental Studies* II (Oxford 1966).

⁴ The Arabic text was published by A. BADAWI, *Islamica* 16 (Cairo 1954) pp. 91 ff. A second MS is available in Princeton, cf. MIDEO 3 (1956) p. 379.

⁵ Cf. E. R. DODDS, *Proclus, The Elements of Theology*, 2nd edition (Oxford 1963), pp. 341 f.

⁶ For particulars cf. *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, II (Leiden 1965), s.v. *Furûsîriyûs*, p. 948.

studied by somebody concerned with the history of logic, who is, at the same time, able to compare it with the Greek commentators. The *Isagoge* eventually found its way even into the syllabus of the orthodox Muslim theological college, the *madrassa*. It was—and to a certain extent, still is—mostly studied together with a 13th century commentary by a certain Al-Abhari, which eventually completely replaced the original work. The Arabic version of the *Isagoge* does not appear to contribute anything to the establishment of its Greek text, although a minute collation of it has never as yet been attempted. Like the presumably post-Boethian (i.e. post 525) Christian archetype of the Greek MSS it consistently substitutes the Arabic equivalent of ἀγγελος (*mal'ak*) for Porphyry's θεός, in accordance with a well known usage of Greek patristic writers adopted by almost all the Arab translators¹.

* * *

But in studying the legacy of Greek philosophy in Islam scholars have, very understandably, not been too keen to compare texts known with their Arabic version. They have, on the whole, been more attracted by the chance of finding otherwise lost Greek works in Syriac or Arabic or Arabic-Hebrew versions, either the complete texts or, at least, larger or smaller fragments of them. To give again a few examples: We have, from the 1st century A.D. Nicolaus of Damascus' treatise *On plants*. As Averroes informs us, Nicolaus also held very unorthodox views about the structure of Aristotle's *Metaphysics*: that he was aware of the fact that books Δ and Λ could not possibly have been original parts of a coherent course of lectures on first philosophy—a welcome early ally of W. Jaeger's and other

¹ Cf. *Greek into Arabic*, p. 167, n. 2.; V. ROSE, *Aristoteles Pseudepigraphus* (Leipzig 1863), p. 678.

modern Aristoteleans analysis of this so strangely arranged work¹.

An Arabic paraphrase of a lost book by Galen on ethics does not only provide a completely unknown work by this author—more than 100 works by Galen became familiar to the Arabs—but also yields a large extract from and references to a lost treatise by Posidonius². Galen's *Paraphrase of Plato's Timaeus* is available in Arabic only (though with a modern Latin translation)³. A completely unknown treatise by Alexander of Aphrodisias, *On the principles of the Universe* (في مبادئ الكون = Περὶ τῶν τοῦ παντὸς ἀρχῶν?) has been edited in Arabic (cf. F. Rosenthal, *Fortleben der Antike* p. 201). Large fragments of Alexander's lost *Commentary on Aristotle's Metaphysics Λ* can be recovered from Averroes' extant commentary⁴. Themistius' commentary on the *De caelo* has survived in a Hebrew translation from the Arabic, as well as his commentary on *Metaphysics Λ*, parts of which exist also in Arabic quotations by Averroes: both are published, together with revised 16th century Latin translations, in vol. V of the Berlin edition of the *Greek Commentaria in Aristotelem* (1902-3).

There are no fragments of earlier Greek thought to be found in Arabic texts except a few lines quoted by later authors. The transmission of a fragment of Aristotle, tentatively attributed to the dialogue *Eudemus*⁵ and referred to by Al-Kindî, may ultimately be due to Porphyry's renowned and very learned *Commentary on the myth of Er*⁶.

¹ Cf. now H. J. DROSSAART LULOFS, *Nicolaus Damascenus on the Philosophy of Aristotle* (Leiden 1965), *passim*.

² Cf. F. ROSENTHAL, *Fortleben der Antike*, pp. 120-133. *Greek into Arabic*, pp. 142 ff., pp. 164 ff.

³ *Plato Arabus*, I (London 1951).

⁴ Cf. J. FREUDENTHAL, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles* (Berlin 1884).

⁵ Sir DAVID ROSS, *The Works of Aristotle etc.* (Oxford 1952), p. 23.

⁶ Cf. *Greek into Arabic*, p. 42 n. 5.

Before I proceed to review tenets and passages from Greek philosophy which can be identified as such in Arabic texts but cannot be attributed with any certainty to any individual author, it seems to be advisable, at this stage, to give a survey of the Arabic evidence of sections of Porphyry's works which are mentioned as such by Arabic authors and to consider which among them appear to be particularly worthy of a detailed study. Mention has already been made of his commentary on Plato's *Republic*. His commentary on Aristotle's *Physics*, frequently referred to by Simplicius (about fifty times) existed in a 9th century Arabic translation; a passage on φύσις and τέχνη is quoted by Muhammad b. Zakariyyâ al-Râzî, one of the most independent and learned early Arabic philosophers¹. It is possible that the commentaries on Aristotle's *Physics* from the *Leiden MS*, which are just being published (cf. above p. 277), and the translation of Aristotle's text itself follow Porphyry's views; but it will take some time to come to a decision, since, in this case, the Arabic commentators did not refer to their Greek predecessors by name. After all, only Alexander's², John Philoponus³ and Porphyry's commentaries on the *Physics* appear to have become known to and used by the Arabs.

Both Ammonius'⁴ and Boethius'⁵ commentaries on the *Περὶ ἐρμηνείας* appear to depend, to a very large degree, on Porphyry's lost commentary, and so does Al-Fârâbî's recently published commentary⁶. It may well be that

¹ Cf. *Opera philosophica* I, p. 121 Kraus. Cf. S. PINES, *Revue d'Histoire des Sciences*, 1962, p. 194.

² An Arabic fragment of this commentary—which is known to us in quotations by later Greek commentators on the *Physics*—has been discovered among the materials from the Cairo Geniza in Cambridge by S. M. STERN.

³ *Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVI-XVII. Cf. S. PINES, *Un précurseur bagdadien de la théorie de l'impetus*, *Isis*, 1953, pp. 247 ff.

⁴ *Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV 5.

⁵ Ed. C. MEISER (Leipzig 1880).

⁶ Ed. W. KUTSCH-S. MARROW (Beyrouth 1960).

Al-Fârâbî has preserved otherwise unknown sections of Porphyry's work, which exist neither in Boethius' nor in Ammonius' commentaries. His very interesting discussion of the difference of languages—he is aware of the fact that Arabic differs from both Greek and Persian in not having a *verbum substantivum*—may well go back to similar discussions by Porphyry who shows a keen interest in the difference of languages, and may, in this respect, depend on Stoic predecessors.

Porphyry's *Commentary on Metaphysics* Λ ¹ does not appear to have become known to the Arabs: Ibn Rushd used Alexander's and Themistius' commentaries instead, which were known to him in translations by a 10th century Christian Aristotelean.

An otherwise unknown commentary by Porphyry on the *Nicomachean Ethics* (in twelve books) was translated into Arabic in the second half of the 9th century². It seems to have been quite popular among early Islamic philosophers. It is a reasonable guess that Al-Fârâbî (d.A.D.950) used it in his own lost commentary, and this can be supported by an interesting polemical reference to Porphyry he made—which is, by chance, preserved by Averroes³. Two other 10th century authors on ethics, Al 'Âmirî (d.A.D.992) and Miskawaih (d.1030) appear both to have used Porphyry's commentary to some extent, and it will be worth our while to give some attention to their works, since more substantial information about Porphyry's commentary on the *Nicomachean Ethics* may be gleaned from them.

It is difficult to ascertain, in the present state of our knowledge, how far and to what extent the Arabs became acquainted with Porphyry's *Φιλόσοφος ιστορία* and how much

¹ Cf. Simplicius, *De caelo*, p. 503, 34 f.

² Cf. *Encyclopedia of Islam* (above p. 278, n. 1), p. 949.

³ Cf. also Al-Fârâbî, *Al-Jam'*, p. 17, Dieterici and below p. 295.

their knowledge of the lives of earlier Greek philosophers altogether depends ultimately on this work. All the four books existed in a Syriac translation, and at least two—but perhaps more—were available in Arabic as well. An Arabic version of his *Life of Pythagoras*—which also exists in Greek—is, since 1894, easily accessible in print;¹ more recently, in 1937, a section of the *Life of Solon* was, together with the Arabic *Life of Pythagoras*, discussed by Prof. Rosenthal, who also made it very probable that an Arabic *Life of Zeno* somehow reproduces the corresponding section of Porphyry's work². As far as I know, classical scholars have never taken the slightest notice of these publications.

Before finishing this part of my paper, I should mention the largest work by Porphyry which is preserved in an Arabic translation—if it turns out to be written basically by him—I mean the so-called *Theology of Aristotle* which was translated into Arabic in the days of the philosopher Al-Kindî in the first half of the 9th century, and later on provided with a kind of commentary by Avicenna³, whose thought has certain affinities with Plotinus. The Arabic writer refers to the original as a commentary written by Porphyry, and I cannot see at all why Porphyry should not have written a commentary on eight or more essays of Plotinus—which an unknown late Greek or Syriac writer came to attribute to Aristotle. A study of the text—now so adequately placed at our disposal in the 2nd volume of Henry-Schwyzler's *Plotinus*⁴—from this point of view should be possible and promising. It is very gratifying to learn that a French scholar has actually embarked on such a study.

¹ Ibn Abî Usaibî'a, *'Uyûn al-anbâ* Ip. 38.

² F. ROSENTHAL, *Arabische Nachrichten über Zeno den Eleaten* (*Orientalia* 6 (1937) p. 30 ff.). *Fortleben der Antike*, p. 42.

³ French translation by G. VAJDA, *Revue Thomiste* 1951, p. 346 ff.

⁴ Paris-Bruxelles 1959. Cf. p. xxvi ff.: *De Plotinianis Arabicis*.

The value of the work for the text of Plotinus has been duly emphasized by its recent editors.

The Arabic evidence for the *Letter to Anebo*, available in a German translation since 1850¹ and a re-translation into Italian published in 1946², has been attributed to the commentary on the *Timaeus* by Prof. Sodano³.

* * *

I mentioned in the beginning still another way of recovering lost Greek thought from Arabic philosophical texts which deserves to be used with more determination than it has hitherto been done, although it implies some risk. The Arabs were not particularly interested in recording the names of the philosophers whose views they chose to accept, and hence often reproduced their views without referring either to the work in question or to its author. In such cases, we have sometimes to be satisfied with pointing to a particular philosophical trend, say, e.g., the Platonic Academy in the 5th century or the Alexandrian School of the 6th century or middle-Platonic tradition as distinct from post-Plotinian thought. It is tempting to attribute such texts to definite authors and to definite works.

It is, for instance, obvious that a recently published *Consolatio* by Al-Kindî⁴ is completely based on well known standard arguments of Greek popular philosophy, but it has been proved wrong to ascribe its model to the well known 4th century writer Themistius⁵. Al-Fârâbî's treatise *On*

¹ Th. HAARBRÜCKER, *Religions partheien* II (Halle 1850-1), p. 000.

² F. GABRIELI, *La parola del passato*, I (1946), p. 344 ff.

³ Napoli, 1958.

⁴ H. RITTER-R. WALZER, *Uno scritto morale inedito di Al-Kindî* (Roma 1938).

⁵ M. POHLENZ, *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 200 (1938), p. 409 ff.; S. VAN RIET, *Revue philosophique de Louvain*, 61 (1963), p. 13 ff.

*Plato's philosophy*¹ contains a list of all the dialogues in a supposedly chronological order and is still fully aware of the political aspect of Plato's thought; it must ultimately go back to some originally middle-Platonic work which was still read and used in later centuries. The possibility cannot be ruled out that this was a work by the Platonist Theo of Smyrna, who lived in the first half of the 2nd century and was still known to Proclus in the 5th century; but there is no way of proving or disproving this assumption.

In the case of Porphyry, I think that quite detailed information of this type is available for two or perhaps three of his otherwise lost works². The *Commentary on the Nicomachean Ethics* has already been mentioned: we are, I think, allowed to go beyond the few direct quotations which have been noticed and to attribute to it much more. We know very little about the seven books in which Porphyry set out to demonstrate the ultimate identity of Plato's and Aristotle's philosophies *Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν*³. The Arabic tradition as to be found in Al-Fârâbî, Al-Âmirî and Miskawaih allows us, I think, to get a fuller picture of what this book may have been like, and what Porphyry may have stated in it about the concordance of Plato's and Aristotle's views. The essential features of Porphyry's paraphrase of a number of Plotinus' essays⁴ may be recovered through a thorough analysis of the Arabic *Theology of Aristotle*, rearranged in its original order and freed from later additions⁵.

¹ F. ROSENTHAL-R. WALZER, *Plato Arabus* II (London 1942); English translation by MUHSIN MAHDI, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (New York 1962), p. 53 ff.

² Cf. above, p. 282, n. 2.

³ *Suda*, s.v. Πορφύριος

⁴ Cf. *Life of Plotinus*, 24.

⁵ Cf. above, p. 283, n. 4.

This is a survey of the greater part of the material which is available. It is not too much, but it does, on the other hand, not seem to be negligible. I propose to discuss mainly the last named three works.

