

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

Publiés par Olivier Reverdin

TOME XXI

DE JAMBLIQUE A PROCLUS

NEUF EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS

PAR

BENT DALSGAARD LARSEN, REX E. WITT,
ÉDOUARD DES PLACES, JOHN M. RIST, HENRY J. BLUMENTHAL,
WERNER BEIERWALTES, JOHN WHITTAKER,
JEAN TROUILLARD, HEINRICH DÖRRIE

Avec la participation de Fernand Brunner

Entretiens préparés et présidés
par Heinrich Dörrie

FONDATION HARDT

POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

VANDOEUVRES - GENÈVE

1975

En 1955, la Fondation Hardt avait consacré ses troisièmes Entretiens à des *Recherches sur la tradition platonicienne*. Deux ans plus tard, dix savants se retrouvaient à Vandœuvres pour étudier *Les sources de Plotin. Porphyre* a été le thème des XII^e Entretiens, en 1965. Le présent volume clôt le cycle. Il contient neuf exposés.

Les trois premiers sont consacrés à Jamblique. Se fondant sur une chronologie nouvelle, qui fait de lui, à peu de chose près, le contemporain de Porphyre, le prof. B. Dalsgaard Larsen (Aarhus) indique quelle est la place qu'il convient de lui attribuer désormais dans la philosophie antique tardive. Le Dr R.E. Witt (Londres) montre en quoi on peut le considérer comme un précurseur de Julien l'Apostat. Le R.P. Ed. des Places (Rome) dégage certains traits de sa pensée religieuse.

Les exposés sur Proclus sont au nombre de cinq. Le premier traite de la notion de *probairesis* dans son système philosophique et dans celui de ses prédécesseurs. L'auteur en est le prof. J. M. Rist (Toronto). Utilisant le commentaire de Plutarque d'Athènes au *De anima* de Proclus, le Dr H. J. Blumenthal (Liverpool) reconstitue sa doctrine dans le domaine de la psychologie. Le prof. W. Beierwaltes (Fribourg-en-Brisgau) analyse sa théorie de la connaissance. Comment son enseignement sur les *anthupostata* se rattache-t-il à celui de ses prédécesseurs? C'est la question que traite le prof. J. Whittaker (University of Newfoundland). Le prof. J. Trouillard (Paris), enfin, montre le caractère théologique de ses vues sur l'origine des noms et du langage.

En guise de conclusion, le prof. H. Dörrie (Münster) met en évidence le caractère religieux du platonisme aux IV^e et V^e siècles de notre ère.

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS
Tome XXI

DE JAMBLIQUE
A PROCLUS

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
Publiés par Olivier Reverdin
TOME XXI

DE JAMBLIQUE A PROCLUS

NEUF EXPOSÉS SUIVIS DE DISCUSSIONS
PAR
BENT DALSGAARD LARSEN, REX E. WITT,
ÉDOUARD DES PLACES, JOHN M. RIST, HENRY J. BLUMENTHAL,
WERNER BEIERWALTES, JOHN WHITTAKER,
JEAN TROUILLARD, HEINRICH DÖRRIE

Avec la participation de Fernand Brunner

Entretiens préparés et présidés
par Heinrich Dörrie

VANDOEUVRES - GENÈVE

26-31 AOÛT 1974

TOUS DROITS RÉSERVÉS

© 1975 by Fondation Hardt, Genève

CES ENTRETIENS ONT ÉTÉ ORGANISÉS ET CE VOLUME A ÉTÉ PUBLIÉ
AVEC L'AIDE DU FONDS NATIONAL SUISSE DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

PRÉFACE

En 1955, la Fondation Hardt avait consacré ses troisièmes Entretiens à des Recherches sur la tradition platonicienne. Deux ans plus tard, dix savants se retrouvaient à Vandœuvre pour étudier Les sources de Plotin. Porphyre a été le thème des XII^e Entretiens, en 1965. Le présent volume clôture le cycle. Il y est question de l'évolution du néoplatonisme De Jamblique à Proclus.

Le professeur Heinrich Dörrie (Münster) avait participé aux Entretiens sur Plotin et aux Entretiens sur Porphyre. C'est tout naturellement à lui que le Comité scientifique de la Fondation Hardt s'est adressé pour la préparation des Entretiens sur Jamblique et Proclus. Il lui en a confié la présidence.

Les trois premiers exposés du présent volume sont consacrés à Jamblique. Se fondant sur la chronologie établie par A. Cameron, par J. M. Dillon et par lui-même, chronologie qui fait de Jamblique, à peu de chose près, le contemporain de Porphyre, le prof. Bent Dalsgaard Larsen (Aarhus) indique quelle est la place qu'il convient désormais de lui attribuer dans la philosophie antique tardive. Le Dr Rex E. Witt (Londres) montre en quoi on peut le considérer comme un précurseur de Julien l'Apostat. Le R. P. Edouard des Places, s.j. (Rome) dégage quelques traits de sa pensée religieuse.

Les exposés sur Proclus sont au nombre de cinq. Le premier traite de la notion de προαιρεσις dans son système philosophique et dans celui de ses prédécesseurs. L'auteur en est le prof. John M. Rist (Toronto). Utilisant le peu que l'on possède du commentaire consacré par Plutarque d'Athènes au *De anima* de Proclus, le Dr Henry J. Blumenthal (Liverpool) reconstitue sa doctrine dans le domaine de la psychologie. Le prof. Werner Beierwaltes (Fribourg-en-Brisgau) aborde le problème complexe de sa théorie de la connaissance. Comment

son enseignement sur les αὐθιτότατα (principes se constituant eux-mêmes) se rattache-t-il à celui de ses prédecesseurs? C'est la question que traite le prof. John Whittaker (University of Newfoundland). Le prof. Jean Trouillard (Institut catholique de Paris), enfin, met en évidence la fonction que Proclus attribue à l'activité onomastique, et le caractère théologique de ses vues sur l'origine des noms et du langage.

En guise de conclusion, le prof. Heinrich Dörrie insiste sur les tendances religieuses du platonisme au IV^e et au V^e siècle de notre ère.

Ces neufs exposés et les discussions qui les ont suivis, discussions auxquelles le prof. Fernand Brunner (Neuchâtel) a pris part¹, forment la matière de ce vingt et unième tome des Entretiens sur l'Antiquité classique de la Fondation Hardt.

Pour les vingt premiers tomes, le modèle typographique établi en 1952 par le Baron Kurd de Hardt, avec l'aide de la Stamperia Valdonega, à Vérone, a été scrupuleusement respecté; mais l'inflation monétaire est cruelle pour une institution qui vit des revenus de sa fortune. Il a donc fallu faire des économies: le miroir de la page a été agrandi. On a supprimé les faux-titres des exposés. L'index a été réduit. Etabli avec le plus grand soin par M. Bernard Grange, bibliothécaire de la Fondation, il ne mentionne que les auteurs anciens et les textes cités dans le volume.

Si la Fondation Hardt assume seule les frais de la publication, elle bénéficie, depuis six ans, pour l'organisation des Entretiens, pour la mise au point des manuscrits et pour la confection de l'index, d'un subside du Fonds national suisse de la recherche scientifique, auquel elle exprime ici sa très vive reconnaissance.

O. R.

¹ Le Dr Rex E. Witt n'a pu assister qu'aux trois premières discussions: la mort subite de son frère l'a obligé à rentrer précipitamment à Londres.

TABLE DES MATIÈRES

	Page
I. BENT DALSGAARD LARSEN <i>La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive</i>	1
Discussion	27
II. REX E. WITT <i>Iamblichus as a Forerunner of Julian</i>	35
Discussion	65
III. EDOUARD DES PLACES <i>La religion de Jamblique</i>	69
Discussion	95
IV. JOHN M. RIST <i>Probairesis : Proclus, Plotinus et alii</i>	103
Discussion	118
V. HENRY J. BLUMENTHAL <i>Plutarch's Exposition of the De anima and the Psychology of Proclus</i>	123
Discussion	148
VI. WERNER BEIERWALTES <i>Das Problem der Erkenntnis bei Proklos</i>	153
Discussion	184
VII. JOHN WHITTAKER <i>The historical Background of Proclus' Doctrine of the Αὐθυπόστατα</i>	193
Discussion	231
VIII. JEAN TROUILLARD <i>L'activité onomastique selon Proclus</i>	239
Discussion	252
IX. HEINRICH DÖRRIE <i>Die Religiosität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus</i>	257
Discussion	282
INDICES	287

I

BENT DALSGAARD LARSEN

LA PLACE DE JAMBLIQUE
DANS LA PHILOSOPHIE ANTIQUE
TARDIVE

On a apprécié fort diversement la période de l'histoire de la philosophie grecque qui va de Porphyre à Proclus : période décadente, pleine de superstitions et de subtilités pour les uns ; période encore vraiment philosophique, dont les apports sont méritoires selon d'autres. De même pour Jamblique lui-même. Les uns le considèrent comme un théurge, fanatique et crédule, sans originalité aucune. Pour d'autres, il est un vrai philosophe, un exégète de valeur. Ces divergences sont en partie imputables au caractère lacuneux et complexe de nos sources.

Des recherches récentes sur le néoplatonisme permettent de mieux comprendre l'histoire de la philosophie antique tardive. En me fondant sur ces recherches, et en présentant des arguments nouveaux, je vais m'efforcer de préciser la place et le rôle de Jamblique. Pour ce faire, je commencerai par situer sa vie dans le temps; l'analyse de ses œuvres, de leur forme littéraire en particulier, me fournira d'autres arguments, qui me permettront de proposer une nouvelle mise en place — encore provisoire, j'en conviens — de Jamblique dans l'histoire de la philosophie antique tardive.

Dans ses *Richtungen und Schulen im Neuplatonismus* (qui viennent d'être rééditées dans les *Kleine Schriften* par H. Dörrie),

Karl Praechter distingue très nettement l'école de Pergame de l'école syrienne, à laquelle se rattache Jamblique. Pour peu qu'on accepte les thèses de Praechter, on se gardera donc de considérer que l'école de Pergame est l'expression de la pensée et de l'enseignement de Jamblique. L'*Index fontium* montre en effet que c'est surtout à Alexandrie et à Athènes qu'on a lu et apprécié l'exégèse, par Jamblique, de Platon et d'Aristote, exégèse qui paraît n'avoir pas intéressé l'école de Pergame¹. Edésius, son fondateur, était, certes, un élève de Jamblique: mais un élève de quelle sorte? Son nom n'apparaît pas dans la correspondance du maître (comme c'est le cas, par exemple, pour Sopater), et rien ne permet d'affirmer que son propos ait été, après la mort de Jamblique, de continuer son enseignement, ce dont se sont essentiellement chargés Théodore et Dexippe, ainsi que les écoles d'Alexandrie et d'Athènes.

L'examen de leurs commentaires néoplatoniciens met en évidence les divergences entre Porphyre et Jamblique; la chose est confirmée par *Les Mystères d'Egypte* (pour peu qu'on en accepte l'authenticité). Entre ces deux philosophes, la relation est tout autre qu'entre Porphyre et Plotin. Porphyre recourt, certes, à d'autres formes littéraires que Plotin, et son esprit, j'en suis convaincu, est autre. Il n'y en a pas moins un lien entre eux, alors que Jamblique, lui, s'oppose nettement à Porphyre, aussi bien dans ses principes exégétiques que dans ses orientations philosophiques fondamentales. Leur cadre de vie ne se situe d'ailleurs pas dans la même région. Plotin et Porphyre ont vécu en Occident (Rome et la Sicile); Jamblique a vécu en Orient. Son indépendance, à l'égard de Porphyre, est à l'origine de nouveaux développements du néoplatonisme.

Longtemps, en se fondant sur la *Suda* (s.v.), on a située la naissance de Jamblique vers 280. Dès 1919, cependant, J. Bidez

¹ La mention par Simplicius (*In Cat.* p. 1, 15 Kalbfleisch) d'un commentaire des *Catégories* par Maxime est un fait isolé, et ce commentaire est à rattacher à la tradition d'Alexandre d'Aphrodise plutôt qu'à celle de Jamblique.

a émis l'hypothèse que le renseignement donné par la *Suda* concerne non pas l'acmé de la vie de Jamblique, mais celle de son enseignement, ce qui permet de faire remonter la date de sa naissance à 250. Cette hypothèse a été, de manière générale, acceptée. Indépendamment l'un de l'autre, A. Cameron¹ et moi-même, nous avons estimé que cette date doit être remontée encore d'une dizaine d'années. J. M. Dillon² s'est rallié aux conclusions de A. Cameron. Il propose « a date of, say, 242, for Iamblichus' birth ». Il a tenu compte, pour arriver à cette date, de ce que nous savons du mariage d'une fille de Jamblique. Le résultat de tels calculs est précieux pour qui se préoccupe des relations entre Porphyre et Jamblique. Ils font d'eux, à peu de chose près, des contemporains. Le second ne saurait guère, dès lors, être le successeur du premier. En revanche, rien n'empêche d'admettre que Jamblique ait séjourné chez Porphyre, et qu'il ait été, conformément à la tradition, son élève, encore que la tradition semble procéder du désir d'établir entre eux la *diadochè* plutôt que de l'intention de rattacher la philosophie de l'un à celle de l'autre.

Pour autant que Jamblique soit effectivement né vers 242, force est bien d'admettre que sa formation philosophique était déjà fort avancée lorsqu'il a séjourné chez Porphyre. Cette longue période de formation est d'une importance décisive pour qui entend situer Jamblique dans l'histoire de la philosophie hellénistique. On ne peut plus, en effet, prétendre que Porphyre ait été son maître, ou, du moins, son premier maître. C'est à Alexandrie qu'il faut, dès lors, chercher ses maîtres. Rien de plus naturel pour un intellectuel syrien hellénisé.

Les courants philosophiques alexandrins sont donc à l'origine du travail philosophique de Jamblique. En d'autres termes, c'est à l'école orientale qu'il se rattache, et non pas à l'école occidentale, illustrée par Plotin et Porphyre. Ed. Zeller, qui

¹ A. CAMERON, The Date of Iamblichus' Birth, in *Hermes* 96 (1968), 374-376.

² J. M. DILLON, *Iambl. Chalc. In Plat. dial. comm. fragm.*, 7.

faisait naître Jamblique plus tard, ne pouvait s'apercevoir de cela. Nous, aujourd'hui, nous le pouvons. Nous sommes en mesure d'affirmer qu'Anatole, maître de Jamblique, n'est autre qu'Anatole le Péripatéticien, futur évêque de Laodicée. Et, du coup, les traits aristotéliciens de la pensée de Jamblique s'expliquent. Ces traits, on les trouve non seulement dans les commentaires d'Aristote, mais aussi dans le *Protreptique*, dans le *De anima* et ailleurs.

D'autres indices attestent que Jamblique a reçu sa formation à Alexandrie. Qu'il suffise de mentionner le *De mysteriis Aegyptiorum* et le caractère néopythagoricien, qu'on peut attribuer à l'influence de Nicomaque de Gérasa, de sa *Synagogue Pythagorica*. Cette formation explique que sa philosophie soit empreinte d'un caractère aussi spécifiquement alexandrin. Ch.-E. Ruelle affirme qu'après avoir séjourné auprès de Porphyre, Jamblique est revenu à Alexandrie¹. Qu'il y soit demeuré quelques années paraît probable. Ce n'est, en effet, que sous l'empereur Galère, soit au début du IV^e siècle, selon Malalas, qu'il a fondé sa propre école en Syrie. On en peut déduire que le séjour chez Porphyre est postérieur à l'accession d'Anatole à l'épiscopat. Il daterait de 270, selon l'ancienne tradition, et de 280, si on admet la chronologie de J. L. Heiberg². La première date a ma préférence. Je pense toutefois qu'une vingtaine d'années, pour le séjour auprès de Porphyre, c'est trop. J'admetts que le *De mysteriis* a été écrit à Alexandrie, après le retour de chez Porphyre, et que Jamblique a séjourné de dix à vingt ans en Egypte, ce qui est compatible avec la chronologie de sa vie, et ce qui explique qu'il ait été à ce point marqué par l'école alexandrine.

La vie de Jamblique se termine, indubitablement, en Syrie. Tout en concédant qu'il ait poursuivi pendant cette période

¹ *La Grande Encyclopédie* (Paris 1885-1901), tome 20, 1194.

² J. L. HEIBERG, *Anatolius sur les dix premiers nombres*, in *Annales internationales d'histoire*, Congrès de Paris 1900, 5^e section (Paris 1901).

son œuvre exégétique, J. M. Dillon pense que, pendant ses vingt dernières années, Jamblique a subi l'influence de la théologie chaldéenne¹. Il est certes difficile de suivre le développement de la pensée de Jamblique; la thèse de J. M. Dillon est que l'école de Pergame ne s'est référée à l'enseignement de Jamblique qu'après la mort de celui-ci. Toutefois, pendant cette même période, Jamblique a dû travailler à l'exégèse des grands maîtres de la philosophie grecque. Preuve en soit la rapidité avec laquelle ses méthodes exégétiques se sont répandues dans le milieu chrétien d'Antioche.

Le cadre général de la vie de Jamblique, ainsi que la place qu'il occupe dans les écoles d'Alexandrie et d'Athènes, confirment l'opinion d'A. C. Lloyd², qui fait de lui le Chrysippe néo-platonicien, en d'autres termes le second fondateur de l'école. Restent à préciser son œuvre et sa position philosophique.

II

Les formes littéraires sont importantes pour l'interprétation des textes philosophiques. Ainsi le dialogue, chez Platon; la forme ésotérique, dans l'école d'Aristote; les diatribes, pour Epictète. Comme l'a déjà souligné K. Praechter³, c'est le commentaire qui est la forme littéraire caractéristique du néo-platonisme postérieur à Plotin. Il y a là un fait qu'on ne doit jamais perdre de vue.

Jamblique s'est distingué dans l'exégèse; mais il ne s'en est pas tenu à cette seule forme littéraire. Il en a utilisé d'autres. De même que, pour reconstituer la vie d'un philosophe, on ne néglige aucune des évidences biographiques, de même, la forme

¹ J. M. DILLON, *op. cit.*, 23.

² A. C. LLOYD, in *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. by A. H. Armstrong (Cambridge 1970), 273.

³ Cf. Fr. UEBERWEG-K. PRAECHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 38.

littéraire aide à préciser la place historique et philosophique d'un auteur.

Les éditions séparées des quatre livres qui nous restent de la *Synagogue Pythagorica* donnent l'impression que Jamblique aurait écrit quatre traités distincts: un *Protreptique* (soit une exhortation à la philosophie), une *Vita Pythagorica* (soit une biographie de Pythagore) et deux livres sur la *Mathématique*. En réalité, ces quatre livres sont les parties d'un seul et même ouvrage, qui est une introduction à la philosophie pythagoricienne, avec ses dimensions protreptiques, symboliques et mathématiques. Le genre de la *Synagogue* remonte au Stagirite. Comparé à Plotin, par exemple, Jamblique apparaît plus explicite dans sa manière de présenter la philosophie antérieure. Il dit expressément qu'il a l'intention de présenter la philosophie pythagoricienne. Il n'écrit pas, comme l'avait fait Porphyre, une biographie de Pythagore, au sens historique du terme, mais un exposé sur la vie pythagoricienne: il est un philosophe; chez Porphyre, l'érudition domine. La *Synagogue Pythagorica* se veut ouvrage exotérique, voire populaire. Elle introduit le débutant dans la connaissance philosophique; les écrits exotériques d'Aristote et les dialogues de Platon sont mis à contribution pour expliquer la philosophie pythagoricienne; la *Synagogue* est aussi une introduction générale à la philosophie classique qui, pour Jamblique, est une. Son esprit le pousse vers la pédagogie et vers la synthèse. C'est un trait remarquable de sa personnalité.

Les Mystères d'Egypte et quelques œuvres perdues (p. ex. sur la théologie chaldéenne) se situent dans les mêmes lignes que certains traités dans lesquels Porphyre donne une interprétation philosophique des cultes et des mythes. S'écartant de Plotin, Porphyre se rattache, dans ces traités, à la tradition des interprètes stoïciens de la religion populaire. Jamblique, lui, se montre plus philosophe encore, et son interprétation est plus positive. Dans *Les Mystères d'Egypte*, il se cache sous un pseudonyme. Ce n'est pas le dieu qui parle, mais son prêtre, interprète des vérités les plus hautes. Ainsi, le philosophe se fait

prêtre, interprète des dieux. On le voit : l'attitude de Jamblique, qui se cache, avec une insistance toute platonicienne, derrière son pseudonyme, diffère de celle de Porphyre.

Les rares fragments du *De anima* révèlent une œuvre savante, nettement aristotélicienne dans sa forme littéraire. Dans les *Lettres*, on trouve des considérations éthiques de valeur. A propos des œuvres exégétiques, je me contenterai de quelques remarques. Dans ces œuvres, Jamblique travaille, formellement, comme Porphyre, qui, à la différence de Plotin, avait composé des commentaires continus d'Aristote et de Platon, comme d'Homère. Mais la similitude est de pure forme. Il n'y a plus trace, chez Jamblique, d'exégèse homérique s'inscrivant dans la tradition de l'allégorie stoïcienne. Il se concentre sur l'interprétation philosophique des œuvres d'Aristote et de Platon ; il rejette explicitement l'interprétation allégorique, telle que la pratiquait Porphyre. Il s'interroge sur le genre des œuvres philosophiques et sur leur *σκοπός* ; ce faisant, il donne une orientation nouvelle à l'école néoplatonicienne.

Dans la *Synagogue Pythagorica*, dans *Les Mystères d'Egypte*, dans ses *Commentaires* de Platon et d'Aristote (en d'autres termes, dans presque tout ce que nous possédons de son œuvre écrite), Jamblique explique et interprète des textes philosophiques ou religieux. Il est dès lors malaisé de discerner sa pensée propre. A en juger par les formes littéraires qu'il a choisies pour s'exprimer, elle est plus exégétique que celle de Porphyre et de Proclus et, *a fortiori*, que celle de Plotin. Son intention n'est cependant pas, au premier chef, de produire des exposés historiques ou savants, mais de traiter des questions ontologiques et métaphysiques. Quand on a sous les yeux, en même temps que son exégèse, les textes de Platon ou d'Aristote qu'il interprète, on discerne clairement sous quel angle il envisage les problèmes philosophiques et de quelle manière il cherche à les résoudre, comme c'est aussi le cas pour Plotin et pour Porphyre.

III

L'œuvre de Jamblique sur la philosophie pythagoricienne révèle sa position à l'égard du courant néopythagoricien de son temps. Il décrit en effet une vie philosophique qui a sa source dans la contemplation ($\thetaεωρία$) et qui est caractérisée par la protreptique, la symbolique et la mathématique. Cette conception de la vie philosophique invite à une interprétation très large, et analogique, des données multiples du monde et de la vie. On ne trouve pas chez Porphyre même intérêt pour le néopythagorisme. Sa *Vita Pythagorica*, qui fait partie du premier livre de sa *Φιλόσοφος ιστορία*, est un texte plus savant que philosophique. Jamblique, lui, se rattache aux courants orientaux, à la tradition d'Eudore, de Numénius et d'Ammonius, à celle des néopythagoriciens véritables comme Modératus et Nicomaque. Cette tradition se continue chez son élève Théodore (cf. *Test.* 6 et 22 Deuse).

L'attitude de Jamblique à l'égard de la philosophie platonienne, ainsi que ses formes d'expression et ses méthodes exégétiques, sont en effet teintées d'aristotélisme. Comme Porphyre, il accepte Aristote; il se rattache ainsi à la tradition qui dérive d'Ammonius, alors que Plotin se rattache à la tradition des Lucius, des Nicostrate, des Sévère et des Atticus, qui voyaient en Aristote un ennemi du platonisme. Plotin est le seul des néoplatoniciens à refuser la synthèse entre Platon et Aristote, synthèse qui deviendra la règle pendant toute la dernière phase de la philosophie grecque. Porphyre avait posé dans ses *Commentaires* les fondements de la vaste exégèse néoplatonicienne des écrits d'Aristote. Cette exégèse s'est développée dans des voies diverses, au gré des courants du néoplatonisme. D'un interprète à l'autre, le contexte et les termes changent, ce qui est déterminant pour la teneur philosophique. L'interprétation d'Aristote est un élément de grande portée pour l'intelligence de la philosophie néoplatonicienne.

Pour Plotin, les *Catégories* d'Aristote manquent d'unité intrinsèque parce qu'elles ne visent que le sensible et ne constituent, dès lors, qu'un classement logique (*Enn.* VI 1-3). Il leur préfère les genres du *Sophiste*, qui visent l'intelligible, c'est-à-dire la réalité. En défendant les *Catégories*, Porphyre et Jamblique ont donné à Aristote sa place dans le néoplatonisme.

La question se pose de savoir dans quelle interprétation les *Catégories* sont acceptées par les néoplatoniciens postérieurs à Plotin. C'est poser la question de leur *σχολής*, qui est fondamentale. Pour la tradition alexandrine (Ammonius, Olympiodore, Philopon, Elias), comme pour Alexandre d'Aphrodise et Porphyre, l'intention d'Aristote avait été de traiter des énoncés (*φωναί*) et des concepts (*νοήματα*) dans leurs rapports non pas avec les cas particuliers (*τὰ καθ' ἔκαστα*), mais avec les dix genres suprêmes (*τὰ ἀνωτάτω γένη*). Les Alexandrins ont donné leur préférence à l'interprétation de Jamblique, pour qui le but des *Catégories*, c'est de traiter des énoncés (*φωναί*) qui permettent de désigner les choses (*πράγματα*) par des concepts (*νοήματα*), qui jouent le rôle d'intermédiaires : *περὶ φωνῶν σημαινουσῶν πράγματα διὰ μέσων νοημάτων* (*Test.* 6 DL = Philop. *In Cat.* p. 9, 14-15 Busse).

Les renseignements que donne à cet égard Simplicius diffèrent, par leur complexité, de ceux des Alexandrins. Pour lui, Porphyre, qu'il nomme *δι πάντων ἡμῖν τῶν καλῶν αἰτιος* (*In Cat.* p. 2, 5 Kalbfleisch), joue un rôle décisif. Il rapproche, beaucoup plus que ne le font les Alexandrins, l'enseignement de Jamblique de celui de Porphyre. Il fait toutefois de Jamblique l'exégète éminent ; il s'inspire de son commentaire ; il l'explique ; il l'utilise comme fondement de son propre commentaire. Il convient, certes, qu'il y a un apport personnel de Jamblique dans l'interprétation qu'il donne d'Aristote, et que lui-même ajoute une *νοερὰ θεωρία* à l'interprétation de Jamblique (*In Cat.* p. 2, 10 sqq. Kalbfleisch, et *passim*). Quant à nous, nous estimons que Jamblique et Porphyre interprètent différemment les *Catégories*.

Dans l'*Isagoge*, Porphyre s'abstient de dire si les concepts généraux des genres et des espèces ont subsistance ou s'ils existent seulement dans l'intellect; au cas où ils ont subsistance, si celle-ci réside dans le corporel ou dans l'incorporel; si, enfin, ils sont contenus dans les sensibles ou s'ils en sont séparés : αὐτίκα περὶ τῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν τὸ μὲν εἴτε ὑφέστηκεν εἴτε καὶ ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις κεῖται εἴτε καὶ ὑφέστηκά σώματά ἔστιν ἢ ἀσώματα καὶ πότερον χωριστὰ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα, παραιτήσομαι λέγειν βαθυτάτης οὕσης τῆς τοιαύτης πρᾶγματείας καὶ ἄλλης μείζονος δεομένης ἔξετάσεως. (*Intr.* p. 1, 9-14 Busse). Porphyre laisse donc aux Occidentaux le soin de trancher la question cruciale des *universalia*. Dans son commentaire élémentaire, rédigé sous forme de dialogue, il se borne, constate Simplicius, à éclairer les concepts purs: οἱ δὲ καὶ τὰς ἐννοίας μέν, αὐτὰς δὲ μόνας ψιλὰς τὰς ὑπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους προτεινομένας συντόμως ἀποκαλύπτειν ἐσπούδασαν, ὥσπερ ἐν τῷ κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν βιβλίῳ πεποίηκεν ὁ Πορφύριος (*Simpl. In Cat.* p. 1, 10-13 Kalbfleisch). Voici qui concorde avec ce que disent les Alexandrins. Le grand commentaire de Porphyre étant perdu, nous ignorons les nuances de son enseignement en la matière. On comprend néanmoins pourquoi la problématique des *universalia* est devenue cruciale pour lui. Son maître avait rejeté les *Catégories* parce qu'elles ne visaient pas la réalité intelligible. Dès lors, expliquer les termes, les énoncés, les concepts arithmétiques devenait pour un savant comme Porphyre tâche immédiate, évidente, possible. En revanche, résoudre la question philosophique des relations à établir entre le sensible et l'intelligible, ou, si l'on préfère, entre les catégories et la réalité, devenait chose ardue, voire d'une difficulté exceptionnelle pour le disciple de Plotin. Aussi a-t-il déterminé avec précaution le πρᾶγμα comme prédicat: ἡ μὲν λέξις κατηγορία λέγεται ὡς κατὰ τοῦ πράγματος ἀγορευομένη, τὸ δὲ πρᾶγμα κατηγόρημα (*Simpl. In Cat.* p. 11, 2-3 Kalbfleisch).

Ce texte montre que Porphyre s'en est tenu aux seuls prédicts ou classes des énoncés et concepts ; que s'il utilise les

Catégories, c'est en les détachant du contexte philosophique que leur avait donné Aristote ; qu'ainsi sa logique, purement formelle, devient nominaliste.

Jamblique a-t-il renouvelé la discussion ? Les Alexandrins l'ont affirmé et nous le pensons. Chez Simplicius, la chose est moins évidente. Cela vient de ce qu'il a compris l'exégèse de Porphyre et de Jamblique à travers l'interprétation qu'en avaient donnée Ammonius et les autres Alexandrins. En fait, la définition du *σκοπός*, chez Jamblique (*περὶ φωνῶν σημαίνουσῶν πράγματα διὰ μέσων νοημάτων*), constitue une position réaliste de la connaissance. On peut en effet comprendre tout naturellement les *πράγματα* comme étant des réalités sensibles et intelligibles, si bien que le concept devient tout à la fois la condition et le truchement nécessaire de la connaissance. Il est davantage impliqué dans la prédication que le simple « dire quelque chose sur quelque chose ». Un détail, chez Simplicius (*In Cat.* p. 17, 3 sqq. Kalbfleisch), le révèle : dans sa définition de la prédication, Porphyre n'avait pas respecté le principe de l'irréversibilité du sujet et du prédicat. C'est faux, constate Simplicius, car le sujet est subordonné au prédicat, lequel est supérieur et plus universel. Or, dans les *Catégories*, il s'agit précisément de tels prédicats, ce qui, seul, correspond au concept de la prédication tel que l'expose Archytas dans son traité *Περὶ τῶν καθόλου λόγων*. On sait que Jamblique a insisté sur le rôle d'Archytas et de la pensée pythagoricienne dans l'élaboration, par Aristote, de sa conception des catégories. C'est sans aucun doute en se fondant sur Jamblique que Simplicius fait la critique de Porphyre. Ce n'est certes pas la loi de l'irréversibilité en soi qui importe au premier chef, quand on entend déterminer les relations entre le réalisme et le nominalisme. Et pourtant, c'est ici le cas, ce qu'on peut imputer à l'influence (ou à la prétendue influence?) du pythagorisme sur Aristote. Dans ce contexte, en effet, les genres supérieurs se réfèrent indéniablement à la réalité même, comme chez Platon. Aussi, la θεωρία νοερά de Jamblique apparaît-elle comme un conspectus historique dans lequel s'insèrent les Pytha-

goriciens et Platon (p. ex. quant à la qualité: *Test.* 78 DL = Simpl. *In Cat.* p. 271, 6 sqq. Kalbfleisch). La prédication pose la question fondamentale de la hiérarchie ontologique, dont la ligne ascendante implique un accroissement de l'être. Elle concerne donc aussi les réalités ontologiques. Il arrive d'ailleurs à Jamblique de considérer la prédication comme une participation: δέ μέντοι Ἰάμβλιχος “οὐ τὰ γένη, φησίν, τῶν ὑποκειμένων κατηγορεῖται, ἀλλ’ ἔτερα διὰ ταῦτα· ὅταν γάρ λέγωμεν Σωκράτην ἄνθρωπον εἶναι, οὐ τὸν γενικόν φαμεν αὐτὸν ἄνθρωπον εἶναι, ἀλλὰ μετέχειν τοῦ γενικοῦ, ὥσπερ τὸ λευκὴν εἶναι τὴν ἀμπελὸν ταύτον ἐστιν τῷ λευκοὺς βότρυας φέρειν, κατὰ ἀναφορὰν τὴν ἐπὶ τὸν καρπὸν οὕτως αὐτῆς καλουμένης. περὶ δὲ τούτων ἐν τοῖς Μετὰ τὰ φυσικὰ ἀκριβῶς διώρισεν Ἀριστοτέλης. νῦν δὲ κοινότερον κέχρηται ταῖς σημασίαις, ὡς καὶ ἡμεῖς ὅταν λέγωμεν τοὺς ὁρισμοὺς ἐκ γένους εἶναι καὶ διαφορῶν, οὐ κυρίως τὸ γένος ἐνταῦθα λαμβάνοντες, ἀλλ’ ἀντὶ τῆς πτώσεως, ἃς ἔξηγητικόν ἐστιν τὸ μετέχειν τοῦ γενικοῦ” (Simpl. *In Cat.* p. 53, 9-18 Kalbfleisch).