II

THE CONCORDANCE

The modern study of Al-Fârâbî's works ¹, inaugurated by M. Steinschneider in 1869 and continued above all, though not too adequately, by F. Dieterici at the end of the 19th century, has made it highly probable that he had some information about Porphyry's *Concordance* and followed a similar trend of thought in his own philosophy. Other works by Al-Fârâbî which were published more recently added more substance to this likely guess; one can, through a thorough analysis of his view, give very strong support to it. Newly discovered essays by Al-Kindî, who lived in the first half of the 9th century, point to similar conclusions. But a treatise by a little-known 10th century philosopher, Al-'Âmirî, which was published for the first time in 1958 ² and is still untranslated ³—has made it almost certain that the Arabs knew quite a lot about Porphyry's *Concordance*: it provides us, moreover, with rather detailed information about the structure and method of the work. It is, at first sight, a mere collection of quotations, mainly from Plato and Aristotle, about ethical and political topics. These quotations are given in a systematic order under apposite headlines without any elaborate commentary; the reader is left in no doubt that

¹ Cf. *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition, II (Leiden 1966), p. 778 ff., s.v. Al-Fârâbî.

² *Al-sa'âda wa'l-is'âd*, ed. M. MINOVI (Wiesbaden 1957).

³ A study of the work, accompanied by a partial translation, by Dr. A. GHORAB, will be published in the near future.

Plato and Aristotle held identical or, at least, non-contradictory views about almost every topic mentioned. Another Arabic author, Miskawaih in his treatise on moral philosophy¹, sets out to harmonize Plato and Aristotle in a different way from Al-Fârâbî and Al-'Âmirî: according to his view, Aristotle is an appropriate guide for this world, while Plato is the right guide for the world-to-come: it is in this way that their views are eventually complementary².

* * *

Al-Fârâbî has given a summary outline of his views on the universe, on man and organised society in several of his books, which are intended to be read rather by generally educated readers than by professional philosophers. He claims to give a new lease of life to the philosophy of the ancient Greeks which he believes to be dead in its country of origin. At the end of the first part of one of these general books, entitled *On obtaining felicity*, we come, as a prelude to parts 2 and 3, across the following statement: «This philosophy came to us from the Greeks, from Plato and Aristotle. Both philosophers showed us the ways to their thought and, moreover, pointed out how it could be re-established once its light had become dim or even after it had been annihilated altogether»³. He announces that the second part of the work will deal with the whole of Plato's philosophy and the third with the philosophy of Aristotle in its entirety and concludes: «It will thus become manifest that the aim of these two philosophers is one and the same and that they intended to offer one and the same philosophy.» If we approach Al-Fârâbî's own thought with this key in

¹ *Kitâb tabdîb al-Akhlâq*. Partial translation by F. ROSENTHAL, *Fortleben der Antike*, pp. 133-145.

² *Greek into Arabic*, p. 224 f.

³ Cf. MUHSIN MAHDI (above, p. 285, n. 1), p. 49 f.

hand, we shall find that it fits very well, and that it can, indeed, be understood in this way. A minute analysis of his philosophy, as I intend to give in a forthcoming analytical commentary on one of his main works, confirms this view in many details. It is worth emphasizing that Al-Fârâbî's set-books of logic, physics, psychology, metaphysics and ethics are Aristotle's lecture courses, whereas Plato's *Republic* and *Laws* have this position in politics. I confidently believe that this apparent neglect of Aristotle's *Politics* is neither due to Al-Fârâbî's choice nor to the fact that the translators had not been able to find a manuscript of the work. Whereas Plato's *Republic* and *Laws* were highly unpopular with Proclus and his like—who appreciated the *Timaeus* and *Parmenides* above all—the Arabs had, since the middle of the 9th century, translations not only of the *Timaeus* (the full text), but also of the *Republic* and the *Laws*, and no translation of Aristotle's *Politics* at all. This must obviously correspond to a Greek philosophical school tradition; and, indeed, there is no Greek commentary on Aristotle's *Politics* among the numerous extant Aristotle commentaries of late Antiquity. I think it quite probable that Porphyry inaugurated this mixed syllabus of Plato and Aristotle reading: it would be quite in keeping with his view that Plato's and Aristotle's systems are ultimately one and the same.

The words of Al-Fârâbî just quoted agree with well known similar statements in pre-Islamic authors. I just recall St. Augustine, *Contra Acad.* 3,42: *non defuerunt acutissimi et solertissimi viri qui docerent disputationibus suis Aristotelem ac Platonem ita sibi concinere ut imperitis minusque attentis dissentire videantur, multis quidem saeculis multisque contentionibus, sed tamen... est, ut opinor, una verissimae philosophiae disciplina.* It appears, in view of our earlier discussions, superfluous to reiterate that Augustine here depends on Porphyry—as well as Boethius in his commentary on the Περὶ ἑρμηνείας (as I have mentioned before, p. 281) II

p. 80, 1: *his peractis non equidem contempserim Aristotelis Platonisque sententias in unam quodam modo revocare concordiam eosque non ut plerique dissentire in omnibus sed in plerisque et his in philosophia maximis consentire demonstrarem.* Simplicius insists (*De caelo* 640, 28): ὅπερ δὲ πολλάκις εἶωθα καὶ νῦν εἰπεῖν καιρὸς ἔστι οὐ πραγματικὴ τις ἔστιν τῶν φιλοσόφων ἢ διαφωνία.

If it is correct to assume that Al-Fârâbî understood his own position in this way, this will apply also to his analysis of the human intellect, which he develops out of Aristotle's *De an.* III 5, basing himself on Alexander of Aphrodisias' interpretation of the chapter, i.e. distinguishing a νοῦς ὑλικός or κατὰ δύναμιν, a νοῦς καθ' ἑξιν, a νοῦς κατ' ἐνέργειαν and a νοῦς θύραθεν which in Latin, I think on the base of the Arabic translation of θύραθεν as ἐπίκτητος, is called *intellectus acquisitus*. He should have assumed that in holding his view Aristotle expressed clearly what had been in Plato's mind before. Exactly this is explicitly put forward by Al-Kindî in a treatise *On the intellect (Rasâ'il I p. 353)*, who also, in the main, follows Alexander of Aphrodisias: «... according to the renowned ancient Greeks—and among the most renowned of them are Aristotle and his teacher, the philosopher Plato—since the implication of Plato's words is brought out by Aristotle's statement...». It has been claimed—though not proved—that this treatise of Al-Kindî goes back to Porphyry; it is certainly not impossible. In another very short treatise, on Plato's and Aristotle's views on the soul of the world and the soul of man, Al-Kindî contends in a similar way that there is no real difference between the opinions of the two philosophers, although they may appear incompatible at first sight¹. In a third treatise by Al-Kindî² the human soul in particular is

¹ *Rasâ'il I*, p. 281. English translation in A. ALTMANN-S. M. STERN, *Isaac Israeli* (Oxford 1958), p. 43.

² *Rasâ'il I*, p. 272 ff. Italian translation by G. FURLANI, *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi* 3 (1922), pp. 50 ff.

discussed according to Plato's and Aristotle's views : it is the same text in which the fragment ascribed to Aristotle's *Eudemus* is quoted which had, most likely, been mentioned by Porphyry in his *Commentary on the myth of Er*¹.

It appears thus highly probable that much of Al-Fârâbî's and some of Al-Kindî's thought may ultimately be connected with Porphyry's *Concordance of Plato's and Aristotle's views*: I think, for instance, of Al-Fârâbî's analysis of the various faculties of the human soul, his very unusual tenets on immortality, on philosophical truth and religious symbolism, his way of reporting Plato's *Republic* in general and his description of the wrong states in particular. But before committing ourselves to guesses of this kind, it seems now appropriate to turn to Al-'Âmirî's work, who was a pupil of a disciple of Al-Kindî, and to ask whether it does not allow us to find a firmer and less hazardous footing.

* * *

It seems difficult to believe that Porphyry could have filled seven books (= ca. 350 pages of a Teubner sized text, compared with the 200 pages of the incomplete four books *De abstinentia*), unless they were, like, for instance, the *De abstinentia*, interspersed with copious quotations. Porphyry could prove his case by referring to parallel passages and commenting on them. He will not have been the first to confront Platonic and Aristotelean texts in this way but his work became very influential in later centuries, as it seems, and was widely used and relied on. It is worthwhile to examine Al-'Âmirî's book on ethics and politics as a late echo of this work of Porphyry : not only because it consistently confronts Platonic and Aristotelean passages in the way indicated but because, in addition, Porphyry's name

¹ Cf. above, p. 280, n. 6.

appears in a prominent passage in the beginning of the work and in several other places as well ¹. There is, however, no explicit mention of the title of the *Concordance*. I shall quote some particular passages before talking about the book in general.

P. 44, 6 : Why does man have different pleasures? Plato and Aristotle are both said to express the same view about this topic. A quotation from Aristotle is provided. Several quotations from Plato follow, most of which can be connected with *Republic*, *Timaeus* and *Laws*. No comment by Al-Âmirî.

P. 47 : Both Plato and Aristotle are said to agree in their views about the pleasures of knowledge. Special quotations from each author are given.

P. 49 f. occur quotations from Galen, Porphyry and Aristotle (Furfûriyûs is a certain emendation of the Ghurghuriyûs of the Arabic MS).

An important statement, which recalls Al-Kindî's words referred to above (p. 289) occurs on p. 50. There we read that Plato's description of the pleasure of knowledge as the filling of a need is identical with Aristotle's well-known different view : Plato is not to be understood literally but metaphorically, κατ' ἀναλογίαν (?), whereas Aristotle gives the right answer explicitly. The author asserts this in his own name, but it is beyond doubt that he found this idea in his source :
 واقول: قد قال افلاطون بأن لذة المعرفة انما هي تمام النقضان، ويشبه ان يكون انما قاله على سبيل التشبيه، والتحقق فيه ما قاله ارسطوطاليس.

But Plato and Aristotle are not made to agree where such an identity of their views cannot be postulated : as in the case of courage (ἀνδρεία), which, as you are aware, is restricted to fortitude in war in Aristotle's *Ethics*.

¹ Pp. 5, 53, 192, 253 Minovi.

These are a few passages in which the close relation between Plato and Aristotle is expressly stressed. But whenever available, parallel quotations from Plato and Aristotle occur on almost every page throughout the book. It is worth mentioning that passages on ethics from Aristotle's *Rhetoric* appear on the same level as passages from the *Nicomachean Ethics*. One is reminded of the coordination of *Rhetoric* and *Poetics* since the days of Theophrastus and Horace's *Ars poetica*—but this is a more obvious procedure than to take the *Nicomachean Ethics* and the *Rhetoric* together. This way of dealing with uncoordinated works of Aristotle appears to correspond to Alexander of Aphrodisias' attitude, for instance, who was read and studied in Plotinus' school and with whom Porphyry, as we know, was very familiar. The *Rhetoric* does not appear to have been very popular in the Neoplatonic schools, but Al-Fârâbî wrote a commentary which survives, in part, in Averroes' *Commentary on the Rhetoric*.

The point has to be stressed that Al-'Âmirî, in referring to Plato or Aristotle, mostly does not mention the particular work from which the quotation is taken. The greater part of these quotations can be identified but not all of them have been, as yet. Porphyry's *Concordance* will have been quite different in this respect; as far as I can make out, it was always his practice to give exact references, and it was essential for him to do so in this particular case. But Al-'Âmirî's readers were not as sophisticated as a Greek reading public at the end of the third century of the Christian era. They may have been quite satisfied to be informed about the Greek philosophers' views in this way and did not care for more precise information. It is equally unlikely that Porphyry's work looked like the anthology from Greek authors compiled by John of Stobi in the 5th (?) century. Porphyry will and must have argued his case, I suppose, for every topic mentioned. Very few casual remnants of

such arguments survive still in Al-'Âmirî's book, as has been shown.

There are other reasons which suggest that Al-'Âmirî was not acquainted with Porphyry's original work but with a somewhat later edition of it, not to be dated, I think, earlier than the 6th century (Proclus is once quoted). References to Arabic and Persian authors—here and there also a rejection of an Arabic author's view—will have been added by Al-'Âmirî himself or by his teacher.

At the very beginning of Al-'Âmirî's book (p. 5) we read Porphyry's definition of felicity (εὐδαιμονία): it conforms to Aristotle's view, although it is expressed in very different terms: « Porphyry says » he reports « that felicity is the entelechy of the form of man (or that state in which man realises his form) » **انما هي استكمال الانسان صورته**, the perfection (τελειότης) of man, in so far as he is a human being, results from his voluntary actions **وكمال الانسان بحسب** **وكمال الانسان بحسب ما هو انسان في الافعال الارادية**; his perfection, in as far as he is God (ملاك « angel »): the normal Arabic translation for « God », ¹) and reason, intellect (νοῦς) is contemplation (θεωρία) **وكماله بحسب ما هو ملاك وعقل في النظر**

Both perfections are complete (تام) in their own right, but if one compares them, the 'human' perfection is evidently deficient and faulty. One has, then, to distinguish between a human felicity, ἀνθρωπίνη εὐδαιμονία, and a felicity resulting from the highest activity of the mind, εὐδαιμονία νοητική. This is Porphyry's way of describing the outcome of Aristotle's speculation on moral philosophy and human perfection. We note also that by defining felicity as ἐντελέχεια he imports metaphysical thought into ethics (according to common later practice). Al-'Âmirî's first book is based on this definition, illustrating it continuously with passages both from Plato and Aristotle, and mentioning Porphyry occa-

¹ Cf. above, p. 279, n. 1.

sionally—once explicitly his commentary on the *Nicomachean Ethics*—as he may have done himself. In book II the author treats virtue and excellence in exactly the same way. I suggest that a future collection of the fragments of Porphyry should include the first two books of Al-‘Âmirî in full—if you prefer, in small print—and perhaps part of the remaining four books as well.

So much for the possible repercussions of Porphyry’s *Concordance* in Al-‘Âmirî’s book, written, it is true, about 600 years later and probably depending on a 6th century modification or re-edition of the book. I must limit myself here to pointing out that his work deserves a special study from this point of view and that I am convinced that the results will be worth considering.

III

THE COMMENTARY ON THE NICOMACHEAN ETHICS

It appears that Porphyry’s commentary on the *Nicomachean Ethics* is expressly referred to by Al-Fârâbî and Al-‘Âmirî; Miskawaih refers, (ch. 3) in his survey of the ἀγαθά, to Porphyry ‘who reports on the authority of Aristotle’: his account of the different kinds of goods shows obvious resemblances to the survey of Peripatetic ethics by Arius Didymus—whose source I am now inclined to date at the end of the 2nd century B.C. and to connect with the pseudo-Aristotelean *Magna Moralia* (which I believe to have been written at the same time) on one side and with Cicero, *De Fin. V* on the other—and to the so-called *Divisiones Aristoteleae* which are also referred to by Alexander of Aphrodisias (*Comm. in Top.* 242, 4) and Simplicius (*Cat.* 65, 5). Porphyry evidently continued a Peripatetic tradition of commenting on Aristotle’s *Ethics* of which we do not know very much otherwise. But Miskawaih reproduces in addition in

chapters 3-5 of his treatise large sections from an otherwise unknown Neoplatonic commentary on the *Nicomachean Ethics* which one is tempted to identify with Porphyry's commentary as well. I have, very briefly, discussed some aspects of his treatment of human relations and friendship, of *φιλία*, in two previous papers¹. Chapter 5 of Miskawaih's book represents a skilful rearrangement of the topics discussed in books 8 and 9 of the *Nicomachean Ethics*. The treatment of the spiritual *ἔρωσ* and the emphasis of the friendship of the pupil and the master as the disciple's spiritual father seems to me particularly characteristic of a neoplatonic expositor of Aristotle and will have been added by him. I see no reason why this expositor should not have been Porphyry. The fact that Al-Fârâbî rejected the mystical union of the philosopher with God as *γραῶν ὕθλος* in his *Commentary on the Nicomachean Ethics*—as we learn from Averroes²—allows us to reconstruct a similarly typical Neoplatonic statement from his words: we are bound to infer that Porphyry, whom he follows in his commentary, described the *τελεία εὐδαιμονία* in *Nic. Eth.* book X as *ἔνωσις*—we know from a polemical remark of Avicenna³ that Porphyry in fact held this view. Since Porphyry was not the first Greek philosopher to write a commentary on an Aristotelean treatise—though obviously the first Neoplatonist—we should not suppose that his *Commentary on the Nicomachean Ethics* contained too much information which would provide substantial additions to our knowledge of his own thought. Reading through chapters 3-5 in Miskawaih's

¹ *Entretiens Hardt* III (Vandœuvres-Genève 1957), pp. 203 ff. *Greek into Arabic*, pp. 220 ff., 236 ff.

² Cf. S. MUNK, *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe* (Paris 1859), p. 348 n. 3: *sententiatu est Abû Nasr (i.e. Al-Fârâbî) in Ethica sua verba dicentium quod uniemur cum intellectu abstracto esse verba vetularum*. Cf. Porphyry, *Opuscula*, p. 255, 15 Nauck.

³ Cf. F. RAHMAN, *Prophecy in Islam* (London 1958), p. 15 ff.

book shows clearly, according to my lights, that he must have read the *Nicomachean Ethics* with the help of a paraphrase or a commentary; more than once this can be actually proved by comparing an extant Greek paraphrase. Mis-kawaih does not cover the whole *Nicomachean Ethics* but only a great part of book I, on felicity, εὐδαιμονία, book V on justice, parts of books VIII-IX on friendship and the second part of book X. We meet similar innovations as we find here everywhere in this kind of commentaries. There is a παθητικὴ ἡδονή and a ἡδονὴ κατ' ἐνέργειαν; the term φιλία is specified, the differences between φιλία and ἔρωσ and ἀγάπη (? *mawadda*) are explained in detail; there is not only a geometrical and arithmetical proportion but also a harmonic proportion (of which we hear first in Philo); there is polemic against the Stoics which we can expect in authors like Alexander of Aphrodisias and Porphyry, but which makes scarcely any sense for an Arabic philosopher. The Arabic tradition—most likely derived from Porphyry—should be constantly compared with all the Greek remnants of Peripatetic interpretations of Aristotle's *Ethics*.

IV

THE THEOLOGY OF ARISTOTLE

It would be impertinent, in the presence of so many Plotinian scholars, to embark here on a detailed discussion of the *Theology of Aristotle*. It is clear that it is an odd transformation of a paraphrase of some essays of Plotinus, made at a time when the historical knowledge of Greek philosophy was in decline or in surroundings where an attribution of Plotinian thought to Aristotle did not really matter. I am unable to say whether this event took place in Greek or Christian Syriac lands. We find, within the Arabic tradition, Proclus changed to Aristotle in the so called *Liber de causis*

—which may well have a similar origin—and Alexander of Aphrodisias being disguised as Proclus, a fact comparable to Alexander in Neoplatonic garb, as he appears in the greater part of the *Commentary on the Metaphysics* which is ascribed to him in the Greek manuscripts. I can not see any valid reason why the paraphrase of Plotinus used by the author of the *Theology* should not be based on a paraphrase by Porphyry, probably the first ever attempted, intended to introduce students into this still widely unknown philosophical work. Père Henry's attempt to make the *Theology* reflect or even reproduce the oral teaching of Plotinus did not meet with approval and is, in my view, not the right explanation of the peculiar features which he observed—the transposition for instance of new Plotinian terms into the conventional terminology. Unless a thorough analysis of the *Theology* brings to light features which are absolutely incompatible with Porphyry, I think it will be a reasonable working hypothesis to start a study of the text as it is available in the 2nd volume of Henry-Schwyzler from this point of view. That there are certain sections which will turn out to be later additions will, I trust, not invalidate my case.

A well known passage from Olympiodorus' commentary on the *Phaedo*¹ contrasts Porphyry and Plotinus, as the last philosophers, with the thinkers of a «priestly» kind, Iamblichus, Syrianus, Proclus. Olympiodorus tries to mediate between these contrasts. But Porphyry was evidently still—or again—appreciated, against the Athenian Neoplatonists, in the school of Alexandria and may be even divested there of some «Plotinian» elements. It is interesting to realise that this, I think Alexandrian, tradition reached the Arabs and became of some importance for them.

¹ In *Phaed.*, p. 123, 3 Norvin.

DISCUSSION

M. Theiler: Es wäre von hohem Interesse, am Rand von zuverlässig übersetzten und kommentierten Texten nachprüfen zu können, was die Araber Neues für die griechische Überlieferung des Porphyrios darbieten, und was zwar durch das Sammelbecken Porphyrios hindurchgeht, aber ältere — etwa mittelplatonische — Lehrmeinungen enthält.

M. Walzer: Mir liegt daran, Wege zu finden, wie man klassische Philologen, die des Arabischen nicht mächtig sind, mit dieser Literatur in angemessener Auswahl vertraut machen kann. Der Artemis-Verlag plant eine solche Veröffentlichung auf englisch und deutsch — mit kurzen Einleitungen und erklärenden Anmerkungen (wo nötig) — und es interessiert mich zu hören, ob Sie einem solchen Plan für vernünftig und sinnvoll halten.

Une discussion suit cette remarque de M. Walzer. Elle aboutit à la conclusion qu'une telle anthologie serait importante et utile; la question est posée de l'état actuel des travaux que s'étaient proposés MM. Walzer et Dörrie en vue de publier l'ensemble des fragments de Porphyre.

M. Sodano: Mi si permetta di rivolgere al prof. Walzer la seguente domanda: la tradizione araba è sempre esatta e precisa? Io, ad esempio, ho potuto constatare che il passo attribuito da Muhammed aš-Šaharastânî (*Lib. de sectis religiosis et philos.* p. 345-47 Cureton-F. Gabrieli, *Plotino e Porfirio in un eresiografo musulmano*, in «La parola del passato» III (1946) p. 344 sgg.) alla *Lettera ad Anebo* debba piuttosto, a mio parere, riferirsi al commentario che il Neoplatonico dedico al *Timeo* (cfr. una citazione apocriфа dalla *Lettera ad Anebo* di Porfirio nel *Kitâb al-Milal wan-nihal* di Muhammad aš Šaharastânî, in *Rend. Acc. Arch. Lett. Belle arti Napoli XXXV* 1960 pp. 35-56). Cosa puo dire il prof. Walzer sull' argomento?

E, in secondo luogo : quale contributo puo dare la tradizione araba alla ricostituzione dei commentari di Porfirio ai dialoghi platonici?

M. Walzer : Non è, a mio parere, facile accertare se il passo che gli Arabi attribuiscono alla *Lettera ad Anebo* zi referisca invece al *Commento al Timeo*, perchè abbiamo soltanto frammenti di ambedue gli scritti porfiriani. Alla seconda domanda, direi che non credo che la tradizione araba possa dare un apprezzabile contributo alla ricostituzione dei commentari di Porfirio.

M. Dörrie : Setzt sich in der Tradition der Araber ein Reflex alexandrinischer — oder anderswo lokal fixierbarer — Traditionen fort?

M. Walzer : Dazu möchte ich auf die Veröffentlichung M. Meyerhoff's *Von Alexandrien nach Bagdad*, in den *Sitzungsber. der berlin. Akademie* (phil. hist. Klasse) von 1928 verweisen. Betonen möchte ich, dass die spätgriechische Tradition die islamische Welt auf verschiedenen Wegen und in verschiedener Form erreicht hat.

M. Dörrie : Spielt die Vermittlung durch das Syrische eine wichtige Rolle?

M. Walzer : Ohne Zweifel!

PRINTED IN SWITZERLAND

INDEX DES AUTEURS ET DES TEXTES

A. AUTEURS ANCIENS

- Aeneias:**
V. Enée de Gaza.
- Al-'Âmirî:**
Al-Sa'âda Wa'l-is 'âd, éd. Minovi:
286 / p. 5: 293 / p. 44, 6: 291 / p. 47:
291 / p. 49 sq.: 291 / p. 50: 291.
- Albinus**
Did.: 9, 10 / 10: 21 / 10, 2: 32 / 10,
3: 42 / 10, 4: 41 / 12: 95 / 14, 3:
168 / 14, 4a: 168 / 25: 168, 169.
Epit. 16, 2: 41.
- Alexandre d'Aphrodisias:**
De anima mantissa: 278.
Comm. in Arstt. Metaph. A
(trad. arabe): 280, 297.
Comm. in Arstt. Top. 242, 4: 294.
De princ. (trad. arabe): 280.
Probl.: 278.
- Al-Fârâbî:**
Al-Jam' p. 17 Dieterici: 282.
Comm. in Arstt. Περὶ ἑρμηνείας:
p. 281.
De Plat. phil. (in *Plato arabus* II):
26, 286, 287.
Comment obtenir la félicité: 287.
- Al-Kindî:**
Rasâ'il: I p. 353: 289 / I p. 272:
289 / I p. 281: 289.
- Ambroise (saint):**
De Isaac vel anima: 183.
- Ammonius:**
Comm. in Arstt. Περὶ ἑρμηνείας:
281.
Σχολαί: 120.
ap. Phot. 172 a 7: 112.
- Ancien Testament:**
V. Bible.
- Anonyme:**
Anecdota de Bekker III, p. 1374,
s.v. ἐπιστήμη: 195.
Comm. in Parm. (Turinensis):
v. Porphyre, *Comm. in Parm.*
Comm. in Theæt. (= Pap. Berol.
9782: 10, 27.
Corpus hermeticum: 77.
Hymn. orph. X 9: 80.
Or. Chald.: v. Oracles Chaldéens.
Quaestio Vaticana 8, p. 286, 19 sqq.:
270.
Tübingen Theologie 183, 26 Erbse:
160-1.
- Antonius Diogenes:**
Περὶ τῶν ὑπὲρ Θεούλην ἀπιστῶν *ap.*
Porph. *Vit. Pyth.* 11, p. 22, 20-23
N.: 52.
- Antisthène:**
ap. Dion de Pruse, LIII 4 (= SVF I
274, p. 63, 9-15): 253.
- Apollonius de Rhodes:**
Arg. IV 596-600: 233.
- Apulée:**
De dogm. Plat. I 6: 41.
Apol. 90: 50.
- Aristote**
Analyt.: 277.
Cat.: 277 / 14 b 33: 132.
De anima: 190, 278 / III 5: 289 /
B2, 413 b 12: 177.
De caelo: 280.
De Gen. et corr.: 277.
Eth. Nic.: 277, 282, 285, 291, 292,
294, 296 / I: 296 / V: 296 / VIII:
295, 296 / VIII-IX: 296 / IX: 295 /
X: 295, 296.
Eudème (dial.): 280, 290.
Gen. anim.: 277.
Metaph.: 277, 279, 297 / A2, 982
b 12-19: 255, 259 / Z 6, 1031 a 15
sqq.: 148 / H3, 1043 b 2: 148 / A:
280, 282 / A 9: 173 / M. 1078 b 12:
168.