Nous aurons l'occasion d'aborder le problème de la « multiplication des hypostases » dans le néoplatonisme. Pour l'instant, nous nous bornerons à signaler que des hypostases multiples peuvent fournir le contexte ontologique d'une conception réaliste de la connaissance, ce à quoi ne sauraient suffire les deux seules hypostases de Plotin. Alors que Porphyre est demeuré fidèle au parti adopté par Plotin, Jamblique a éprouvé le besoin de définir et d'expliquer les termes aristotéliens d'une manière nouvelle (c'est ce que nous apprend Simplicius). Sa position épistémologique est plus réaliste.

C'est aussi le cas en ce qui concerne l'interprétation des catégories singulières. A propos de la première, Simplicius aborde la question de leur unité. Il fait valoir que la relation interne des catégories doit être comprise comme une relation substance/accident, et, se référant à Jamblique (voici qui est décisif), il affirme que ce n'est pas la première catégorie, « l'être », mais « l'étant » (*τὸ ὅν*) qui est le fondement des autres: ἀλλὰ πρὸς μὲν τὰ τοῦ θείου Ἰαμβλίχου ἐκ τῶν αὐτοῦ ῥητέον ὅτι τὸ ἀφ' | ἐνὸς

οὐκ ἀπὸ τῆς οὐσίας ληπτέον· οὕτως γάρ οὐ τῶν δέκα τὴν ἀπαρίθμησιν, ἀλλὰ τὴν τῶν ἐννέα ποιησόμεθα· μᾶλλον δὲ ἀπὸ τοῦ ὄντος, ὅπερ ἐνταῦθα μὲν πολλαχῶς λεγόμενον εἰς τὰς δέκα κατηγορίας Ἀριστοτέλης διαιρεῖσθαι βούλεται, καὶ εἰκότως, ἐπειδὴ περὶ λέξεων σημαντικῶν ἐν τούτοις δ σκοπός (*Test.* 19 DL = *Simpl. In Cat.* p. 62, 9-14 Kalbfleisch). On le voit : la base est ontologique ; c'est bien là l'orientation et la position philosophique de Jamblique.

De Dexippe à Simplicius (ce qui signifie, vraisemblablement, à partir de Jamblique), on a cité *Métaphysique* Λ 1, p. 1069 a 30 sqq. pour prouver que la conception ontologique d'Aristote est nuancée, qu'elle ne vise pas seulement la substance sensible, mais aussi la substance intelligible, de même que la substance psychique et mathématique. C'est à partir de cette large base ontologique que Jamblique démontre que la catégorie de la quantité, qu'il défend contre l'attaque plotinienne, est une. Le principe de son unité, c'est une force (*δύναμις*) dont la source se trouve dans le spirituel et qui, à chaque échelon de la hiérarchie ontologique, crée l'unité de la catégorie et des différentes espèces par une *analogia quantitatis* : 'Ο δὲ θεῖος Ἰάμβλιχος κάνταῦθα τὴν ἑαυτοῦ θεωρητικὴν ἐπιστήμην παραδεικνύει τὰς πρώτας ἀρχὰς ἡμῖν τῶν τε δύο τοῦ ποσοῦ εἰδῶν καὶ τῆς μιᾶς ἀμφοῦν περιοχῆς ἐκφαίνων ὧδι πως γέγραφεν. "ἐπειδὴ γάρ ἡ τοῦ ἐνδός δύναμις, ἀφ' οὗ πᾶν | τὸ ποσὸν ἀπογεννᾶται, διατείνεται δι' ὅλων ἡ αὐτὴ καὶ ὁρίζει ἐκαστον προϊοῦσα ἀφ' ἑαυτῆς, ἥ μὲν δι' ὅλων διήκει παντάπασιν ἀδιαιρέτως, τὸ συνεχὲς ὑφίστησιν, καὶ ἥ τὴν πρόοδον ποιεῖται μίαν καὶ ἀδιαιρέτον καὶ ἀνευ διορισμοῦ. ἥ δὲ προϊοῦσα ἵσταται καθ' ἐκαστον τῶν εἰδῶν καὶ ἥ ὁρίζει ἐκαστον καὶ ἐκαστον ἐν ποιεῖ, ταύτη τὸ διωρισμένον παράγει" (*Test.* 37 DL = *Simpl. In Cat.* p. 135, 8-16 Kalbfleisch). Porphyre avait souligné, à propos de la qualité, que le traitement visait le concept et non la réalité substantielle : ὁ περὶ τῆς ποιότητος λόγος ἐννοηματικός ἐστιν, ἀλλ' οὐκ οὐσιώδης (*Simpl. In Cat.* p. 213, 11-12 Kalbfleisch).

Jamblique nie, quant à lui, que l'unité de cette catégorie soit établie seulement dans notre pensée. Si c'était le cas, la qualité deviendrait en effet ἀνυπόστατος : Ζητῶν δὲ τὰς νοερωτέρας

περὶ τῆς ποιότητος αἰτίας ὁ Ἰάμβλιχος πρῶτον μὲν ἀποσκευάζεται τὰς μὴ καλῶς εἰρημένας, εἴθ' οὕτως τῷ Ἀριστοτέλει συμφιλοσοφῶν τὰς καθαρωτέρας ἐννοίας ἐκφαίνει περὶ αὐτάς. καὶ πρῶτον οὐκ ἀποδέχεται τοὺς κατὰ τὴν κοινότητα τὴν ἐκ πολλῶν καὶ κεχωρισμένων παρ' ἡμῖν ἐννοουμένην ὑφιστάνοντας τὴν ποιότητα. κινδυνεύει γὰρ οὕτως ἀνυπόστατος εἶναι καὶ ἡ ποιότης καὶ τὰ ἔκτα· οὐδεμίᾳ γὰρ κατὰ τὰς τοιαύτας ἐπινοίας ὑπόστασις εἰσάγεται (*Test. 65 DL = Simpl. In Cat.* p. 216, 6-12 Kalbfleisch).

IV

La multiplication des hypostases est généralement considérée comme la ligne de force du développement de la philosophie pendant la période que nous étudions. Non sans raison: la pensée de Proclus le prouve. Il convient toutefois de préciser et de nuancer. La multiplication est patente si nous prenons comme point de départ les deux hypostases de Plotin (*νοῦς* et *ψυχή* en laissant de côté les hypostases incomplètes). Toutefois, en Orient, le point de départ n'est pas Plotin, mais bien le platonisme moyen, et, plus précisément, l'interprétation qu'il donne de Platon, des doctrines dites orphiques et pythagoriciennes, des révélations contenues dans les *Oracles chaldaïques*, de celles d'Hermès trismégiste et de la *Gnose*. Compte tenu de ce processus historique, on constate que le néoplatonisme n'a pas, à proprement parler, multiplié les hypostases: il a repris celles que lui offraient ces diverses traditions et il les a interprétées de manière systématique.

Le terme même d'hypostase est captieux. Traduire ὑπόστασις par « entité », « réalité subsistante », « substance autonome », etc., crée l'équivoque et ne rend qu'imparfaitement compte des faits. Qu'αἰών et χρόνος, par exemple, soient hypostasés ne signifie pas qu'ils soient des entités: il s'agit bien plutôt d'une conception du temps comme « réalité » (voire « réalité divine »). En outre, le mot « entité » ne rend pas compte de toute la con-

ception philosophique, alors qu'*ὑπόστασις* est un mot-clé, qui rend parfaitement la conception et l'analyse néoplatoniciennes du monde, comme l'a démontré H. Dörrie dans sa fameuse étude¹. Substantif verbal, *ὑπόστασις* exprime un processus dynamique, qui implique la procession, la conversion, une source transcendante et une manifestation temporelle, les réalités divines étant possées comme principes premiers de l'Univers. Dans cette perspective, l'hypostase néoplatonicienne est comparable aux concepts centraux non seulement de Platon, mais aussi d'Aristote (*ἀρχή, τέλος, οὐσία, νοῦς* etc.)². Mieux vaut donc analyser les réflexions philosophiques autour du mot *ὑπόστασις* qu'énumérer des hypostases !

J'ai insisté sur le fait que Jamblisque se pose en interprète. Il accepte des révélations religieuses auxquelles il attribue un sens profond, tout comme il accepte les vues cosmogoniques et métaphysiques de Platon. Pour autant que nous en puissions juger en l'état actuel de nos connaissances, il se cache derrière un pseudonyme quand il lui faut s'exprimer lui-même au sujet des lumières mystérieuses. Cela ne signifie pas que nous ayons affaire à des constructions théologiques qu'il aurait lui-même élaborées. Un exemple en fait foi: alors que Porphyre avait identifié le Démiurge du *Timée* avec l'âme hypercosmique, Jamblisque montre que ce Démiurge contient en lui tout le monde intelligible: ἀλλὰ δὴ μετὰ τοῦτον ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος πολλὰ μὲν ἀντιγράψας πρὸς τὴν Πορφυρίου δόξαν καὶ ὡς <μὴ> Πλωτίνειον αὐτὴν οὖσαν καταβαλών, αὐτὸς δὲ τὴν ἔκατον παραδίδοντος θεολογίαν πάντα τὸν νοητὸν κόσμον ἀποκαλεῖ δημιουργόν, ὃς γε ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον, αὐτὸς τῷ Πλωτίνῳ συμφεγγόμενος. λέγει γοῦν ἐν τοῖς ὑπομνήμασιν οὕτω· τὴν ὄντως οὖσαν καὶ τῶν γιγνομένων ἀρχὴν καὶ τὰ νοητὰ τοῦ κόσμου παραδείγματα, ὃν γε καλοῦμεν νοητὸν κόσμον, καὶ ὅσας

¹ H. DÖRRIE, 'Ὑπόστασις, in *Nachr. der Akad. der Wissensch. in Göttingen*, Philol.-hist. Klasse, 1955, 35-92.

² Cf. D. KOUTSOGIANNOPPOULOU, 'Ὑπόστασις, in 'Επιστ. 'Επέτηρις 17 (1966-7), 305-337.

αἰτίας προϋπάρχειν τιθέμεθα τῶν ἐν τῇ φύσει πάντων, ταῦτα πάντα
ὅ νῦν ζητούμενος θεὸς δημιουργός ἐν ἐνὶ συλλαβών ὑφ' ἔαυτὸν ἔχει
(Fr. 229 DL = Procl. *In Ti.*, I p. 307, 14-25 Diehl).

Proclus dit ailleurs que Jamblique « attribue au Démurge, après les triades des Dieux Intelligibles et les trois triades des Dieux <Intelligibles et >Intellectifs, le troisième rang parmi les Pères dans la septième triade, l'Intellective » (trad. A.-J. Festugiére) : ὅτι δὲ καὶ αὐτὸς Ἰάμβλιχος εἰ καὶ ἐν τούτοις ὀλοσχερέστερον, ἀλλ' ἐν ἄλλοις ἀκριβέστερον τὴν δημιουργικὴν ἀνύμνησε τάξιν, ἐκεῖθεν ληπτέον· περὶ γὰρ τῆς ἐν Τιμαίῳ τοῦ Διὸς δημηγορίας γράφων μετὰ τὰς νοητὰς τριάδας καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερῷ ἔβδομάδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀπονέμει τῷ δημιουργῷ τάξιν (Fr. 230 DL = Procl. *In Ti.*, I p. 308, 17-23 Diehl).

Il y a là, à notre avis, le témoignage éclatant d'une théologie extrêmement élaborée et subtile. C'est dans ce sens qu'Ed. Zeller et d'autres ont interprété ce texte. J. M. Dillon¹ a noté les rapports qui existent entre cette théologie, qu'il considère comme étant celle de Jamblique, et les *Oracles chaldaïques*. En fait, il s'agit tout simplement de la théologie chaldéenne, que Jamblique a envisagée dans un contexte indéterminé, et dont Proclus a tiré parti pour l'interprétation du *Timée*. La reconstitution du système chaldéen par H. Lewy² permet d'identifier sans peine la référence de Jamblique :

Système chaldaïque reconstruit d'après Proclus par Lewy:

ΤΟ APPHTON EN

Ο ΠΑΤΡΙΚΟΣ ΒΥΡΟΣ

πατήρ

αἰών δύναμις

ὅ νοῦς

Η NOHTH KAI NOEPA ΙΠΤΞ

τρεῖς ἕντες

τρεῖς συνοχεῖς

τρεῖς τελετάρχαι

¹ J. M. DILLON, *op. cit.*, 308 sqq.

² H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Le Caire 1956).

Η ΠΗΓΑΙΑ ΕΒΔΟΜΑΣ

δέ πατέρες ἐπέκεινα Ἐκάτη
 δέ διάς ἐπέκεινα
 οἵ τρεῖς ἀμείλικτοι
 δέ ὑπεξωκός

Naturellement, Jamblique révèle dans ses interprétations sa pensée propre, en particulier sa pensée métaphysique. Dans son *Commentaire du Timée*, il cherche à sauver les φαινόμενα: οὐκ ἐπ' ἀθετήσει τῶν φαινομένων (*Test. 200 DL = Procl. In Ti.*, I p. 77, 27 Diehl).

Il insiste sur sa conviction que le dialogue de Platon doit être compris dans un sens physique et non interprété de manière allégorique, comme l'avait fait Porphyre. Pour autant que Proclus nous permette d'en juger, il ne s'est pas prononcé au sujet des δαίμονες de *Timée* 40 d 6-7, et il a considéré plusieurs des dieux de Platon comme étant des forces créatrices (Fr. et *Test. 272-278 DL*). Alors que Porphyre voit dans les prêtres du *Timée* (24 a 4), par analogie, des archanges, Jamblique prend le contre-pied, alléguant que Platon ne mentionne pas les archanges ailleurs: δέ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἐπιτιμήσας τούτοις ὡς οὕτε Πλατωνικῶς οὔτε ἀληθῶς λεγομένοις — οὕτε γάρ τους ἀρχαγγέλους ἡξιῶσθαι που μνήμης ὑπὸ Πλάτωνος, οὔτε τὸ μάχιμον γένος εἶναι τῶν εἰς σώματα ῥεπουσῶν ψυχῶν (*Test. 210 DL = Procl. In Ti.*, I p. 152, 28-32 Diehl).

En fait, cependant, nous sommes tenté de qualifier de « métaphysique » l'interprétation « physique » de Jamblique. En effet, il se réfère au *Parménide* et au *Sophiste*. On notera d'ailleurs qu'il insiste sur la base « physique », autrement dit ontologique, de son interprétation métaphysique.

Jamblique connaît très bien et Porphyre et Plotin. Il fonde également sa métaphysique sur d'autres sources, pythagoriciennes en particulier. Rejetant l'interprétation de Porphyre, qui assimile le Démurge à l'âme hypercosmique, il le rapproche du νοῦς. Nos sources, toutefois, ne confirment pas l'idée reçue, qui veut que, scindant le νοῦς en deux, il en ait tiré des mondes

et des séries de dieux correspondants. Amélius (*ap.* Proclus, *In Ti.*, I p. 306, 1 sqq. D.) a admis qu'il existait trois νοῦς. Or, comme le constate Ed. des Places, en se référant à F. P. Hager, « à partir de Xénocrate, toute une école, qui comprend Albinus, Plutarque et Numénius, met au-dessus d'un Démiurge Intellect divin un principe simple, l'Un-Bien, qui est en même temps Intellect divin : il y a deux Intellects »¹. On trouve les mêmes considérations chez Eudore et dans les *Oracles chaldaïques*.² Jamblique, lui, considère le monde noétique comme une hypostase néoplatonicienne, ce qui est déterminant pour l'interprétation métaphysique qu'il donne du Démiurge: ἐκεῖνο δὲ ἐπὶ τούτῳ θεατέον, τι τὸ παράδειγμα τοῦτο καὶ ποίας τάξεως τῶν ὄντων. ἀλλοι γὰρ ἀλλως ἔθεντο τῶν παλαιοτέρων. ὁ μὲν γὰρ θεῖος Ἰάμβλιχος αὐτὸ τὸ ὄπερ ὅν, δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν ἐστιν, ἀφωρίσατο τὸ παράδειγμα τοῦ παντός, τὸ μὲν ἐν ἐπέκεινα τιθέμενος τοῦ παραδείγματος, τὸ δὲ ὄπερ ὃν αὐτῷ σύνδρομον ἀποφαίνων, ἐκάτερον δὲ νοήσει περιληπτὸν ἀποκαλῶν (*Test. 231 DL = Procl. In Ti.*, I p. 321, 24-30 Diehl).

C'est dans son commentaire de *Ti.* 27 d 6 que Jamblique dévoile sa métaphysique. Il y conteste avec force que le monde intelligible soit l'être éternel; citant le *Parménide* et le *Sophiste*, il affirme que l'être est toujours supérieur aux genres de l'être et aux formes, et il le place au sommet de l'essence intelligible, comme participant en premier à l'Un: ἀρ' οὖν πᾶς ὁ νοητὸς κόσμος ἀεὶ ὅν ἐστιν; ἀλλ' ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος ἐμβριθῶς διαμάχεται τῷ λόγῳ, τὸ δεὶ δὸν κρείττον καὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος καὶ τῶν ἴδεῶν ἀποφαινόμενος καὶ ἐπ' ἀκρῷ τῆς νοητῆς οὐσίας ἰδρύων αὐτὸ πρώτως μετέχον τοῦ ἑνός (*Test. 224 DL = Procl. In Ti.*, I p. 230, 4-8 Diehl). On notera qu'il rejette l'identification de l'Etre au Nous, et qu'il le fait participer, au premier rang, à l'Un.

Pour interpréter l'Un, dans son *Commentaire du Timée*, Jamblique se fonde sur la relation Un-Deux (ἐν-δυάς) et sur la relation

¹ Ed. des PLACES, Quelques publications récentes sur la philosophie religieuse des Grecs, in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1973, 511 sqq.

² J. M. DILLON, The Concept of two Intellects, in *Phronesis* 18 (1973), 176-185.

Fini-Infini (*πέρας-ἄπειρον*). Ce faisant, il se rattache non pas à Plotin, mais à Platon et aux pythagoriciens (*Test. 200 et 241 DL*). Il a, de toute évidence, connu les monades proclusiennes. Elles ont tenu une place importante dans sa pensée¹; mais il ne les a pas créées: il les a trouvées chez Platon et chez les pythagoriciens. Il suppose, avant le dernier principe absolument ineffable, un Un simple (*ἀπλῶς ἔν*); cela paraît se situer dans un contexte chaldéen que nous ne connaissons pas, à moins qu'il ne faille le mettre en relation avec le *Sophiste* (238). En tout cas, pour Jamblique, le tout dernier principe est ineffable et impensable. Entre la triade noétique et l'ineffable absolu, il place un sommet pointu, qui n'est autre que le *ἀπλῶς ἔν*; puis vient l'ineffable absolu.

Par ses méthodes philosophiques, Jamblique occupe indubitablement une place qui lui est propre dans l'histoire de la métaphysique. Il a développé la structure triadique, qui est caractéristique de la métaphysique néoplatonicienne, alors que Porphyre l'avait atténuée. Cette structure est d'origine platonicienne (*Soph. 248 e 6 - 249 b 1 ; Eρ. 312 c*). Le néoplatonisme et les doctrines qui lui sont proches en ont tiré de nombreuses variations². Dans le *Commentaire du Timée*, Jamblique s'exprime de manière remarquable sur les nombres: 'Ο δέ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἔξυμνει τοὺς ἀριθμούς μετὰ πάσης δυνάμεως ὡς θαυμαστῶν τινῶν ἰδιωμάτων ὅντας παρεκτικούς, τὴν μὲν μονάδα ταυτότητος καὶ ἐνώσεως αἰτίαν ἀποκαλῶν, τὴν δὲ δυάδα προόδων καὶ διακρίσεως χορηγόν, τὴν δὲ τριάδα τῆς ἐπιστροφῆς τῶν προελθόντων ἀρχηγόν, τὴν δὲ τετράδα παναρμόνιον ὅντως εἶναι, πάντας ἐν ἑαυτῇ περιέχουσαν τοὺς λόγους καὶ διάκοσμον ἐν ἑαυτῇ δεύτερον ἐκφαίνουσαν, τὴν δὲ ἐννεάδα τελειώσεως ἀληθινῆς καὶ ὅμοιότητος ποιητικήν, τελείαν ἐκ τελείων οὖσαν καὶ τῆς ταύτου φύσεως μετέχουσαν (*Test. 252 DL = Procl. In Ti., II p. 215, §-15 Diehl*; cf. les livres mathématiques de la *Synagoge Pythagorica*). Dans ce texte, l'idée de procession, idée fondamentale du

¹ Cf. J. M. DILLON, *Jambl. Chalc. In Plat. dial. comm. fr.*, 33 sqq.

² W. BEIERWALTES, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt a.M. 1965).

néoplatonisme, se combine avec celles de l'unité, de la dualité et de la pluralité, qui appartiennent à Platon et aux pythagoriciens. Aussi E. R. Dodds¹ a-t-il raison de rejeter la notion « that the triadic moments within each stratum of reality are themselves 'hypostases' ». C'est la triade entière qui fait l'hypostase, manifestation du principe premier. La métaphysique de Jamblique se fonde sur ce principe premier quand elle insiste sur la transcendance et sur l'indépendance dans l'ordre hiérarchique. *Les Mystères d'Egypte* mettent cette transcendance en valeur, et on peut tenir pour des plus vraisemblable la reconstitution par E. R. Dodds des apports principaux de Jamblique dans la méthodologie métaphysique.

V

Quel est l'enseignement de Jamblique sur l'âme, thème central du néoplatonisme? Son grand traité *De anima* permettrait de répondre à cette question. Malheureusement, nous n'en possédons plus que les parties doxographiques, conservées par Stobée qui les a trouvées utiles à son propos. Si méritoires que soient la traduction des fragments du *De anima* par A.-J. Festugière et les études qu'il leur a consacrées, elles sont faussées par le fait qu'il a cru devoir placer ces fragments dans un contexte hermétique. Or il s'agit manifestement d'un traité qui est aristotélicien dans sa méthode, et qui se base sur la tradition philosophique grecque. En voici les traits essentiels:

Jamblique traite de manière toute aristotélicienne des δυνάμεις et des ἐνέργειαι de l'âme. Il se fonde sur un vaste matériel doxographique. Il considère la substance incorporelle de l'âme en soi (ἡ καθ' αὐτήν ἀσώματος οὐσία: Stob. I 49, 32, I p. 365, 5 sqq. W.), et se distingue sur ce point de Numénios, de Plotin, d'Amélius, de Porphyre, qui enseignent (avec des nuances il est

¹ *The Elements of Theology*² (Oxford 1963), 221.

vrai) que l'âme ne diffère pas de l'intellect, des dieux et des genres supérieurs ; qu'elle assume en elle tout le monde intelligible, les dieux, les démons et le Bien. Jamblique, lui, se réfère à Platon, à Pythagore, à Aristote, à tous les Anciens ; il enseigne que l'âme est distincte de tous les genres supérieurs, qu'elle est « née seconde, après l'intellect, selon une autre hypostase » : ἀλλὰ μὴν ἡ γε πρὸς ταύτην ἀνθισταμένη δόξα χωρίζει μὲν τὴν ψυχήν, ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέραν καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν, τὸ δὲ μετὰ νοῦ αὐτῆς ἐξηγεῖται ὡς ἐξηρτημένον ἀπὸ τοῦ νοῦ, μετὰ τοῦ κατ' ἰδίαν ὑφεστηκέναι αὐτοτελῶς, χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ ἀπὸ τῶν κρειττόνων γενῶν ὅλων, ἕδιον δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὅρον ἀπονέμει ἡτοι τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμερίστων <τῶν τε σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων γενῶν, ἢ τὸ πλήρωμα τῶν καθόλου λόγων, ἢ τὴν μετὰ τὰς ἴδεας ὑπηρεσίαν τῆς δημιουργίας, ἢ ζωὴν παρ' ἔαυτῆς ἔχουσαν τὸ ζῆν τὴν ἀπὸ τοῦ νοητοῦ προελθοῦσαν, ἢ τὴν αὖ τῶν γενῶν ὅλου τοῦ ὄντως ὄντος πρόοδον εἰς ὑποδεεστέραν οὐσίαν (*ap. Stob. I 49, 32, I p. 365, 22-366, 5 W.*).

Cette formulation marque très clairement la position de Jamblique par rapport à ses devanciers. Son influence sur la postérité est confirmée par le fait que Proclus rejette la doctrine selon laquelle l'âme est consubstantielle (*όμοούσιος*) au divin : ἐκ δὲ τούτων ὁρμώμενοι παρρησιασθέμα πρὸς τοὺς Πλατωνικούς, ὅσοι τὴν ἡμετέραν ψυχὴν ἵσσοστάσιόν τε ἀποφαίνουσι τοῖς θεοῖς καὶ ὁμοούσιον ταῖς θείαις ψυχαῖς καὶ ὅσοι φασὶν αὐτὴν αὐτὸν γίγνεσθαι τὸν νοῦν καὶ αὐτὸν τὸ νοητὸν καὶ αὐτὸν τὸ ἔν, ἀπολείπουσαν πάντα καὶ στᾶσαν κατὰ τὴν ἔνωσιν· πολλοῦ γάρ δεῖ τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς λέγειν ὁ Πλάτων (Procl. *In Ti.*, III p. 231, 5-11 Diehl). E. R. Dodds¹ s'en autorise pour parler de « the humbler cosmic status assigned by Iamblichus and most of his successors to the human soul ». Il en déduit que l'homme a d'autant plus besoin du salut par la religion et la théurgie. Cette interprétation est-elle correcte ? En fait, Jamblique revient plutôt à la conception platonicienne, selon laquelle l'âme humaine a sa place propre (*Ti. 43 c* ; *Phdr. 248 a*). A la différence des tenants du

¹ *The Elements of Theology* ² (Oxford 1963), XX et 295-296.

monopsychisme, il affirme que les âmes diffèrent les unes des autres ; il plaide en faveur d'une conception hiérarchique de l'Univers. Ses arguments, on les trouve notamment dans *Les Mystères d'Egypte*. Dans une perspective anthropologique, la question est d'importance : il y va de la possibilité pour une âme déterminée d'être mise en relation avec un corps donné.

Jamblique ne fait donc pas sienne la doctrine de Plotin (*Enn. IV 8, 8*), reprise par Théodore, selon laquelle ce n'est pas toute l'âme qui descend dans le corps, au moment de l'incarnation. Or c'est l'âme, dans sa totalité, qui est responsable ; le libre arbitre est un acte de l'âme entière ; le péché n'est pas une illusion : ὅρθῶς ἄρα καὶ ὁ θεῖος Ἰάμβλυχος διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ταῦτα οἰομένους· τί γάρ τὸ ἀμαρτάνον ἐν ἡμῖν, ὅταν τῆς ἀλογίας κινησάσης πρὸς ἀκόλαστον φαντασίαν ἐπιδράμωμεν; ἔρ' οὐχ ἡ προαίρεσις; καὶ πῶς οὐχ αὕτη; κατὰ γάρ ταύτην διαφέρομεν τῶν φαντασθέντων προπετῶς. εἰ δὲ προαίρεσις ἀμαρτάνει, πῶς ἀναμάρτητος ἡ ψυχή; (*Test. 288 DL = Procl. In Ti., III p. 334, 3-8 Diehl*). Proclus suit sur ce point Jamblique dans la proposition 211 de sa *Στοιχείωσις θεολογική*.

Quand il s'interroge sur le but de la descente, Jamblique s'attache aux données platoniciennes ; il estime qu'il faut différencier, comme l'avait déjà fait Celse (*Or. Cels. VII 53*). La descente n'enchaîne pas nécessairement l'âme à l'εἰμαρμένη de la nature. Cela dépend de son choix : καθ' ὅσον μὲν δίδωσιν ἔαυτὴν εἰς τὰ γιγνόμενα καὶ ὑπὸ τὴν τοῦ παντὸς φορὰν ἔαυτὴν ὑποτάπτει, κατὰ τοσοῦτον καὶ ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην ἄγεται καὶ δουλεύει ταῖς τῆς φύσεως ἀνάγκαις. καθ' ὅσον δὲ αὖ τὴν νοερὸν ἔαυτῆς καὶ τῷ ὅντι ἀφετον ἀπὸ πάντων καὶ αὐθαίρετον ἐνέργειαν ἐνεργεῖ, κατὰ τοσοῦτον τὰ ἔαυτῆς ἔκουσίως πράττει καὶ τοῦ θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ νοητοῦ μετ' ἀληθείας ἐφάπτεται (*Lettre à Macédonius, ap. Stob. II 8, 43, II p. 173, 10-17 W.*).

Jamblique prend donc ses distances avec la pensée qui inspire et les *Oracles chaldaïques* et les gnostiques, pour qui la création résulte de la chute (cf. Plot. II 9, 4). Il estime que,

pour autant qu'elle garde devant ses yeux le but de son être, qui est de façonne et de créer, de conserver et de purifier, de mener toutes choses à leur perfection, l'âme peut préserver sa pureté : οἵμαι τοίνυν καὶ τὰ τέλη διάφορα ὄντα καὶ τοὺς τρόπους τῆς καθόδου τῶν ψυχῶν ποιεῖν διαφέροντας. Ἡ μὲν γὰρ ἐπὶ σωτηρίᾳ καὶ καθάρσει καὶ τελειότητι τῶν τῆδε κατιοῦσα ἄχραντον ποιεῖται καὶ τὴν κάθιδον· ἡ δὲ διὰ γυμνασίαν καὶ ἐπανόρθωσιν τῶν οἰκείων ἥθῶν ἐπιστρεφομένη περὶ τὰ σώματα οὐκ ἀπαθής ἔστι παντελῶς, οὐδὲ ἀφεῖται ἀπόλυτος καθ' ἑαυτήν· ἡ δὲ ἐπὶ δίκῃ καὶ κρίσει δεῦρο κατερχομένη συρομένη πως ἔοικε καὶ συνελαυνομένη (*De anima*, ap. Stob. I 49, 40, I p. 380, 6-14 W.).

Jamblique conçoit l'âme d'une manière proche de celle de Platon et aussi dans une perspective aristotélicienne. C'est le cas dans son interprétation du corps astral¹ et dans son affirmation (qu'on retrouve chez Sallustius, XX, et dont E. R. Dodds a reconnu le caractère jamblichéen) que l'âme ne saurait échapper complètement à l'incarnation, mais qu'elle s'ordonne naturellement vers un corps. « Jamblichus' view met the Aristotelian objection that a soul must be the ἐντελέχεια of some body », dit fort bien E. R. Dodds². Même tendance quand Jamblique affirme que les âmes ne changent pas de genre pendant leur migration (Nemes. *Nat. hom.* 2, 51, in PG XL 581 C sqq.). Qu'il ait une attitude positive envers le corps et les choses terrestres, nous pouvons le déduire du fait qu'il ne rejette pas le culte et la prière; au contraire, il les met en valeur dans *Les Mystères d'Egypte*, où il insiste sur le rôle d'intermédiaire de l'âme.

Ces quelques exemples montrent la place éminente qu'occupe Jamblique dans la philosophie néoplatonicienne. Dans le *De anima*, sa méthode est aristotélicienne; mais, ailleurs, se manifeste sa propre méthode analytique et sa pensée systématique.

¹ Cf. Procl. *In Ti.*, III p. 234, 32 sqq. Diehl; cf. aussi E. R. DODDS, *The Elements of Theology*, Appendix II, et J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, 88 sqq.

² *Op. cit.*, 307.

C'est notamment le cas dans *Les Mystères d'Egypte* et dans son exégèse d'Aristote et de Platon.