- Organon*: 271.
 Περὶ ἑρμηνείας: 195, 277, 281, 288.
 Περὶ εὐχῆς: 32 / 57 R.: 29.
 Περὶ φιλοσοφίας: 47, 79.
 Phys.: 277, 281 / 207a 29 sqq.: 100.
 Poet.: 271, 277, 292.
 Polit.: 288.
 Rhet.: 271, 292.
- [Aristote]:
Magna moralia: 294.
Divisiones: 294
- Arnobé:
Adv. nat. II 11: 78 / II 25: 66, 96 /
 V 36: 257.
- Athénagoras:
Apol.: 66.
- Atticus:
 ap. Eus. *PE* XI 2, 2, p. 509 c
 Vigier (= p. 1. Baudry): 5.
- Augustin (saint):
C. Acad. III, 42: 112, 288.
Civ. Dei: 183 / X 9: 113 / X 23:
 102, 138 / X 28: 113 / X 30: 93 /
 XIX 23: 133.
Conf.: 183.
De Gen. ad litt.: 122 / p. 225, 1 Z.:
 115 / p. 261, 8 Z.: 107.
De vera religione: 183.
- Averroès:
Comm. in Arstt. Rhet.: 292.
Comm. in Plat. Remp.: 26-7.
 Cite Alex. Aphr.: 280.
- Avicenne:
Comm. in Arstt. Eth. Nic. X: 295.
Comm. in ps-Arstt. Theol.: 283.
- Basile** (saint)
Epit. 52, 1 (= *PG* 32, 393 a): 83.
- Bible:
 A. *Vet. Test.*: 50-2, 58-62, 83, 233.
Daniel: 58.
Esdras IV (Apocal. Esdr.) XIV
 21-5, p. 414-7 Violet: 234.
Gen.: 102, 258 / I 1 sqq.: 49,
 83, 100 / I 2: 51, 52, 53, 270 /
 II 7: 60, 62, 103 / III 21: 108 /
 XI 1-9: 233 / XIX 1-29: 233 /
 XXVIII 12-13: 53.
Psalms.: 91.
I. Sam. (Regn.) XVIII 1: 108.
Sap. Sal. VII 26: 99.
 B. *Nov. Test.*: 23, 50.
Ev. Job.: 30 / VI 53: 235.
II. Tim. III 8: 50.
- Boèce:
Comm. in Arstt. Περὶ ἑρμηνείας
 ed. Meiser²: 281 / II p. 80, 1:
 288-9 / II p. 93, 1 sqq.: 195.
Consol. phil. I p. 3: 5.
De hebdom., l. 28-44 Rand: 156.
Lib. de div., PL LXIV, col. 875 d:
 195.
- Calcidius**:
In Tim. (réf. aux chapitres): 36, 58,
 89, 129 / 29: 104 / 31: 74, 75, 104 /
 36 sqq.: 92 / 54: 59, 74, 104 / 55:
 59, 62, 103 / 100: 103 / 128-36:
 71 / 130: 100 / 131: 100 / 135
 (p. 176, 11-12 Waszink): 80, 81 /
 142-90: 65 / 143 sq.: 98 / 146: 66 /
 175: 69 / 176: 42, 80, 98, 99, 104 /
 176-7: 65 / 177: 65, 98 / 188: 65,
 99 / 188 sq.: 98 / 189: 100 / 198:
 100 / 202: 62 / 214 sq.: 93 / 219:
 59, 60, 62, 104 / 221: 104, 105 /
 226 (= p. 242, 2 Waszink): 105 /
 227: 104 / 227 (= p. 243, 7
 Waszink): 105 / 228: 121 / 250-6:
 53 / 256: 53 / 272: 113, 129 / 276:
 100 / 276-8: 60, 61 / 278: 100,
 101 / 295: 75, 101 / 295-9: 42,
 61 / 296: 66, 99 / 297: 59, 60, 61,
 67, 68, 72, 73 / 297 (= p. 299,
 2 Waszink): 80 / 297 (= p. 299,
 16 Waszink): 80, 81 / 299: 61,
 68 / 300: 59, 60, 61, 69, 73, 104 /
 30 (= p. 302, 6 Waszink): 80 /
 301: 61 / 326: 80, 81 / 335: 129.
- Calvisius Taurus:
 V. Taurus.

- Candidus:
Ad Vict. I 2, 14-27: 142.
- Celse:
 Ἀληθῆς λόγος: 10, 22, 23 / I 21:
 232 / VII 42-3: 20 / *ap.* Orig.
C. Cels. IV 36: 232 / *ap.* Orig.
C. Cels. IV 51: 257 / *ap.* Orig.
C. Cels. VII 38: 32.
- Chaerémon:
Fr. 5 Schwyzer: 246.
- Cicéron:
De fin. V: 294.
De inv. I 15, 20: 207.
Epist. 47: 262.
Rhet. ad Herenn. I 4, 6: 207 / I
 7, 11: 207.
- Clément d'Alexandrie:
Strom. I 13, p. 57, 1-58, 4: 29 /
 I 20, p. 100, 5: 29 / I 28, p. 176,
 1-2: 127 / I 28, p. 176, 3 - 177, 1:
 128 / VI, p. 135, 3 sqq.: 103.
- [Clément d'Alexandrie]:
Homélies IV 24, 3, p. 92, 13-14
 R.: 263 / VI 2, 1, p. 105, 16-18 R.:
 263.
- Colotès:
ap. Procl., In Remp. II p. 106, 9-14:
 265.
- Cratès de Mallos:
Fr. 18 Mette, p. 157, 35-158, 2:
 239 / *Fr.* 18 Mette, p. 158, 4-5: 239.
- Cronius:
Fr. 9 Leemans: 237, 251, 259, 261.
- Cyrille d'Alexandrie:
C. Jul. (référence aux colonnes de
 PG LXXVI): 82-3 / III, col. 636 c:
 257-8 / III, col. 644 a-b: 258 / III,
 col. 648 a-b: 57 / IV, col. 705 c-
 708 d: 234 / V, col. 757 a: 234.
- D**amascius:
De princ. II p. 112, 14 R: 195.
Dub. et sol. (références aux pages
 de l'éd. Ruelle) I p. 66, 22: 142 /
 I p. 86, 9: 132, 160 / I p. 131, 17:
 140 / I, p. 312, 15 sqq.: 141 / II
 p. 86, 9: 101 / II p. 101, 25: 140.
- David
In Porph. Isag. p. 92, 4 Busse:
 243.
- Démosthène:
 XVIII 97: 108.
- Denys d'Halicarnasse:
Ant. rom. II 20, 2, p. 181, 12-22
 Jacoby I²: 265.
- Dexippe:
In Categ. p. 35, 16-22 Busse: 155.
- Diodore de Sicile
Bibl. I 8, 9: 261.
- Diogène Laërce:
 VII 41: 106 / VII 61: 132.
- Dion de Pruse:
 LIII 4 (= *SVF* I 274, p. 63, 9-15):
 253.
- E**née de Gaza:
Theophr. p. 12 Boissonade: 186 /
 p. 51 Boissonade: 114.
- Epiphane:
Panar. 64, 4, 9: 108.
- Eunape:
Vit. soph. p. 9 Boissonade: 11.
- Euripide:
Hipp. 735-41: 233.
- Eusèbe:
Chron., praef., Helm² p. 7, 18-8, 7:
 232.
Chron., trad. arménienne, p. 125,
 24-5 Karst: 231.
HE VI 9, 12: 103 / VI 19: 13 /
 VI 19, 3-5: 103 / VI 19, 4: 103 /
 VI 19, 4-8: 258 / VI 19, 7: 102 /
 VI 19, 8: 37, 92.
PE I 9, 21: 232 / II 8, 11-12:
 265 / III 4, 2: 246 / III 11, 11:
 246 / III 11, 29: 246 / III 11, 47:

- 246 / III, 11, 51: 246 / VI 11, 45:
109 / VII 13, 1: 57 / VII 20: 115 /
IX 10, 4: 133 / X 9, 11: 58, 233 /
XI 2, 2: 5 / XI 18, 25: 95 / XI
22, 3: 95 / XI 22, 4: 82 / XI 23
(22), 9: 99 / XI 28: 176 / XIII 12,
3-4: 48. / XIV, 5, 8: 5 / XIV, 23: 93
- Eustathe:
Comm. in Hom. Il. I, 3-7: 253, 256.
- G**alien:
Comp. Plat. Tim. ap. Al-Fârâbî.
De Plat. phil., in Plato Arabus II:
26.
Paraphr. Plat. Tim.: 27 / trad. arabe:
280.
- [Galien]:
Ad Gaurum: v. Porphyre, *Ad
Gaurum.*
- Grégoire de Nysse:
De an. et resurr. 46, 112. Migne: 93.
- Grégoire le Thaumaturge:
VI 85: 108 / IX 112 sqq.: 92.
- H**éraclite (d'Éphèse):
Fr. 10 Byw.: 208.
- Héraclite (dit du Pont):
Quaest. hom. I 1 (p. 1 Buffière):
240 / XXII 1 (p. 26 Buffière): 240.
- Hermeias:
In Phaedr. 214, 19 Couvr.: 111-2.
- Hésiode:
Tb. 154: 208 / 159: 208.
- Hiéroclès:
De prov. (référence aux pages de
Photius, éd. Bekker): 3,2-3: 110 /
4-6: 112 / p. 171 b 38 sqq.: 5 /
p. 172 a 39: 107 / p. 173 a 14: 112 /
p. 460 b 23 sqq.: 115 / p. 461
b 9: 115 / p. 461 b 38: 96 / p. 462
a 25: 96 / p. 462 a 26 sq.: 96 /
462 b-4 a: 91 / p. 463 b 17: 100 /
465 a 12: 91.
- Comm. in Carm. aur.* (éd.
Mullach): 89 / 26, 3: 96 / 26, 9 sq.:
100 / 27, 19 sqq.: 111 / 28, 3: 96 / 48:
92 / 67 sq.: 113 / 79, 18: 117 /
125, 6: 111 / 127, 6: 111 / 176, 4
sqq.: 113.
- Hieronymus:
v. Jérôme (saint).
- Hippolyte:
Elench. V 8, 1: 233 / X 6, 5 sq.: 93.
- Homère:
Il.: 111, 112, 212, 213, 214 /
I, 3-7: 253, 256 / I, 131: 91 / I,
397-406: 252 / II, 12: 214 / V,
385-91: 233 / XV 13 sq.: 235 / XV,
682: 270 / XXI, 126: 270.
Od.: 111, 112 / I, 68-75: 241 / XI,
305-20: 233 / XIII, 96-7: 241.
Schol. ad Il. Ba B 8 sqq.:* 213, 215.
- Horace
Ars. poet.: 292.
- I**bn Abi Usaïb'a:
'Uyûn al-anbâ I p. 38: 283.
- J**amblique:
De anima Fr. 35-6: 76 / a p. Stob.
p. 49 W.: 176-7 / *ap. Stob.* p. 365, 18
W.: 176-7 / *ap. Stob.* p. 369, 20 W.:
177 / *ap. Stob.* p. 375, 17 W.: 180.
De Myst. p. 136, 1-8 Parthey:
260 / p. 269, 1 sqq. Parthey: 103-4.
- Jean Lydus:
V. Lydus.
- Jean Philiponus:
V. Philiponus.
- Jérôme (saint):
Ad Ruf. 21, 443 Migne: 115.
Comm. in Dan.: 231.
Epist. 124 (*Ad Avitum*), p. 101,
2 Hilberg: 91, 93.
- Josèphe:
C. Ap. I 22, 163-5: 48.

Julien:

C. Christ (référence aux pages de l'éd. Neumann): I p. 168, 5-7: 258 / I p. 169, 4-6: 258 / I p. 181, 10-183, 6: 234 / II, p. 237, 21-2: 234.

Disc. VII (contre Héraclius): 255 / 216 *c-d*: 263 / 217 *c-d*: 256 / 219 *a*: 256, 260 / 222 *c*: 256.

Disc. VIII (Sur la Mère des dieux): 169 *d*: 239 / 170 *a-b*: 256. *Ap. Cyrill. Alex. PG LXXVI*, col. 648 *a-b*: 57.

Longin:

Ap. Porph. Vit. Phot. 20, 74 sqq.: 43.

[Longin]:

Subl. IX 7, 2: 240 / IX 9: 102.

Lucrèce:

I 641-2: 266 / II 598-660: 266.

Lydus:

De mens. (référence aux pages de l'éd. Wachsmuth) p. 80, 20 sqq.: 114 / p. 110, 2: 80, 98 / p. 110, 18: 57, 80, 133 / p. 159, 5: 138 / p. 175, 9: 114.

De ostentis III 12 *a*, p. 8, 7-10 Wachsmuth: 263.

Macarius:

Apocrit. III 3 (*ap. Porph., C. Christ.*, *Fr.* 68, 3-6, p. 87): 234 / III 15 (*ap. Porph., C. Christ.* 69, 19-22, p. 88): 235-6.

Macrobo:

Comm. in Somn. Scip.: 96, 213, 225 / I 1, 9: 203 / I 1, 12: 114 / I 2, 1-21: 198-211, 224, 228 / I 2, 13 sqq.: 113 / I 2, 14: 227-8 / I 2, 17-21: 227 / I 2, 18: 264 / I 2, 19: 54 / I 3: 54 / I 3, 17: 109 / I 6, 10 sqq.: 92 / I 7, 4-6: 211-2, 216 / I 10, 8: 55 / I 10, 9: 55 / I 11, 10: 55 / I 12, 13: 114 / I 14, 6 sqq.: 97 / II 12, 11: 103. *Saturn.*: 211 / I 23, 17: 83.