C'est en se fondant sur ses principes d'interprétation et sur son herméneutique qu'on peut le mieux situer Jamblique dans l'histoire de la pensée humaine. Quand il insiste sur l'intelligence exacte du *σκοπός* d'une œuvre philosophique ; quand il postule qu'il ne saurait y en avoir qu'un seul, et qu'on peut le déterminer en fonction de règles strictes ; quand, enfin, il suppose des analogies multiples et fait intervenir des considérations historiques et contemplatives, il nous invite à réfléchir sur l'épistémologie et sur l'ontologie que cela implique. L'affirmation qu'un dialogue de Platon n'a qu'un seul et unique *σκοπός* aboutit à considérer celui-ci dans une perspective aristotélicienne, autrement dit dans une perspective téléologique ; simultanément, toutefois, ce dialogue est considéré dans une perspective platonicienne, autrement dit comme un être vivant ayant commencement, milieu et fin. N'est-ce pas, à tout prendre, une perspective vraiment néoplatonicienne que de reconnaître dans le dialogue de Platon la marque de l'Un ?

Conclusion

Nous ne saurions, en l'état actuel de nos connaissances, que situer provisoirement Jamblique dans la philosophie antique tardive.

Né dans un milieu oriental, élevé dans un milieu hellénisé, formé dans le milieu alexandrin, au contact des écoles pythagoricienne, aristotélicienne et platonicienne, Jamblique concentre en lui toutes les traditions, antiques et nouvelles, philosophiques et religieuses qui ont conflué vers Alexandrie. Tel a été son milieu spirituel. Son œuvre en porte témoignage. Sa philosophie s'est nourrie du néopythagorisme, de l'aristotélisme, du platonisme. Elle s'ouvre aussi sur la religion, sans pour autant cesser de respecter les règles qui sont celles de la philosophie.

Par son travail exégétique et par sa métaphysique, Jamblique occupe une place éminente dans la philosophie néoplatonicienne. Moins savant que Porphyre, dont il n'a pas la polymathie, il est plus philosophe que lui, plus cohérent aussi et plus systématique, aussi bien dans son exégèse que dans son travail de création philosophique. Il rejette les tendances qui entraînaient Porphyre vers le monisme, et cela tant dans son interprétation de Platon que dans sa conception de l'âme et dans ses analyses de la religion. Avec Plotin (et contre Porphyre), il insiste sur la transcendance. Il est un spiritualiste éminent. Il affirme l'ordre hiérarchique de l'Univers et il considère le monde dans une perspective aristotélicienne. Il accepte le culte et la prière comme manières authentiques de s'insérer dans l'ordre universel.

Que l'école de Pergame ait recueilli l'héritage de Jamblique, c'est certain, encore que son œuvre ait été surtout continuée par les Alexandrins, puis par les maîtres de l'école d'Athènes, dont plusieurs venaient d'Alexandrie. N'est-ce pas Syrianus qui a fait connaître à Proclus les écrits de Jamblique (qui n'en a guère connu, il convient de le préciser, que les *Commentaires* de Platon et les écrits sur les traditions religieuses : c'est seulement après Proclus qu'on a su apprécier, à Athènes, ses *Commentaires* d'Aristote) ? Sans doute Isidore est-il venu d'Alexandrie ; mais c'est plutôt Simplicius qui a apporté d'Alexandrie la connaissance des écrits aristotéliciens de Jamblique. L'école d'Ammounius a alors repris son héritage. Les Pères chrétiens ont, certes, laissé de côté la philosophie de Jamblique ; ils n'en ont pas moins accepté et utilisé ses principes herméneutiques.

Les méthodes exégétiques et philosophiques de Jamblique nous autorisent à le mettre sur le même rang que Posidonius et Plotin dans la formation de la philosophie antique tardive. On peut le considérer comme le premier scholastique, les suivants étant Proclus et le grand commentateur que fut Simplicius. Il recherche l'unité ; non seulement l'unité au-delà de tout, mais aussi l'unité dans les textes philosophiques et dans l'univers, qui est pour lui à la fois hiérarchique et diversifié. Il s'est engagé

aussi bien dans la philosophie classique et contemporaine que dans les traditions et spéculations religieuses. Sa conception de la philosophie et de la métaphysique, de même que son intérêt pour la religion, ont été décisifs pour le développement du néo-platonisme tardif.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

CAMERON, Alan, The Date of Jamblichus' Birth, in *Hermes* 96 (1968), 374-376.

DALSGAARD LARSEN, Bent, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*. Appendice: *Testimonia et fragmentaexegetica* (Aarhus 1972), 2 vol., 510+137 pp. (avec bibliographie).

DILLON, John M., *Iamblichus Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, edited with Translation and Commentary (Leiden 1973), VIII+450 pp.

- Iamblichus and the Origin of the Doctrine of Henads, in *Phronesis* 17 (1972), 102-106.
- The Concept of two Intellects, in *Phronesis* 18 (1973), 176-185.

DÖRRIE, Heinrich, 'Τηρόστασις, in *Nachr. der Akad. der Wissensch. in Göttingen*, Philol.-hist. Klasse, 1955, 35-92.

HAGER, Fritz-Peter, *Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griech. Philosophie* (Bern 1970), ix+451 pp.
(cf. Ed. des PLACES, in *Bull. Ass. Budé* 1973, 511).

KOUTSOGIANNOPOLOU, Demetriou, 'Τηρόστασις, in 'Επιστ. Επέτηρις 17 (1966-67), 305-337.

TROUILLARD, Jean, La Monadologie de Proclus, in *Revue Philosophique de Louvain* 57 (1959), 309-320.

DISCUSSION

M. Witt: I have three questions to put to Mr. Larsen :

- 1) You have pointed a geographical contrast : Plotinus and Porphyry in the West, Iamblichus in the East. Is this a fair contrast on the evidence? For, if your view is right, as it may well be, that Iamblichus in youth (and later on) studied at Alexandria, he was only following in the footsteps of Plotinus.
- 2) Where and how did Iamblichus become interested in theurgy? Is it likely that his interest in this and in the *Chaldaean Oracles* arose through his Syrian birth?
- 3) I find the position of the νοεροὶ θεοί *vis-à-vis* the νοητοὶ θεοί intriguing, in the light of their importance for Julian. They constitute a non-Plotinian realm, and facilitate the acceptance of the entire pagan pantheon. Could you comment on this, with reference to Proclus, *In Ti.*, I p. 308, 2 D.?

M. Dalsgaard Larsen: Je répondrai à vos questions de la façon suivante :

- 1) Les témoignages biographiques et littéraires prouvent le contexte oriental de Jamblique. Malalas raconte que Jamblique s'est établi en Syrie sous l'empereur Galère, autrement dit dans les premières années du quatrième siècle. La dernière partie de la vie de Jamblique (vingt ans environ) se déroule donc en Syrie. Comme je l'ai dit (cf. *supra* p. 3), il faut faire remonter la date de naissance de Jamblique vers l'année 240. Où a-t-il alors passé les années qui ont suivi sa formation syrienne et alexandrine, c'est-à-dire la période de 270 à 300 approximativement? Pour une faible part à Rome, auprès de Porphyre. C'est à Alexandrie qu'il doit l'essentiel de sa formation et de son travail de la période 270-300. Son œuvre et la tradition littéraire des témoignages et des fragments le montrent à l'évidence. Donc, Alexandrie et la Syrie (Antioche) constituent son

milieu oriental. Il a suivi les traces de Plotin et de Porphyre quant à la formation alexandrine, et il a rendu visite à Porphyre à Rome, mais il ne s'est pas établi à l'Ouest comme les deux autres ; il est resté à l'Est.

2) Il me paraît vraisemblable que l'origine syrienne de Jamblique puisse être d'importance pour expliquer son intérêt pour la théurgie. Mais notre témoignage immédiat de cet intérêt, le *De mysteriis*, se situe dans un contexte alexandrin où existait aussi un vif intérêt pour les traditions et spéculations religieuses.

3) Quant aux νοεποὶ θεοί, je ne peux dire pour le moment qu'une chose, c'est qu'aux yeux de Jamblique, ils se situent surtout dans le contexte des *Oracles chaldaiques*.

M. des Places : Le fragment sur l'âme, traduit par A.-J. Festugière cf. *supra* p. 20), n'aurait rien d'hermétique; Jamblique y serait avant tout aristotélicien. Mais les deux courants s'opposent-ils chez lui? C'est, une fois de plus, l'ambiguité fondamentale de Jamblique !

M. Dalsgaard Larsen: M. Festugière a certainement raison de présenter les textes des *Mystères d'Egypte* comme des témoins de l'hermétisme. Le traité *De l'âme* de Jamblique se situe, lui, dans la tradition aristotélicienne quant à la forme, et quant au contenu, dans la tradition philosophique grecque en général. À travers les fragments, Jamblique se réfère toujours aux présocratiques, aux pythagoriciens, aux platoniciens, à Platon et à Aristote, aux stoïciens, etc., et cela vaut aussi, par exemple, pour les parties concernant la descente de l'âme et l'eschatologie.

M. Dörrie: Der Platonismus war mehrere Jahrhunderte hindurch beherrscht von folgender, nie aufgelöster Antithese: Einerseits tendiert man zur äussersten Steigerung des Theoretischen, was weder Anschauung noch Analogie zulässt. Andererseits möchte man das, was Erkennen und Aussage transzendent, eben doch durch Analogien, Symbole, Metaphern in den Bereich des Konkreten herein-

holen, ja, wirksam machen. Das, was in dieser Diskussion beigetragen wurde, zeigt deutlich, dass Jamblich, wie viele vor und viele nach ihm, unter dem Einfluss, ja, unter dem Druck dieser Antithese steht : Bald folgt er aristotelisch-plotinischer Theorie, bald strebt er eine paradoxale Verwirklichung mit theurgischen Mitteln an. Die beiden Strömungen sollten nicht so sehr « östlich » und « westlich » genannt werden — da liegen die beiden Koordinaten des Platonismus zu Grunde, zwischen denen jeder Platoniker seinen Platz zu suchen hatte.

M. Dalsgaard Larsen : Je reconnaiss avec vous que l'antithèse que vous signalez est une antithèse générale dans le platonisme. Quand j'ai parlé de l'Est et de l'Ouest, j'ai pensé à Plotin-Porphyre d'un côté et à Jamblique de l'autre du point de vue de ces quelques orientations philosophiques et de leur influence dans le néoplatonisme postérieur.

M. Trouillard : Dans le même sens que Jamblique, les *Prolegomena philosophiae Platonicae* recommandent de commencer l'étude de chaque dialogue de Platon par la recherche du *σκοπός*.

M. Dalsgaard Larsen : Il me semble que l'exigence de Jamblique, en ce qui concerne la définition du *σκοπός*, relève d'une méthode de lecture et d'analyse des textes que l'on peut qualifier d'aristotélicienne (chercher le *τέλος*).

M. Beierwaltes : Der durch Proklos überlieferte Gedanke Jamblichs, dass es der *Wille* des Menschen sei, der Fehler begeht (*προσίς ἀμαρτάνει*) und dass deshalb die Seele nicht *ἀναμάρτητος* sei (Procl. *In Ti.*, III p. 334, 8 D.), steht im Zusammenhang mit der Opposition gegen Plotins These (VI 8, 8) : « Unsere Seele ist nicht ganz herabgesunken ». Nach der Meinung der Opponenten müsste sich hieraus die « Unfehlbarkeit » der Seele ergeben. — Gegen Plotin steht demnach der Satz aus der *Elem. theol.* des Proklos (211) : « Jede individuelle Seele steigt ganz herab ». Dadurch wird die Frage

nach möglicher Schuld in den Handlungen des Einzelnen durch Proklos gegenüber Plotin intensiviert. Während bei Plotin durch die Überzeugung, die Materie sei als « totaler Mangel » und als *κακὸν πρώτον* (I 8, 3, 39 f.) wesentlich die Ursache für die « Schwäche» oder das Fehlen der Seele, die Verantwortung des Menschen für schuldhaftes Handeln also zu einem wesentlichen Teil an die Materie delegiert ist, insistiert Proklos gerade durch seine Ablehnung der oben erwähnten Behauptung Plotins in *höherem* Masse auf der freien Entscheidungskraft des Einzelnen: *τούτου ἡμεῖς ἔχοτοις αὐτοὶ* (vgl. *De mal. subs.* 33, 1 ff. Boese; *In Ti.*, III p. 313, 21). Sind Sie der Meinung, dass dieser bei Proklos durchgängig antreffbare Gedanke wesentlich durch Jamblich — trotz dessen Dämonologie — bestimmt ist?

M. Dalsgaard Larsen: Je réponds affirmativement à cette question essentielle soulevée par M. Beierwaltes. Dire que *προαιρεσις ἀμαρτάνει* est conforme à la conception que Jamblique a de l'âme. Pour lui, en effet, l'âme individuelle est mise, par incarnation, dans une relation immédiate avec un corps donné, comme le montrent les fragments du traité *De l'âme*. La démonologie est une question à part. Mais quant à la doctrine de l'âme, nous avons chez Jamblique une conception différente de celle de Plotin.

M. Dörrie: Porphyrios hat strikt die *ἀπάθεια* verteidigt. In diesem Punkt unterscheidet sich Iamblich bewusst, ja mit vernehmlicher Polemik, von Porphyrios.

M. Dalsgaard Larsen: C'est juste, et il me semble que la doctrine de l'*ἀπάθεια* s'accorde mieux par exemple avec une conception stoïcienne qu'avec une conception aristotélicienne de l'âme, forme du corps.

M. Brunner: Vous avez dit que, selon Jamblique, les catégories s'étendaient non seulement au sensible, mais encore à l'intelligible. Jamblique donne-t-il vraiment à chaque catégorie un sens commun quant à son emploi relatif au sensible et quant à son emploi relatif à

l'intelligible? Ou bien se borne-t-il à établir une simple analogie, pour chaque catégorie, entre ces deux emplois? Jamblique donne-t-il quelque part la liste complète des catégories en précisant le sens qu'elles ont, dans chaque cas, au niveau du sensible et au niveau de l'intelligible? Qu'est-ce que la catégorie *d'έχειν* dans l'intelligible?

On trouve de telles énumérations chez les auteurs médiévaux, par exemple dans le livre III du *Fons vitae* d'Ibn Gabirol, où le sens de chaque catégorie relative au sensible est mis en rapport avec le sens qu'elle prend dans l'intelligible. Jamblique serait-il à l'origine de cette tradition?

M. Dalsgaard Larsen: Jamblique distingue, certes, les analogies entre le sensible et l'intelligible. Toutefois, dans le commentaire des *Catégories*, sa pensée principale semble bien être que le sensible a sa source dans l'intelligible, c'est-à-dire qu'une même catégorie comprend le sensible et l'intelligible, mais dans des conditions telles que les catégories du sensible aient toujours leur origine et leur source dans l'intelligible. Prenons le cas de la catégorie de la quantité. Jamblique considère la quantité aussi bien «en elle-même» que dans ses relations avec les choses sensibles, et il accepte, à la différence de Plotin, que la quantité est en elle-même quelque chose de quantitatif, autrement dit que la quantité en elle-même doit avoir ce qu'elle donne au monde sensible, à savoir le quantitatif: *τὴν ποσότητα ποσὸν εἶναι οὐκ ἀτοπὸν ὁ Ἰάμβλιχός φησιν, ὡς καὶ ἔαυτῇ παρέχουσαν ὅπερ τοῖς ἄλλοις δίδωσιν* (*Test. 40 DL = Simpl. In Cat. p. 130, 19-24 K.*). A première vue, il me semble que la perspective de Jamblique diffère un peu de celle que vous indiquez.

M. Trouillard: Comment pouvez-vous justifier votre affirmation que Jamblique «cherche partout l'unité» et qu'il accepte, d'autre part, «un monde diversifié»?

M. Dalsgaard Larsen: Dans la conception jambliquienne, la triade *μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή* se réalise pour chaque unité/entité dans l'ordre

hiérarchique universel. Il y a là, me semble-t-il, la possibilité de multiplier la structure triadique. Cette possibilité explique la vaste systématisation triadique qui apparaît, à partir de Jamblique, dans le néo-platonisme. Nous avons donc le monde diversifié. En même temps l'unité, pour Jamblique, est toujours le point essentiel aussi bien pour la connaissance que pour l'ontologie, car tout est à comprendre et tout est constitué à partir de l'unité.

M. Trouillard : Proclus professe que la grandeur dans l'intelligible ne doit pas s'interpréter comme une quantité idéale, mais comme une puissance de dépassement, un acte dynamique de transcendance.

M. Brunner : La relation entre le sens des catégories appliquées au sensible et leur sens dans leur application à l'intelligible n'est pas nécessairement celle de l'affirmation et de la négation. Il peut y avoir aussi une relation de similitude. Ainsi, chez Ibn Gabirol encore, la catégorie sensible de la *qualité* correspond à la *forme* de la substance simple.

M. Dalsgaard Larsen : Chez Jamblique ce n'est pas tant une négation qu'une question de similitude et de connexion entre le sensible et l'intelligible.

M. Dörrie : Seit einiger Zeit kreist unsere Diskussion um die für den Platonismus entscheidende Frage : Bis wie weit und in welchem Sinn ist die Analogie zulässig? Ist das Jenseitige — τὰ ἔξει — so völlig vom Diesseits verschieden, dass keine Methode der Veranschaulichung zugelassen werden kann? Wenn nicht, welche Wege dürfen eingeschlagen werden? Offenbar hat Iamblich das, was Porphyrios vorgeschlagen hatte, in erheblichem Umfang modifiziert; ich glaube, dass diese Diskussion von dieser Modifikation einiges klar ins Licht gerückt hat.

M. Trouillard : Il semble que Jamblique est beaucoup moins pessimiste que Plotin au sujet de la matière. Il y a dans le *De mysteriis*

(VIII 3) ce texte curieux dans lequel Jamblique affirme que la matière a été tirée de la substantialité (découpée par en bas : texte cité par Proclus, *In Ti.*, I p. 386 D.). Cf. *Les Mystères d'Egypte*, éd. des Places, pp. 23-24 et 197 n. 2.

M. Blumenthal : Since the strictly Alexandrian commentators — as opposed to Simplicius — refer relatively rarely to Iamblichus, I should like to question your suggestion that Iamblichus' influence reached Athens from Alexandria. One of the “Ammonius” commentaries actually distinguishes Iamblichus from *οἱ ἀπὸ Πλάτωνος* and their followers (Ammon. *In APr.* p. 38, 40 ff. Wallies) — that would support your thesis that Iamblichus had a strong Aristotelian strain.

M. Dalsgaard Larsen : Jamblique occupe une grande place chez Simplicius ; il est connu par l'école d'Ammonius, qui le prise. Mais les éléments de caractère aristotélicien que contient son enseignement ne semblent pas avoir été repris par l'école d'Athènes. J'en déduis que l'influence de Jamblique sur Simplicius s'est exercée par le truchement de l'école d'Alexandrie.

Pour ce qui est d'Athènes, je suppose que c'est Syrianus qui a introduit Proclus dans les études jambliques, et Syrianus les avait rapportées d'Alexandrie. A cette époque, c'étaient surtout les études et les écrits platoniciens de Jamblique qui circulaient en Grèce.

M. Blumenthal : J'en doute. Simplicius a travaillé à Athènes. Quant aux commentaires de l'école d'Ammonius, ils sont postérieurs à Proclus, dont Ammonius lui-même a fréquenté les cours (cf. Dam. *Isid. fr. 121 Zintzen*).

M. Dalsgaard Larsen : C'est juste. Mais Simplicius s'inspire directement de l'école d'Ammonius, dont il est l'élève.

M. Rist : I have noticed that you have accepted the fashionable view (as per the *Cambridge History of Later Greek Philosophy*) that

Porphyry (as contrasted with Iamblichus) "telescoped" the hypostases of the intelligible world. I wonder whether this assumption is justified, or whether it depends on the chance survival of particular texts. After all we have not much of Porphyry to go on in this matter, and by careful selection it would be relatively easy to produce a similar impression of "telescoping" (e.g. of νοῦς and Soul) in Plotinus. But since we possess the whole of the *Enneads*, we know that such an impression would be quite misleading.

M. Dalsgaard Larsen: C'est vraisemblable dans une comparaison Plotin-Porphyre. J'ai seulement voulu mettre en évidence que le point de départ pour Jamblique n'a pas été simplement les hypostases de Plotin et Porphyre («téléscopées» d'une façon ou de l'autre), mais une tradition qui a connu de multiples hypostases conçues d'une manière différente. C'est pourquoi j'ai fait des réserves quant à l'expression «multiplication des hypostases» chez Jamblique.

II

REX E. WITT

IAMBЛИCHUS AS A FORERUNNER OF JULIAN

In the *Hymn to King Helios*, ‘*Le Roi Soleil*’ of fourth century paganism’s pantheon, Julian tells Sallust, as a friend who may need to study the subject more mystically, to read the writings of the inspired Iamblichus — revered as θεῖος by Julian and Sallust as afterwards by Proclus and Damascius. From other references we can see the regard the Emperor felt for the man whom he placed fourth in line with Plato, Plotinus and Porphyry. For Julian the Syrian Neoplatonist was indeed the glorious hero — δ κλεινὸς ἥρως — and the hierophant of metaphysical mysteries, born later than Plato but not inferior to him in philosophical genius. After this royal eulogy we may wonder about J. Bidez’s verdict in the *Cambridge Ancient History* that Iamblichus was ‘such a nincompoop’ — which obviously Julian would have rejected.

Modern scholars have given thought to the theme of my choice today. Nearly seventy years ago Georg Mau found the direct source for Julian’s transformation of philosophy into religion in the development of Neoplatonic speculation by Iamblichus. A decade afterwards R. Asmus argued that a lost *Commentary* by Iamblichus on the *First Alcibiades* was basically the main substance of the Apostate Emperor’s thought, although as A. D. Nock shrewly remarked such a theory is incapable of ultimate proof.

The word *forerunner* in English may carry the overtones of *Praeparatio Evangelica*¹. You may therefore believe (mistakenly) that I am exaggerating the historical role of that monarch whom the Christian Church has always assailed as ‘the Apostate’. Let us however forget the Baptist *Prodromos* of the *New Testament* and concentrate our minds on the historical fact of a chronological succession, in which the known links were Aedesius, Maximus and Chrysanthius. Others here today are dealing with Iamblichus’ place in late philosophy and with his religion. My concern is with what can be proved to have been derived by the Emperor from that predecessor whom he considered superior to every contemporary and who inspired him with the same reverence as did Aristotle and Plato, the man whose recent philosophical tracks Julian says he set out to follow in his exegesis of myth. In the pursuit of my theme I am but

¹ Julian, whose life and work are succinctly narrated by WRIGHT in the Introduction to Volume I, had no pretensions to metaphysical originality. So whatever our estimate of Iamblichus in the history of Neoplatonism, he is more important than his imperial successor. On the other hand, Julian, pilloried by the Christian Fathers who followed in his tracks and who hated him as a traitor to truth, the avowed pagan and therefore the ‘Apostate’, surely needs a more sympathetic treatment by historians of European culture, as indeed do those two other imperial figures of the fourth century, Diocletian and Galerius. To indulge in hypothetical dreams is not the business of the scientific historian. Were it so, we might ask what Julian would have achieved had he stayed on the throne of Byzantium, let us suppose, for as long as Justinian. Enthroned in his thirtieth year and less than eighteen months afterwards mortally wounded (like the Saxon King Harold) in the eye, the last pagan emperor had little time and experience of ruling a huge realm to carry out such religious reforms as he clearly had in mind. BROWN (p. 93) uses such phrases as ‘proved wrong’ and ‘clarity bred of hatred’, suggesting that Julian missed seeing that “Christianity was an essentially ‘Cockney’ religion.” What developments might have come had Julian’s reign lasted longer can but be guessed. BROWN surmises: “Had he lived, he intended that Christianity should sink out of the governing classes of the empire.” Possibly he did. But a longer life and reign could have created a better *via media* between the Church and pagan religion and philosophy than can be seen soon after his death — as witness at Alexandria the sack of the Serapeum and the lynching of Hypatia. Loaded words such as ‘apostate’ and ‘persecutions’, the common currency of historians of the period during which Iamblichus flourished, need to be marked for their ambivalence.

trying to estimate the extent of a debt that Julian freely acknowledges, as when in naming the doctrine and theology of ‘the Phoenicians’ (*Or. 4*, 134 B and 150 B-C) and of their oracular sages ($\lambda\delta\gamma\iota\omega\iota$) he categorically owns that he has taken it all, a little out of much, from Iamblichus¹.

About the Syrian philosopher’s relation to the Church, important as it is for the present inquiry, some boldly dogmatic statements have been made. Thus J. Geffcken roundly asserted that the Julianic polemic against Christianity was inspired rather by Iamblichus than by Porphyry. Iamblichus ‘der Feind des Christentums’ it was ‘der in seiner Schrift de mysteriis... die $\ddot{\alpha}\theta\epsilon\omega\iota$, d.h. die Christen, mit bitterstem Hasse trifft.’ J. Bidez attributed to him the ‘desire to found a pagan Catholic church.’ More recently Peter Brown, in *The World of Late Antiquity*, has imaginatively portrayed two fourth century scenes — Christian courtiers crowding round their Emperor Constantine and in contrast contemporary Greek gentlemen imbibing pagan philosophy from Iamblichus. The tendency has been to see the Neoplatonist from Chalcis in the same light as the Apostate Emperor. On this view each is equally anti-Christian, and the verdict of A. von Gutschmid (called by G. Mau ‘das feine Wort’) is true of both: “Der Neuplatonismus ist eine Contrereligion gegen das Christentum². ”

¹ Coele-Syria was the country in which Iamblichus was born and included Phoenician towns. As a native of Chalcis he would have been familiar with solar worship as it was practised at Emesa (cf. Julian’s *Hymn to King Helios*, 150 C) and at Heliopolis (Baalbek). In the passage quoted Julian is thinking of Iamblichus himself as well as the Julian of the *Chaldaean Oracles* (cf. 156 B and 172 D), calling both of them ‘oracular Phoenicians’ and ‘sages skilled in theology’. In the writings of Julian (if we ignore the spurious letters) Iamblichus is named eight times. DILLON (p. 358) should champion Iamblichus as Julian’s source more emphatically.

² See J. GEFFCKEN, in *DLZ* 1916, 1641; J. BIDEZ, *Le philosophe Iamblique et son école*, in *REG* 32 (1919), 35, arguing that Iamblichus avoided an open attack on Christianity; BROWN, p. 73; MAU, p. 66. ASMUS derives *Or. 7* from Iamblichus. On this view, Iamblichus (a contemporary of such Christians as Anthony and

Between the birth of Iamblichus and the death of Julian there exists a time span of a little over a century, and the death of the former and the birth of the latter in 331 were almost contemporaneous. Earlier — about halfway through the period — Constantine in 312 after the Battle of the Milvian Bridge had embraced the faith of Christ, which only a decade earlier had suffered setbacks in the days of Diocletian and Galerius. In all the cultural history of Europe there can surely be no more momentous era than what is covered by the two representatives of Neoplatonism — one conducting his school at Apamea as a professor of mathematical science and theurgy, the other eager to study the same disciplines but caught up in warfare and in administering a huge empire. These two men belong unmistakably to a world hovering on the brink of a new religious dispensation, and as surely as the two Augusti Diocletian and Galerius they adhere to the pagan tradition. They scorn those who reject the age-old gods (hence called ἄθεοι), those whom Julian habitually calls Galilaeans¹, and give the topmost place in their pantheon to the Sun God Helios, a divinity whom by *theocrasia* Julian certainly identifies with Mithras of Persia and Sarapis of Egypt.

During the period with which we are here concerned, religion and philosophy were deeply imbued with the theory and practice in the mysteries of opposition of light to darkness. The focal point of redemptive religion was the Sun². Iamblichus located Asclepius, the Saviour God, in Helios —

Pachomius) had the same contempt as Julian for monks and hermits (*ἀποτακτισταί*). See *Or.* 7, 224 B, with which cf. *Ep. ad Sacerd.* 288 B. The tone of *Protr.* 8, p. 48, 29 Pistelli, may also reflect the Neoplatonist's view of Christianity.

¹ He also calls them δυσσεβεῖς (*Or.* 7, 224 B), as opposed to those who support traditional religion — εὐσεβεῖς and θεοσεβεῖς (*Ep.* 26 Hertlein).

² Julian (*Or.* 6, 188 A-B) makes clear that both for him and for 'the inspired Iamblichus' the founder of Greek philosophy is the King of Hellas, the God of Delphi (the overtones being 'Ελλάς and 'Ηλιος').

'Ασκληπιὸν ἐν Ὡλίῳ θετέον¹. For Julian the salvation of the whole world was ensured by Helios begetting Asclepius, the Saviour who came down in human shape to heal men's bodies. Although such statements as that Apollo is co-ruler (*συμβασιλεύων*) with Helios may cause us to wonder about the paternity of Asclepius, yet Julian is not troubled by this. Following what he terms 'the principles of the finest intellectual syncretism' he identifies Helios with Apollo Musegetes, God of oracles and so of truth², enabling himself to accept what Greek mythology held about Asclepius as Apollo's offspring. Indeed, the aim of the *Hymn to Helios* is to reveal that all the chief gods not only of Greece (Apollo, Dionysus and even Oceanus), but also of Persia (Mithras), and of Egypt (Osiris and Sarapis) are manifestations of the one Supreme Solar God. For Julian Apollo was the incomparable Hellenizer of the Roman Empire, where belief in the gods was Greek from beginning to end. Such solar theology as this is in its main outline definitely Iamblichean³.

According to G. Mau, Iamblichus must already have displayed a tendency to pit Helios against Christ. "Die Absicht des Kaisers, den Koenig Helios mit Christus in Parallele zu stellen, liegt klar zutage. Es muss schon in der von ihm benutzten Schrift des Iamblichos eine solche Tendenz gewaltet haben." I cannot see why this *must* be so, for we have no evidence about Iamblichus' view (if indeed he propounded any) on the subject of Christ. Julian in his gospel of a solar monotheism may even (as W. C. Wright suggests) have parted company with Iamblichus, whose 360 gods (if we knew more about

¹ Fragment 19 (*In Ti.*) Dillon. See also Macrobius, *Sat.* I 20, 11, where the Sun (like the God and Father of Christianity, in *Ep. Eph.* 4, 6) is 'in all and through all'.

² See LEWY, p. 49 n. 158: 'Apollo, because of his being the god of the oracles, is often called the incarnation of Truth.'

³ It also accords with the doctrine of the *Chaldaean Oracles*. Cf. LEWY, p. 6. Psyche-Hekate there also plays a considerable part.

the trinitarian system to which they belonged) would presumably be a considerable handicap to the all-important task of theological unification¹.

In Julian's thinking the Greek religious tradition was the source of light and salvation, in contrast with the darkness and ignorance of the Galilaeans, from whom he had won his emancipation. To their sneers he could retort that his so-called 'apostasy' was from the gloom in which he had spent his early days, seeking light both literally and metaphorically. To the spiritual darkness of his Christian upbringing he bids farewell : λήθη δὲ ἔστω τοῦ σκότους ἐκείνου². The θεοὶ it is who are really guilty of apostasy in having forsaken the everlasting saviour gods : ἀποστάντες ἀπὸ σωτήρων θεῶν. Julian's attitude towards the dark ignorance of those whom he labels Galilaeans in contrast with enlightened polytheism, the traditional form of worship from which there must not be any apostasy (οὐδὲ τῆς ἐνόμου θεραπείας ἀποστατέον, a pregnant aside in *Or. 2*) deserves to be compared with what is said in *De mysteriis* III 31, where the θεοὶ, who are again unmistakably the Christians, are portrayed in all their philosophical ignorance as having been brought up from the beginning in a state of darkness : διὰ τὸ ἐν σκότῳ τὴν ἀρχὴν τετράφθιται. As Ed. des Places points out, elsewhere (*Myst. X 2*) Iamblichus alludes to these again, whom he crit-

¹ But both Iamblichus and Julian recognize the need for the theology summed up by Catholicism in the words πιστεύω εἰς ἕνα θεόν. The term ἔνωσις is common to each. For Iamblichus see *Myst.* I 9; II 11; IX 9 (cf. also σύνταξις καὶ διακόσμησις of *Comm. math.* 7, p. 29 Festa and MAU, p. 20). For Julian, *Or. 4*, 132 D and 149 B, and MAU, pp. 34 and 39. G. VIDAL (*Julian, a Novel* (New York 1965), 286) causes the Emperor, who has just affirmed his devotion to Isis and Hekate, to portray philosophy as "attempting to synthesize (as Iamblichos does so beautifully) all true religion in a single comprehensive system."

² *Or. 4*, 131 A. From wandering in this darkness Cybele rescued him (*Or. 5*, 174 C). See also Greg. Naz. *Contra Julianum*, IV 1, 55, where the tables are turned : σκότῳ χαίρουσι μᾶλλον, ἐπει καὶ εἰσι σκότος καὶ σκότους δημιουργοὶ τῆς κακίας. This is almost 'pot calling kettle black'.

icizes for reviling those who are faithful to polytheism : διασύρουσι τινες τοὺς τῶν θεῶν θεραπευτάς¹.

There can be little doubt that the Syrian Iamblichus, who was professor of Neoplatonic philosophy at Apamea, helped in the spread into Asia of what Peter Brown has called ‘the long-enduring Hellenism of the Syriac-speaking clergy of Mesopotamia.’ Though (like Plotinus, Amelius and Porphyry) Iamblichus had not been born a Hellene (unlike Julian, who had, and in the capital of the Hellenic East)², yet he taught Greeks as a Greek philosopher and was the acknowledged world master of Hellenism at the beginning of the fourth century. What the reactions of Iamblichus were to Constantine’s conversion to Christianity the existing evidence does not allow us to know. Perhaps the philosopher’s retirement to his native Syria was due, either wholly or in part, to his dislike of the growing influence of a religion which he found sprang from darkness and ignorance and which when sealed with state approval could only end up by strangling rival systems which drew their light and their inspiration from Hellenic polytheism. A Christian emperor must have seemed to the contemporary leader of the Neoplatonic School a threat to enlightenment and freedom of thought. Unluckily Iamblichus was living under Constantine, not under Julian. Although it is not evidence of Iamblichean *hellenismos*, the view expressed in one of the *Apocryphal Letters* of Julian to Iamblichus is obviously characteristic : “As you are the saviour of virtually the whole Hellenic world you ought to write to me abundantly”; “You ought not to shrink from abundantly showering on the Hellenic world the

¹ For the *Tu quoque* of Julian to his Christian assailant’s charge of ‘apostasy’, see *Or.* 2, 70 D; 4, 153 B; *Ep. ad. Sacerd.* 288 B.

² In Julian’s own estimate, Byzantium was inferior only to Rome itself (*Or.* 1, 8 B-C). A paper by Fergus MILLAR, referred to in *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 20 (1973), 162, has as its title : “Constantine, Constantinople and the Greek World”, and shows the importance of the city for the pagan intelligentsia of the Greek East.

light, as it were, of those goods you have to give it." To Julian is ascribed the thought that the man whose enlightening speculations can save Hellenism is Iamblichus.

Prayer and hope play an important part, both for the professional philosopher and for the emperor, in the attainment of the light here mentioned. It is the light of *hellenismos*, traditional faith in the Greek pantheon, for Christians the *darkness* of idolatry or 'paganism'. We can read about it in Julian's *Letter to the Galatian High Priest Arsacius*, preserved by Sozomenos. Here *hellenismos* is opposed to the ἀθεότης of the impious Galilaeans, i.e. their total rejection of polytheism, and significantly includes the worship of the Mother of the Gods, who is of course hymned by Julian in *Or. 5* and whose worshippers — οἱ μητρίζοντες — are specified in *De mysteriis*. It is indeed the religion of the true Ἐλληνιστής, who practises it as of old. This polytheism, he knows, is splendid and grand, and goes beyond all our prayer and hope : τὰ τῶν θεῶν λαμπρὰ καὶ μεγάλα, κρείττονα πάσης μὲν εὐχῆς, πάσης δὲ ἐλπίδος. Although the point made by Iamblichus in *Myst. V 26*, is not exactly the same, the phraseology is worth comparison. Here we are told that hours spent in prayer bring to perfection a good hope and a faith centred in light: (scil. ἡ ἐν εὐχαῖς διατριβή) ἐλπίδα ἀγαθὴν καὶ τὴν περὶ τὸ φῶς πίστιν τελειοῦ. Thereby we can hold conversation with the gods.

In this last passage, when we examine it closely, the Iamblichean conception of light is linked with that of the ethereal and luminous pneumatic vehicle in which the soul is carried: τοῦ αἰθερώδους καὶ αὐγοειδοῦς πνεύματος. The germ of the idea that the soul is enclosed in a πνεῦμα-όχημα is found in Plotinus (*Enn. II 2,2* and *IV 7, 4*) in whose system, however, it is inconspicuous and undeveloped. In Iamblichus, on the other hand, the presence of the soul's 'spiritual envelope' — αἰθέριον σῶμα, is of crucial importance¹. The function of this material πνεῦμα,

¹ See *In Ti. fr. 84* Dillon.

as E. R. Dodds has remarked, is that of ectoplasm¹, to use the jargon of modern spiritualism. This characteristically Iamblichan doctrine is adopted by Julian. The rays from the divine Helios provide a kind of vehicle for souls to come down from heaven in safety: τὸ λεπτὸν καὶ εὔτονον τῆς θείας αὐγῆς οἶνον ὅχημα τῆς εἰς τὴν γένεσιν... ἀσφαλοῦς διδόμενον καθόδου ταῖς ψυχαῖς ὑμνεῖσθω τε ἄλλοις ἀξίως καὶ ὑφ' ἡμῶν πιστευτέον μᾶλλον η̄ δεικνύσθω. Significantly, the theory is dogma, not arrived at by logical proof but held as an article of faith. Obviously by the fourth century the gap has opened, even for paganism, between scientific demonstration and religious revelation².

This was indeed an age of deep credulity, of childish belief in fairy tale and miracle³. The disciples of Iamblichus, according to Eunapius, reported to him stories they had heard. To

¹ Relevant passages in Iamblichus are *Myst.* III 6; III 14; V 4; V 26. For Julian (*Or.* 5, 172 B-C), see MAU, p. 111. It should be noted that in the *NT* (*Luke* 3, 22) τὸ πνεῦμα descends σωματικῷ εἰδεῖ.

² The key passage, of course, is *Or.* 4, 152 B. Cf. also *Or.* 5, 162 D. There Aristotle, we are told, must be supplemented by Plato, and the two of them by the Divine Oracles. For Julian's appeal to 'faith' cf. *Or.* 4, 135 A, and *Or.* 5, 172 A. See further *Ep.* 22 (Hertlein = 11 Wright), with which WRIGHT compares *Or.* 7, 235 A, a passage with a clear reference to Iamblichus as a man without an equal among Julian's contemporary philosophers. Other pertinent remarks are made by DODDS (p. xii) and LEWY (pp. 146, 148, 446).

³ If 'a miracle is an act which creates faith' then ancient paganism was as well provided with miracles as is modern Catholicism, whether of the West or of the East. The destruction of the Temple of Sarapis in Alexandria by the Christians gave them the chance to see the inner working of the mighty deeds wrought in his name. As LEWY points out (p. 248) the 'vivification' of Hekate's statue was a wide-spread magical practice, and was performed by Maximus, the pupil of Iamblichus, in 'converting' Julian from Christianity to pagan theurgy. Julian's initiation was conducted according to the Chaldaean rite. A similar link between Chaldaean magic, Iamblichus and Julian can be found in the doctrine of 'the caller and the call' (LEWY, *Excursus V*, especially p. 468). On the ancient view, the magician was a prophet, in whose body the 'luminous pneuma' became a voice uttering Apollo's oracle. The pneuma descends about the recipient's head, is breathed in, and so goes into the belly. Then it ascends as breath to make a musical sound (LEWY, p. 43). Here are all the characteristics of ventriloquism—and luckily the wind which comes from the splendour of Phoebus on entering the belly follows an upper not a downward way.

say nothing about his making two youths rise out of the baths by touching the waters, Iamblichus had been stated to practise what is now called levitation¹, ascending several cubits from the ground. "A charming story" he said, with a smile. "You have been taken in, and it isn't true." As to Julian, it is recorded by Libanius how an earthquake ended after he had stood where he was till late afternoon, presumably wrapt in prayer².

Theurgy, sometimes defined as the magical science of the Neoplatonists, had never been included by Plotinus in his system, although by his date the term had been adopted as a neologism through the *Chaldaean Oracles*. Porphyry, according to Augustine, admits that theurgy has a value in bringing men into touch with spirits and angels, although he cannot make up his mind about its philosophical use. The soul, he holds, *per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos deos.* From the immaterial spirituality of Plotinus³ Neoplatonism was moving under the authority of Porphyry towards the crude spiritualism of Iamblichus and Julian, each of them convinced that by theurgical art and ritual act the human soul could secure the salvation which for the Founder of Neoplatonism was a mystical union with the One, a flight of the alone to the Alone⁴.

¹ LEWY, in *Excursus VIII*, terms ἀναγωγή 'Elevation'.

² As is observed by DODDS, Plotinus is never called a theurgist.

³ Th. HOPFNER, in discussing theurgy, contrasts it (in *RE VI A* 258 ff.) with Plotinus' 'blosses Insichversenken' in *Enn. IV* 8, 1. As to theurgical union DODDS has some sound observations (p. xx).

⁴ In *Enn. II* 9, 14 Plotinus has nothing but contempt for Gnosticism's ἐπανοίδατ, γοητεῖα, θέλξεις, πείσεις. Augustine, when citing Porphyry (*Civ. X* 9), looks at theurgy from the Christian standpoint. At a later stage in Church history the Patriarch Cerularius conducted a séance according to the ritual prescribed by the *Chaldaean Oracles* (Psellus, *Scripta Minora I* (Milan 1936), 257). LEWY (p. 39) defines the secret cult of the Chaldaean theurgists as "a blend of sublime mysticism, centring in the noetic Fire, and of magical materialism." He regards the theurgical mystery as parallel to the mystery of Isis (p. 210).

As believers in the abiding value of Greek philosophy we who meet here today are unlikely to share the theurgic tastes of Iamblichus and Julian. Taught to see the world in the late twentieth century through the eyes of empirical science, with its reliance on telescope and microscope, its atomic fission and space probes, its search for primordial enzymes, its molecular theory of matter and knowledge of energy and electrons, we are far more obviously bound to the rationalist tradition of ancient Ionia and classical Greece than to the late antique theosophy and thaumaturgy which even Plato's ostensible followers increasingly accepted as articles of faith after the death of Plotinus. In the telling words of E. R. Dodds, "Iamblichus corrupted Plotinus' teaching by introducing theosophical fantasies from alien sources : *theourgia for theoria.*"

To do so was easy enough for the Syrian from Chalcis, and for the apostate emperor to carry theurgy further was still easier. Iamblichus and Julian lived at a time when the rationalism of the old masters of Greek thought, such men as Heraclitus, Democritus and Anaxagoras, had given way often enough to an uncritical faith in the supernatural, seeking to convince by the performance of certain ritual acts. This was the prevailing mood of those who appeared as religious thinkers in the opening centuries of the Christian era. A good example was the Neopythagorean Apollonius of Tyana, to whom were credited the possession of miraculous powers. The name *theurgy* was apparently used in the second century A.D. for the first time by the two Julians to whom the authorship of the *Chaldaean Oracles* is ascribed by the Neoplatonists. Significantly, it was about the same time that Celsus, the Platonist, in his attack on the Christian religion found fault with Jesus for having gained certain magical powers whereon was based the claim to divinity through having stayed during early youth in Egypt. Celsus, however, does not use the word *theurgist* but instead compares the gospel miracles to the works of a wizard :

ἔργα τῶν γοήτων¹. The same Celsus, we may further observe, with a rationalist's incredulity in what would have been acceptable to any pagan theurgist, rejects the materialistic descent of the Holy Spirit in the shape of a dove : φάσμα ὅρνιθος ἐξ ἀέρος². In Celsus we find a Platonist after the manner of Plotinus. Neither of them would have liked the spiritualistic innovations of their successors Iamblichus and Julian.

Iamblichus is known to have written a *Commentary on the Chaldaean Oracles* running to at least 28 books³. This *Commentary*, as is pointed out by H. Lewy, our leading authority, could well have inspired Julian's description already quoted of the newly created soul's safe descent in her vehicle of sunlight. Here certainly is one important aspect of theurgy as understood by Iamblichus. For him, as can be seen in *De mysteriis* III 6, the aetherial *pneuma* is visible to the trained eye of the theurgist, whether it is descending or ascending : ὁρᾶται τῷ θεαγωγοῦντι τὸ κατιόν πνεῦμα — τοῖς θεωροῦσι πᾶσιν ἔκδηλον γίγνεται, ἡτοι κατιόντος ἡ ἀναχωροῦντος τοῦ θεοῦ. G. Mau in his Commentary on Julian's *Fourth Oration* seems to pay no attention (either at 152 B, the ὄχημα passage, or at *Or.* 5, 178 C-D, with its references to πνεῦμα and citation of an oracular verse numbered by Ed. des Places as Fragment 129 of the *Chaldaean Oracles*) to the Iamblichean *Commentary on the Oracles* as Julian's source.

Solar descent and ascent of the soul (*εἰς τὸν Ἡλιον ἐπάνοδος* in *De communi mathematica scientia*) is the mainspring of Iamblichean theurgy. We read of that part of it which elevates itself to the Unbegotten : ὅση πρὸς τὸ ἀγέννητον ἀνάγεται. Iamblichus implicitly believes in the sacred ritual, the theurgy whereby

¹ Cf. Witt, p. 185, as well as my remarks in *Class. Rev.* N.S. 24 (1974), 142.

² The text already cited from *Luke* in note 1, p. 43 is paralleled in the other three *Gospels*. In all four Jesus' baptism is marked by the descent of a dove.

³ In the discussion H. J. Blumenthal pointed out that this figure has recently been queried by DILLON. Whatever the length of Iamblichus' *Commentary*, the fact of its composition is not in dispute.

gods commune with men : ἡ ἀγιστεία καὶ ἡ θεουργικὴ κοινωνία θεῶν πρὸς ἀνθρώπους. It is the Henosis which overrules the Universe (*Myst.* II 11), the religious performance of actions inexpressible in words and beyond all understanding : ἡ τῶν ἔργων τῶν ἀρρήτων καὶ ὑπὲρ πᾶσαν νόησιν θεοπρεπῶς ἐνεργουμένων τελεσιουργία¹.

It was Maximus, a pupil of Iamblichus, who initiated Julian into the theurgic mysteries according to the Chaldaean rites². The effects of this initiation (roundly condemned by Gregory of Nazianzus as a kind of Black Mass in which the pagan priest made use of the sign of the cross)³ seem to have been profound for the remainder of Julian's life. At the end of the *Hymn to the Mother of the Gods* (*Or.* 5, 180 B) he prays that the Roman Empire may be cleansed from the stain of Christianity (τῆς ἀθεότητος τὴν κηλῖδα) and that he may win perfection in theurgy (ἐν θεουργίᾳ τελειότητα). The Emperor Pope of paganism in a letter to one of his priests advises respect for the traditional polytheism which has come down from the theurgists of olden days : εἰς τὴν τῶν θεῶν φήμην, ἡ παραδέδοται διὰ τῶν ἀρχαίων ἡμῶν θεουργῶν. Further proof of Julian's fondness for the name is provided when we read that Dionysus, though born human, won deification through theurgic skill, and that Solomon also

¹ In the *Chaldaean Oracles* (LEWY, pp. 45, 60) the source of the prophetic πνεῦμα is Apollo-Helios. He draws the theurgist upwards with his rays, which are of sovereign potency for this purpose (*ibid.*, p. 469). The doctrine of the descent and ascent of the soul through the medium of the solar rays is probably derived by Julian directly from Iamblichus' *Commentary on the Chaldaean Oracles*—but the view taken in the *Oracles* themselves is that the vehicle consists of rays of fourfold quality—etherial, solar, lunar and aerial (LEWY, p. 183 n. 27).

² Cf. LEWY, pp. 248 and 254 n. 94; 270 n. 10.

³ See PG XXXV 580, *Contra Julianum*, IV 1, 55. The whole passage describing what is ostensibly the subterranean ceremony whereby Julian gained communion with the *chthonian daemones* reminds me of the Mithraic ritual. Mithras also seems evident in *Or.* 5, 169 A : τὰ διὰ τοὺς μωσικοὺς καὶ χρυφοὺς θεσμοὺς ; and Cautes and Cautopates must be in Julian's mind at *Or.* 5, 179 C : λαμπάδας φασὶν ἀνάπτειν "Αττιδὶ τῷ σοφῷ.

was reported by the Christian to possess it: $\kappa\alpha\lambda\pi\epsilon\rho\lambda\theta\epsilon\omega\rho\gamma\iota\alpha\lambda\chi\sigma\kappa\eta\tau\omega$ ¹.

According to Eunapius, in a tribute to Iamblichus Julian remarked to Maximus: $\dot{\epsilon}\mu\omega\lambda\dot{\epsilon}\mu\eta\eta\omega\sigma\alpha\zeta\delta\eta\lambda\eta\omega$ δν $\dot{\epsilon}\zeta\eta\tau\omega\eta\omega$. Here one is at once struck with the echo (whether deliberate or not) of what Plotinus according to Porphyry said concerning Ammonius Saccas: $\tau\omega\eta\tau\omega\eta\omega$ $\dot{\epsilon}\zeta\eta\tau\omega\eta\omega$. In either case we are left with the impression that the doctrine of the teacher was perfectly to the pupil's liking. We are meant to see continuity. But what then of Plotinus himself in relation to Julian? As the one whose school had after Porphyry passed to Iamblichus, he was (though at a distance of a few removes) the greatest of Julian's forerunners.

The one specific reference to Plotinus in Julian's writings has already been mentioned: his name is correctly inserted between Plato and Porphyry, the *inspired Iamblichus* being listed last and seemingly regarded as most important. Whether the *Enneads* ever seriously occupied the mind of Julian is exceedingly doubtful². Indeed, his *Orations* (in particular the two *Hymns*), his *Letters*, and his polemic *Against the Galilaean*s seem not to contain any Neoplatonic doctrines which were derived directly from Plotinus rather than from Iamblichus. What characterizes the Plotinian system is its metaphysical unity. The One produces Universal Nous, which produces the Soul of the Whole, which without suffering lapse or descent produces all other existences. Whatever changes were afterwards made by Iamblichus in intro-

¹ Dionysus is portrayed (*Or. 7, 219 A-B*) as the human wonder-worker who like Heracles achieved an ascension into heaven. Julian in discussing Solomon (*Adv. Gal. 224 C-D*) puts into the mouths of the Christians the attribution to Solomon of theurgic skill and retorts that in fact he was essentially a polytheist like the pagans.

² Julian, as a man of affairs, lacked the leisure available to such a scholar as Iamblichus to study sources at first hand. Significantly in writing about Porphyry (*Or. 5, 161 C*) and a philosophical work of his, he remarks "I cannot be sure, for I have not read it, whether there is a chance of agreement with what I am saying."

ducing triadic ideas, whatever effect solar syncretism and superstitious reverence for polytheism ('Gewimmel von Goettern' is the apt phrase in the *Realencyclopaedie*) had upon the speculations of Julian, it cannot be doubted that the founder of Neoplatonism never swerved from his philosophical position that the ultimate explanation of human experience is the One as the ground of all Reality, a logical necessity for the mind but only seldom apprehended by it through *unio mystica*. For Julian, with his devotion to polytheism and solar cults, a less metaphysical approach than that of Plotinus was required. Acknowledging his debt to the treatise by Iamblichus *On the Gods*, the Emperor ecstatically exclaims "May mighty Helios grant me to possess as deep a knowledge of himself as had the inspired Iamblichus, beloved of the gods". Indeed, the *unio mystica* of Plotinus has given way to personal worship.

Sometimes this was demonstrated physically in a ritual act. Thus it is recorded that Iamblichus was careful to make sacrifice at Rome in one of his suburban villas to the Sun on the rising of Sirius¹. Sometimes the tone of a prayer was that of family intimacy. Thus Julian, in his personal entreaty to the Phrygian Cybele, speaks to her as if she were his own mother — like Apuleius addressing Isis, or the *Akathist Hymn* writer extolling Theotokos. "Thou who dost love (ἀγαπῶσα) great Dionysus and didst save Attis when exposed at his birth... grant me truth in my polytheism (ἀλήθειαν ἐν τοῖς περὶ θεῶν δόγμασιν) perfection in theurgy, and virtue in all my political and military undertakings." We are no longer dealing with a Plotinian φυγὴ μόνου πρὸς μόνον. As G. Mau has pointed out, in the two *Hymns* (*Or. 4* and *5*) we find the central idea to be a monotheism focused in the Sun, "die herrschende Religion des sinkenden Heidentums".

Immaterialist Plotinus certainly was in comparison with some of the Neoplatonists who followed him. Yet even in

¹ DILLON, p. 17, gives the reference to Eunapius, *VS* V 1, 12, p. 12, 14-17 Giangrande.

him the seeds of the theurgy, the spiritualism of Iamblichus can be easily brought to light when we look for them. According to Porphyry a séance was arranged by an Egyptian priest 'with the ready compliance' (*έτοίμως ὑπακούσαντος*) of Plotinus. This is not surprising. For in one or two passages of the *Enneads* the 'matter' of *daemones* becomes a serious question, as for instance in III 5, 6: *πῶς καὶ τίνος ὑλῆς μετέχουσιν*; Furthermore, as already noted, Plotinus in two passages shows interest in the theory that the soul is encompassed by a *pneuma*. To this we may add a remark which Porphyry makes about the superhuman manifestation which reinforces apprehension of metaphysical truth, inspires faith, and ends perplexity. Such is the role of *daemones*. It is well known that Neoplatonic demonology and angelology originated with Porphyry¹. So it is impossible to regard Iamblichus as a complete innovator when, in *Myst.* V 14, he describes the theurgic priests as having to begin their rites from those gods who embrace and regulate matter as inhering in it: *ὑλαίους τῶν θεῶν*. These Iamblichean gods are perhaps the direct forebears of the *ἕνωλα εἰδή* in Julian's *Hymn to the Mother of the Gods*. But Iamblichus is not repeating Plotinus.

According to Plotinus, the necessity of evil results from matter, which is the 'privation of Good'. With the name of 'privation' Julian is familiar (*Or.* 5, 161 D). But whereas for Plotinus there can be no other principle of evil in the Universe than this, Julian follows Iamblichus in holding than a race of wicked spirits exists to which can be attributed evils. Iamblichus, in writing about *ἀντίθεοι, δαίμονες πονηροί*, is evidently convinced (*Myst.* III 31) that the 'Evil Demon' in whom the *ἄθεοι* (i.e. the Christians) believe, is of the same nature. Else-

¹ See LEWY, pp. 13-14. Angelology has no place in the system of Plotinus. According to Iamblichus, Plato did not consider archangels worth mention (fr. 210 Larsen). In Julian angels often appear: see LEWY, p. 261 n. 8, and the reference there to MAU, p. 71. See further *Myst.* III 18 (with the classification Overseers, Angels and Demons) and V 25. Cf. *ibid.*, II 2, and Ed. des PLACES, *ad loc.*

where (*ibid.*, IV 13) he mentions τὸ τῶν πονηρῶν δαιμόνων φῦλον, Julian, after telling that evils were banished from heaven by the King of the Gods, introduces the idea that humanity is subjected to its various ills by the activities of the race of base demons : τῶν φαύλων καὶ ἀνοήτων δαιμόνων τὸ φῦλον.

Plotinus had illustrated his metaphysical doctrine of Undiminished Giving by the theory of light emanating as an incorporeal energy from the Sun. After this, his problem was how to explain the existence of matter and the sensible world. Iamblichus, whom Julian clearly followed in his solar theology, took as his starting point the sunlight and its source in heaven : φιλοσόφει τὸν οὐρανὸν ὅρῶν καὶ τὸν "Ηλιον, φῶς τέ σοι τῆς ἀληθείας ἡγείσθω (*Protr.* 21, p. 115, 21 sq. Pistelli). Julian apparently repeated (*Or.* 4, 134 B) what Iamblichus himself wrote in Περὶ θεῶν, concordantly with Plotinus, τὸ φῶς ἀσώματον. But neither the one nor the other could maintain a consistently immaterial outlook on this question¹.

A comparison between Julian's *Hymns* (*Or.* 4 and 5) and Macrobius *Saturnalia* I 17-23 (attributable to Iamblichus) shows the emphasis all the time is on solar theology. A specially important role is played by Attis². Clearly his function, when

¹ The philosophers of the third and fourth centuries would have been spared problems in their study of light and matter had they been granted the knowledge which empirical science has put into the hands of modern philosophy. The cause of lightning is electricity. Electrical action produces electric light. Things are said to be charged with electricity when an electric current (called even a 'fluid') is passed through them. And electricity itself? A peculiar condition of the molecules of a body or of the ether surrounding them! All these statements are taken out of the *Oxford English Dictionary*. Even if Plotinus, Iamblichus and Julian were fools in natural science and twentieth century molecular physics, they seem (like their Stoic forbears) to have been groping their way towards the concept, so vital today, of the 'electric current'.

² Attis is now νοερός θεός (*Or.* 5, 165 C), although because he has a mediatory role through his descent into matter he can be termed ἡμίθεος — he is not ἀτρεπτός (*ibid.*, 168 B). Through the agency of Attis human souls fly down from heaven and fall on earth (*ibid.*, 169 C) and by the same means are uplifted (*ibid.*, 172 A, where Attis is clearly identified with the solar rays, being afterwards 173 C called σωτῆρ and ἀναγωγὴς θεός).

he has descended as sunlight from the stars to our earth, is to be a Demiurge on the pattern of the Stoic σπερματικὸς λόγος (indeed Attis in *Or.* 5, 179 C, 'having chosen matter presides over generation') and is to descend to matter's utmost limits¹. Apparently following every detail in Iamblichus, Julian regards King Attis as θεὸς γόνιμος (Helios' life-generating power, as can be seen in *Or.* 4, 140 B-C) and so as Leader of the assembled Pantheon (ἐξαρχὸν τῶν θείων γενῶν)².

From Iamblichus is derived Julian's solar triad: first, the transcendental Helios ruling the κόσμος νοητός, then Helios as the supreme centre of the realm of θεοὶ νοεροί (the Iamblichean realm unknown to Plotinus)³, and thirdly the visible sun governing the world of sense perception. As appears from *Or.* 4, 132 D-133 A, the prime creator of existence in the second realm is Helios, middle among the middle: πρωτουργὸν οὐσίαν

¹ *Ibid.*, 167 A-B. Julian recognizes mythological difficulties, theological 'squaring' such as meets us in *interpretatio Graeca (Romana)* of Egyptian religion. The Greeks, and indeed the Athenians, he tells us (*ibid.*, 159 A) borrowed the Phrygian religion. But we may feel that in showing how God has revealed Himself to man Julian finds his polytheistic collection recalcitrant—Attis, Helios, Magna Mater, Corybants, Lion. See also E. von BORRIES, in *RE* X 1, 26 ff.

² Julian's *Hymn* is ostensibly in honour of Cybele. But as WRIGHT observes he devotes more attention to Attis. The very opening of the *Hymn* puts the question of Attis before that of Cybele. For any Christian critic the figure of Cybele's son and paramour as well, subject to suffering through castration, had neither godlike nor even heroic dimensions. Julian (*Or.* 5, 168 D) shows sensitivity as to what οἱ πολλοὶ gossiped on the subject, and is at pains to give the loss of virility a cosmological interpretation.

³ The epithet νοερός added to θεός is demonstrably Iamblichean: τοῖς νοεροῖς θεοῖς συνάπτεσθαι (*Protr.* 21, p. 112, 4 Pistelli). See also *Myst.* I 19; I 21. Plotinus uses νοερός — II 9, 1; III 2, 14; IV 3, 1; IV 8, 4; VI 6, 17 — and νοερῶς — V 1, 3; V 3, 17; VI 8, 17. But 'intellectual gods' find no place in his system. They form the Intelligent World which is an image of the Intelligible (κόσμος νοητός) and which in its turn serves as a model of the Sensible (NAVILLE, p. 102). Julian accepts this Iamblichean insertion of another cosmic principle into the Plotinian Trinity of Hypostases. See further for Iamblichus' use of νοερός DILLON, vocabulary, s.v. and for Julian MAU, notes on pp. 36, 37, and 43. For πῦρ νοερόν in *Chaldaean Oracles*, LEWY, p. 110.

μέσον ἐκ μέσων τῶν νοερῶν καὶ δημιουργικῶν αἰτιῶν "Ηλιον¹. As G. Mau has pointed out, the doctrine is the Iamblichean, the Mean being the Perfect.

The solar theology of Iamblichus was apparently unaffected by Mithraism, although a reference to Ahriman has been suggested in *De mysteriis* III 30. That Iamblichus took account of the Egyptian triad, Isis, Sarapis and Horus, is clear from the passage of Macrobius. Greek mythology could also receive a solar twist : 'Αφροδίτην καὶ Ἐρμῆν, ἡλιακούς ὄντας καὶ συνδημιουργούντας αὐτῷ καὶ πρὸς τὴν συντελεστιουργίαν τῶν ὅλων αὐτῷ συντελοῦντας. But the Persian cult in its Roman form, where admittedly Venus and Mercury fulfil special roles, seems not to have fascinated Iamblichus as it certainly did Julian.

Julian writes as a Mithraic initiate. Like Apuleius in the *Apologia*, guardedly mentioning the talismans, doubtless of his Isiac initiation, kept at his home (*quaedam sacrorum crepundia domi adseruare*), Julian at the very outset of the *Hymn to King Helios* alludes (as he does elsewhere) to his possessing among personal possessions at his home the tokens of his allegiance to the Sun Cult : τούτου ἔχω οἶκοι παρ' ἐμαυτῷ τὰς πίστεις ἀκριβεστέρας. The name and nature of the cult become clearer later on. The god is named as Mithras, and the games, established by Aurelian in 274, are specifically described as being 'somewhat new' — the *Heliaia*².

It seems then that in his devotion to the Persian Sun God the apostate emperor followed a line which Iamblichus himself did not take. It is worth noticing that the mediatory role of King Helios in Julian's *Hymn* exactly corresponds with the function which Mithras is held to fulfil, according to Plutarch : τὸν Μεσίτην ὁνομάζουσιν. Here, as Th. Hopfner suggests, spa-

¹ The pure Trinity's pure centre (*Or. 4, 140 D*), περὶ δύναται ἐστίν (*ibid., 132 C*).

² At the time of Diocletian's accession, ten years later, there is epigraphical evidence that Mithras was named next to the Capitoline Triad in invocation. The note by WRIGHT (on *Or. 4, 155 B*) needs one slight addition. The use of ἀνίκητος (156 C) is a clear indication that Julian is thinking of Mithras.

tial position may be implied. In that case, the doctrine well accords with the cosmology of Iamblichus and Julian. Of the importance of Mithras mythologically as mediator between the Supreme God, Ahura Mazda, and mankind, as the hero god *par excellence*, there can be no doubt in the centuries that preceded Julian's initiation. The god who had presented him with the mystic tokens worn next to his person (*τοῖς περιάπτοις φυλακτηρίοις*) was a more obvious manifestation of *Sol Invictus* than even Asclepius, Herakles, Dionysus, Sarapis and Attis. The apostate emperor could satirically contrast Constantine's abandonment of polytheism in favour of the ἀθεότης of Jesus with his own devotion to Mithras, his heavenly Father, whose commandments he must keep as his divine Guide¹.

We may infer from Macrobius that Iamblichus in his *Περὶ θεῶν* treated Helios sometimes as Apollo, sometimes as Attis (*Solem sub nomine Attinis ornant fistula et virga*), and again as an All-powerful World Spirit ("Ηλιε παντοκράτορ, κόσμου πνεῦμα"). The identification of Attis with Helios-Sol shows that Iamblichus was not out of step with the Mithraism of his times. Mithraic iconography, of course, commonly includes the two torchbearers, Cautes and Cautopates, and they can be portrayed with the cap and shepherd's staff characteristic of the Phrygian god. The syncretism of Julian's period is illuminating on this point. The emperor himself besides venerating Mithras and Attis was devoted (as Iamblichus may well have been) to Isis, Sarapis' Maiden Consort, Queen of all Egypt². So too a certain Volusianus in Rome, perhaps *praefectus urbis* in 365, two years after Julian's death, a man well known as a follower of the Attis cult, could hold office in both the Persian and the Egyptian cult: *pater ierophanta, profeta Isidis*. Julian's religious conflation of Greek polytheism with oriental faiths was a sign

¹ *Or. 10*, 336. Notice that in the *Epistle to Priscus* (44 Hertlein), *ad init.*, 'the Providence of the All-Seeing One' could be either of Mithras or of Sarapis.