Marc Aurèle:

II 2, 1: 103 / VII 5: 51 / XII 3, 4: 80.

Marcellinus

Vit. Thuc. 35: 262.

Maxime de Tyr:

Dissert. IV 5-6, p. 46, 3-15 Hobein: 259 / IV 6, p. 46, 13 Hobein: 255.

Miskawaih:

Kitâb tabdhîb al-Akhlâq: 287 / chap. 3-5: 294-6.

Muhammad b. Zakariyyâ al Râzi:

Ap. Opera philosophica I, p. 121 Kraus: 281.

Némésius:

De nat. hom. (référence aux pages de l'éd. Matthaei) p. 70: 108, 111 / pp. 70-2: 106 / p. 71: 107 / p. 72: 106 / pp. 125 sqq.: 105 / pp. 125-37: 105-6 / p. 128: 105 / p. 129: 105, 108 / p. 131: 107 / p. 131 sq.: 109 / p. 134: 106, 107 / p. 135: 107-9, 181 / p. 139: 105, 179 / p. 182: 108 / p. 201: 53 / p. 303: 98.

Nicolas de Damas:

Comm. in Aristt. Metaph.: 280
De plant.: 229.

Nouveau Testament:

Voir Bible.

Numénius:

Fragments, éd. Leemans: 1: 39 / 9 *a*: 46, 49, 82 / 9 *b*: 46, 49, 50 / 13: 42-3, 46, 51, 67, 82, 106 / 16: 46 / 18: 49-50 / 19: 50 / 21: 71 / 22: 51 / 24: 51, 58 / 25: 72, 95, 159 / 26: 41, 95 / 28: 82 / 29: 67 / 32: 50 / 33: 46 / 35: 76 / 36: 76. *Testimonia*, éd. Leemans: 5: 37 / 24: 72, 95 / 25: 51, 73 / 31: 75 / 45: 241 / 46: 51 / 47: 55.

Ap. Lydus, Demens. 110, 2 W.: 98.

Ap. Eusèbe, PE XIV 5, 8: 5.

Περὶ ἀγαθῶν: 50.

Περὶ τῆς τῶν Ἀκαδημαϊκῶν πρὸς
Πλάτωνα διαστάσεως: 38.

Olympiodore:

In Plat. Phaed. comm. p. 84, 21
sqq.: Norvin: 195 / p. 123, 3
Norvin: 297.

[Olympiodore]:

Proleg. Plat. phil. p. 219 Hermann:
129.

Oracles chaldéens:

(référence aux pages de l'éd.
Kroll): 36, 41, 43-5, 64-6, 78, 80,
90, 99, 101, 102, 109, 111-5, 130-5,
138, 139, 152, 160-2, 226, 269 / p.
25: 96, 159 / p. 27: 140 / p. 28:
96 / p. 62: 115.

Origène:

C. Cels. I 15: 46, 50 / I 18: 264 / II
60: 114 / III 23: 240 / IV 21: 233 / IV
36: 232 / IV 48: 236 / IV 50: 264 /
IV 51: 37, 50, 103, 257 / IV 76:
261 / V 39: 99 / VI 21: 53 / VI
64: 93 / VII 38: 32, 41, 93.

De orat. 379, 2: 117.

De princ. (référence aux pages de
l'éd. Koetschau): 90 / I 1, 6: 41 /
IV 2, 9 (16 [15] K.): 249 /
p. 21, 14: 93 / p. 33, 1: 99 / p. 35, 3:
99 / p. 35, 5: 115 / p. 35, 6: 99 /
p. 36, 5: 99 / p. 97, 3: 107 /
p. 105, 12: 93 / p. 108, 13: 108 /
p. 157, 15: 109 / p. 161, 2: 109 /
p. 288, 21: 93 / p. 357, 12: 93.
Hexapla: 83.

In Cant. Cant. p. 75, 6 Baehrens:
128 / p. 75, 8 Baehrens: 113 / *ap.*
Cels., *Ἀληθῆς λόγος:* 10 / *ap.*
Epiphane, *Panar.* 64, 4, 9: 108.

Ostanès:

Fr. 8 a: 54.

Phèdre:

Fab. Append. I, *fab.* 5, 17-18,
p. 54 Dressler: 264.

Philiponus:

De aet. mundi (les pages citées
sont celles de l'éd. Rabe): 9 /
VI 8, pp. 148, 25-149, 2: 121 / VI
14, pp. 164, 18-165, 6: 121 / XIII 1,
p. 477, 22: 93 / XIII 15, p. 521, 23:
93 / p. 524, 16: 93.

Ap. Muhammad b. Zakkariyyā
al Rāzi: 281.

Philon:

Aet. IV 9: 118.

De confus. ling. 2, 2-5: 233.

De mut. nom. 7: 51 / 116: 51.

De opif. mundi 12: 56 / 100: 92.

De praem. et poen. 53: 56.

De somn.: 53 / I 34: 60 / II 127: 51.

De spec. leg. I 8: 122 / II, 2-5: 233.

Det. ins. 79 sqq.: 104.

De vit. cont. 26: 51 / 28: 51.

De vit. Mos. II (III) 115: 56 / II (III)
127: 51 / II (III) 216: 51.

Legat. ad. Gai. 156: 51 / 245: 51.

Leg. alleg. II 56: 56 / III 96: 51 /
III 161: 60.

Quis rer. div. her. 184: 60 / 274: 60.

Quod det. pot. 79 sq.: 60.

Quod deus sit immut. 57: 51.

Quod omn. prob. lib. 43: 51.

Photius

Cod. 214: 89-90 / p. 171 b: 38 sqq.:
5 / 172 a 7: 112 / 172 a 39: 107 /
172 b 12: 116 / 172 b 38 sqq.: 5 /
173 a 14: 112.

Cod. 251: 89, 90 / 460 b 23 sqq.: 115 /
461 b 9: 115 / 461 b 38: 96 / 462
a 25: 96 / 462 a 26 sq.: 96 / 462 b 1-
464 a 13: 91 / 461 b 32: 90 / 463 b
17: 100 / 463 b 30: 90 / 464 b 17:
111 / 465 a 12: 91 / 465 a 13: 90.

Platon:

Alc.: 129, 219.

Crat. 139.

Cri. 44 b: 254.

Ep. II 312 c: 82 / 312 d: 262 / 313 e:
95.

Gorg. 473 a: 254 / 523 e sqq.: 79.

- Legg.* 288, 291 / 897 *b* sqq. 68, 72.
Parm.: 129, 130-4, 144, 145, 149, 195, 219, 288 / 142 *b*: 150 / 143 *a*: 143.
Phaedo.: 88, 129, 195, 206, 297 / 77 *e*: 92 / 79 *c* 169 / 111 *c-d*: 122.
Phaedr.: 88, 121, 178 / 246 *b*: 168 / 247 *b*: 181 / 249 *a*: 91.
Phil.: 195, 219 / 16 *c* 5 sqq.: 47 / 21 *c-d*: 218.
Prot.: 321 *c-e*: 261.
Resp.: 88, 112, 129, 195, 198, 203, 204, 206, 211, 215, 288, 290, 291 / 377 *e*: 208 / 378 *d*: 208 / 383 *a*: 213/386 *a* sqq.: 206 / 501 *b*: 91 / 509 *a-b*: 32, 122 / 533 *d*: 169 / 615 *e* sqq.: 206.
Soph.: 195 / 242 *c-d*: 265 / 243 *a*: 265.
Theaet.: 10 / 142 *b*: 254 / 189 *e*: 223.
Tim.: 9, 19, 27, 28, 40, 50, 75, 83, 88, 89, 93, 121, 129, 175, 195, 219, 221, 247, 248, 280, 288, 291, 298, 299 / 17 *a*: 248 / 20 *d*: 253, 254 / 20 *d* 8-10: 221 / 20 *d*-25 *d*: 239 / 21 *d-e*: 218 / 22 *c*: 233 / 23 *a-b*: 223 / 24 *c-d*: 221 / 24 *e* sqq.: 35, 62 / 26 *b* 3-*c* 4: 197 / 26 *c*: 220, 226 / 27 *b*: 249 / 28 *a*: 101 / 28 *c*: 167 / 29 *b-c*: 225 / 30 *b*: 167, 168 / 30 *c*: 167 / 31 *a-b*: 189 / 34 *b* 3-4: 190 / 34 *b* 8: 72 / 35 *a* 1 sqq.: 75, 76, 104, 108 / 35 *b*: 175 / 36 *e* 4: 223 / 37 *a* 3-8: 222-3 / 39 *e*: 95 / 40 *a*: 100 / 41 *e*: 80 / 42 *d*: 110 / 48 *a* 1 sqq.: 66, 68 / 57 *c*: 186 / 60 *a-b*: 197 / 63 *b*: 222 / 69 *c*: 80.
- [Platon]:
Epinomis 990 *a*: 28.
- Pline l'Ancien:
NH XXX 11: 50.
- Plotin:
Enn. I: 128, 160 / I 1, 8, 19: 97 / I 1, 12: 190 / I 2, 5, 5 sqq.: 189 / I 2, 5, 21 sqq.: 189 / I 2, 6 sqq.: 92 / I 3, 6, 1-7: 128 / I 6, 7, 4 sqq.: 56 / I 6, 8, 16: 112 / I 6, 8, 21: 96 / I 8, 2, 25: 97 / I 8, 5: 70, 97 / I 8, 6, 33: 102.
Enn. II: 128 / II-III: 160 / II 1, 8, 15: 93 / II 9 (33), 6, 11: 4 / II, 3, 7, 4: 109 / II 3 [52] 16, 27: 31 / II 3, 18: 74 / II 4: 101, 121 / II 4, 2, 9: 101 / II 4, 3, 16: 101 / II 4, 4, 8: 101 / II 4, 4, 24: 101 / II 4, 5, 26 sqq.: 101 / II 4, 8, 19: 102 / II 4, 15, 20: 102 / II 9: 117 / II 9, 1, 32: 99 / II 9, 6: 4, 95 / II 9, 14: 116.
Enn. III: 128 / III 2, 3: 117 / III 3, 5, 15: 110 / III 4, 1, 8 sqq.: 71 / III 5, 8, 11-20: 249 / III 9, 1: 95 / III 9 [13], 1, 35: 73.
Enn. IV: 128 / IV-VI: 160 / IV 2: 108 / IV 3, 5: 118 / IV 3, 18: 177 / IV 3, 20, 16: 108 / IV 3, 27: 103, 190 / IV 4, 10, 2-4: 249 / IV 4, 39, 7: 80 / IV 7: 108 / IV 7, 9, 10: 108 / IV 8, 1, 7: 109 / IV 8, 1, 21: 48 / IV 8, 6, 18 sqq.: 102 / IV 13, 9: 109.
Enn. V: 128-9 / V 1: 97 / V 1, 1: 173 / V 1, 2, 1 sqq.: 102 / V 1, 2, 14-16: 97 / V 1, 2, 37: 96 / V 1, 5, 4: 96 / V 1, 5, 7: 102 / V 1, 6, 8 sqq.: 97 / V 1, 6, 4: 102 / V 1, 6, 19: 97 / V 1, 6, 26: 115 / V 1, 6, 28: 99 / V 1, 6, 30-38: 96 / V 1, 6, 33: 96 / V 1, 7, 1: 96 / V 1, 7, 3: 96 / V 1, 7, 28 sqq.: 97 / V 1, 7, 35-37: 249 / V 1, 7, 41 sqq.: 97 / V 1, 9, 28: 48 / V 1, 11, 8: 97 / V 1, 13, 9: 97 / V 1, 17, 12: 97 / V 2: 97 / V 2, 1, 6: 96 / V 2, 1, 19 sqq.: 97 / V 2, 12, 7 sqq.: 97 / V 3, 11, 5 sqq.: 101 / V 4, 2, 3: 96 / V 5, 3, 3 sqq.: 97, 98 / V 8, 4, 40-42: 249 / V 19, 7, 21-26: 249.
Enn. VI: 128, 129 / VI 2, 5, 9-24: 149 / VI 8, 13, 21: 115 / VI 9, 3-4: 96 / VI 9 (8), 5: 6 / VI 9, 7, 21-6: 249 / VI 9, 9, 39: 96.
- Plutarque:
Comm. not. 1081 *f*: 156.
De aud. poet. 2, 16 *d*: 253.

De E ap. Delph. 385 c: 260 / 385 c-d: 260.

De gen. Socr. 26-27: 123.

De procr. an. in Timaeo 1012 c: 28-29, 75 / 1027 b: 28-29.

De Is. et Os.: 27, 29, 81 / 353 d: 267, 268 / 382 c: 227 / 382 d: 127.

De Pyth. or. 25, 407 a: 254-5 / 26, 407 e: 262.

[Plutarque]:

De fato: 64 / 568 d-e: 98.

De vita et poesi Homeri: 235, 272 / 92, p. 378, 22-379, 4 Bernardakis: 259 / 92, p. 379, 1-2 Bernardakis: 264.

Placita philosophorum: 278.

Porphyre:

Ad Gaurum (référence aux pages de l'éd. Kalbfleisch): 80 / p. 11, 1: 62 / pp. 33-62: 55 / p. 34, 26: 103 / p. 48, 15: 103 / p. 53, 18: 105 / p. 54, 28: 107.