² See NOCK, p. xl ix, and WITT, p. 242.

of the times. His predecessors Porphyry and Iamblichus had shown him the way. Like them he believed absolutely in the efficacy of the pagan gods. In the same spirit as his Neoplatonic predecessors he discovered in solar theology the secret which the Galilaean whom he so strongly attacked were sure could be found only in their twin doctrines of Incarnation and Resurrection. Following Iamblichus, he could answer Christianity with his own theory of a solar saviour, revealed in human form: Ζεύς ἐξ ἑαυτοῦ τὸν Ἀσκληπιὸν ἐγέννησεν, εἰς δὲ τὴν γῆν διὰ τοῦ Ἡλίου γόνιμον ζωῆς ἐξέφηνεν· οὗτος ἐπὶ γῆς ἐξ οὐρανοῦ ποιησάμενος τὴν πρόοδον, ἐνοειδῶς ἐν ἀνθρώπῳ μορφῇ περὶ τὴν Ἐπίδαυρον ἀνεφάνη¹. Such utterances as this, naturally, would be interpreted by J. Geffcken as genuinely Iamblichean. They may be so in spirit. But to prove that they must be so according to the letter is impossible².

God incarnate in the shape of Jesus born a man — such was the continuing stumbling block in the fourth century. Whether Iamblichus anticipated Julian or not, he could hardly have remained ignorant of this problem or indifferent to it. Paganism, like the Church, took cognizance of the fierce theological debates of the times. The dispute between Arius and Athanasius, the Homoousian controversy, the formulation of the Nicene Creed in 325, were all events which fell during the last years of the Neoplatonic diadoch's life. Even at Apamea Iamblichus was living in the eastern part of the Empire where Church Councils were always to be held. What he made of the Arian schism nobody knows. It was certainly raging before his death, and according to the ecclesiastical writer Jerome it was world-wide. *Ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est*³.

¹ Otherwise stated, the doctrine is adumbrated in *Or. 5*, 179 C, where Attis-Logos adorns and regulates matter.

² On the question of Attis in relation to Mithras cf. M. J. VERMASEREN, *CIMRM*, 466 and 202, and Leroy A. CAMPBELL, *Mithraic Iconography* (Leiden 1968), 33 *et al.*

³ Jerome, in *PL* XXIII 181 C.

Recently L. W. Leadbeater has pertinently commented on this subject, as follows : "Julian witnessed during the reign of Constantius the continuing effects of the most destructive schism of the early church — the Athanasian-Arian dispute." Let us remember that Constantius himself was a semi-Arian. Other facts to be noted also are Julian's antagonism towards Athanasius¹ as polytheism's critic ($\tauοῦ\ θεοῖς\ ἐχθροῦ\ Ἀθανασίου$), his contempt for the sectarian madness of the Christians ($ἐνεκεν\ τῆς\ τῶν\ Γαλιλαίων\ ἀπονοίας$), and his refusal to accept the Incarnation, on the ground that Jesus was not deified either by Paul, Matthew, Luke or Mark².

If we adhere to J. Geffcken's theory, then these Julianic utterances are all in harmony with specifically Iamblichean criticism of Christianity. But in the present state of our knowledge how can this hypothesis be verified? All that can be usefully said is this. Obviously during the crucial first six decades of the fourth century the rivals for the allegiance of the intellectual element in society were Neoplatonism and Christianity. That the one failed and the other triumphed can be ascribed to a variety of causes. Among these, however, must be reckoned the metaphysical remoteness of the school then conducted by Iamblichus and its inability to answer life's routine problems. The Empire in those days faced sociological issues such as we ourselves know well — a prices and incomes policy, the state management of industry, and keeping out of war. What had the Triads of Iamblichus, and Julian's solar efflux, to do with day to day living in field and town? To the minds of those who were not professional philosophers (and even of some who were) the metaphysical trinitarianism and the theurgy characteristic of Neoplatonism at that time seemed hollow explanations of human experience. In the

¹ See especially *Ep.* 51 Hertlein. Athanasius was 'a meddlesome rascal'.

² *Adv. Gal.* 327 A, and cf. *Ep. ad Sacerd.*, *passim*; *Epp.* 27 (401 C) and 31 Hertlein; LEADBEATER, pp. 89 ff.

words of L. W. Leadbeater: "No abstract concept of King Helios could ever complement the very human emotional requirements of the great mass of people." The transcendental heliolatry to which the last pagan emperor (as F. Cumont remarks) had been converted by Iamblichus turned out to be a barren faith for the masses throughout his empire.

Iamblichus, with his fondness for Pythagoreanism and numbers, found triadic groupings gave him a better metaphysical system than what he must have thought to be the less perfect (and less complicated) one of Plotinus. An illuminating passage has been preserved by Proclus: μετὰ τὰς νοητὰς τριάδας καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερῷ ἔβδομάδι. Here we have a combination of the terms τριάδας and νοεροὶ θεοί¹. These are key words: Iamblichean, but not Plotinian, in their usage here. Iamblichus and Julian are equally pagan trinitarians and equally believers in νοεροὶ θεοί, 'intellectual gods'². This intermediary (and un-Plotinian) realm of intellectual divinities is the kingdom of Helios-Zeus-Apollo. Its function is that of a metaphysical pantheon where all the claims of polytheism can be met. The denizens there are for Iamblichus (as we see, *Myst.* I 19) τὰ πρῶτα νοερά. Among the νοεροὶ θεοί Julian specifically names Sarapis, Apollo, Attis, and as the source of all, the Mother of the Gods.

In the epilogue to the Commentary on Julian's *Hymns*, G. Mau enthusiastically wrote: "Vortrefflich passte dieser "Ηλιος νοερός in den κόσμος νοερός, den der berühmte Jamblichos erschaffen und in die Mitte zwischen die höchste und sinnlich wahrnehmbare Welt gestellt hatte." This will strike some of us, perhaps, as a considerable overstatement, especially when we consider the Mother Cybele's partnership with King Helios³.

¹ Procl. *In Ti.*, I p. 308, 21 Diehl.

² The explicit formulation of the νοερὸς κόσμος is tantamount to a defence of polytheism.

³ She is identical with the obviously Iamblichean Aphrodite (*Or.* 4, 150 B) who blends together the heavenly gods, uniting them in love and harmony.

in comparison with the Christian (at least Catholic, if not Protestant) Christology and theory of Theotokos¹. In the Julianic realm of the Intellectual Gods, is the ultimate authority patriarchal or matriarchal? Helios and Cybele as consorts resemble Sarapis and Isis. Which of the sexes gives way?

Julian is, of course, aware of this dilemma. His method of resolving it is that of closely linking Helios with Attis. For this treatment, as we have seen, the precedent is provided by Iamblichus. But whether the emperor's esteem for Cybele was shared by his predecessor is doubtful. Iamblichus was nearer in time to Plotinus, and Plotinus certainly did not rate the Phrygian goddess as highly as Julian was to do. On the contrary, just as Plutarch had earlier identified the χώρα-ὕλη which he had found in Plato's *Timaeus* with Isis, so Plotinus did with the Mother of the Gods. The Phrygian goddess is far from being in the *Enneads* the august figure she comes to be in Julian's *Hymn*². As a fairly safe generalization we may state that traditional Greek mythology interested Iamblichus more than did cults that stemmed from Persia and Phrygia.

Nevertheless, *De mysteriis* does deal at length (from Book VII onwards) with aspects of Egyptian religion. Furthermore, we know that Iamblichus commented voluminously on the

¹ Julian's ἡ τεκοῦσα θεός (*Or. 5*, 166 A) is an obvious parallel to the Christian Θεοτόκος. Taken together with the close of the *Hymn* (179 D-180 C) strangely regarded as hearking back to the days when Julian was a Christian by A. BAUM-STARK, *Liturgie comparée* (Chevetogne 1940), 83, the portrayal of Cybele as Theotokos occurs in an unmistakably Iamblichean setting, where mention is made of 'intellectual and creative gods'. Julian, it must be noted, celebrates Hermes Epaphroditos ('beloved of Aphrodite') at 179 B, adding shortly afterwards that Hermes and Aphrodite exert the influence of the Logos Attis. Without attempting to decide whether Iamblichus was much interested in Attis-Cybele, we do know he regarded Aphrodite and Hermes as 'solar co-operators' (fr. 70 Dillon). The child of their union in Greek mythology was Hermaphroditus, with male and female sexual characteristics, and so like Attis.

² In the *Hymn* she shuns all inclination towards the material: φεύγουσα τὸ πρὸς τὴν ὕλην νεῦσαν. Here scholars have noted that the phraseology is ultimately derived from Plotinus, I 8, 4.

Chaldaean Oracles. His Syrian background doubtless disposed him to a general sympathy with oriental mystery cults and theosophy. Like Julian afterwards, he had religious flirtations with the East, whereas Plotinus clung unwaveringly to Hellenism in the strictest sense, totally repudiating what lay on its fringe, the *Revelations of Zoroaster*¹ and the Platonically inspired and for him pernicious fantasies of the Gnostics. Julian, in accordance (no doubt) with Iamblichus, was to mention ‘the divine Plato’ in the same breath as ‘the ineffable initiation into the mysteries’ performed by the Chaldaean. This kind of outburst would have been regarded by Plotinus as *Schwärmerei*.

In the passage here discussed the secret knowledge which Julian’s initiation is said to impart is intelligible to the happy theurgists — θεουργοῖς τοῖς μακαρίοις γνώριμα. As W. C. Wright suggests, such men as Iamblichus and Maximus of Ephesus are being described. But they in their turn were influenced by the *Chaldaean Oracles*. A little earlier we have found ‘the uplifting rays of the Sun’ (τὰς ἀναγωγούς ἀκτῖνας ἥλιου) help those who crave release from birth. This theological creed (*πιστευτέον*) is certainly Iamblichean: εἰς τὸν “Ηλιον ἐπάνοδος, θεῖα συνθήματα ἐπαγωγὴ ὄντα πρὸς τοὺς θεούς. But it can be traced back, as has been done by H. Lewy, to the theurgic Julians of the *Oracles*. Their Aion is a transmundane Helios. Like the αἰθήρ of Iamblichus² this is above the sphere of fixed stars. Thither the neophyte can make his way after death, and theurgists, being especially holy, can win salvation for their ‘mortal wrapping of harsh matter’ (*πικρᾶς ὕλης περίβλημα βρότειον*, fr. 129 of the *Oracles* in the edition of Ed. des Places)³. If we accept G. Mau’s view, that the two *Hymns* represent Julian’s use for

¹ Porphyry, who himself shows acquaintance with Mithraism, does tell us in his *Life of Plotinus* (Chap. 3) that his master was eager to gain experience of the philosophy in vogue among the Persians.

² Cf. MAU, pp. 24-25, and WRIGHT, note on *Or. 4*, 146 A.

³ Attis, as the Logos, has brought this ‘refuse’ to order (*Or. 5*, 179 C). See also LEWY, p. 213 n. 144.

religious reasons of Iamblichean philosophy (*Umschwung* is Mau's word), the fact still remains that Iamblichus knew and used the *Chaldaean Oracles*, which we can regard in general as Julian's ultimate literary source as we look at *Or. 4*, 156 B and *Or. 5*, 172 D.

At 172 D occurs the pregnant phrase $\tauὸν ἐπτάκτινα θεόν$. The epithet is found in the *Oracles* (fr. 194) and H. Lewy, who points this out, mentions the obscurity of the language adopted throughout this passage. If we think of Mithras (as does W. C. Wright, the editor) then epigraphical evidence for the use of $\acute{\epsilon}\pi\tau\acute{a}k\tau\iota\varsigma$ is lacking. But in Mithraic iconography it is *Sol* who is regularly shown with seven rays. Mithras can be portrayed with four, or with five. So, when H. Lewy challenges the view of F. Cumont and A. Dieterich (with whom, as we see, W. C. Wright agrees) that the passage refers to the mysteries of Mithras, the use of $\acute{\epsilon}\pi\tau\acute{a}k\tau\iota\varsigma$ neither proves nor refutes a theory on which the last word has not been said. Pertinent to further inquiry is the possibility of Mithraic influence on the *Oracles* and in that way on Iamblichus. Whatever the outcome of this, we know straight from the mouth of the pagan emperor, that he possesses the closely guarded personal tokens of admission into the solar cult¹.

Diocletian, during whose reign Iamblichus spent 21 years of his career, and whose statesmanship Julian obviously appreciated (*Or. 1*, 7 B) was as deeply devoted to Mithras (*fautori imperii sui*) as was his eventual successor. The Christian martyrologists who soon afterwards dealt with him painted a very black picture of his behaviour as the Church's arch persecutor in 303². But if in his case (to quote N. H. Baynes) "states-

¹ For $\acute{\epsilon}\pi\tau\acute{a}k\tau\iota\varsigma$ see LEWY, pp. 186, 199, 150. The $\pi\acute{e}\sigma\tau\acute{e}\iota\varsigma$ are mentioned at the commencement of the *Hymn to the Sun*.

² As they also did of the Decian persecution: CAH, p. 202: "The *acta* ... do not afford, in general, trustworthy evidence" (these strike me as the important words in A. ALFÖLDI's remarks).

manship had over-ruled fanaticism”¹, then intellectuals such as the Neoplatonic diadoch under Diocletian as their Mithraic emperor enjoyed a religious freedom which within a century was to be swept wholly away. Possibly Galerius (again in the words of N. H. Baynes) brought anti-Christian pressure to bear and “at last, supported by Neoplatonist philosophers and by the oracle of Apollo, carried the day”. To think of Iamblichus lending his name to a persecution of the ἀθεοι must appear to some of us rather far-fetched. On the other hand, we need not doubt that he would have listened as readily as did Galerius and afterwards Julian to the voice of the Delphic priestess, main source of pagan superstition.

It was an age of superstition and of substituting fairy tales for facts. In proof of this we need but open the *Lives of the Sophists* by Eunapius, who deals garrulously enough with the Neoplatonists of our period. But the Christian martyrologists like Eusebius are themselves surely not guiltless of the same gullibility. We might well speculate as to how many of the deaths which Diocletian is said to have caused to holy Christians would have been admitted as verifiable by Iamblichus, who was certainly alive in 303, when we learn the persecution was at its height, or by Julian, who was assuredly well informed on recent events. George of Cappadocia, according to Christian legend, was (like other saints of his day) a brave soldier who for religious reasons was killed by Diocletian, and afterwards worked miracles. And yet F. Cumont has conclusively shown that the stories about St. George and the Dragon are inspired by the myth of Mithras and the Bull. We are justified in considering that such hagiography is a Christian follow-up of pagan theurgy².

¹ CAH, p. 669.

² F. CUMONT’s penetrating criticism of the legend of St. George can be studied in *JRS* 27 (1937), 70 ff.

Enough has now been said, perhaps, to reveal the importance of further pursuit of various avenues which have revealed themselves during my all too brief discussion¹. The main drawback to my accepting Iamblichus as an outstanding thinker is his nearness to his school's founder. In the continuous writings which have come down to us from his hand (and among these, as you will have observed, I include *De mysteriis*)² I do not find the subtlety of thinking, the powerful inspiration, and the crispness of style which characterize the *Enneads*. A. D. Nock was prepared to grant to Iamblichus 'sustained power of thought' but this verdict seems to me rather too favourable. After all, we have no work belonging to Iamblichus which is equal in bulk to the *Enneads*.

Julian's heritage from Iamblichus cannot be precisely defined. One of the stumbling blocks is that we are looking at a commentator, or copyist, of writings which are themselves commentaries: of the *First Alcibiades*, and of the *Chaldaean Oracles*. Again, the emperor is not setting out to build his own original system³. Instead, he acknowledges his readiness to borrow. His concern is much more with polytheistic reli-

¹ A detailed investigation might well be attempted of the dogmatic statements in Christian theology in their relation to the Neoplatonism of Iamblichus. To give but two examples from the 'Liturgy of St. Chrysostom', the γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα of the Creed conforms to Iamblichean doctrine (Julian, in *Or.* 4, 146) where 'Iamblichus, the glorious hero, thought even the bare assumption dangerous of a temporal creation of the world' (χρονικὴ ποίησις as distinct from γεννήτος κόσμος); and the terms used in the hymn at the moment of Communion have a similar Neoplatonic ring: τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, Πνεῦμα ἐπουράνιον, ἀδιαιρέτον Τριάδα. Attention should at the same time be given to the more remote origins: Synesius could identify the Christian Trinity with the Chaldaean: LEWY, p. 193 n. 144.

² After what has been said by ED. DES PLACES in his edition, and by DODDS (p. xix, n. 1), the case for authenticity hardly needs arguing. A stylistic device, the use of δὴ οὖν as an illative particle (found elsewhere, as in Plato's *Symposium*) is frequent in *Myst.* — I have counted nearly 40 examples. One almost similar example appears in *Protr.* 16, p. 83, 20 Pistelli: νῦν δὴ οὖν.

³ Notice how pragmatical is his approach to knowledge: αὐτῇ πείροφ τοῦτο ἔκμαθον οἴδα (Or. 2, 56 B).

gion¹ and with the ritual act than with abstract metaphysical speculation. According to J. Bidez, Iamblichus was 'a director of conscience'. The last pagan emperor, like Marcus Aurelius, was a man who handled a book in his spare time, but more often than not a sword. We have hints enough in the *Letters* that philosophizing was not as easy in camp as it would have been in the study².

Julian distinctly tells us that Iamblichus through his writings 'initiated' (ἐμύησεν) him into philosophical truth. Here, of course, the language is figurative and there is no suggestion of an initiation ceremony undergone by the master himself. Whether this ever happened is an absorbing question; but there is apparently no way of answering it.

Julian's rearguard fight against Christianity was stubborn³, and this may have been inspired by a similar (but less overt) invective by Iamblichus, as Porphyry's successor. But some scholars who have considered the problem have drawn positive conclusions on insufficient evidence. Here, therefore, is a field for plenty of research, especially on the part of those with expert knowledge of Iamblichus.

¹ Libanius mentions his compilations βιβλίων βοηθούντων θεοῖς. Julian was in general a believer in omens: *Or. 4*, 131 A; *Ad Ath. 11*, 284 C. He could even write approvingly of Abraham's use of augury from birds (*Adv. Gal. 356 C*), and condemn the Cynic Oenomaus (*Or. 7*, 209 B) for attacking oracles and so brutalizing mankind and doing away with all that was lovely, fair and of good report. The opposite attitude, however, is evident when he writes to Sallust (*Or. 8*, 252 B) that the Greeks forbid the acceptance of irrational marvels (this from one who accepted Iamblichean theurgy!).

² We may also remark his modest under-rating of his philosophical achievements under Maximus of Ephesus (*Or. 7*, 235): συμφρά, διὰ τὰς ἔξωθεν ἡμῖν προσπεσούσας ἀσχολίας.

³ For him the Cynics and pseudo-Cynics were pretty certainly identified with Christians or lumped together with them.

Titles :

- ASMUS = R. ASMUS, *Der Alkibiades-Kommentar des Jamblichos als Hauptquelle für Kaiser Julian* (Heidelberg 1917).
- BROWN = P. BROWN, *The World of Late Antiquity...* (London 1971).
- CAH = *The Cambridge Ancient History*, vol. XII (Cambridge 1956).
- CIMRM = *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* (The Hague 1956).
- DILLON = *Iamblichus Chalcidensis In Platonis dialogos commentarium fragmenta*, ed. by J. M. DILLON (Leiden 1973).
- DODDS = Proclus, *Elements of Theology*, ed. by E. R. DODDS (Oxford 1963²).
- LARSEN = B. DALSGAARD LARSEN, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe* (Aarhus 1972).
- * LEADBEATER = L. W. LEADBEATER, Aspects of the Philosophical Priesthood in Iamblichus' *De Mysteriis*, in *Classical Bulletin* 47 (1971), 89-92.
- LEWY = H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy* (Cairo 1956).
- MAU = G. MAU, *Die Religionsphilosophie Kaiser Julians...* (Leipzig 1908).
- NAVILLE = H. A. NAVILLE, *Julien l'Apostat et sa philosophie du polythéisme* (Neuchâtel 1877).
- NOCK = Sallustius, *Concerning the Gods and the Universe*, ed. by A. D. NOCK (Cambridge 1926).
- WITT = R. E. WITT, *Isis in the Graeco-Roman World* (London 1971).
- WRIGHT = *The Works of the Emperor Julian*, with an English translation by W. C. WRIGHT, in three volumes, The Loeb Classical Library (London and Cambridge, Mass., 1962 and 1969).

* Wrongly ascribed in *L'Année Philologique* of J. Marouzeau to the author of the subsequent article, R. M. Krill.

DISCUSSION

M. Whittaker: I should like to put to you a question which I might equally well have directed to M. Dalsgaard Larsen. In your contribution you have emphasized the religious aspect of Iamblichus' personality rather than the extent of his debt to the Neoplatonism of Plotinus. Similarly M. Larsen has been at pains to point out the influences upon Iamblichus which do not derive from Plotinus—the influence of the Aristotelian tradition, of Middle Platonism, of the milieu of the *Chaldaean Oracles* and the Hermetic writings. The question I should like to ask is whether the career of Iamblichus is not explicable simply as a phenomenon of the third and fourth centuries without Plotinus as a necessary presupposition?

M. Witt: The question is interesting, but of course purely hypothetical: What would the work of such men as Iamblichus and Julian have been like, without Plotinus or for that matter without such Middle Platonists as Albinus? I cannot myself imagine Iamblichus without Plotinus (and Porphyry) or Julian without Iamblichus.

M. Dalsgaard Larsen: Jamblique est impensable sans Porphyre, élève de Plotin. Vous n'en avez pas moins raison d'affirmer que Jamblique et le néoplatonisme après lui ne sauraient être compris sans le contexte du platonisme moyen et du néopythagorisme, pour ne pas parler de l'hermétisme.

M. Witt: We are here thinking of Iamblichus rather in relation to his own predecessors than as a forerunner of Julian. In an age of increasing syncretism it becomes even harder clearly to unravel each strand from which the total composition is made up.

M. Whittaker: I have raised the question of the role of Plotinus because I believe that his historical importance may have been

exaggerated. Conceivably his influence was greater during the Renaissance than it was in the third and following centuries. As long as one regards Neoplatonism as a movement issuing from Plotinus all is straightforward, but if one treats Plotinus not only as one influence among many but also as a child of his age, then the matter becomes more complicated. There has been much discussion as to whether *Gnosis* can be defined doctrinally or whether one must be content to regard it simply as a historical phenomenon belonging primarily to the early centuries of our era. If the role of Plotinus was not as great as has been supposed, then perhaps we should be satisfied to regard Neoplatonism simply as a mode of philosophizing characteristic of the third and following centuries of our era.

M. Witt: My acquaintance with the influence of Plotinus upon the Renaissance is slight. The question raised is indeed complicated. The salient fact is that the system which Plotinus is acknowledged to have founded did not die, but endured, and for a long time.

M. Beierwaltes: Plotin wird durch Kontakt mit der Magie noch nicht selbst zum Magier (Porph. *Vita Plot.* 10, 14 ff.). Für sein gesamtes Denken gilt der Satz — als Kontrast zu späteren Praktiken —: ἡ θεωρία ἀγοήτευτος ... ὅτι μηδεὶς πρὸς αὐτὸν γεγοήτευται (IV 4, 44, 1). θεωρία ist ebensowenig durch Magie affizierbar, wie die ἐνωσίς durch « Liturgie » erzwingbar ist (ich akzeptiere E. R. Dodds' Interpretation dieses Problems, nicht aber Ph. Merlans Versuch, einen schizoiden Plotin “à la Strindberg” zu konstruieren). Diese Überzeugung und Haltung Plotins kann Iamblich nicht als entwicklungsfähiges Feld betrachten, d.h. Theurgie hat bei ihm keine unmittelbar philosophischen (= plotinischen) Wurzeln. Woraus ist sie sachlich motiviert?

M. Witt: I agree with the view of E. R. Dodds, against Ph. Merlan, that theurgic ritual, so important for Iamblichus, was quite foreign to the Plotinian doctrine of θεωρία. Iamblichus, born in

Syria, may well have learnt there about theurgy and indeed about the *Chaldaean Oracles*.

M. Rist: One of the problems arising out of the relationship between Iamblichus and Julian concerns the difficulty of identifying the person who first took the decisive step of regarding popular religion as potentially the Neoplatonism of the masses. Was it Julian's own idea? I am inclined to think we should look at Porphyry here, particularly if we accept T. D. Barnes' dating of the *Kατὰ χριστιανῶν* (*JTbS* 1973) to some time after A.D. 300, that is, to a time when the Great Persecution was at its height. Should we therefore look at Porphyry's more sympathetic attitude to popular cult (it is no good here adapting the high-minded Plotinian attitude of "Let them come to me"); or should we perhaps assume that Julian looked to Porphyry (rather than to Iamblichus) and made the relevant deductions about the "philosophical" as well as the socially cohesive material in popular religion? After all, the Christians regarded Porphyry, not Iamblichus, as their major enemy. Is it possible that Julian might similarly have regarded Porphyry as at least a major inspiration, perhaps even for harnessing popular religion in the service of both Neoplatonism and of the State.

M. Witt: The Christians did indeed regard Porphyry as their great enemy and on the evidence which has come down to us were not interested in Iamblichus, apparently never naming him. As to Julian, the *Hymn to Helios* (the Hellenic counterpart to the revealed religion of Christianity) is clearly written under the direct inspiration of Iamblichus (150 D: παρ' οὖς καὶ τᾶλλα πάντα ἐκ πολλῶν μικρὰ ἐλάβομεν).

III

EDOUARD DES PLACES

LA RELIGION DE JAMBLIQUE

La seconde moitié du III^e siècle après J.-C. et la première partie du IV^e, que recouvre la vie de Jamblique, constituent pour le monde gréco-romain une période de transformation profonde. Après l'édit de Milan, c'est en 325 que le concile de Nicée condamne le premier arianisme ; or cette date est, à peu de chose près, celle de la mort de Jamblique. Et du côté chrétien, une vie et une œuvre coïncident avec la sienne : celles d'Eusèbe de Césarée, qui se situe entre l'école de Clément et d'Origène et les grands hommes de l'Église d'Orient au IV^e siècle : Athanase, puis les Cappadociens (Basile et les deux Grégoire) et Jean Chrysostome.

Au milieu d'un IV^e siècle en grande partie chrétien, le règne de l'empereur Julien marque un temps d'arrêt dans la propagation de la foi nouvelle et un retour éphémère aux cultes païens ; c'est aussi le triomphe posthume de Jamblique ; Julien le regarde comme son maître, car Jamblique l'a converti « à son héliolatrie transcendante »¹. Il suffit de citer le *Discours sur Hélios-Roi*, où Julien loue « le grand Platon et, après lui, un homme qui, postérieur à lui dans l'ordre du temps, l'égale néanmoins en génie : j'entends le sage de Chalcis, Jamblique »².

¹ F. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain* (Mém. Acad. Inscr. & B.L. XII 2, 1913), 477.

² *Or. 4*, 146 A.

Plus loin, dans le même discours, il rappelle les « larges emprunts » qu'il doit à l'exégèse de Jamblique¹ et recommande au destinataire, Saloustios, de « lire les œuvres que le divin Jamblique a consacrées aux mêmes problèmes », afin d'y trouver « la perfection de l'humaine sagesse »². De Gaule, vers 357, il avait demandé au philosophe Priscus de chercher pour lui « tout ce que Jamblique a écrit sur mon homonyme », Julien le Théurge, auteur (ou coauteur) des *Oracles chaldaïques* ; « je t'en supplie, continue-t-il, ne laisse pas les partisans de Théodore » répéter « que Jamblique fut un ambitieux, lui, le maître vraiment divin, le premier après Pythagore et Platon... Je raffole de Jamblique en philosophie et de mon homonyme en théosophie... »³.

Julien, on le voit, distingue philosophie et théosophie, et c'est de la première qu'il fait hommage à Jamblique. Est-ce à dire qu'il ne le considérait pas aussi comme un « théosophe » ? L'importance même qu'il attache à ses commentaires sur Julien le Théurge montre qu'en ce domaine également il le tenait pour un maître.

En effet, si l'œuvre considérable de Jamblique est en grande partie perdue, nous savons qu'il avait consacré au moins deux traités aux *Oracles* : un Περὶ θεῶν, — auquel font allusion Saloustios au chapitre 6 de son traité *Des dieux*⁴, Proclus dans la *Théologie platonicienne*⁵, Damascius⁶ et probablement aussi

¹ *Ibid.*, 150 C-D.

² *Ibid.*, 157 C.

³ *Ep.* 12 Bidez, dont j'emprunte la traduction ; cf. J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien* (Paris 1930), 73 (au début du chap. 12, « Théurgie chaldaïque et mystères néoplatoniciens », pp. 73-81). Sur Julien le Théurge, cf. la Notice des *Oracles chaldaïques*, éd. Ed. des PLACES (Paris 1971), 7.

⁴ Cf. E. R. DODDS, ap. Proclus, *The Elements of Theology*² (Oxford 1963), 283 n. 5 (« The reference is probably to Iamblichus' lost work Περὶ θεῶν. »).

⁵ I 11, p. 52, 3-4 Saffrey-Westerink.

⁶ *Pr.* 61, I p. 132, 13 Ruelle.

Jamblique lui-même dans le *De mysteriis*¹ et le *Protreptique*², — et une *Théologie chaldaïque* d'au moins vingt-huit livres³. Les indications de W. Kroll à l'article *Jamblichos* du Pauly-Wissowa ne rendraient pas inutile un inventaire comme celui que J. Bidez a dressé des œuvres de Porphyre⁴.

Malgré l'opinion de l'empereur Julien, le *De mysteriis* appartient-il à l'histoire de la philosophie? C'est la question posée par G. Martano⁵. Sans doute, il y reconnaît les fondements de la « théologie » jamblichéenne, qu'il résume clairement; dès le début du traité, cependant, Jamblique distingue philosophie et théurgie (I 2, p. 7, 4-6). En réalité, les deux éléments ne peuvent se dissocier, et nous devons commencer par le problème de la hiérarchie divine.

A. LA HIÉRARCHIE DIVINE DANS LE « DE MYSTERIIS »

Tout d'abord, par-dessus Plotin et Porphyre, il faut ici remonter à Numénios et aux *Oracles chaldaïques*. Et même, pour bien comprendre la position de Jamblique, à Platon et jusqu'à Parménide d'Élée. Un effort séculaire, ou plutôt millénaire, a conduit la pensée grecque de l'Un de Parménide au Dieu ineffable de Jamblique.

¹ VIII 8 (p. 271, 13); allusion certaine pour S. Fronte, douteuse pour W. Scott; selon Th. Hopfner, Jamblique citerait sa *Théologie chaldaïque*; cf. *Les mystères d'Egypte*, éd. Ed. des PLACES (Paris 1966), 201 n.1.

² 21, p. 120, 17 Pistelli; rectifier la référence de H. D. Saffrey — L. G. Westerink (p. 52 n. 1), qui renvoient à A. D. NOCK, *Sallustius* (Cambridge 1926), p. XCVI n. 1, pour la conjecture ($\pi\epsilon\rho\lambda$) θεῶν au lieu de θεοῦ.

³ Allusion au livre I chez Lydus, *De mensibus*, IV 159 (p. 175, 10 sq. Wünsch); au livre XXVIII chez Damascius, *Pr. 70*, I p. 154, 13 Ruelle.

⁴ Cf. J. BIDEZ, *Vie de Porphyre* (Gand 1913), p. 63*-73*. Ce vœu est comblé par le chapitre de B. DALSGAARD LARSEN, « Les œuvres de Jamblique », in *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe* (Aarhus 1972), 42-63.

⁵ Cf. G. MARTANO, *Nota sul De mysteriis*, ap. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico III* (Firenze 1961), chap. 6, « Giamblico e la Scuola di Atene », a cura di G. Martano, pp. 59-60.

Platon avait posé les principaux jalons, encore que la théorie des Idées, pierre d'angle de son édifice, ait peut-être plus gêné qu'aidé sa conception de Dieu. Quand il s'attaque au problème de l'origine du monde, l'Idée du Bien, objet suprême de sa contemplation et de celle des gardiens-philosophes de la République, s'accorde mal avec un Démurge dont la personnalité indistincte doit s'accommoder d'un Modèle qu'il a sous les yeux pour guider son œuvre et d'une Ame du Monde qui, à peine formée, tend à se confondre avec lui. Comme Albert Rivaud l'écrivait dans son introduction au *Timée* : « L'Ame du Monde, la première et la plus ancienne production du Démurge, est divine elle aussi. Mais quelle est sa situation propre à l'égard du Dieu qui l'a composée, ... vient-elle après lui dans la hiérarchie des essences, comme il viendrait lui-même après l'Idée du Bien ? Par le fait qu'elle n'implique pas une théologie complètement élaborée, la doctrine du *Timée* peut être interprétée, suivant les dispositions de l'interprète, comme une sorte de théorie de la procession, ou comme une doctrine de la création encore confuse et mal dégagée »¹. Les rapports entre l'Idée du Bien et le Démurge se laissent encore moins définir : « En beaucoup d'endroits, le Démurge se distingue mal de l'Idée du Bien, tandis qu'ailleurs l'Idée du Bien paraît supérieure à Dieu même, qui ne fait que la contempler et l'imiter dans ses opérations »².