Ad Marcellam: 71, 96, 189.

'Αφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά: v. *Sententiae*.

Chron. 231 / *ap. Jacoby, FGH* II B, p. 1198, 2-4: 231.

Comm. in Arstt. Categ., ap. Simpl., In categ. p. 53, 6-9 Kalbfleisch: 152.

Comm. in Arstt. Eth. Nic.: 282, 285, 294-5.

Comm. in Arstt. Metaph. Λ: 282.

Comm. in Arstt. Phys.: 281.

Comm. in Or. Chald.: 57, 132-3, 161.

Comm. in Myth. Er.: 280, 290.

Comm. in Parm. (Commentaire anonyme de Turin, attribué à Porphyre): 130-2, 134-5, 137, 143-4, 146-7, 151-2, 160-1, 195-6 / III 7: 132 / V 6-VII 12: 147 / VI 19: 132 / IX: 160 / IX 8: 161 / IX 28: 161 / X 4: 161 / XII 22-35: 147, 150 / XII 25: 155 / XII 29-35: 154 / XIII 1-XIV 16: 147 / XIII 1-35: 144 / XIII 13-23: 145 / XIII 34-

35: 144 / XIV: 188 / XIV₄-16: 143 / XIV 15-26: 137, 144 / XIV 27-34: 144 / XX 32: 67.

Comm. in Phileb.: 195.

Comm. in Remp.: 195, 198, 203-4, 206-7, 224, 228, 281.

Comm. in Soph.: 195.

Comm. in Tim.: 28, 44, 58, 65, 195-6, 227, 284, 299 / *Fr.* 10 So.: 81, 221, 240 / *Fr.* 25 So.: 197 / *Fr.* 27 So.: 222 / *Fr.* 40 So.: 162 / *Fr.* 41 So.: 162 / *Fr.* 42 So.: 162 / *Fr.* 47 So.: 121 / *Fr.* 74 So.: 223. *Concord.*: v. Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν τοῦ Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίαν.

De abstinentia: 290 / I 30: 70, 71 / I 31: 108 / I 33-4: 182 / I 37: 107 / I 44: 92 / II 53: 54 / IV 17: 54.

De Antro (référence aux pages de l'éd. Nauck): 56, 62, 78, 231-5, 240-1, 247, 250-1, 267-71 / 2-3: 260 / 2, p. 55, 14-18: 237 / 2 pp. 55, 17-56, 6: 251 / 2, p. 55, 18: 251, 255 / 3, p. 56, 6-9: 251, 261 / 3, p. 56, 9-10: 259 / 3, pp. 56, 11-57, 17: 251 / 4, p. 57, 17-20: 251-2 / 4, p. 57, 19: 237 / 4, p. 57, 21-24: 259 / 4, pp. 57, 24-58, 11: 237 / 4, p. 58, 12-18: 237 / 4, p. 58, 18-23: 238 / 5: 54, 242 / 5, p. 59, 12: 245 / 6, pp. 59, 18-60, 1: 252 / 7, 9, p. 62, 10: 242 / 8: 55 / 9: 242-3 / 9, p. 62, 12-19: 243-5 / 10: 51, 52, 242 / 10-11: 242 / 10, pp. 62, 24-63, 21: 245 / 10, p. 63, 1-5: 245 / 12: 242 / 12, p. 65, 4-10: 252 / 13: 242 / 13-14: 242 / 14: 242 / 15, p. 66, 13: 108 / 15, pp. 66, 23-67, 1: 243-4 / 16-17: 242 / 18-19: 242 / 19: 242 / 19, p. 70, 8: 103 / 20: 242 / 21, p. 70, 22-24: 237 / 22-25: 242 / 29-31: 243 / 29, p. 76, 12-17: 248 / 34 sqq.: 241 / 34, p. 79, 19 sq.: 249 / 34, p. 79, 20: 111 / 36, p. 81, 1-2: 262 / 36, p. 81, 6-8: 237.

De imaginibus, Fr. 7-10, pp. 9-20
Bidez: 246-7.

De phil. ex orac. haur.: 56, 57, 133, 162, 235 / vss. 135-9, p. 141
Wolff: 49 / vss. 141-3, pp. 142-3
Wolff: 133 / *ap.* Eus *PE IX* 10, 4: 133.

De potestate animae: 76.

De regressu animae: 45, 65, 116, 161, 183, 226 / *ap.* Aug. *Civ. Dei X* 23: 102.

Epist. ad Anebo.: 116, 245, 267, 284, 299 / p. 2, 1 So.: 54 p. 2, 12 e So.: 246 / *ap.* Kitâb-al-Milal-wan-nîhas: 298.
"Ἐποψ: 50.

Hist. phil.: 81, 162, 231, 234, 282 / *Fr.* 2 N.: 232 / *Fr.* 14, 4 sqq. N.: 97 / *Fr.* 16 N.: 82-3, 128 / *Fr.* 17 N.: 40 / *Fr.* 18 N.: 131, 132, 136, 146.

In Ptol. Harm. 494 Dür.: 112.

Isagoge: 243, 278-9.

Κατὰ Χριστιανῶν (éd. A. von Harnack): 24, 58, 234-6, 240 / *Fr.* 39, 11-35, p. 64-5: 258 / *Fr.* 40, p. 66: 232 / *Fr.* 41, 5-13, p. 66, 7: 232 / *Fr.* 43 c, 31-2, p. 68: 231 / *Fr.* 68, 3-6, p. 87: 234 / *Fr.* 69, 19-22, p. 88: 235-6.

Lect.: 228.

Περὶ ἀριθμῶν: 50.

Περὶ Στυγός: 190.

Περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας III: 23.

Περὶ τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας: 235.

Περὶ τόπου: 50.

Περὶ τοῦ γνῶθι σαυτόν: 183-4.

Περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν: 203.

Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους φιλοσοφίαν 285-6, 290-1, 293-4.

Πῶς ἐμψυχούται τὰ ἔμβρυα: v. *Ad Gaurum*.

Quaestiones homericæ ad II.: 54, 212-3, 215, 235, 270, 271 / *ad II.*

I 399: 252 / *ad II.* XV 13 sq.: 235.
Theol. Arstt.: 283, 285.

Sent.: (référence aux pages de l'édition Mommert): 63, 69, 70, 96, 117, 129, 172-3, 188 / 3, p. 1, 8: 107 / 4, p. 1, 13: 107 / 12: 162 / 13: 173 / 27 p. 12, 4: 107 / 27 p. 12, 6: 107 / 27, p. 12, 10: 107 / 20: 70 / 29: 190 / 29, 2, p. 14, 8: 107 / 30, p. 15, 12 sqq.: 70, 71, 98 181, 185 / 30, 2, p. 16, 3 sqq.: 180 / 30, 2, p. 16, 8: 70, 71, 98 / 31: 72 / 33, 5, p. 27, 16: 179 / 37, p. 32, 3: 107 / 38, p. 34, 4, 18: 134 / 40, 4, p. 37, 11 sqq.: 111 / 40, 6, p. 39, 8: 92 / 44, p. 45, 3: 146.
Vit. Plot. 3: 94, 120 / 3, 32: 133 / 7, 3: 172 / 13: 105 / 14: 4, 111 / 16: 102, 111 / 17, 36-39: 43 / 20: 106, 120 / 20, 74 sqq.: 43 / 21: 111 / 23, 12: 184 / 24: 285 / 24, 17: 128 / 24, 38: 128 / 25, 9: 128.

Vit. Pyth.: 56, 283 / 11: 54 / 11, p. 22, 20-23 N.: 52.

Vita Solonis: 283.

Vita Zenonis: 283.

Zetemata homericæ: v. *Quaestiones homericæ*.

Posidonius:

Comm. in Tim.: 26, 28.

Priscien:

Ad Chosr. (réf. aux pages de l'éd. Bywater): p. 44, 16 sqq.: 105 / p. 46, 14: 109 / p. 50, 24 sqq.: 105 / p. 51, 8: 105 / p. 51, 9: 105 / p. 52, 7: 107 / p. 52, 11: 109 / p. 59, 29: 109.

Catal. p. 42, 15: 106.

Proclus:

De prov. 34 sqq., p. 142 sqq.
Boese: 89.

Elem. Théol.: 114, 278.

In Alc.: 220 / 308 sqq.: 219.

In Crat. p. 59, 14 Pasquali: 139.

In Parm.: 220 p. 60, 3 Klibansky-Labowsky: 83 / p. 658 sqq.

Cousin: 219 / p. 1070, 15 Cousin:
101, 132, 160 / p. 1106, 33 Cousin:
158 / pp. 1106, 33-1107, 9 Cousin:
151.

In Remp. (référence aux pages de
l'éd. Kroll): 211, 227 / I p. 6, 26
sq.: 220 / I p. 71, 4: 112 / I p. 115,
4-26: 211-6 / I p. 276, 23 sqq.:
228 / II p. 9 sqq.: 220 / II p. 96, 11:
37 / II p. 97, 10 sqq.: 62 / II pp.
105, 20-108, 30: 198 / II p. 106,
9-14: 265 / II p. 106, 14-16: 263 / II p.
107, 14: 226 / II pp. 107, 14-108,
14: 263 / II p. 108, 10: 113 / II
p. 108, 17-27: 262.

In Tim. (référence aux pages de
l'éd. Diehl): 12, 35, 220, 222-4, 227 /
I p. 19, 24-29: 248 / I p. 19, 29
sqq.: 198 / I p. 56, 24 sqq.: 198 / I
p. 64, 11 sqq.: 198-209 / I pp. 75,
30-76, 19: 239 / I p. 75, 30-78,
25: 254 / I p. 76, 10-17: 254 / I p.
77, 3-6: 81 / I p. 77, 22 sqq.: 35, 81 /
I p. 80, 11-18: 254 / I p. 83, 9-25:
220, 226 / I p. 153, 8: 107 / I p. 156,
7: 114 / I pp. 194, 14-195, 12: 197 /
I p. 202, 2: 129 / I p. 202, 24 sqq.:
222 / I p. 204, 24-27: 249 / I p. 207,
23 sqq.: 116 / I p. 303, 27: 95 / I p.
304, 4: 95 / I p. 304, 28: 72 / I p.
306, 21: 114 / I p. 307, 18 sqq.: 102 /
I p. 309, 14: 195 / I p. 322, 1: 102 /
I p. 361, 26: 95 / I p. 391, 4 sqq.: 72 /
I p. 391, 13: 114 / I p. 396, 26: 114.
II pp. 104, 30-105, 6: 190 / II
pp. 214, 4-215, 5: 175 / II p. 300,
23 sqq.: 223.

III p. 103, 28: 95 / III p. 173, 10:
100 / III p. 234, 18-26: 114.

Theol. Plat. I 11, p. 27, 33 Portus:
146 / II 4, p. 89 Portus: 94.

Quaestio vaticana:

8, p. 286, 19 sqq.: 270.

Quintilien:

Inst. or. VIII 6, 51: 265.

Rufinus:

Hist. eccl. VI, 19, 5: 258.

Sallustius:

De dis et mundo (référence aux
pages de l'éd. Rochefort): 269 /
3, 1, p. 5: 253 / 3, 4, pp. 5-6:
255, 259-60, 264 / 4, 1-3, p. 6:
250 / 4, 4-5, p. 7: 250 / 4, 7-9,
pp. 7-8: 250 / 4, 10-11, p. 8: 250.

Sénèque:

Epist. 90, 7: 261.

Sextus Empiricus:

Adv. math. I 263-4, 239 / I 265:
239 / IV, 2: 92 / IX 363: 93.
Pyrrh. hyp. II 8: 156.

Simplicius:

De Caelo p. 503, 34 sq. 282 / p.
640, 28: 289.

In categ. (les pages citées sont celles
de l'éd. Kalbfleisch): p. 27, 23:
153 / p. 53, 6-9: 152 / p. 56, 2:
153 / p. 69, 23: 153 / p. 79, 26:
153 / 65, 5: 294 / pp. 82, 35-83, 10:
153 / p. 119, 22: 153 / p. 219, 5:
153.

Phaedo in Ench. p. 116 Schw.: 92.
Phys. p. 181, 19: 94.

Stobée:

référence aux pages de l'éd.
Wachsmuth): 76 / I p. 49: 176-7 /
I p. 354, 12: 179 / I p. 354, 14:
80 / I p. 365, 17: 179 / I p. 365, 18
sqq.: 176-7 / I p. 369, 20: 177 / I p.
375, 17: 180 / I p. 446, 4: 93 /
II p. 149, 8 sqq.: 77 / II p. 168,
24 sqq.: 203 / III, p. 580, 12: 103.

Strabon:

Geogr. I 3, 18: 236.

« Suidas »:

s.v. "Ομηρος: 232.

s.v. Πορφύριος: 112, 235, 285.

Synésius:

Hymn.: 65, 102, 131.

- De insomn.*: 122 / p. 156, 8.
Terzaghi: 113 / p. 178, 9 Terzaghi:
113.
- Syrianus:
In Arstt. Metaph.: 1078 b 12: 168.
- Taurus** (Calvisius)
Comm. in Plat. Tim., ap. J. Philo-
ponus, *De aet. mundi*: 9, 11.
- Tertullien:
De anima: 60.
- Themistius:
Comm. in Arstt. De Caelo: 280.
Comm. in Arstt. Metaph. Λ: 280.
Paraphr. in Arstt. De anima: 278.
- Theodoret:
Graec. affect. curatio II, 44-45, p.
151, 4-15 Canivet: 232.
- Théon de Smyrne:
Expos. rer. math. p. 14 Hiller: 127.
- Timée de Locres:
Περὶ ψυχᾶς κόσμου καὶ φύσιος: 40.
- Tubinger Theologie*:
p. 183, 26 Erbse: 160-1.
- V**ictorinus:
Adv. Ar. I 30, 20 sqq.: 142 / I 30,
22: 142 / I 33, 4-9: 151 / I 49, 9-
50, 21: 148 / I 50, 22: 83 / I 51, 1:
83 / I 51, 19-38: 140 / I 54, 8:
137 / I 57, 9: 137 / I 57, 16: 145 /
III 4, 38: 82 / IV 5, 41: 137 / IV 8,
26-29: 155 / IV 19, 4-20: 151 /
IV 19, 6-9: 154 / IV 19, 10-20:
155 / IV 19, 17: 155 / IV 21, 26-31:
137 / IV 24, 10-20: 145 / IV 27, 1-
29, 12: 145.
Hymn. III 248: 137
- Virgile:
Georg. I 123: 261 / I 133: 261.
- X**énocrate:
Fr. 15 H.: 94 / *Fr.* 18 H.: 94.
- Z**onaras:
HE III 23: 116.

B. AUTEURS ET ÉDITEURS MODERNES

- A**bt, A.: 50.
Altheim, F.: 80.
Altmann, A.: 289.
Andresen, C.: 47, 52, 233.
Apelt, O.: 68.
Armstrong, A.-H.: 43.
Arnim, H. von: 106.
- B**adawi, A.: 278.
Bachrens, W. A.: 128.
Bekker, I.: 195, 261.
Benz, E.: 64.
Bernardakis, G. M.: 259.
Beutler, R.: 38, 42, 45, 55, 58, 60,
63, 64, 65, 68, 70, 72, 74, 77, 104,
131, 133, 136, 195, 203, 222, 231,
235, 247.
Bidez, J.: 38, 44, 45, 54, 71, 218,
246, 247.
Boeckh, A.: 68.
Boese, H.: 89.
Boissonade, J. F.: 9, 114, 186.
Boyancé, P.: 266.
Buffière, F.: 240, 245, 252, 270.
Burnet, J.: 223.
Busse, A.: 155, 243.
Bywater, I.: 208.
- C**adiou, R. 89.
Canivet, P.: 232.

- Cohn, L.: 122, 233.
 Colonna, A.: 114.
 Constans, L.-A.: 262.
 Cornford, F. M.: 40.
 Courcelle, P.: 78, 108, 196, 213, 224, 228.
 Cousin, V.: 101, 132, 151.
 Couvreur, P.: 111-2.
 Cumont, F.: 54.
- D**aniélou, J.: 40.
 Dibelius, M.: 50.
 Diehl, E.: 175, 197, 198, 220, 221, 222, 223, 239.
 Dieterici, F. H.: 282, 286.
 Dihle, A.: 55.
 Dodds, E. R.: 36, 37, 39, 41, 42, 46, 50, 51, 52, 55, 56, 64, 72, 73, 74, 77, 79, 89, 114, 278.
 Domanski, B.: 44.
 Dörrie, H.: 38, 40, 41, 47, 48, 77, 89, 93, 104, 107, 156.
 Dressler: 264.
 Drossaart-Lulofs, H. J.: 277, 280.
 Düring, I.: 112.
- E**lter, A.: 90.
 Erbse, H.: 160-1, 215.
- F**estugière, A. J.: 38, 40, 41, 42, 51, 55, 72.
 Finnegan, J.: 278.
 Fraccaroli, G.: 197, 208, 213.
 Freudenthal, J.: 280.
 Friedl, A. J.: 243.
 Furlani, G.: 289.
- G**abrieli, C.-F.: 284, 298.
 Gercke, A.: 66.
 Ghorab, A.: 286.
 Gigon, O.: 47.
 Glöckner, O.: 232.
 Grünebaum, G. E. von: 275.
- H**aarbrücker, Th.: 284.
 Hadot, P.: 45, 57, 63, 67, 130, 146, 156, 196.
- Hager, F. P.: 38, 67, 68, 69, 70, 76, 102.
 Happ, H.: 95.
 Harder, R.: 43, 183.
 Harl, M.: 249.
 Harnarck, A. von: 231.
 Heinemann, F.: 89.
 Helm, R.: 232.
 Henry, P.: 130, 224, 283, 297.
 Hermann, C. F.: 95, 129, 168.
 Hilberg, J.: 93.
 Hiller, E.: 127.
 Hobein, H.: 255.
 Holstenius, L.: 201.
 Holte, R.: 30, 52.
- J**acoby, F.: 231, 265.
 Jaeger, W.: 44, 47, 279.
 Jan, L.: 207.
 Jones, R. M.: 69.
 Jones, H. Stuart: 262.
 Jong, P. de: 109.
- K**albfleisch, K.: 55, 80, 103, 152.
 Kassel, R.: 277.
 Karst.: 231.
 Klibansky, R.: 83.
 Koetschau, P.: 91, 93, 232, 249.
 Kohnke, F. W.: 130.
 Krämer, H. J.: 32, 35, 38, 40, 41, 51, 74, 95, 101, 122.
 Kraus, P.: 281.
 Krause, H.: 105.
 Kroll, W.: 66, 96, 130, 132, 134, 140, 159, 168, 198, 211, 228, 262.
 Kutsch, W.: 281.
- L**abowsky, C.: 83.
 Lang, W.: 54.
 Langerbeck, H.: 89.
 Lebègue, H.: 240.
 Leemans, E. A.: 35-6, 46, 50, 55, 71, 77, 95, 106, 122, 237, 241, 251, 259.
 Lewy, H.: 36, 51, 74, 134, 139.
 Linke, H.: 44.
 Lobeck, C. A.: 262.
 Lyons, M.: 278.

- Mahdi, Muhsin:** 285, 287.
Mansion, A.: 277.
Marrow, S.: 281.
Martano, G.: 37, 38, 39, 40, 43, 51,
 67, 69, 72, 75.
Matter, P. P.: 40, 47.
Matthaei, C. F.: 53, 98, 179, 181.
Mau: 239.
Mazza: 77, 78.
Meiser, K.: 195, 281.
Merlan, Ph.: 32, 38, 40, 41, 74.
Mette, H. J.: 239.
Meyerhof, M.: 299.
Migne, J. P.: 93, 115.
Minio-Paluello, L.: 277.
Minovi, M.: 286, 291.
Möller, E. W.: 50, 51.
Mommert, B.: 92, 116, 134, 179,
 181, 185.
Mommsen, Th.: 258.
Moreschini, Cl.: 38, 40.
Mras, K.: 46, 53, 54, 92, 212, 214,
 215, 232.
Mullach, F. W. A.: 89.
Müller, H. F.: 74.
Munk, S.: 295.
- Nauck, A.:** 97, 128, 131, 232.
Neumann, C. J.: 234.
Nock, A. D.: 261.
Norden, Ed.: 38.
Norvin, W.: 195, 297.
- O' Meara, J. J.:** 45.
- Parthey, G.:** 103-4, 260.
Pasquali, G.: 139.
Paton, W. R.: 253.
Peck, A. L.: 277.
Pépin, J.: 62, 108.
Pines, S.: 281.
Pohlentz, M.: 284.
Portus, E.: 94, 146.
Powell, J. E.: 262.
Prechter, K.: 115, 220, 222, 243,
 246, 247, 248, 249, 250, 267.
- Puech, H.-Ch.:** 37, 38, 71, 74.
- Rabe, H.:** 121.
Radermacher, L.: 265.
Rahman, F.: 295.
Rand, E. K.: 156.
Rehm: 263.
Reifferscheid, A.: 257.
Reinhardt, K.: 47, 261.
Rist, J. M.: 141, 158.
Ritter, H.: 284.
Rivaud, A.: 220, 223.
Rocheftort, G.: 239, 250, 256.
Rose, V.: 279.
Rosenthal, E. I. J.: 27.
Rosenthal, F.: 26, 275, 280, 283, 285,
 287.
Ross, D.: 29, 277, 280.
Ruelle, E.: 101, 132.
- Schiller, F.:** 226.
Schöll, R.: 199.
Schopenhauer, A.: 181.
Schrader, H.: 213, 214, 235, 252,
 253, 270.
Schwartz, Ed.: 66, 258.
Schwyzzer, H.-R.: 64, 109, 246, 283,
 297.
Sieveking, W.: 127, 254, 260.
Sodano, A. R.: 36, 54, 59, 65, 121,
 129, 162, 195, 196, 197, 215, 219,
 221, 222, 235, 240, 264, 284.
Söderblom, N.: 217.
Solmsen, F.: 73.
Steinschneider, M.: 286.
Stern, S. M.: 281, 289.
Stewart, J.-A.: 217.
Switalski, B. W.: 50, 59, 60.
- Termier, P.:** 220-221.
Terzaghi, N.: 113.
Theiler, W.: 26, 31, 38, 40, 44, 45,
 50, 57, 58, 64, 65, 68, 72, 74, 75,
 87, 102, 114, 115, 130, 131, 133,
 134, 139, 140, 161, 171, 183, 263.
Thillet, P.: 277.

- U**sener, H.: 200, 202.
- V**ajda, G.: 283.
- Van Essen-Zeemann, C. W.: 64.
- Van Riet, S.: 284.
- Van Winden, J. C. M.: 59, 61, 69, 75, 76, 104.
- Vaqueray, B. L.: 58.
- Verdenius, W. J.: 47.
- Violet, B.: 234.
- W**achsmuth, K.: 93, 179, 263.
- Walzer, R.: 26, 277, 284, 285.
- Waszink, J.-H.: 30, 36, 39, 47, 48, 53, 59, 60, 65, 66, 68, 69, 71, 75, 92, 101, 104, 105, 113, 129.
- W**eber, K. O.: 72, 110, 254.
- W**endland, P.: 122, 233.
- W**esterink, L. G.: 218, 219.
- W**illis, J.: 198, 203, 211, 224, 264.
- W**itt, R. E.: 30.
- W**olf, G.: 133, 235.
- W**olfson, H. A.: 56.
- W**ünsch, R.: 57, 133.
- Z**eller, Ed.: 37, 39, 41, 74, 106, 136.
- Z**intzen, Kl.: 71.
- Z**ycha, J.: 107, 115.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Abû Nasr:** v. Al-Fârâbî.
Abû Uthmân ad Damashqi: 278.
Académie: 3, 13, 27, 38, 81, 206, 284.
Achille: 212, 214.
Adraste (philosophe): 61, 92.
Agamemnon: 212-4.
Aincias: v. Enée de Gaza.
Al-Abhârî: 282, 285-7, 290, 292-4.
Albinus: 9, 10, 12, 21, 28, 32, 41-2, 56, 95, 129, 168-70, 173, 176, 225, 271.
Alexandre d'Aphrodisias: 27, 278, 280-2, 289, 292, 294, 296-7.
Alexandrie: 10, 11, 22, 25, 27, 38, 87, 103, 120, 271, 276, 284, 297, 299.
Al-Fârâbî: 26, 271, 281-95 *passim*.
Al-Kindî: 278, 280, 283-91 *passim*.
Aloeus: 233.
Aloïdes: 233-4.
Ambroise (saint): 183.
Amélius: 43, 58, 95, 172, 233, 239, 254.
Ammonius Sakkas: 3, 7, 16, 17, 29, 64, 87-123 *passim*, 171, 269, 281-2.
Anébon: 245, 267, 284, 298, 299.
Antiochus d'Ascalon: 3, 52, 112.
Antisthène: 253.
Antonius Diogénès: 48.
Apion: 214, 221, 252, 260.
Apollon: 55, 221, 252, 260.
Appion (ap. homélie pseudo-clémentines): 263.
Apulée: 10, 38, 41, 210, 224.
Aquila: 83, 100.
Arabes: 15, 26-8, 52, 81, 158, 275-99 *passim*.
Arcésilas: 3, 38.
Aristandros: 75.
Aristobule: 48, 257.
Aristote: 6, 11, 27, 29, 32, 47, 79, 90, 93, 100, 112, 127-8, 132, 148-9, 153, 168, 173, 177-8, 190, 226-7, 255, 259-60, 276-81 *passim*, 285-96 *passim*.
Aristotéliens: v. Péripatéticiens.
Arius Didymus: 10, 294.
Arnobe: 78, 96, 257.
Artémidore d'Ephèse: 237.
Athéna: 252.
Athénagoras: 66.
Athènes: 27, 35, 62, 90, 120, 221, 239, 254, 297.
Atlantes, Atlantide: 35, 62, 197, 220, 221, 239, 254.
Atticus (philosophe): 10, 14-6, 46-7, 68, 168, 176, 180, 189, 262.
Attis: 239, 250.
Augustin (saint): 45, 87, 89, 93, 102, 107, 113-6 *passim*, 122-3 131, 133, 138, 140, 160, 162, 171, 183, 197, 226, 288.
Aulu-Gelle: 20.
Aurèle: v. Marc-Aurèle.
Averroès: 26, 280, 282, 292, 295.
Avicenne: 278, 283, 295.
Babel (Tour de): 233-4.
Bagdad: 299.
Barbares: 22, 39, 46-8, 62, 67, 78-9.
Basile (saint): 83.
Boèce: 156-7, 176-7, 195, 197, 279, 281-2, 288.
Bouddhistes: 54, 181.
Brahmanes: 46, 52.
Briarée: 252.
Calcidius: 27, 36, 39, 42, 50, 53, 58-69 *passim*, 71, 73, 75-6, 80-1, 89, 92-3, 98-106 *passim*, 121, 129, 228.
Calvisius Taurus: v. Taurus.
Cambridge: 281.
Candidus: 142.
Carnéade: 12, 38.
Celse: 10, 20, 22-5, 41, 47, 50, 53, 77, 80, 91, 93, 99, 191, 232-6, 238,

240, 257, 264, 268.