A côté du *Timée*, un autre dialogue devait marquer toute la philosophie occidentale : le *Parménide*. Cette fois-ci, l'Un est tout ; il n'est pas question du Démurge ni de l'Idée du Bien.

Ces apories vont inquiéter les premiers successeurs de Platon, et l'enseignement oral du maître, avec la leçon sur le Bien³, aura préparé le platonisme moyen. De ce platonisme moyen, dont l'importance apparaît de mieux en mieux, les représentants

¹ A. RIVAUD, Notice du *Timée*, in Platon, *Oeuvres complètes* X (Paris 1925), 39.

² *Ibid.*, 37-38.

³ Aristoxène, *Harm.* II 30 ; Numénius, fr. 19 des Places (= 28 Leemans) : τὸ δὲ οὐδέν ... εἰστιν ἔν.

ne manquent pas : aux deux premiers siècles de notre ère, Albinus, Atticus, Apulée ; et la date plus tardive de Calcidius n'empêche pas que, par son dualisme et sa théorie de la matière, il se rattache à Numénius¹.

Plus que tout autre médioplatonicien, justement, Numénius nous intéresse. Sa théologie prête à bien des interprétations ; celles-ci diffèrent principalement sur la question des deux ou trois dieux. Dès 1934, H.-C. Puech notait que la triade numénienne pouvait se ramener à une dualité². Voici un exposé plus récent, que j'emprunte à R. T. Wallis : « A la différence d'Albinus et d'Atticus, Numénius distingue le Bien de Platon (qu'il identifie avec son premier Dieu) du Démiurge platonicien (identifié avec son second Dieu). Le premier, nous dit-il, contemple à l'aide du second ; par suite, bien qu'essentiellement inactif, il se trouve à même, indirectement, de prendre part à la formation du cosmos... Pour Numénius, en réalité, il s'agit moins de deux dieux que de deux aspects du même Dieu, dont le plus élevé reste dans une contemplation perpétuelle, tandis que l'autre travaille à ordonner le cosmos... De la même manière exactement que le premier Dieu se sert du second pour pouvoir contempler, le second se sert du troisième (son propre aspect inférieur) pour façonner le monde sensible »³.

Quant aux *Oracles chaldaïques*, leur triade est, en la personne du Père, une monade triadique⁴ : le Père, la « monade paternelle », règne à l'écart, dans le silence de l'abîme, où il forme une triade avec la Puissance et l'Intellect ; « auprès de lui siège la dyade ; car elle détient ces deux fonctions, de contenir par l'intellect les intelligibles et d'introduire la sensation dans les

¹ Cf. R. T. WALLIS, *Neoplatonism* (London 1972), 35-36.

² On trouvera résumées sa position et celles d'A.-J. Festugière, de Ph. Merlan, d'E. R. Dodds, de C. Moreschini dans la Notice de Numénius, *Fragments*, éd. Ed. des PLACES (Paris 1973), 11-14.

³ R. T. WALLIS, *op. cit.*, 34.

⁴ Cf. *Oracles chaldaïques*, fr. 26 : « En te voyant monade triadique, le monde t'a révéré. »

mondes »¹. « De ces deux premiers [la monade paternelle et la dyade] découle le lien de la triade première »², peut-être Hécate, l'Ame du Monde, l'intermédiaire à la fois dissociant et unifiant entre les deux Transcendants, où Augustin, à travers Porphyre, entrevoyait l'Esprit-Saint de la Trinité chrétienne ³.

Que reste-t-il, en tout cela, de l'intuition platonicienne, qui mettait le Bien au-delà de l'Essence (le Glaucon de la *République* y découvrait une « merveilleuse transcendance »⁴) ? Il en reste au moins le dessein constant de mettre au-dessus du Démiurge un Dieu suprême : Bien pour Platon, Père pour les Chaldéens comme pour Numénius, Un pour Plotin. Jamblique va plus loin : au-dessus de l'Un, il place un Dieu ineffable, et même encore un autre principe. En effet, d'après Damascius, il y a « deux premiers principes antérieurs ($\piρο$) à la première triade intelligible : le principe absolument ineffable et le principe qui ne se coordonne pas avec la triade »⁵. Deux autres textes de Damascius méritent d'être traduits. Voici d'abord celui du chapitre 50 : « Il faut donc, dira-t-on peut-être, postuler préalablement les causes et de l'Un-Existant et de la structure dyadique des éléments qu'il contient ; la dyade des principes a donc une existence distincte, antérieure à la dyade dont on vient de parler, tout comme il y a aussi l'Un avant la dyade, celui que Jamblique postule avant les deux (principes) pour préexister aux deux, comme la cause de l'Un-Existant » ... « C'est ce que disait aussi celui qui accepte le principe de Jamblique, situé entre les deux (principes) et l'absolument Ineffable »⁶. Puis, au

¹ Fr. 8. Sur ce fragment et sur les triades chaldaïques, cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus I* (Paris 1968), 261 sq. (et non « p. 200 » : corriger la référence d'*Oracles chaldaïques*, p. 13 n. 2).

² Fr. 31.

³ *De civitate Dei*, X 23 et 29 ; cf. *Oracles* ..., p. 21 ; P. HADOT, *op. cit.*, I 265-266.

⁴ VI 509 b-c.

⁵ Damascius, *Pr.* 43, I p. 86, 3-5 Ruelle.

⁶ *Ibid.*, 50, I p. 101, 11-15 et 21-23.

ch. 51 : « Et en effet le Principe unique est avant les deux ; c'est donc là le ‘simplement Un’ que Jamblique postule comme moyen entre les deux principes et cet absolument Ineffable ; les deux principes seront, mettons, la limite et l'illimité, ou, si l'on veut, l'Un et le multiple, mais l'Un opposé au multiple et non l'Un antérieur à ces deux et qui n'a pas de contraire »¹. Il faut, avec P. Hadot, « reconnaître ici une volonté de pousser le plotinisme jusqu'à ses extrêmes conséquences. Pour Jamblique, en effet, le second principe est l'Un. Il découvre ce second principe en appliquant la méthode traditionnelle du pythagorisme : il remonte aux principes des couples d'opposés qui constituent toute la réalité, c'est-à-dire à l'Un ou monade première et la dyade indéterminée, puis il dépasse ce couple de principes pour atteindre l'Un, principe universel, antérieur à toute opposition. Il place sur un même plan et coordonne monade, dyade et triade intelligible, cette dernière résultant des deux premières, et il place sur le plan immédiatement supérieur l'Un supérieur à toute division et à toute coordination. Mais, pour lui, la notion d'Un a encore un contenu intelligible, elle ne peut donc être le principe absolument transcendant. Il faut donc placer avant l'Un un Ineffable, un Inconnaisable absolu »².

Comment concilier les textes de Damascius avec celui du *De mysteriis* où il semble que l'Un antérieur à la monade soit le premier principe, non le second ? Il y est dit, en effet, « un dieu qui est l'Un, le Tout-premier même par rapport au Dieu et Roi premier ... demeure immobile dans la solitude de sa singularité »³. Mais justement cette « solitude », qui rappelle celle du Bien dans le second fragment de Numénias (= 11 Leemans) et met le « Tout-premier » au-dessus de toute série, ne serait-elle pas un attribut de l'Ineffable dans la doctrine que Damascius nous a transmise ? Le second principe des *Mystères*, monade

¹ *Ibid.*, 51, I p. 103, 6-10.

² P. HADOT, *op. cit.*, I 96-97.

³ Au début de la phrase, je lis πρώτιστος pour l'inintelligible πρώτιος de VM ; le πρώτειος de P. THILLET, in *REG* 81 (1968), 186, en serait plus près.

issue de cet Un, est le Premier Intelligible. Il n'y a peut-être pas contradiction entre les deux exposés¹.

Le second principe est appelé προούσιος, προόντως ὄν (*Myst.* VIII 2, p. 262, 5 et 7), autant dire πρὸ τῶν ὄντων, « avant les êtres »². On rapprochera de ces expressions le début de l'*Excerptum* hermétique XXI, avec la lecture des manuscrits suivie par A. M. Desrousseaux et P. Hadot, et dont A.-J. Festugière admet dans l'introduction la possibilité : « Le Préexistant est donc au sommet de tous les êtres et préexistant aux êtres réellement existants »³. Le Préexistant ou Pré-étant (Hadot), c'est le πρόον. Partout la préposition πρό ou le préfixe προ- s'entendent à la fois d'une antériorité et d'une supériorité ; ainsi le προστησάμενη de *Myst.* II 7 (p. 84, 19) serait mieux traduit : «[on voit l'âme] mettre au-dessus d'elle [et non *devant* elle] l'autorité des démons de la génération », comme le προστησάμενοι de VIII 4 (p. 267, 1) ; plus loin (ligne 3), je traduirais maintenant, en m'inspirant d'une autre observation de P. Thillet : « Ils préposent au démiurge du devenir le Tout-premier Père », rendant ainsi προπάτορα, qui vient peut-être des écrits hermétiques⁴ : on le trouve trois fois dans le *Corpus*, *Excerptum* II A (13) et II B (3) et dans la *Kore Kosmou* (*Exc.* XXIII 10), deux fois dans les papyrus magiques⁵.

¹ Cf. *De mysteriis*, VIII 2 (p. 261, 9-11 et p. 262, 4-5 et 7) ; voir aussi A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste* III (Paris 1953), 49-50, et IV (Paris 1954), 23 ; P. HADOT, *op. cit.*, 97 n. 1.

² Cf. E. R. DODDS, *ap.* Proclus, *The Elements of Theology*² (Oxford 1963), 262 : comm. à pr. 116, 15 ; W. THEILER cite aussi *Myst.* X 5, p. 291, 7 (*Die chaldäischen Orakel ...* (Halle 1942), 14 n. 4, = *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin 1966), 268 n. 54).

³ Les manuscrits de Stobée F(arnesinus III D 15) et P(arisinus gr. 2129), sources primaires des *Elogiae*, ont πρὸ ὄν (sic) γάρ ἐστι ; la ponctuation de A. M. Desrousseaux (point en haut après προόν) rend inutile la conjecture de Heeren (« séclusion » de ὄν). Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, Introduction au *Corpus Hermeticum* III (Paris 1954), p. CXVII ; P. HADOT, *op. cit.*, I 209 et n. 1.

⁴ Cf. P. THILLET, *art. cit.*, 188 et 190.

⁵ Cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum* III, p. XVI ; cf. p. 11 n. 19, où il précise les références aux papyrus : *PMag.* (Preisendanz) IV 1988 et XII 237.

Il n'est pas étonnant que le *Corpus Hermeticum* fournisse des points de comparaison, puisqu'au livre VIII du *De mysteriis* les chapitres 4 et 5 se présentent comme une exposition du système d'Hermès¹: la doctrine y est rapportée soit à ce dieu, soit aux « Egyptiens ». Est-ce à dire que Jamblique ne la prend pas à son compte ? Mais il faut bien avouer que le diagramme pyramidal de J. M. Dillon, tracé d'après le commentaire précité de Damascius², s'applique assez imparfaitement au livre VIII des *Mystères d'Egypte*.

B. LA DOUBLE PERSONNALITÉ DE JAMBLIQUE

Depuis la fin du livre VI, le traité mérite ce dernier titre, alors qu'auparavant les Egyptiens n'intervenaient guère. Autre constatation : la brièveté des derniers livres, qui n'occupent ensemble qu'une trentaine de pages, tandis que le seul livre III en compte une cinquantaine. Cette différence peut tenir en partie au genre littéraire : l'exposé des croyances égyptiennes, plus didactique et plus dense, tranche sur la diffusion — et les effusions — de la religiosité théurgique. Jamblique avait-il pour but unique de répondre à Porphyre ? Peut-être ; mais il y emploie les ressources d'une double personnalité.

Les cinq traités qui nous sont parvenus de la *Collection des opinions pythagoriciennes* et les fragments des *Commentaires* que J. M. Dillon a commencé de réunir — un fort volume déjà pour les seuls *Commentaires* sur Platon — ne révèlent qu'un aspect d'une physionomie complexe et justifiaient mal l'enthousiasme provoqué par le « divin Jamblique ». Il fallait pouvoir lui attribuer avec certitude le *De mysteriis* pour comprendre

¹ Cf. P. HADOT, *op. cit.*, I 97 n. 1 ; mais la proposition « Jamblique, dans cet ouvrage, ne fait que rapporter une doctrine hermétique » est vraie surtout des derniers livres. Voir aussi P. THILLET, *art. cit.*, 180.

² Cf. *Iamblichii Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, ed. with transl. and commentary by John M. DILLON (Leiden 1973), 32. On consultera les tableaux de W. DEUSE, *Theodoros von Asine* (Wiesbaden 1973), 22-24, pour la comparaison avec Numénios, Théodore et Proclus.

sa « religiosité », avec ce que le mot implique de sentimentalisme. Après tout, le cas de Jambllique est loin d'être isolé. Sans quitter le néoplatonisme, et sans anticiper sur des « entretiens » qui iront beaucoup plus avant, le problème est celui que A.-J. Festugière a posé pour Proclus : « Comment se fait-il qu'un philosophe, qui use de la purification par le *logos* et de la contemplation par le *nous*, se laisse aller à ces pratiques de sorcellerie... Comment se fait-il ... que Proclus, diadoque officiel de Platon, s'abaisse aux rites de la théurgie et de la magie »¹? Et après avoir traduit et commenté deux textes significatifs, l'un du *Commentaire* de Proclus sur l'*Alcibiade* (244-252 Creuzer), l'autre de celui d'Hiéroclès sur les *Vers d'or* (FPG I pp. 478-482 Mullach), l'auteur conclut : « Il reste ... à se demander comment, dans l'âme religieuse de Proclus, l'art hiératique s'allie à la contemplation... (C'est que l'union avec le Divin était double). La sagesse contemplative permettait de monter jusqu'au Dieu des philosophes. L'art théurgique permettait d'entrer directement en contact avec les dieux traditionnels »².

C. LA THÉURGIE

Mais d'où vient la théurgie et comment la définir?

Le « Julien qui vécut sous Marc-Aurèle », c'est-à-dire Julien le Théurge, que Psellus confond peut-être avec son père « Julien le Chaldéen »³, pourrait avoir inventé cette désignation de θεούργος pour se distinguer des simples θεολόγοι : les théo-

¹ A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, in *Studi di storia religiosa della tarda antichità* (Messina 1968), 9.

² *Ibid.*, 17-18. Dès la conclusion du tome I^{er} de *La révélation d'Hermès Trismégiste* (Paris 1950²), 362, il écrivait : « Il n'est pas impossible que les mêmes âmes païennes aient suivi tour à tour ces deux voies, qu'après s'être plongées dans les opérations de la magie la plus grossière elles se soient perdues ensuite dans des élans d'amour pour le Dieu hypercosmique. On rencontre, dans l'Empereur Julien, de telles disparates ».

³ Michel Psellus, *Accusation de Michel Cérulaire*, in Michaelis Pselli Scripta minora I, edd. E. KURTZ - F. DREXL (Milano 1936), 241, 29-30, = *Oracles chaldaïques*, 219. Cf. E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel* (Paris 1965), 288 et n. 8.

logiens parlaient des dieux, mais lui, il « agissait sur eux » ou même les « créait »¹. E. R. Dodds cite les principaux témoignages : Psellus, in *PG CXXII* 721 D : θεοὺς τοὺς ἀνθρώπους ... ἐργάζεται; l'hermétique *deorum factor est homo* (Asclépius, 23 et 37-38); le fragment 53 de Numénius (= 33 Leemans), où Origène dit dans le *Contra Celsum* (V 38) : « Selon Numénius le dieu (Sérapis) participe à l'essence de tous les animaux et végétaux régis par la nature ; il paraît ainsi avoir été constitué dieu, grâce aux rites impies et aux sortilèges qui évoquent les démons, non seulement par les statuaires mais encore par les magiciens, les sorciers et les démons qu'évoquent leurs charmes »²; nous retrouverons ce fragment dans la dernière partie.

Voilà quelques indications sur l'origine de la théurgie. S'il s'agit maintenant de la définir, Proclus le fait par son excellence : « Meilleure que toute sagesse et toute science humaine, elle concentre en elle les avantages de la divination, les forces purificatrices de l'accomplissement des rites et tous les effets sans exception de l'inspiration qui rend possédé du divin »³; Jamblique par sa fin, son *télos* : « [Avec la vérité infaiillible des oracles et la vertu accomplie des âmes] est accordée aux théurges la montée vers le feu intelligible, qu'il faut justement aussi proposer comme fin à toute prédiction, à toute opération théurgique »⁴; texte à rapprocher de la « chanson du feu », l'hymne que Proclus nous a conservé dans ses *Extraits chaldaïques* : « Abandonnons l'essence fluente ; allons au vrai but, l'assimilation à Lui ; faisons connaissance du Maître, aimons le Père ; obéissons à son appel ; courons vers le chaud, fuyant le froid ; devenons feu ; faisons route à travers le feu. Nous avons la voie

¹ J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, 369 n. 8 ; E. R. DODDS, *Les Grecs ...*, 270 et n. 9, 271 et n. 10.

² Le texte grec réunit des termes attestés et souvent associés chez Platon : τελετή, μαγγανέα, μάγος, ἐπωδή.

³ *Theol. Plat.* I 25, p. 63 Portus, = p. 113, 6-10 Saffrey-Westerink, avec leur traduction ; cf. I 29, p. 70 P. = p. 124, 23-25 S.-W.

⁴ *Myst.* III 31 (p. 179, 7-12).

libre pour la remontée : le Père nous guide, après avoir ouvert les routes du feu »¹; suit un « vers » dont W. Theiler a fait un hexamètre mais qui, par le contenu comme par le rythme, ne s'accorde guère avec les *kôla* précédents : « de peur que par oubli nous ne coulions en un flot misérable »².

Dans la théurgie, E. R. Dodds a distingué deux branches : la τελεστική (ou art de fabriquer des statues animées), à laquelle il rattache les σύμβολα ou συνθήματα chaldaïques³; la transe « médiumnique »⁴. Le *De mysteriis* illustre l'une et l'autre. Un des meilleurs exposés, avec celui de E. R. Dodds, est celui, un peu plus ancien, de C.-M. Edsman, qui emprunte à J. Bidez une description des procédés les plus voyants : « Appels, voix et bruits, musiques troublantes accompagnées de parfums capiteux, fontaines lumineuses, ombres mouvantes, spectres de feu, portes s'ouvrant d'elles-mêmes, statues paraissant s'animer ... ; tels étaient ... certains des artifices auxquels ne dédaignèrent pas de recourir certains des thaumaturges de l'école de Jamblique »⁵.

L'article initial de E. R. Dodds dans le *Journal of Roman Studies* de 1947⁶ a provoqué des discussions.

Dans un appendice, intitulé « Divination et théurgie », à sa reconstitution de la *Lettre à Anébon*⁷, A. R. Sodano se refuse à y voir le manuel d'occultisme qu'elle est un peu pour E. R. Dodds ; il insiste sur sa portée morale : libération de la fatalité ; il suit d'ailleurs le même plan : σύμβολα et συνθήματα ; « possession » (*κατοχή*) du médium.

¹ *Extraits chaldaïques*, p. 193 Pitra ; *Oracles chaldaïques*, 207, 23-208, 4.

² *Oracles* ..., 208 n. 2.

³ E. R. DODDS, *Les Grecs* ..., 278-282.

⁴ *Ibid.*, 282-286.

⁵ J. BIDEZ, La liturgie des mystères chez les Néoplatoniciens, in *Bull. Acad. Roy. de Belgique, Cl. des Lettres*, 1919, 417-418, ap. C. M. EDNSMAN, *Le baptême de feu* (Uppsala 1940), 176.

⁶ Theurgy & its relationship to Neoplatonism, in *JRS* 37 (1947), 55-69 = *The Greeks and the Irrational* (Berkeley & Los Angeles 1951), 283-311.

⁷ Porfirio, *Lettera ad Anebo*, a cura di A. R. SODANO (Napoli 1958), 47-64.

P. Boyancé n'identifierait pas « l'art de consacrer les statues divines ... avec la fortune posthume de Julianus et de ses écrits... Même chez Proclus la télestique ne s'identifie jamais complètement à la théurgie chaldaïque »¹. Pour en élargir le domaine, il emprunte deux textes aux *Commentaires* de Proclus sur la *République* et le *Timée*; les voici dans la traduction de A.-J. Festugiére : 1^o « Il arrive à ces fictions mythiques ce que Platon dit quelque part qui arrive aux plus divines et sacro-saintes de ces doctrines. Car celles-là aussi prétent à rire au vulgaire, mais, à ceux qui sont éveillés pour comprendre — c'est, au vrai, un petit nombre —, elles révèlent l'affinité qu'elles ont avec la réalité des choses et fournissent l'assurance, fondée sur les opérations même de l'art hiératique, de leur connaturalité avec le Divin. Et en effet les dieux prennent plaisir à entendre ces sortes de formules symboliques, ils obéissent volontiers à ceux qui les invoquent, ils manifestent leur propriété singulière au moyen de ces mots de passe, dans la pensée qu'ils leur sont appropriés et le plus en affinité avec eux »²; 2^o « La télestique fonde sur la terre des lieux d'oracles et des statues animées des dieux et par de certains symboles rend les choses faites de matière partielle et périssable bien disposées à participer à un dieu, à être excitées par lui et à prédire l'avenir »³. Après avoir « mis en lumière certaines origines proprement grecques de la télestique » et rappelé que « dès le II^e siècle aussi, à côté des *Oracula Chaldaica*, il faut songer et à l'Égypte et aux cultes iraniens »⁴, P. Boyancé concluait : « La télestique des néoplatoniciens ne saurait donc avoir ses origines rituelles et religieuses dans les seuls *Oracula Chaldaica*, et il est clair que l'import-

¹ P. BOYANCÉ, Théurgie et télestique néoplatoniciennes, in *Rev. Hist. Rel.* 147 (1955), 191.

² In R., I p. 83, 12-22 Kroll; *Commentaire sur la République*, traduction et notes par A.-J. FESTUGIÈRE, I (Paris 1970), 99-100; cf. P. BOYANCÉ, art. cit., 193-194.

³ In Ti., III p. 155, 18-22 Diehl; *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par A.-J. FESTUGIÈRE, IV (Paris 1968), 198; cf. P. BOYANCÉ, art. cit., 194.

⁴ P. BOYANCÉ, art. cit., 205.

tance attachée à la consécration des statues, ses rapports avec des mystères, la liaison établie avec la démonologie débordent largement le cadre de ces écrits dont nous ignorons dans quelle mesure avant Jamblique et Proclus ils ont été liés avec une liturgie »¹.

Naguère, Fr. W. Cremer a résumé et prolongé les rapprochements que l'on pouvait établir entre le *De mysteriis* et les *Oracles chaldaïques*². Son chapitre III, intitulé « Theurgie », exploite surtout le livre III des *Mystères d'Egypte* et découvre dans le chapitre 31 et dernier « le plus grand ensemble chaldaïque » de tout le traité³. Il fait la part de la philosophie dans la théurgie⁴, dont il distingue, avec Jamblique, l'aspect positif et l'aspect négatif ; d'abord, sous forme de rapport (« Referat »), les aspects positif (III 31, p. 176, 3-13) et négatif (p. 176, 13-177, 6)⁵; puis, sous forme de paraphrase, avec chiasme, les aspects négatif (p. 177, 7-178, 2) et positif (p. 178, 3-179, 12)⁶. De la paraphrase au « Referat », les récurrences ne manquent pas ; j'avais déjà noté la reprise avec chiasme de ἐκκόπτουσι ... πᾶσαν κακίαν καὶ πᾶν πάθος (p. 176, 6-7, dans le « Referat » positif) par πᾶσα ... κακία καὶ πᾶν πάθος ἐκκόπτεται dans la partie correspondante de la paraphrase⁷. Un tableau réunit les oppositions entre les théurges et leurs rivaux⁸; un autre, les traits chaldaïques de cette rivalité ; dans la confrontation entre théurgie et magie (« goétie »), qui domine le chapitre 31, Jamblique emploie le passif pour les théurges et l'actif pour les « antidieux »⁹.

¹ *Ibid.*, 208.

² Fr. W. CREMER, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich De mysteriis* (Meisenheim am Glan 1969).

³ *Ibid.*, 36.

⁴ *Ibid.*, 25 n. 53 : « Jamblique est le protagoniste philosophique de la théurgie. »

⁵ *Ibid.*, 26 ; cf. p. 34 n. 125.

⁶ *Ibid.*, 28 n. 77 ; 29.

⁷ *Les mystères d'Egypte*, 144 n. 2.

⁸ Fr. W. CREMER, *op. cit.*, 34 n. 125.

⁹ *Ibid.*, 34-36. Cette différence correspond à celle des étymologies : « contrainte de Dieu » ou « action de Dieu » ; la première populaire, la seconde plus exacte

Nous devrons revenir à la dissertation de Fr. W. Cremer pour d'autres analyses pleines de finesse ; mais je voudrais en présenter une de tout le livre III, en m'inspirant de la méthode que H. D. Saffrey a récemment appliquée aux livres I et II¹.

Le livre III, nous l'avons dit, compte à lui seul plus du quart de l'ouvrage : une cinquantaine de pages dans l'édition Budé (sur 178), quatre-vingts dans celle de G. Parthey (sur 294). Il traite de la mantique ; mais tout autant et plus encore peut-être, d'après M. P. Nilsson², de la théosophie et des visions. En voici le résumé.

Ch. 1^{er}. La question de Porphyre sur la mantique, sur « ce qui se passe dans la prescience de l'avenir », se heurte à une impossibilité ; il s'agit d'une œuvre surnaturelle : la divination vient des dieux, qui seuls ont la science des êtres (III 1, p. 102, 1). En associant mantique et enthousiasme, Jamblique combattrra le rationalisme de son maître. A partir du chapitre 2, il décrit les diverses espèces de divination, « dans l'ordre », dit-il, des questions de Porphyre. Soit d'abord la divination dans le sommeil, dont l'étude continuera au ch. 3 : ces chapitres 2 et 3 sont un document important pour les songes (ou les rêves) dans l'Antiquité³. Elle prend trois formes : des voix, un pneuma intangible, une lumière ; tous états propres à recevoir les dieux (105, 1-2 ; nous reviendrons à cette aptitude, ἐπιτηδειότης) ;

et en tout cas seule néoplatonicienne : cf. Fr. W. CREMER, *op. cit.*, 20 n. 9 ; 36 n. 132 ; H. D. SAFFREY, in *Philomathes, Studies and essays in the humanities in memory of Philip Merlan* (The Hague 1971), 237-239 : θεοπάτωρ = Abamon.

¹ H. D. SAFFREY, *Plan des livres I et II du De mysteriis de Jamblique*, in *Zetesis ... E. de Strycker* (Anvers-Utrecht 1973), 281-295.

² M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* II² (München 1961), 451. R. T. WALLIS, *op. cit.*, 122, insiste, à propos de ce chapitre, sur la distinction traditionnelle entre mantique artificielle, rejetée à juste titre par Plotin et Porphyre, et mantique naturelle, bien défendue par Jamblique.

³ G. MICHENAUD et J. DIERKENS (*Les rêves dans les Discours sacrés d'Aelius Aristide. Essai d'analyse psychologique*, Mons 1972) citent à l'occasion le *De mysteriis*, sans comparaison systématique avec les *Discours sacrés*, lesquels, à vrai dire, ne présentent pas un système, mais rapportent une expérience.

aucun n'est inférieur à la conscience éveillée, παρακολουθεῖν ὅπαρ (105, 7-8), récurrence avec chiasme de 103,2. Le ch. 3 fonde la divination dans le sommeil sur « la vie séparée que constitue la connaissance », en gardant le γνώσεως de VM en 106, 11, au lieu d'adopter, avec M. Sicherl, le γενέσεως de Ficin : « la vie séparée du devenir ». Suivent des exemples de songes sauveurs : « grâce à l'ordre (τάξιν) des apparitions nocturnes, la science médicale s'est constituée à partir des songes sacrés » (108, 9-10)¹.

Les ch. 4-7 s'occupent de la divination par enthousiasme (et des médiums, que nous examinerons avec l'« aptitude »). Le ch. 4 commence par un résumé conclusif des deux précédents, ce qui, selon H. D. Saffrey², est l'usage grec. La règle convient à plusieurs cas du *De mysteriis* ; mais certains auteurs procèdent autrement ; au l. XIV de la *Préparation évangélique*, Eusèbe de Césarée termine deux chapitres (4 et 8, qui coïncident avec δ' et γ' de la division originale) par des résumés qu'introduisent les démonstratifs τοιαύτη et ταῦτα.

Au début du ch. 4, les « enthousiastes » éveillés perdent cependant conscience d'eux-mêmes ; les termes κατ' αἰσθησιν et οὐ παρακολουθοῦντες (109, 9) reprennent l'οὐκέτι παρακολουθοῦντες de 103, 2, le συναίσθησιν καὶ παρακολούθησιν de 103, 17 ; παρακολουθεῖν revient en 109, 20 ; 110, 12 et 16. Les termes συναίσθησις et παρακολούθησις sont presque synonymes, car le second a pris, chez les néoplatoniciens, le sens de « conscience » que συναίσθησις avait, par exemple, dans les *Entretiens d'Épictète*³.

Le ch. 5 examine divers modes d'inspiration (ἐπίπνοια) et de possession (κατοκωχή). L'ἐπίπνοια de 111, 4 revient en 113, 6 (ἐπιπνοίας) mais déjà en 111, 17 sous la forme ἐπιπνεομένων. A l'entrée du *pneuma* dans le médium (ch. 6) correspond une

¹ G. MICHENAUD et J. DIERKENS, *op. cit.*, 46 n. 43.

² In *Zetesis* ..., 286 n. 15.

³ Cf. *Les Mystères d'Egypte*, 99 n. 1; Ed. des PLACES, *La Religion grecque* (Paris 1969), 274-275.

perte de conscience : « quelle sensation ou conscience ou intuition (*ἐπιθολή*) propre serait-elle possible à qui reçoit le feu divin » ? (113, 12-14). Le ch. 7 met l'enthousiasme au-dessus de l'extase, qui peut se renverser vers l'inférieur (114, 12, repris en 158, 11-12 ; d'ailleurs tout le ch. 7, ainsi que le ch. 8, sur les causes et effets de la *mania*, doivent se joindre au ch. 25, sur les deux sortes d'extase) ; la conclusion du ch. 8, « tel est l'enthousiasme dans son ensemble... à le décrire en général sans entrer dans le détail », montre que ce premier aperçu ne prétend pas épuiser le sujet.

Le ch. 9 étudie les effets de la musique. Si elle provoque des transports, c'est en vertu d'une parenté (*οἰκειωθεῖσα* : 119, 12 ; récurrence *οἰκειοῦται* : 120, 13) qui unit l'inspiration des dieux et l'harmonie divine ; « les airs qui conservent le mieux la trace » de celle-ci en réveillent le souvenir en l'âme, qui « les sauve (*ἀσπάζεται*) ... et partage l'harmonie autant qu'il est possible d'y participer » (120, 10-14) ; ce sont les termes qui expriment chez Platon (*République*, III 402 a ; *Phèdre*, 250 b-251 a) la reconnaissance du Beau¹.

Les ch. 10-12 traitent de ce qu'on pourrait appeler la divination collective ou publique. Au ch. 10, les corybantes et les dévots de Sabazios ou de la Mère, mentionnés dans la question de Porphyre au début du ch. 9, se voient adjoindre les inspirés des Nymphes et de Pan. Le ch. 11 réunit, comme Porphyre encore, trois sanctuaires oraculaires d'Apollon : Claros près de Colophon, Delphes, les Branchides à Didymes. Il s'agit pour le « prophète » de « recevoir le dieu », *χωρεῖν τὸν θεόν* (125, 7) : notion corrélative à celle d'« aptitude », *ἐπιτηδειότης* (125, 5) et que nous retrouverons avec elle. Le ch. 12 conclut que rien ne limite la puissance divinatoire des dieux.

Avec les ch. 13-16 viennent divers modes de divination privée : a) Et d'abord « se tenir debout sur les caractères » proba-

¹ Cf. Ed. des PLACES, *Syngeneia* (Paris 1964), 75-76 et 78.

blement dessinés à terre¹; ces symboles magiques, souvent mentionnés dans les papyrus, figuraient peut-être sur le « cercle d'Hécate » de l'*Oracle chaldaïque* 206, bien commenté par Psellus (in PG CXXII 1133 A); et dans un des oracles cités par Porphyre chez Eusèbe, *PE* V 15, 1, Hécate elle-même parle du « désir » qu'en ont les « mortels »². Jamblique ne semble pas hostile à ce procédé; il proteste seulement contre l'abus qu'on en fait (129, 17; 131, 11-12). b) Au ch. 14, adduction de lumière, φωτὸς ἀγωγή (132, 11; 134, 11), ailleurs φωταγωγία; elle revêt plusieurs formes, qui « toutes se ramènent à une seule, à l'illumination de la clarté » (134, 11-12: τὴν τῆς αὐγῆς ἔλλαμψιν); cette mantique est la seule à ne rien posséder « qui ne serve le vouloir et l'intelligence des dieux » (134, 14-15), ou, selon la formule chaldaïque peut-être transposée ici³, le « conseil persuasif du Père »⁴. Les ch. 15-16 considèrent les modes humains de divination et les « instruments intermédiaires dont les dieux se servent pour envoyer les signes aux hommes » (138, 7-8). Partout (ch. 17) se révèle la générosité divine (ἀφθόνως : 140, 17); le dieu n'est pourtant pas à notre service, c'est lui qui « use de tous pour son service » (140, 4) et reste « séparé » (χωριστός) quand il « se communique à ses participants » (139, 19-140, 2); il « ne devient pas leur chose » (140, 19-20). Comme il l'a déjà fait (134, 19), Jamblique associe, pour les conférer à la divination telle qu'il la préconise, deux attributs divins, en ordre inverse : « primordial », πρωτουργός, s'est déjà rencontré au ch. 5 du livre I (16, 15) et se retrouve équivalement au ch. 2 du livre VIII (261, 10) sous la forme πρώτιστος ou plutôt πρώτειος, suggéré par P. Thillet et plus proche du πρώτιος des mss. VM ; « indépendant », αὐτεξούσιος, reviendra encore à propos de la mantique, à la fin du ch. 23 de notre livre III (156, 1); substantif

¹ Cf. *Les mystères d'Egypte*, 116 n. 1.

² Cf. Th. HOPFNER, *Über die Geheimslehre von Jamblich* (Leipzig 1922), 220.

³ Cf. Fr. W. CREMER, *op. cit.*, 112 et n. 83.

⁴ *Oracles chaldaïques*, fr. 81, 2; cf. fr. 14; 77, 2; 87, 2.

neutre, le mot désigne la « liberté de choix » (Liddell-Scott citant Proclus, *In Alc.*), le libre-arbitre.

L'intervention des êtres supérieurs (ch. 18-19) est nécessaire à l'exécution des « œuvres divines »; l'ignorance du mode de leur action ne doit pas faire écarter cette intervention, pas plus que la providence divine. On ne peut pour autant (ch. 20) attribuer les « œuvres » à l'âme humaine : « le plus parfait ne peut être produit par l'imparfait » (148, 9-10). Ce principe, qui repaire équivalement à la 7^e proposition des *Eléments de théologie* de Proclus et y reçoit une ample démonstration, se trouvait déjà dans le *Philèbe* (27 a 5-6) et plus clairement dans le *De natura deorum* (II 33, 86) : *ea quae efferant aliquid ex sese perfectiores habere naturas quam ea quae ex his efferantur*¹; dans notre livre III, il revient au ch. 22 (153, 12-14). Les « œuvres » (ch. 21) ne peuvent s'attribuer non plus à une troisième substance où se mêleraient notre âme et l'inspiration divine : « le transcendant ne peut s'unir au déchu » (150, 12-13). Ainsi, les deux chapitres 20-21 apportent deux exemples de la méthode de Jamblique ; au milieu de cas particuliers qui intéressent la théurgie, il énonce, à l'occasion, des principes majeurs ou, si l'on veut, des lois du (néo)platonisme ; on en relèverait presque dans tous les chapitres ; au ch. 22, par exemple, peu après la récurrence signalée à l'instant, vient cet axiome : « ce qui n'a pas l'essence ne peut produire l'essence » (153, 16-17).

Les ch. 22-24 répondent à des difficultés ; 22, à propos des démons qu'on tirerait de la matière ; 23, à propos du sommeil : « que la vérité des songes ne concorde pas entièrement avec nos œuvres ... montre que la divination vient de l'extérieur, des dieux » (155, 16-19) ; 24 : une passion ne peut être une cause ; l'enthousiasme, dans la mantique, n'est pas une passion mais « afflué du dehors comme une inspiration » (158, 2). De là deux sortes d'extase (ch. 25) : un vertige inspiré tendu vers le haut, pur de toute aberration humaine et sobre d'une sobriété sacrée,

¹ Cf. E. R. DODDS, Proclus, *The Elements of Theology*², 194.

$\nu\eta\psi\nu \dots \iota\epsilon\rho\alpha\tau\iota\kappa\eta\nu$ (160, 7), une aliénation ivre et maladive (159, 15). En traduisant $\epsilon\xi\sigma\tau\alpha\sigma\omega\varsigma$ par « aliénation », je ne prétends pas réduire l'extase à son aspect péjoratif : elle peut mettre « hors de soi » (*Phèdre*, 250 a 7) sans rendre « aliéné ». Cette ambiguïté des notions est une de leurs richesses ; qu'il suffise d'en indiquer deux autres cas plus remarquables. Dès le début des *Travaux et les Jours*, Hésiode oppose les deux *Eris* — P. Mazon traduit « Luttes » —, celle qui « fait grandir la guerre et les discords funestes » (v. 14), celle qui « éveille au travail même l'homme au bras indolent » (v. 20) ; cette Lutte-là, une émulation vers plus de prospérité, « est bonne aux mortels » (v. 24). Le Platon des *Lois* distingue aussi deux craintes : la peur du danger qui peut conduire à la lâcheté, la pudeur qui triomphe des passions (I 647 a-c), qui « lance contre la mauvaise hardiesse... cette crainte divine que nous avons appelée honneur et respect de soi-même » (II 671 d) et qui, en face des Mèdes, s'unit à la peur du danger présent pour porter les Athéniens en masse à la résistance (III 699 c)¹.

A la fin du ch. 25, Jamblique note que les dernières questions soulevées par Porphyre s'écartaient du sujet actuel, la mantique ; il revient à celui-ci dans les ch. 26 et 27. Notre prescience diffère de l'instinct des animaux, à condition de se rattacher à la $\pi\rho\sigma\omega\alpha$ divine (163, 17), qui est à la fois « prévoyance » de l'avenir et « providence » : en Dieu, le « prénoétique », comme traduit J. Trouillard, est en relation avec son attribut $\pi\rho\sigma\omega\sigma\iota\omega\varsigma$ ².

Le début du ch. 27 maintient la transcendance de la mantique divine ; les avertissements et signes naturels n'en sont que

¹ Sur la « bonne crainte » chez Thucydide et Platon, cf. E. de STRYCKER, Vrees als principe van staatsburgerlijke tucht in de democratie volgens Thucydides en volgens Plato, in *Handelingen der Zuidnederland. Maatsch. v. Taal- en Letterkunde*, 9 (1955), 51-64 ; l'étude presque contemporaine de J. de ROMILLY (La crainte dans l'œuvre de Thucydide, in *Mélanges Carsten Höeg, = Classica et Mediaevalia* 17 (1956), 119-127) ne fait pas allusion à Platon.

² Cf. J. TROUILLARD, Note sur $\pi\rho\sigma\omega\sigma\iota\omega\varsigma$ et $\pi\rho\sigma\omega\alpha$ chez Proclus, in *REG* 73 (1960), 80-87 ; Proclus, *Eléments de théologie*, trad., introd. et notes par J. TROUILLARD (Paris 1965), 131 n. 4.

les simulacres. Il ne faut pas dire « que la nature, l'art, la sympathie des parties qui se trouvent dans le tout comme dans un seul vivant ont des pressentiments de certaines choses entre elles » (164, 6-8) ; Porphyre, ici, restait fidèle à la conception plotinienne d'une magie sympathique fondée sur l'unité vivante que forment le cosmos et les âmes¹ et résument « l'amour et la haine » de tout l'univers, comme le dit en termes empédocléens le ch. 40 d'*Ennéades*, IV 4 ; mais Plotin, tout au long de ce chapitre, « se sert du terme méprisant de γοντεῖα et n'emploie aucun de ceux dont usent les théurges pour désigner leur art »² ; de là les précautions que prend Jamblique pour éléver son « œuvre réellement divinatoire » au-dessus de la nature : « ce qui n'existe pas en nous comme hommes ne tiendra jamais de la nature une préparation » (166, 4-5) ; παρασκεύη comme ἐπιτηδειότης (165, 13 et 16) sont alors également impossibles ; nous nous souviendrons de ce passage.

Même souci, aux ch. 28-29, d'opposer « fabrication des images et démiurgie », art du magicien et celui du théurge (170, 9-10). « La fabrication des images est à bien des degrés distante de l'art du créateur des réalités véritables » (168, 13-15) ; elle diminue celui qui s'en remet à des « images sans âmes » (171, 6-8) ; même averti de ces prestiges, il risque de « se rendre semblable aux images en lesquelles il aura établi sa foi »; le redoublement du pronom (ἐν αὐτοῖς après ἐν οἷς) et toute la formule sont si proches d'un modèle biblique (*Deutéronome*, 32, 17 ; *Ps.* 115, 8 = 113, 6 *LXX*) que l'on croirait volontiers à une influence de l'*Ancien Testament* ; comme au ch. 31 (178, 8) πᾶσα κακία καὶ πᾶν πάθος semble venir de l'*Evangile selon S. Matthieu* (9, 35 ; 10, 1). Peut-être Jamblique, émule en cela de Porphyre, n'ignorait-il pas les Ecritures.

Reste le ch. 31, le dernier de ce long livre III ; je l'ai intitulé « Effets de la vraie mantique sur les théurges », et nous en avons

¹ Cf. E. R. DODDS, *Les Grecs et l'irrationnel*, 272-273.

² *Ibid.*, 289 n. 29. Cf. Ed. des PLACES, *La Religion grecque*, 301.

vu plus haut, avec Fr. W. Cremer, la structure, où s'affrontent, énoncés d'abord, puis paraphrasés, les aspects positif et négatif¹; la lutte du bien et du mal met en présence les fidèles des vrais dieux et les sectateurs de leurs « émules », les « antidieux »; l'*aemulus Dei* que Satan est pour Lactance fournit peut-être le meilleur équivalent de l'*ἀντίθεος* grec, la *προεστῶσα δύναμις* de Porphyre².

D. QUESTIONS PARTICULIÈRES : SYMPATHIES, SYMBOLES ET MÉDIUMS

Sur « la sympathie qui unit toutes les choses visibles entre elles et avec les choses invisibles », on connaît le fragment de Proclus, *L'art hiératique des Grecs*, édité par J. Bidez en 1928 et plusieurs fois traduit et commenté³. On en rapprochera la formulation du *De mysteriis* à propos des sacrifices (V 7, p. 207, 10-15) : « Dans un seul vivant, le tout — qui a partout une seule et même vie —, la communauté des puissances semblables, la lutte des contraires, une certaine aptitude de l'agent au patient meuvent ensemble le semblable et l'apte, en se répandant de la même façon selon une seule sympathie même dans les plus éloignés comme s'ils étaient le plus près. » Au fond de cette doctrine, il y a deux principes : le principe de consubstantialité et le principe de dénomination par prédominance, qui ont passé du stoïcisme au néoplatonisme⁴ et peuvent s'énoncer en deux phrases : « Tout est en même temps et tout est en tout »; c'est la consubstantialité ; et voici pour la dénomination par prédominance

¹ Cf. ci-dessus p. 82, n. 5. Sur les « antidieux », compléter la note 1 de la p. 145 des *Mystères d'Egypte* par celle d'E. R. DODDS, *The Ancient Concept of Progress* (Oxford 1973), 209 n. 4.

² Porph. *Abst.* II 42 (p. 172, 1 Nauck²).

³ *Corpus des manuscrits alchimiques grecs* VI (Bruxelles 1928), 148-151 ; traductions d'A. BREMOND, in *Rech. de sc. relig.* 23 (1933), 103-104, et d'A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation ... I*² (Paris 1950), 134-136 ; commentaire de H. CORBIN, in *Eranos-Jahrbuch* 24 (1955), 199-205 et 263-267. La phrase citée au début de l'alinéa se trouve p. 148, 5-6 Bidez.

⁴ Cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus* I, 239-243.

(d'après Numénius, sans doute le plus ancien témoin) : « tout est pareillement en toutes choses, bien que, pour chacune, selon le mode approprié à son essence »¹. Pour Plotin, « l'essence (de l'âme) est tout entière en toutes les âmes »². Chez Porphyre, la 10^e *Sentence*, et chez Proclus, la 103^e proposition des *Eléments de théologie* reprennent la formule de Numénius³. Celle-ci nous a été conservée par Jamblique en son *Traité de l'âme*⁴, et si elle n'a pas trouvé place dans le *De mysteriis*, nous en avons une autre attestation dans le *Commentaire du Philité* faussement attribué à Olympiodore et que L. G. Westerink a restitué à Damascius ; il y est dit : « D'après Porphyre et Jamblique, tout est en tout, mais de façons différentes »⁵.

La théorie de la sympathie ne peut se réduire à un axiome, mais celui qui revient si souvent dans le néoplatonisme paraît lui assurer la base la plus solide. L'adverbe οἰκείως qui s'y trouve plusieurs fois, « selon le mode approprié », permet de rattacher à la sympathie la réception des dieux ; en effet, dit le *De mysteriis*, « la théurgie, en découvrant d'une manière générale selon l'appropriation (χατ' οἰκειότητα) les réceptacles adaptés à chacun des dieux, aime à tresser ensemble pierres, herbes, animaux, aromates, d'autres objets sacrés parfaits et déiformes, pour faire ensuite de tout cela un réceptacle intégral et pur » (233, 11-16). Ce texte appartient au chapitre 23 du livre V, consacré aux sacrifices, dont la cause, dit le même livre au début du chapitre 9, est à chercher « dans une amitié, une parenté, une relation qui lie les ouvriers à leurs ouvrages et les générateurs à ceux qu'ils engendrent » (209, 11-13).

¹ Fr. 41 des Places (= *Test.* 33 Leemans).

² *Ennéades*, IV 9, 5.

³ E. R. DODDS, *ad loc.*, 254 et 346 ; cf. R. BEUTLER, in *RE Suppl.-Bd VII*, 675-676.

⁴ Ap. Stob. I 49, 32 (I p. 365 W.) ; cf. A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation ... III* (Paris 1953), 184.

⁵ Iamblichī *In Philebum*, fr. 5 Dillon = Damascius, *Lectures on the Philebus*, Text ... by L. G. WESTERINK (Amsterdam 1959), 63 (§ 130, 2-4) ; commentaire ap. J. M. DILLON, *Iamblichī Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta*, 260-261.

Les « pierres, herbes, animaux, aromates » dont il vient d'être question étaient autant de σύμβολα ou συνθήματα, de « signes de reconnaissance » et de « sceaux » qui remplissaient des statues creuses et les animaient¹; d'après un fragment de Numénius que nous a transmis Origène, Sérapis fut constitué dieu à Alexandrie en raison de sa participation « à l'essence de tous les animaux et végétaux régis par la nature », non sans « les rites impies et les sortilèges qui évoquent les démons »². « Ineffables », « indicibles », ces épithètes des « symboles » théurgiques³ leur sont communes avec les « noms », le plus souvent « barbares », qui « changés en noms grecs, perdent leur force »⁴.

Mais l'accueil des dieux, θεῶν ὑποδοχή, suppose une préparation et surtout une aptitude ; quand Augustin écrit de l'âme, dans la *Cité de Dieu* (X 9): *idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum*, il ne fait que traduire la formule porphyrienne du *De regressu animae* (fr. 2, in J. Bidez, *Vie de Porphyre*, 28, 8-9), qui se retrouve en plusieurs endroits du *De mysteriis* avec les termes ἐπιτήδειος ou ἐπιτηδειότης. En voici quelques-uns⁵: « Le sommeil, la fermeture des yeux... sont... propres à recevoir les dieux », πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεῶν ἐπιτήδεια (III 2, p. 105, 1-2). La prophétesse des Branchides ne peut recevoir le dieu sans être préparée et rendue apte... à l'accueillir, δέχεται τὸν θεόν ... ἐπιτηδεία παρασκευαζομένη πρὸς τὴν ὑποδοχὴν (III 11, p. 127, 9-10). Cf. encore I 8 (p. 29, 1), « aptes à la participation divine », ἐπιτήδεια πρὸς τὴν θείαν μετοχὴν, III 27 (p. 165, 13 et 16), ἐπιτη-

¹ Cf. *Les mystères d'Egypte*, 178 n. 3.

² Origène, *Contra Celsum*, V 38 = Numénius, fr. 53 des Places (= 33 Leemans) ; voir aussi les notes à ce fragment, et E. R. DODDS, *Les Grecs* ..., 277-280. Cf. p. 79, n. 2.

³ *Myst.* II 11 (p. 96, 19-20 : συμβόλων ἀφθέγκτων) ; IV 2 (p. 184, 12 : ἀπορρήτων συμβόλων) ; VI 6 (p. 246, 17 : ἀπορρήτων συνθημάτων).

⁴ *Oracles chaldaïques*, fr. 150 ; Psellus, in *PG* CXXII 1132 c, = *Oracles chaldaïques*, 169-170.

⁵ Inventaire ap. A. D. NOCK, in Sallustius, *Concerning the Gods* ... (Cambridge 1926), p. XCIX n. 9 ; cf. Notice des *Mystères d'Egypte*, 23 et 30.

δειότητα, —ητες ; V 23 (p. 233, 1-2), « apte à recevoir les dieux », ἐπιτηδείαν ... πρὸς θεῶν ὑποδοχήν.

E. R. Dodds a consacré une note aux trois emplois techniques du terme ἐπιτηδειότης ; il distingue, en effet :

1^o « Capacité inhérente » d'agir ou d'être agi d'une manière spécifique ; cet emploi, qui semble remonter à Philon le Mégarique, n'a rien de mystique.

2^o « Affinité inhérente » d'une substance avec une autre ; ce second sens, spécialisation du premier, rentre dans la doctrine des sympathies occultes ; ici vient *De mysteriis* V 7 (ἐπιτηδειότης : p. 207, 12 ; ἐπιτήδεια : p. 207, 14), que nous rappelions à l'instant (p. 90).

3^o « Capacité inhérente ou induite » de recevoir une influence divine. La formule la plus simple, qui reparaît équivalement chez Jamblique et Saloustios, appartient à la *Lettre de Porphyre à Marcella* : « il faut préparer (l'esprit qui est en nous) et l'orner pour qu'il soit un réceptacle digne de Dieu », εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον¹. « A partir de Jamblique, le mot est associé aux vertus occultes que la magie égyptienne attribue aux pierres, aux herbes et aux animaux comme porteurs de συνθήματα divins (cf. *Myst.* V 23, p. 233, 11-16, cité p. 91). Cette théorie est à la base de la théurgie »².

La notion de capacité ou d'aptitude permettait de concilier l'omniprésence des dieux avec l'inégalité de leur présence dans les divers êtres, en particulier lors de leurs apparitions. Proclus (*In R.*, I p. 39, 8 Kroll) et Plotin (VI 5, 12 *ad finem*) expliquent

¹ Porph. *Marc.* 19 (p. 287, 7 Nauck²) ; traduction d'A.-J. FESTUGIÈRE (Paris 1944), 32. Cf. Sallustius, *Concerning the Gods* ..., 15 (p. 28, 11 Nock) : ἐπιτηδειότης ... πρὸς ὑποδοχήν.

² E. R. DODDS, *in Proclus, The Elements of Theology*², 344-345.

ainsi comment ces apparitions peuvent souvent n'être perçues que d'un seul voyant au milieu de tout un groupe¹.

Le verbe qui correspond d'ordinaire au substantif ὑποδοχή pour désigner l'accueil des dieux n'est pas ὑποδέχεσθαι mais χωρεῖν, mot qui vient peut-être des *Oracles chaldaïques*, si le vers conservé par Eusèbe et Théodoret leur appartient : « Déliez désormais le Souverain ; le mortel ne reçoit plus le dieu »; « reçoit » traduit χωρεῖ². C'est E. R. Dodds qui a le mieux décrit les qualités requises du médium³, d'après surtout le livre III du *De mysteriis* : aux ch. 4-7, à propos de l'enthousiasme ; au ch. 11, à propos de la divination par les oracles ; au ch. 19, où exceptionnellement (p. 146, 5) le médium est appelé (ὅργανον...) μέσον — dont le terme moderne n'est que la traduction latine — et non pas, comme d'habitude, δοχεύς (*Oracles chaldaïques*, fr. « douteux » 211) ; à la fin du ch. 24. Le texte le plus intéressant, signalé par E. R. Dodds dans son dernier ouvrage⁴, est celui que j'ai réédité et traduit en appendice aux *Oracles chaldaïques* : une page de Proclus, citée par Psellus dans l'*Accusation de Michel Cérulaire*, qui provient sans doute du commentaire de Proclus sur les *Oracles* ; tous les cas de voyance y sont clairement distingués, ainsi que les aptitudes inégales des médiums, jusqu'aux « plus faibles », οἱ ἀσθενέστεροι δοχεῖς⁵.

¹ *Ibid.*, 273 n. 1.

² *Oracles chaldaïques*, fr. (douteux) 225. Sur χωρεῖν, cf. A. D. NOCK, *op. cit.*, p. XCIX n. 8.

³ Cf. E. R. DODDS, *Les Grecs ...*, 282-286 ; *The Ancient Concept ...*, 201-204.

⁴ *The Ancient Concept ...*, 201 n. 4.

⁵ *Oracles chaldaïques*, 220, 32, *ap.* Michaelis Pselli *Scripta minora I*, 248, 13-32.

DISCUSSION

M. Witt : Proclus nous dit que Jamblique, comme Julien, croyait aux νοεροὶ θεοὶ. Comment le comprenez-vous ?

M. des Places : En effet, Proclus parle de τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοερᾷ ἑβδομάδι (*In Ti.*, I p. 308, 21-22 D.). Mais il emploie ici sa propre terminologie, et non pas celle de Jamblique, lequel ne semble pas avoir appliqué aux dieux l'opposition néoplatonicienne du νοητόν (intelligible) et du νοερόν (intellectif).

M. Dalsgaard Larsen : Et pourtant la distinction νοερόν — νοητόν n'est pas étrangère à Jamblique. Il en a certainement fait usage dans sa lettre *Sur le destin*: quand l'âme exerce son ἐνέργεια νοερά, dit-il, elle peut atteindre le νοητόν (καθ' ὅσον ... τὴν νοερὰν ... ἐνέργειαν ἐνεργεῖ, κατὰ τοσοῦτον ... τοῦ θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ νοητοῦ μετ' ἀληθείας ἐφάπτεται : Iambl. *ap.* Stob. II 8, 43, II p. 173, 14-17 W.). Il y a peut-être recouru dans ses interprétations des *Oracles chaldaïques*.

M. Dörrie : Les notions de νοητόν et de νοερόν ont certes fini par se confondre. A l'origine, toutefois, le néoplatonisme distingue bien τὸ νοερόν comme niveau inférieur : ce niveau est occupé par des êtres dont l'intelligence active s'oriente vers le νοητόν, mais qui ne sauraient s'identifier avec celui-ci, tandis qu'au niveau du νοητόν, l'identité du νοῦς avec le νοητόν se réalise.

Le plan du νοερόν est donc, au premier chef, le lieu où agissent les dieux qui gardent leur individualité ; c'est aussi celui de l'homme qu'on peut définir comme étant un être νοερόν puisqu'il est doué d'intelligence.

M. Beierwaltes : Der Unterscheidung Jamblich's θεοὶ νοητοὶ — θεοὶ νοεροὶ scheint in der Tat ein philosophisches Interesse zugrunde-

zuliegen. Es zeigt sich in ihr eine Verbindung zu Plotin, die als begrifflich-sachliche Voraussetzung Jamblichs betrachtet werden muss. Der plotinische νοῦς nämlich ist konstituiert durch den die νοητά (= Ideen) einigenden Akt des νοεῖν (Reflexion) — eine relationale Identität im Sinne von Plotins Interpretation des Frg. 3 des Parmenides. Von daher ist im Kontext der Differenzierung des Seienden insgesamt durch Jamblich die Unterscheidung νοητόν — νοερόν verständlich. Die Bezogenheit beider ist trotz der subordinativen Differenz in Proklos' triadischer Konzeption (νοητόν — νοητὸν ἀμα καὶ νοερόν — νοερόν) beibehalten. Die philosophische Unterscheidung wird, wie in vielen anderen Bereichen, zum Modell für die Theologie.

M. des Places : L'opposition des termes νοητόν et νοερόν se situe à des niveaux différents ; il en résulte que, dans les traductions en langues modernes des textes médio- ou néoplatoniciens, on est souvent obligé de les rendre par un seul et même terme.

M. Dalsgaard Larsen : Peut-on vraiment, comme vous l'avez fait, établir une relation directe entre le mot θεῖος et la fonction du théurge ? Le mot θεῖος comporte le plus souvent une nuance honoraire. Il signifie « le divin ». Nous le trouvons dans les commentaires sans qu'il faille penser à la théurgie. Damascius, par exemple, appelle Jamblique ὁ ἐξηγητής τῶν θείων (*Pr.* 70, I p. 154, 8 ss. Ruelle).

M. Blumenthal : In support of M. Larsen's point : the commentaries do occasionally refer to Plotinus as θεῖος (e.g. Simpl. *In Cat.* p. 73, 27 K. : θειότατος) and then the word probably means nothing.

M. des Places : Θεῖος ἀνήρ n'est pas identique au θεῖος que les commentateurs appliquent à Platon et à Jamblique. L'expression semble réservée aux thaumaturges (cf. L. Bieler, Θεῖος ἀνήρ (Wien 1935-36)).

M. Dörrie : Je passe à un autre sujet : n'y a-t-il pas, à l'origine de la discussion sur ἔκστασις, le texte du *Phèdre*, où Platon parle des diverses formes de la μανία? Plusieurs de ces formes troubent l'intelligence, mais la θεία μανία mène l'intelligence à son achèvement. Dès lors, l'ἔκστασις ne saurait être la même pour l'initié et pour le non-initié.

M. Beierwaltes : In *Myst.* III 25 ist ἔκστασις offensichtlich als ein vertrauter Terminus philosophisch-religiöser Art eingeführt. Aus Jamblichs Unterscheidung zweier Weisen von ἔκστάσεις erinnert die « zum Guten führende » an den von Plotin erstmals konzipierten Sinn von ἔκστασις in *Enn.* VI 9, 11, 23. Auch sonst ist — trotz der Unterschiede in den Grundintentionen — sachliche und terminologische Ähnlichkeit zu Plotin feststellbar : vgl. z.B. : ἐπίδοσις αὐτοῦ (Plot., *ibid.*) mit *Myst.* III 25, p. 158, 15 : τὰ δὲ ἐπιδίδωσιν ἐναντά... ; zu στάσις (Plot. VI 9, 11, 15 & 24) : ἀτρεπτα (Myst. III 25, p. 159, 2); zu ἀφή (Plot. VI 9, 11, 24) oder ἐφαπτόμεθα (Plot. VI 9, 9, 55) und συνάπτειν (Plot. VI 9, 8, 27, hier zugleich eingeschränkt und gegenüber dem in anderer Weise « synaptischen » Akt des Denkens differenziert, was aufschlussreich ist für die Möglichkeit Plotins, Ausdrücke des « Berührrens » für die Einung selbst zu gebrauchen) : συνάπτειν (*Myst.* p. 159, 6) — ein Grund mehr, in *Enn.* VI 9, 11, 23 mit P. Henry und H. R. Schwyzer gegen W. Theiler an ἔκστασις festzuhalten. Die Differenz freilich der jamblichischen zur plotinischen ἔκστασις besteht (abgesehen vom « theurgischen » Kontext) wieder in Jamblichs « Differenzierung »: in « gute » und « schlechte » ἔκστασις (im Sinne des « Abfalls », vgl. Plot. VI 9, 11, 38, wo der Sache nach Vergleichbares gemeint, aber *nicht* mit ἔκστασις bezeichnet ist : τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα... *ibid.*, Zeile 45 : ἐκπίπτων). Der Terminus für die höchste Form und Möglichkeit menschlicher Existenz (überrationale Einung mit dem Einen selbst) ist also zur vox media geworden. Der ursprüngliche Sinn hingegen ist durch die Vermittlung des Ps.-Dionysius Areopagita in der mittelalterlichen Mystik festgehalten (vgl. z.B. [Eriugena], *Expos. in myst. theol. S. Dionysii* 1, in *PL* CXXII 270 A: *excessus unitonis*).

M. des Places : Le sens favorable d'*έκστασις* paraît largement prédominant ; mais l'aspect « aliénation » n'a jamais complètement disparu.

M. Dalsgaard Larsen : Ne pensez-vous pas qu'il faille distinguer nettement, chez Jamblique, la théurgie de la magie ? Selon lui, en effet, les dieux ne sont pas susceptibles de passion (*Myst.* I 4, p. 12, 1 ss. ; I 11, p. 37, 16 ss. etc.) ; ils ne sauraient donc être mis sous contrainte. L'efficace de la théurgie ne dépend pas de nous, mais des dieux eux-mêmes (II 11, p. 98, 1 ss. et *passim*). Il me semble donc que la philosophie de la théurgie de Jamblique s'insère dans ses idées sur la connaturalité, la sympathie, etc. ; elle s'accorde donc avec sa conception des *σύμβολα*, des *συνθήματα*, des *δύναμεις*, aussi bien qu'avec sa conception des degrés de la prière (*Myst.* V 26).

M. Brunner : Il me semble qu'on insiste souvent trop sur l'opposition entre la théologie et la théurgie chez Jamblique. On peut noter d'une part que la « théorie » platonicienne et plotinienne est déjà une démarche de caractère religieux et qu'elle utilise le langage de l'initiation. Quant à Jamblique, vous avez dit qu'il combattait le rationalisme de Porphyre. Mais, à la lecture du *De mysteriis*, je suis frappé surtout par l'intellectualisme qui y règne. Là où Porphyre ne voit qu'absurdité et superstition, Jamblique jette la lumière de l'intelligence, de sorte qu'à l'étonnement du lecteur, la théurgie rejoint la philosophie.

M. Dalsgaard Larsen : La remarque de M. Brunner me semble pertinente : Les analyses que fait Jamblique de la théurgie et de la mantique sont bel et bien des analyses intellectuelles.

M. Dörrie : Permettez-moi une remarque qui porte sur l'histoire culturelle : La magie a été pratiquée de tout temps en Grèce ; mais, à partir du Ve siècle, la haute littérature (celle que les Romains imitaient) est muette à son sujet ; on n'en parle que pour la dénigrer, sous le nom dépréciatif de *γοητεία*.

C'est seulement à l'époque de Jamblique que la magie réapparaît et cesse d'être méprisée. Peut-être Jamblique a-t-il été le premier à lui reconnaître quelque noblesse.

M. des Places : En effet, on peut dire de Jamblique qu'il a conféré à la magie ses lettres de noblesse.

M. Dalsgaard Larsen : Jamblique, me semble-t-il, prend résolument le parti de la théurgie (du moins telle qu'il la conçoit). Quant à la magie, art de mettre les dieux sous contrainte, il s'y oppose.

M. Dörrie : MM. Brunner et Dalsgaard Larsen ont abordé un problème qui mérite qu'on s'y arrête.

Pour avoir le choix d'exercer la théurgie, il faut être pareil à un dieu. Si un individu quelconque prétendait s'y adonner, la colère divine le frapperait.

Dès lors, c'est à juste titre qu'on qualifiait Jamblique de θεῖος : comme le prêtre chrétien, qui administre légitimement les sacrements grâce à sa consécration, le philosophe platonicien tient de ses rapports avec τὸ θεῖον le privilège d'entretenir un commerce avec les dieux.