Cerbère: 246.

Chaerémon: 245.

Chalcidius: v. Calcidius.

Chaldéens: 49, 63-6, 78, 80, 95, 99,

101, 114-5, 130-41 *passim*, 152,

159-62, 226, 269. V. aussi Mages.

Chamans: 54.

Chrétiens, Christ: 9, 23, 24, 27-9,

47, 50, 58-9, 61, 82-3, 90, 102,

111, 116, 120-1, 173, 185, 191,

218, 231-5, 249, 257-8, 264, 268,

279, 282, 296.

Cicéron: 12, 47, 54, 122, 207, 262,

294.

Claude II (empereur): 231.

Clément d'Alexandrie: 29-31, 55,

103, 120, 127-9.

Clément (pseudo-): 263.

Colotès: 199, 205-11 *passim*, 217,

224-5, 265.

Crantor: 220, 239, 254.

Cratès de Mallos: 238.

Critias: 197, 220, 221.

Cronius: 43, 78, 237, 251, 259, 261.

Cronos: 139, 208, 250.

Cybèle: 239, 250, 266.

Cynique: 182.

Cyrille d'Alexandrie: 82-3, 234, 258.

Damascius: 101, 113, 132-3, 138,

140-3, 158, 160, 195, 218, 222.

Daniel (prophète): 231.

Dar-Daisan: 54-5.

David (roi): 108.

David (commentateur de Porphyre):

243.

Delphes: 184, 260, 262.

Démocrite (philosophe platonicien):

14.

Démosthène: 108.

Denys d'Halicarnasse: 265.

Denys de Syracuse: 262.

Dexippe: 155.

Didymus: v. Arius Didymus.

Diodore: 261.

Diogène Laërce: 10, 47, 81, 106.

Dion de Pruse: 253.

Egypte, Egyptiens: 29, 46, 48, 52,

115, 221, 246, 268, 276.

Empédocle: 10, 60.

Enée de Gaza: 114, 186.

Epicure: 4, 205, 206.

Epicuriens: 199, 205-11 *passim*, 265-6.

Epiphane: 108.

Er: 62, 108, 203, 206, 280, 290.

Esdras: 234.

Esopo: 210, 225.

Etrusques: 115.

Eudore d'Alexandrie: 10, 25, 28-9,

32, 38, 52.

Eunape: 3, 11.

Eusèbe: 13, 37, 46, 57-8, 82, 93,

102, 109, 115, 133, 176, 231-3,

246, 258, 265.

Eustathe: 253, 256.

Evagre de Pont: 91.

Furfuriyûs (= Porphyre): 278, 291.

Gaius: 28, 38, 40, 49, 64, 95, 98, 104,

111, 112, 115, 120, 225.

Galien: 26, 27, 103, 280, 291.

Gaurus: 103, 105.

Gellius: v. Aulu-Gelle.

Gnostiques: 14, 41, 56, 87, 116-20.

Grégoire de Nysse: 93.

Grégoire le Thaumaturge: 92, 108.

Hadès: 179, 180, 190, 199, 200, 206,

208, 217.

Harpocraton: 12, 14, 72.

Hébreux: 46, 48-50, 52-4, 57-62

passim, 83, 100, 103-4, 116, 133,

232, 258, 279-80.

Hécate: 139.

Héphaïstos: 208.

Héra: 208, 252.

Héraclès: 190.

Héraclite (d'Ephèse): 51, 201, 208,

210.

- Héraclite (de Pont): 235, 240.
 Héraclius: 255, 260, 263.
 Herennius: 207.
 Hermeias: 111.
 Hermès trismégiste: 40, 42, 55, 72.
 Hermippe: 48.
 Hésiode: 200, 208, 210.
 Hiérocès: 5, 10, 16, 29, 89, 90-3, 96,
 100, 106-17 *passim*.
 Hiérombalos: 232.
 Hippolyte: 93, 233.
 Homère: 90, 91, 111, 112, 200, 208,
 210, 213, 231-72 *passim*.
 Horace: 292.
- I**bn Rushd Miskawaih.: v. Miskawaih.
 Inachos: 232.
 Inde, Indiens: 54, 55. Cf aussi 46, 52, 181.
 Irénée: 120-1.
 Isaac: 183.
 Isaac Israéli: 289.
 Isis: 227.
 Islam: v. Arabes.
 Ithaque: 236, 237, 241.
- J**acob: 53.
 Jamblique: 10, 14, 36, 44, 76, 103-4,
 113, 122, 129, 171, 176-7, 180,
 183, 190, 218, 220-2, 240, 247-50,
 254, 260, 271, 297.
 Jambre: 50.
 Jannès: 50.
 Jean Lydus: v. Lydus.
 Jean Philoponus: v. Philoponus.
 Jérôme (saint): 91, 93, 115, 123,
 231, 232.
 Jérusalem (Temple de): 234.
 Jésus (le jeune): 23.
 Jonathan: 108.
 Josèphe: 48.
 Juifs: v. Hébreux.
 Julien (l'Empereur): 25, 57, 80, 90,
 95, 234, 239, 255-8, 260, 263.
 Julien (le Théurge): 160, 161.
- Justin: 30, 47-8, 52, 233.
 Justinien: 216.
- L**eyde: 277.
 Longin: 3, 12, 43, 106, 110, 119-20,
 190, 215, 220, 226, 235, 270.
 Lucrèce: 39, 266.
 Lydus (Jean): 57, 80, 98, 114, 133,
 138, 263.
- M**acarius: 234, 236.
 Macrobe: 54-5, 77, 83, 92, 96-8, 103,
 109, 113-4, 198-205 *passim*, 207,
 210-7 *passim*, 224-5, 227-8, 264.
 Mages: 46, 48, 52.
 Mahomet: 271.
 Manichéens: 185.
 Marc-Aurèle: 80, 103, 117.
 Marcella: 71, 189.
 Marcellinus: 262.
 Marcus Victorinus: v. Victorinus.
 Maxime de Tyr: 10, 41, 226, 235,
 255, 259.
 Ménandre: 210, 224.
 Miskawaih: 282, 285, 287, 294-6.
 Mithra: 54.
 Moderatus: 43, 92.
 Moïse: 49, 56-8, 231-4 *passim*, 266,
 268, 271.
 Muhammad v. Zakariyyâ al-Râzi:
 281.
 Muhammed aš-Šaharastâni: 298.
- N**aaséniens: 223.
 Naïades: 242.
 Némésius: 44, 53-4, 64, 98, 104-9
passim, 177, 179-81.
 Nicolas de Damas: 279-80.
 Nicomaque (néo-pythagoricien): 92.
 Nil: 246.
 Numénius: 20, 33-83 *passim*, 98-106
passim, 111, 115, 122, 159, 189,
 221, 240, 241, 249, 254, 257,
 269-70.
 Nymphes: 236.

- O**lympiodore: 90, 195, 222, 297.
 Olympiodore (pseudo-): 129.
 Origène: 10, 13, 20, 31-2, 35, 37, 41, 50-3, 60-1, 72, 83, 87, 89-123 *passim*, 128-9, 232, 236, 238, 240, 249, 257-8, 261, 264, 266, 269, 271.
 Origène le néoplatonicien: 35, 110, 133, 239-40, 254.
 Orphée: 90, 112.
 Orphisme: 217.
 Osiris: 221, 246.
 Ostanès: 54.
 Ouranos: 208.
 Oxford: 277.
- P**alestine: 276.
 Pamphylie: 206.
 Paris: 250.
 Parménide: 10.
 Parques: 260.
 Paul (saint): 121.
 Penthée (filles de): 5.
 Péripatéticiens: 4, 153, 294, 296.
 Perses: 54, 282, 293.
 Pétrone: 210, 224.
 Phaéton: 233.
 Phaniás: 106.
 Phèdre (fabuliste): 264.
 Philippe d'Oponthe: 28.
 Philon d'Alexandrie: 10, 26, 28, 30, 38, 48, 50-7 *passim*, 60, 79, 92, 100, 104, 118, 122, 233-4, 257, 269-70, 296.
 Philon de Byblos: 232.
 Philoponus (Jean): 11, 93, 121, 281.
 Phorkys (port d'Ithaque): 241.
 Photius: 89, 90, 96, 107, 112, 115.
 Platon: 6, 7, 14, 17, 19, 26-8, 32, 38-40, 44-50, 55, 59-61, 67-8, 72-6, 78, 80-2, 88, 90, 93-6, 101, 112, 117, 121-2, 127, 129, 130, 143, 150, 162, 169-70, 175, 178-81, 186, 189-91, 195-228 *passim*, 240, 247, 250, 253-4, 262, 265, 271, 281, 284-93, 299.
- Platonisme: 1-299 *passim*.
 Plotin: 3, 4, 6, 7, 9, 11, 14, 16, 18, 20, 25, 27, 29-32, 36-7, 39, 40, 43-51 *passim*, 54, 56, 58, 63-74 *passim*, 78-80, 82, 89-121 *passim*, 128, 130, 133, 135-6, 149, 150, 155, 158, 160, 162-3, 170-3, 175, 177, 181, 184, 188-90, 203, 207, 211, 222-8 *passim*, 247, 249, 269, 270, 283-4, 285, 292, 296-7.
 Plutarque (d'Athènes): 27, 90.
 Plutarque (de Chéronée): 10, 14-6, 20-9 *passim*, 68-9, 75, 81, 123, 127, 129, 156, 168, 176, 180, 189, 206, 227, 253-4, 260, 262, 267-8.
 Plutarque (pseudo-): 64, 98, 264, 272, 278.
 Poséidon: 252.
 Posidonius: 4, 21, 24, 26, 28-9, 47, 79, 106, 122, 181, 261, 290.
 Priscien: 105-9.
 Proclus: 10-2, 14, 28, 35-7, 62, 72, 75, 81, 83, 89, 93, 95, 100-2, 107, 112-4, 116, 129, 132-3, 138-46, 151-2, 158, 160, 175, 190, 197-228 *passim*, 239, 247-8, 250, 254, 262-3, 265, 267, 278, 285, 293, 296-7.
 Pythagore: 12, 37, 39, 42, 45, 48, 52, 55, 61, 75, 283.
 Pythagoriciens: 29, 32, 37-40, 49, 54, 92, 181, 183.
- Q**uintilien: 265.
- R**ome, Romains: 18, 115, 215, 223, 265.
- Rufin: 91, 258.
- S**allustius: 250, 253, 255, 259, 264, 269.
- Samuel: 108.
- Sanchuniaton: 232.
- Saturne: 200, 210.
- Scipion (l'Africain): 96, 198, 211, 213, 225, 227.
- Sémiramis: 232.
- Sénèque: 10, 26, 235, 261.

Sévère: 12.
 Sextus Empiricus: 92-3, 156, 238.
 Sicile: 116.
 Simplicius: 10, 32, 94, 152-3, 222, 227, 281-2, 289, 294.
 Socrate: 39, 212-3.
 Sodome: 233.
 Solon: 253, 283.
 Sosicrate: 223.
 Speusippe: 38.
 Stobée: 10, 76, 80, 103, 176-7, 179, 180, 184, 203, 292.
 Stoïciens: 4, 6, 21, 29, 30, 52, 104-5, 118, 156, 159, 178, 182, 185, 245, 253, 261, 266-8, 282, 296.
 Strabon: 226, 235-6.
 Styx: 190.
 Suda: 89, 112, 285.
 Symmaque: 100.
 Synésius de Cyrène: 54, 65, 102, 113, 122, 131.
 Syriacus: 168, 247, 250, 297.
 Syrie: 220, 276.
Tartare: 199, 206.
 Taurus (Calvisius): 9, 11, 12, 20, 25.
 Temple de Jérusalem: 234.
 Thémistius: 278, 280, 282, 284.

Théodore d'Asiné: 95.
 Théodoret: 232.
 Théodote: 106, 110, 119, 120, 123.
 Théon de Smyrne: 127, 285.
 Théophraste: 292.
 Thétis: 252.
 Thrasyllus: 43.
 Thucydide: 262.
 Thulé: 52.
 Timée de Locres: 40.
 Titans: 221.
 Troie, Troyens: 214, 231-2.
 Turin: 130.
 Typhon: 221.

Ulysse: 111, 112, 241, 249.

Victorinus: 64, 82-3, 130-1, 156-7, 140-156 *passim*, 159-60.
 Virgile: 261.

Xénocrate: 18, 38, 75, 94, 177, 189.
 Xénophane: 269.

Zénodote: 214, 215,
 Zénon: 253, 283.
 Zeus: 139, 212-4, 216, 249, 252.
 Zonaras: 116.
 Zoroastre: 47, 49.

Achévé d'imprimer
le 15 août 1966 sur les presses de
l'Imprimerie du Journal de Genève,
à Genève, Suisse.

N=

.....

.....

.....