M. Rist : A number of recent scholars (such as R. T. Wallis) have used the term "sacramental" to describe theurgy in the system of Iamblichus and his successors. Do you think that it is correct to refer to Iamblichus as having a "sacramental system"? And if not, what features of a sacramental system are missing from Neoplatonic theurgy? I'm still puzzled by the word θεουργός if it is translated "maker of the gods". This seems to depend on the Latin *fictor deorum*. But is that merely parallel to the Greek δρᾶν τὰ θεῖα rather than something like ποιεῖν τοὺς θεούς?

M. des Places : La terminologie « sacramentaire » s'insère mal dans le contexte de Jamblique ; τελετή est, comme chez Platon, « rite » ou « mystère »; nulle part on ne le traduirait par « sacrement »;

il faut attendre pour cela les Pères grecs (cf. les nombreux exemples du *Patristic Greek Lexicon* de G. W. H. Lampe, s.v.).

M. Blumenthal : I should like to ask a philological question.

You referred to the fact that the origins of the word θεουργός are obscure. I wonder if possibly it was formed on the analogy of δημιουργός : as the word δημιουργός is used to refer to the operation of the intelligible on the sensible, so θεουργός is produced to refer to the operation of man in the sensible world on the intelligible. What do you think about this possibility ?

M. des Places : Contrairement à θεουργός, δημιουργός est un mot solidement attesté, qui se trouve naturellement chez Plotin, et qui remonte au mycénien.

M. Blumenthal : Yes that is of course true. So perhaps Plotinus' unusual uses of δημιουργός provided the model for θεουργός.

M. des Places : Les deux mots ont des fonctions différentes. Il est abusif de les accoupler.

M. Blumenthal : Given the way the Greeks did etymology that would hardly have concerned them.

M. des Places : Dans θεουργός, θεός ne joue pas le même rôle que δῆμος dans δημιουργός, quelle que soit la signification primitive de θεουργός (qui agit sur les dieux, qui les contraint). « Faire des dieux » serait un sens postérieur ; mais c'est bien en ce second sens que Jamblique défendrait la théurgie ; contraindre les dieux ne peut être qu'impécé, et toute sa théorie de la prière (*Myst.* V 26) et du sacrifice s'y opposerait. Là-dessus, je suis pleinement d'accord avec la remarque antérieure de M. Dalsgaard Larsen. N'oublions pas, cependant, que Jamblique connaît surtout l'étymologie par θεῖα (non θεὸν ou θεούς) ἐργάζεσθαι ; cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 461.

M. Whittaker: You have made reference to a possible reminiscence in Iamblichus of the *Gospel of Matthew*. I wonder if you would like to comment upon the nature of this reminiscence and upon the possible intentions of Iamblichus in making such a reminiscence. We know that Numenius was attracted by Christianity as by other religions, and had the desire to incorporate Christian elements into a universal religious synthesis. But in the period between Numenius and Iamblichus, and in particular during the lifetime of Iamblichus, Christianity had become a powerful and political force. In consequence the sentiments of Iamblichus towards Christianity and Christian literature must have been very different from those of Numenius.

M. des Places: Les références à Matthieu (9, 35 et 10, 1 — non pas 10, 2) données en note à *Myst. III 31* (cf. mon édition, p. 144 n. 2), supposent chez Jamblique une certaine connaissance du *Nouveau Testament*; un autre passage (III 29) incite à croire qu'il s'inspirait aussi de l'*Ancien* (*Deutéronome* et *Psaumes*; cf., dans mon édition, p. 142 n. 1). Pour Numénius, au contraire, rien n'indique qu'il ait pu connaître les évangiles; mais les références probables à l'*Ancien Testament* s'accordent avec une tendance judaïsante dont témoigne son respect pour Moïse; cf. la notice et les notes de Numénius, *Fragments*, surtout p. 52, et ma contribution *Numénius et la Bible* à l'*Homenaje J. Prado* (à paraître).

M. Trouillard: Chez Proclus, la théurgie trouve sa place normale entre la théologie négative radicale et l'union mystique. Cela est d'autant plus vrai que les fonctions de l'âme humaine, tenues parfois pour inférieures, prennent le pas sur la pensée la plus pure dans la préparation de l'extase. L'imagination, chez Proclus, est avant tout créatrice; elle invente, sous l'inspiration divine, figures, mythes et rites. Et plus le mythe est scandaleux pour la raison, plus il dispose à l'union mystique. L'infra-intelligible correspond au supra-intelligible. A l'indétermination par excellence du Principe suprême répond l'indétermination par pauvreté de la matière. La cinquième hypothèse du *Parménide* renvoie à la première.

IV

JOHN M. RIST

PROHAIRETIC PROCLUS, PLOTINUS ET ALII

If the *probairesis* sins, how is the soul sinless? The question is asked by Proclus, who has just approved Iamblichus' rejection of the Plotinian doctrine that a part of the human soul does not descend, but remains above in perpetual contact with *nous*¹. It is not clear whether the argument which Proclus offers here was offered also by Iamblichus. Perhaps it was, but we cannot be certain. Our interest, however, lies in the meaning of the argument itself, and it is interesting to consider why Proclus thinks that it is convincing. What is it, he asks, which sins in us whenever, under the impulse of irrationality, we eagerly run after immoral images presented to us by the senses? The answer must be that it is our *probairesis*. *Probairesis*, therefore, is capable of sin. Now, as we shall see, a *probairesis* is either an action of the soul or a mode of the soul. Whichever of these Proclus is thinking of, his argument must imply that the whole soul is responsible for any *probairesis* which is recognizably sinful. It must follow, as Proclus certainly intends, that the soul cannot be divided up in such a way that one part of it can have or display a *probairesis* which does not affect the rest. Thus if the *probairesis* is corrupt, the argument runs, the whole soul is corrupt. And the hidden premiss of the argument is

¹ Procl. *In Ti.*, III p. 334, 6-7 Diehl.

that whatever the *prohairesis* does is an action of the whole soul. And there is a further point. Both Iamblichus and Proclus are concerned to distinguish soul from *nous* rather more sharply than Plotinus. Thus where either or both of them associates *prohairesis* with the whole soul, it is important to notice that they are dissociating *prohairesis* from *nous*. This we know is in harmony with Proclus' general doctrine that the soul does not know the Forms directly and that we are not, as Plotinus thought, a κόσμος νοητός¹. The point to be made is that, if *prohairesis* is to be associated with soul and not with *nous*, we should begin to wonder about its intellectual content. It might easily be assumed that *prohairesis* is associated with powers of reasoning and deliberating ; but, if this is the case for Iamblichus and Proclus, then it would follow that only certain kinds of reasoning would be appropriate to the soul, and that *prohairesis* is specifically to be dissociated from the life of *nous*. Finally it would follow that for Iamblichus and Proclus we cannot transcend our own *prohairesis* ; we can only use it properly or improperly. In other words, in some sense we are our *prohairesis*. The rest of this paper will be concerned with giving some context to these remarks about *prohairesis* both in terms of Proclus' Neoplatonic background and in terms of more general notions about *prohairesis* which had come into currency in his day.

As is well known, the term *prohairesis* first becomes prominent in ancient philosophy in the writings of Aristotle. In the third book of the *Nicomachean Ethics* we find it defined as a "deliberated desire for things in our power"². The elements of *prohairesis*, which we have translated as "choice" or "act of choosing" are desire — but every desire is not a choice — and deliberation — but only some deliberations result in choices being made. Finally choice is concerned with options which are in

¹ *Elem. theol.* 194-5 ; *In Parm.* p. 948, 18 Cousin.

² *EN* 1113 a.

our power, because, Aristotle argues, we only *deliberate* about what we have some possibility of achieving, though we may *wish* for what we cannot achieve.

According to Aristotle, then, a *prohairesis*, a choice, is an act which is performed constantly by human beings. It is something they do, not something they are, though obviously they have to *be* human beings in order to be able to act as human beings. Curiously enough, although in many areas the Stoics took over and developed Aristotle's ethical ideas, the word *prohairesis* and the concept which Aristotle had worked out have almost disappeared from Stoic writings of the pre-Christian era¹. In Epictetus, however, *prohairesis* is back with a vengeance. The word occurs time and again, but its meaning is rather wider than can be recognized in Aristotle. One example will suffice. It was not Socrates who was taken off and given the hemlock². It was not Socrates' *prohairesis* but rather his body which suffered in this way. The real Socrates, Epictetus wants to tell us, is his *prohairesis*. Now it could be argued that Epictetus is saying in Aristotelian fashion that the choices make the man, but it would be equally true to say that for Epictetus the choices *make up* the man, or indeed that the *prohairesis* is the real man. In Epictetus *prohairesis* is often used as the equivalent of ἡγεμονικόν, the Stoic ruling principle, but the emphasis is that we must view human reason as both intellectual and volitional. *Prohairesis* now appears then as something more than one of the acts of a man *qua* man; it is both the act of a man and the man himself. A man's *prohaireses* are his character. Thus it is easy to see that Epictetus would agree that it is self-evident that, if a man's *prohairesis* is sinful, then his soul, and indeed the man himself, is sinful. Proclus' statement is beginning to acquire a context.

¹ For one use by Zeno see Stob. II 7, 11 g (II p. 99, 14 W.) (= *SVF* I 216).

² Epict. *Diss.* I 29, 16 ff. On *prohairesis* in Epictetus see further J. M. RIST, *Stoic Philosophy* (Cambridge 1969), 228-231.

We must consider another aspect of Epictetus' use of the word *prohairesis*, or indeed of the use of the word by the Stoics in general, for the same kind of philosophical difficulty will arise. As is well known, the Stoics argued among themselves as to whether the wise man can lose his wisdom, or, what is another form of the same problem, whether the virtuous man can lose his virtue. All the Stoics were of the opinion that virtue is very hard to lose, once really possessed, and many thought that it cannot be lost. What are the implications of this for our word *prohairesis*? As we have seen, the early Stoics do not use it much, but Epictetus uses it frequently. And Epictetus is sufficient of a Stoic to be of the opinion that virtue is very hard to lose. In other words one's *prohairesis* is fixed, if one is wise. But we may wonder what could be meant by a "fixed choice". When we use the word "choice", we normally think of options open to the chooser. Thus, to use the now clichéd example, we say that John chose to marry Mary when he could have acted otherwise. But, if we think of fixed choices, we are dealing with something different. For Epictetus, a man with a good *prohairesis* would not decide, after deliberation, that he ought not to steal. He simply would not steal. During the period when he was a $\pi\varphi\omega\kappa\delta\pi\tau\omega\nu$ he would have been making moral choices in the sense of deciding whether or not to act morally in specific cases. But when he is wise, what he has to know is the answer to the purely descriptive question of what in this particular circumstance would be the moral course, which, as a man who has already decided to act morally, he will then follow. Thus we can understand what has happened to the word *prohairesis* as it has passed from Aristotle's usage to that of Epictetus. In Aristotle a *prohairesis* is an act of choosing, while in Epictetus it is the state of having chosen in the moral area, that is, of having become moral or immoral. And for Epictetus the moral self is the real self. Again the position is beginning to look like that found in Proclus.

Prohairesis does not, however, always lose its original Aristotelian meaning, particularly in Aristotelian circles. In his treatise *On Fate* Alexander of Aphrodisias uses it constantly in this sense and adds little that need be commented on here. One point, however, should be mentioned. Alexander is concerned to rebut the Stoic account of actions "in our power" ($\epsilon\varphi'$ $\eta\mu\tilde{\nu}$). The Stoics included in such actions not only those which are the result of rational assent, as Alexander would have liked, but those involving *any* assent or impulse of the human being, whether that impulse was rational or not, that is, whether it was or was not in accordance with right reason¹. What the Stoics want to say is that *we* perform what we perform, while Alexander, following the Aristotelian tradition, is prepared to think of all such actions as voluntary ($\epsilon\xi\kappa\omega\sigma\iota\omega\nu$), if no compelling external force is present, but not as "ours" ($\epsilon\varphi'$ $\eta\mu\tilde{\nu}$)². Translating into English the difference between the Stoic and the Aristotelian uses of $\tau\ddot{\alpha}$ $\epsilon\varphi'$ $\eta\mu\tilde{\nu}$, we may suggest that the Stoics mean that $\epsilon\varphi'$ $\eta\mu\tilde{\nu}$ actions are in our power—that is, we do them or we do not do them—while for the Aristotelians they are in our power in the sense of being voluntary actions, but they are not "ours" in that the reason is not properly deployed. If we ask ourselves why the Aristotelians think that "our" actions must involve the reason, we have to go back to the *Nicomachean Ethics*, where in several places it is suggested that "we" are to be identified with *nous* or $\tau\ddot{\delta}$ $\delta\iota\alpha\nu\eta\tau\iota\kappa\omega\nu$ ³.

We should expect a theory of this latter type to be popular in Platonic circles, and sure enough it appears in the *Enneads*. At IV 8, 1, 25 we find Plotinus identifying the soul with the self ($\alpha\bar{u}\tau\acute{o}\zeta$), and in VI 9, 11 the doctrine that we can transcend the hypostasis of soul in union with the One is described

¹ E.g. Alex. Aphr. *Fat.* 14, p. 184, 11 Bruns (= *SVF* II 981).

² *Ibid.*, p. 183, 26 ff. Bruns.

³ EN 1166 a 17, 1168 b 35, 1178 a 2. At *Metaph.* 1037 a 7 Aristotle says that identification of Socrates with his soul is one of two possibilities.

inter alia as the attainment of a state of not being entirely oneself ($\omega\delta'$ ὅλως αὐτός). So Plotinus is to be found in this Aristotelian tradition, holding, against the Stoics, that there is a correspondance between the true self and the rational soul (whose function *par excellence* is $\deltaιάνοια$)¹, and indeed reinforcing the anti-Stoic view with his doctrine of the undescended part of the soul for ever engaged in contemplation of the Forms. Thus we may say that for the Stoics "we" are all our actions, both rational and irrational, both moral and immoral; for the Aristotelians (or at least for one mode of Aristotelianism) "we" are our rational selves when we are engaged in rational behaviour. The philosophical problem in this position is obvious enough: what are we when we are not involved in rational behaviour? Does the existence of the person become discontinuous? Aristotle does not propose the Plotinian solution that we are continuous at a higher level than that of the conscious personality. Rather he moves nearer to the Stoic view and varies his theory that we are our souls with the basically incompatible alternative that we are the composite of body and soul. Of course the continuing existence of lower levels of soul below that of rational thought does not save Aristotle here. It is true that continuity is preserved at these lower levels, but it is not a specifically human continuity. Perhaps Aristotle's solution is that, although the activity of the mind is discontinuous in one sense, the fact of its possibility of being re-activated is sufficient to guarantee "our" continuity at the human level. And we do not wish to embark on the question of the Active Intellect at this point.

Plotinus' solution in terms of the undescended part of the soul is not Aristotelian. Furthermore it is a clear rejection of *simpliste* identifications in the manner of Epictetus of the self with the *prohairesis*, the formed character. Thus for Plotinus,

¹ Cf. J. TROUILLARD, The Logic of Attribution in Plotinus, in *IPQ* 1 (1961), 125-138.

in contrast both to Aristotle and to Epictetus, the concept of choosing and of a character formed by choices is relegated to a subordinate position. Thus when Plotinus talks about the reason for the fall of the soul or for the creation of matter the word *probairesis*, which we might expect to be frequent, is missing. This is particularly surprising since another common word in Hellenistic and later Greek philosophy, τὸ αὐτεξούσιον, which occurs, for example, in Alexander's treatise *On Fate* and in Albinus¹ — and which often appears later on in close association with *probairesis* — appears several times in the *Enneads*.

Let us look at some key passages. In *Ennead V 1, 1, 5* the falling souls are said to delight in their αὐτεξούσιον — their freedom to choose — but this freedom is associated not with the word *probairesis*, but with their wishing (βουληθῆναι) to belong to themselves. Similarly αὐτεξούσιον occurs at III 2, 4, 37 and IV 8, 5, 26, while we find the notion of self-directed wishing (πρὸς αὐτὴν βουλομένη) in III 9, 3, 10 attributed to the individual soul; and at III 7, 11, 15 the *wish* for self-government is attributed to the world soul. All these passages are connected, as we have seen, directly or indirectly, with the fall of the soul and with sin (*άμαρτία*). It is remarkable that Plotinus does not use the word *probairesis* in any of them. He does not say that the soul chooses (*προαιρεῖται*) to sin, but rather that it wishes to sin, seduced, as in V 1, 1, by pleasure or pride. It should be noticed, however, that elsewhere Plotinus is quite prepared to use the word *probairesis*, in contexts, it would seem, where the question of the origin of the sin and descent of the soul is not involved.

Let us look at a few examples :

II 3, 9, 38 Here we read of the *probairesis* of stars and of their real soul which looks to the good.

¹ Alex. Aphr. *Fat.* 13, p. 182, 24 Bruns; Albinus, *ap.* Iamblichum, *in Stob.* I 49, 37 (I p. 375, 10 W.). In Stoic fashion Albinus talks about the "mistaken judgment" of the αὐτεξούσιον.

- II 3, 14, 28 Marriages are said to arise either from *prohairesis* (choice?) or from chance occurrences.
- III 3, 3, 19 The question is raised whether the world has been “unequally” arranged deliberately ($\pi\varphi\alpha\iota\varphi\acute{e}\sigma\iota$).
- III 4, 5, 3 Plotinus here talks of the *prohairesis* and disposition ($\delta\imath\acute{a}\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$) of our soul. *Prohairesis* (character) seems to be distinguished from *hairesis* (choice).
- IV 3, 12, 23 Here it is argued that our fortunes, lives and *prohaeresis* are indicated by the arrangement of the stars. It is difficult to see the exact meaning of *prohairesis* in this passage. Perhaps “character” is the most probable equivalent.
- IV 4, 31, 48 Again we are concerned, as in II 3, 9, 38, with the *prohairesis* of the stars. *Prohairesis* is associated with $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ and $\lambda\circ\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omega}\varsigma$, and therefore presumably means “decision”.
- IV 4, 35, 5 ff. The question is : How do stars act? Is it by their bodies or by their *prohairesis*? Again the word seems somewhat ambiguous. But the contrast with body should be noticed. *Prohairesis* probably means will, as in Epictetus.
- IV 7, 5, 4 *Prohaireseis* are accepted as part-causes of movement. The word is in specific contrast to $\lambda\circ\gamma\iota\circ$ and therefore must mean “choices”, in contrast to “reason”.

From this selection of texts in which Plotinus uses the word *prohairesis* we can immediately recognize that the meanings of “choice”, “character” and “will” are all available to him. The passage that comes nearest in some respects to the text of

Proclus with which we began this enquiry is IV 4, 35, 7, where the *prohairesis* is contrasted with the body. The implication might be that, if the *prohairesis* is guilty, obviously the soul must be considered guilty. But that would conflict with the notion of an undescended soul. A different picture is obvious from IV 7, 5, 4, where *prohairesis* is contrasted with *logos*. Here we seem to be back in the more normal Plotinian world where the soul is to some degree compartmentalized; *prohairesis* is a mark of only a part of the soul, though in this case not the highest part.

As we noticed, Plotinus associates the fall and descent of the soul not with the concept of *prohairesis* but with that of wishing. The change may be significant. As we have seen, *prohairesis* tends to be used in earlier writers to denote either the choices, particularly the moral choices, made by individuals, or the mental and moral state which results from having made such choices. In particular a *prohairesis* is associated with the choice between alternatives, and a degree of rational decision is involved. If the decision is not rational, in the sense of not being in accordance with right reason, it is rational in the sense of being a rationalization of a wrong decision. But the Plotinian fall of the soul is essentially a non-rational, that is counter-rational, act. There is no rational choice made by the soul when it falls. What it does is allow itself to be seduced by pleasure, or by the wish to be self-supporting. Plotinus does not say that it deliberately chooses pleasure, or that it deliberately chooses a false idea of self-sufficiency. It is seduced into acting without the use of its rational powers and its previous decisions. The idea is paralleled by both Clement of Alexandria and Origen, when they are expounding an essentially Stoic thesis about causation. Clement gives a simple example of a "proximate cause". Beauty arouses desire in those who cannot control themselves¹. Origen expands the idea, and,

¹ Clem. Alex. *Str.* VIII 9 (= *SVF* II 346).

most important for us, puts it into the context of a discussion of τὸ ἀντεξόυσιον, freedom to originate actions¹. If a woman displays herself before a man who has vowed himself to chastity, says Origen, she cannot be regarded as a necessitating cause of his action if he abandons his previous purpose. She is not an αὐτοτελῆς αἰτία; rather, the implication must be, she is a proximate cause. The reason the man gives way is that he is delighted with the pleasure and therefore does not *want* (μὴ βεβουλημένος) to remain chaste. Here there is no mention of *probairesis*, of choosing; the question is one of being seduced from a previous choice. Thus if choice involves *rational* decision, it is not involved in the situation described by Origen. This is exactly parallel with the view of Plotinus. To understand this usage further we should notice a later passage of the *De principiis* where Origen is discussing a heretical view that God pities those whom he decides (*ἐκ προαιρέσεως*) to pity². Here we are *not* concerned with God being seduced by pleasure, or with anything of that kind, or — obviously — with a merely arbitrary action. The *probairesis* of God is a rational act; and the word Origen chooses for “rational decision” is *probairesis*.

Let us begin to draw some of the threads together. The word *probairesis* is not used by Plotinus to describe the fall of the soul, the soul’s sin or ἀμαρτία. And the reason why Plotinus does not use it in this sense is probably that it is not an appropriate word to describe behaviour which is fundamentally non-rational, not merely non-rational in the sense of involving a misuse of one’s rational powers. For the descent of the soul does not involve rational activity, that is, the use of reason, at all. It is not a deliberated choice of evil, not a rationalization of instinctual desire, but a *willed* abandonment of rationality as such.

¹ Origen, *Princ.* III 1, 4-5, pp. 198-200 Koetschau.

² *Ibid.*, III 1, 18, p. 229 Koetschau.

Plotinus' philosophical problem concerns the reason why the soul should act in a non-rational and hence immoral way. His answer is that there is no *reason* why it should; hence it does not *decide* to, but is misled to. Thus the problem is the weakness of the will to good, not the possibility of a decision for evil. The "choice" of evil is deliberate but not deliberated. And the "will" to good is weak because the soul is the third hypostasis, two stages away from the will of the One.

It would seem then that Plotinus generally wishes to preserve the sense of deliberation that Aristotle originally put into *prohairesis*. In terms of his system it is not possible for a soul, even an individual soul, to opt for a lesser good after going through a full process of deliberation. And the reason for this is that for all his emphasis on the distinction between the upper undescended soul and the faculty of calculation (*λογισμός*), the connection between these two parts cannot be entirely broken, and when the deliberative function is working properly and fully, it is very closely associated with the upper soul. *Ennead IV 8, 8* makes the position clear. *Logismos* by itself can be "deceived" by pleasure. The upper soul is unaffected by pleasure. Thus when the soul in general is not being misled and deceived by its pleasures, it will be acting rationally; and rational activity is an image and forerunner of intellectual activity, the activity of *nous*. Since this is the case, the omission of the term *prohairesis* when Plotinus discusses the fall of the soul becomes all the more understandable.

If we want to delve further into the implications of Plotinus' language on this issue, it may be helpful to look at another Christian author with certain Platonic predilections, but whose attitude to *prohairesis* is noticeably distinct from that found in the *Enneads*. In Gregory of Nyssa's treatise *De virginitate* we read that man was created in the image (*εἰκών*) and likeness (*δημοίωμα*) of God¹. This similarity consisted primarily in his

¹ *Virg.* XII 2, 11 ff., p. 402 Aubineau.

freedom of choice ($\epsilon\nu\tau\bar{\omega}\alpha\mu\tau\epsilon\xi\sigma\sigma\bar{\iota}\omega\tau\bar{\iota}\varsigma\pi\rho\o\alpha\mu\bar{\iota}\epsilon\sigma\omega\zeta$) and in his being able to choose what pleased him. It will be noticed that this passage combines the Plotinian idea that man can choose what *pleases* him with the notion not found in Plotinus that it is *probairesis* itself which may act one way or the other, either for good or for evil. But Gregory, of course, is not committed to a scheme where a *deliberated* choice of evil is ruled out. Hence he is quite ready to imply that the *probairesis* can and has sinned. And this can now be understood not only in the weaker Stoic sense that, if we are evil, we have an evil *probairesis*, that is, an evil character, but in the stronger sense that an evil character may involve not only the numbing or sedating of the reason by the Siren Pleasure, but its actual corruption.

We started off with Iamblichus' or Proclus' argument that, if the *probairesis* sins, then the soul sins, and that therefore part of it cannot remain undescended. We now find that, as an argument against what Plotinus actually says in the *Enneads*, this runs into the difficulty that the *probairesis* is not said to sin. Sinning is to be accounted for in quite a different way, that is, by the fact of the weakness of the soul and its inability to resist certain types of pleasurable attraction. But perhaps Proclus is not beaten yet. Can he not say that if something sins, then it *must* in fact be (or involve) the *probairesis*, whether Plotinus admits this or not? Thus Plotinus would save himself from the consequences of the argument by a merely verbal evasion; his position would in fact be undermined. The only way to approach this difficulty is to look at what Plotinus says about sin ($\alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha$) and the factor in the soul which is responsible for it in more detail. The following passages may be instructive:

I 1, 12

The problem is : How can we say that the soul is both sinless ($\alpha\mu\alpha\rho\tau\eta\tau\omega\zeta$) and in need of correction. The answer is that it is the lower phase of the soul, the part which experiences $\pi\acute{a}\theta\eta$, which needs purification.

- I 2, 6, 1 In the previous chapter it has been argued that the purified soul will not act without deliberation. Desire for food, drink and sex will be controlled by deliberation. There will be no undeliberated action ($\tauὸ\ \alphaπροαίρετον$). When this stage is reached, says Plotinus in I 2, 6, we shall have eliminated sin ($\alphaμαρτία$), though that is far from adequate. We need to become a god.
- III 2, 10 In this chapter Plotinus is trying to explain that, although sin is committed “unwillingly” ($\alphaκοντες$), in that if we knew what we are, we would not sin, nevertheless men are responsible for the evil they perform because they are themselves the agents. Human beings are naturally moved towards what is good. This impulse is free from external control ($\alphaὐτεξούσιος$).
- III 8, 7, 23 ff. Here it is argued that all mistakes ($\alphaμαρτίαι$) in natural generation and in action arise from the agent’s being diverted from an object of contemplation.
- IV 8, 5, 16 This is the famous passage about the twofold sin involved in the soul’s descent. The faults are in the motive for descending — which would seem to involve $\tauόλμα$ — and the actions performed after the descent — here pleasure must be the source of the trouble.

It will be clear that none of these passages gives any support to the idea that $\alphaμαρτία$ arises by an act of *probairesis*, which would necessarily involve *deliberated* choice. And this conclusion is very strongly reinforced by a passage from *Ennead* IV 3, 13. Souls, we read, do not descend willingly, nor are

they despatched (*οὕτε ἔκοῦσαι οὕτε πεμφθεῖσαι*). It is true that the descent of the soul is a voluntary action in one sense ; it is in the sense that we want to do it. But there is no rational choice, that is, no *prohairesis*. The descent, says Plotinus, is not rationally chosen (*οὕτε τὸ ἔκούσιον τοιοῦτον ὡς προελέσθαι*), but it is like an instinctive leap. This leap is compared to the natural impulse towards marriage, or — in a few cases — towards noble conduct. It is not motivated by *logismos* (reason). The passage is conclusive. *Logismos*, the faculty *par excellence* of the soul, is associated with *prohairesis*. Neither are involved in the fall of the soul and the act of grasping at evil. Neither is therefore *actively* involved in *ἀμαρτία*.

Let us now return to the passage of Proclus. The argument is that, if the *prohairesis* sins, the soul cannot be sinless. Now we have seen that one phase of the Plotinian soul is not sinless, but that no active sin involving deliberated choice or *prohairesis* takes place. Whether *prohairesis* be understood in the Aristotelian tradition as an act of choice involving deliberation, or in the Epictetean sense of a disposition resulting from past choices involving deliberation, it is not, for Plotinus, actively involved in sin. Iamblichus' and Proclus' position depends on one of two assumptions : either the *prohairesis* is the soul — which would imply a Neoplatonic adaptation of the older Stoic theme ; or, and this is more likely, whatever is an act of the soul is *a fortiori* an act of the *prohairesis*. But neither of these faces Plotinus' theory squarely. For Plotinus acts of the soul are not necessarily acts of the *prohairesis*, for the soul may act while the *prohairesis* is dormant. Iamblichus and Proclus have not taken Plotinus' doctrine of the phases of the soul and their interrelations seriously enough. And modern scholars have followed them in one respect at least. For while it is always recognized that Plotinus argues that there is a part of the soul which does not descend, it is usually assumed that this part, the so-called soul above, is only very loosely tied to the lower phase of the soul which is capable of falling, because

it is $\alpha\beta\tau\epsilon\zeta\sigma\iota\sigma\iota\sigma\varsigma$. We must recognize in fact that between these phases there is the *prohairesis*, the soul in so far as it is a calculating, rationally intending, and choosing reality. This *prohairesis* resembles the undescended soul in that it cannot sin, but is unlike it in that, when the lower soul falls, *prohairesis* is, as it were, put to sleep, while the upper soul, as we know, continues perpetually in contemplation of the Forms.

It must be assumed that Iamblichus and Proclus did not understand this curious doctrine of *prohairesis*. When they thought of *prohairesis*, they were using non-Plotinian concepts. These concepts, indeed, bear more relation to those used by such Christian writers as Gregory of Nyssa. We cannot know whether we should talk about Christian influence or about a new world of concepts with which both Christians and later pagan Neoplatonists were familiar; but Plotinus either knew nothing of these concepts or was not interested in them.

DISCUSSION

M. Blumenthal: You mentioned the possibility that Proclus virtually identified *προαίρεσις* and the soul. At *De prov.* 44, 19 he talks of the soul turning up or down διὰ τὴν ἀστατον τῆς προαίρεσεως ὅπην. That suggests that identification is possible only with soul in a narrow sense, and perhaps even that *προαίρεσις* is an unstable element in the soul.

M. Beierwaltes: "Αστατος (*instabilis*) ὅπη in Procl. *De prov.* 44, 19 meint die in der *προαίρεσις* selbst liegende Möglichkeit der Entscheidung nach « beiden Seiten ». Die *προαίρεσις* ist als konstitutives Element der Seele (λογικὴ ψυχή) wesentlich « Mitte » (μέσον) zwischen Aufstieg und Abstieg, Gut und Böse (vgl. *De prov.* 59, 1 ff.; 61, 2, etc.); an sich « indifferent », gleichwohl dem ἀγαθόν verpflichtet. Daher in Bezug auf das Mass der Tugend in uns der paradoxe Satz: ἐθελοδουλέαν ... μεγίστην εῖναι ἐλευθερίαν (*De prov.* 24, 9-10).

M. Blumenthal: It still has the notion of οὐχ ἴσταται.

M. Rist: I'm not sure what M. Blumenthal means by "in a narrow sense", but I did say in my paper that Iamblichus and Proclus tended to distinguish soul from νοῦς more sharply than Plotinus — and that this is one of the phenomena underlying the fact that they seem not to have clearly understood his position. But even so I do not see why the *De prov.* passage should be taken to indicate that *προαίρεσις* is an unstable element.

M. Dalsgaard Larsen: Vous avez bien montré que les perspectives de Plotin d'une part, de Jamblique et de Proclus de l'autre, diffèrent. Vous rapprochez chez Plotin *προαίρεσις* et νοῦς, autrement dit la

rationalité dans le choix. Or il me semble que dans la perspective de Jamblique et de Proclus, nous trouvons aussi — encore que d'une autre façon — la relation entre la raison et la connaissance. Dans le premier texte que vous avez cité (*In Ti.*, III p. 334), figure en effet la subordonnée δταν τῆς ἀλογίας κινησάσης πρὸς ἀκόλαστον φαντασίαν ἐπιδράμωμεν. La perspective de Plotin dérive de la pensée stoïcienne, qui identifie la προαιρεσίς avec l'âme (Epictète etc.). Comme vous l'avez dit, Porphyre rejette lui aussi la distinction aristotélicienne entre l'οὐσία de l'âme et ses δυνάμεις. Chez Jamblique, en revanche, cette distinction est fortement soulignée et la προαιρεσίς cesse d'être l'âme elle-même : elle n'est plus qu'un acte de l'âme. Cela correspond à ce que M. Beierwaltes vient de dire sur la προαιρεσίς comme un μέσον. Dans sa lettre *Sur le destin*, Jamblique insiste sur le fait que l'âme doit exercer ses forces intellectuelles et indépendantes pour pouvoir effectuer τὰ ἔαυτῆς (καθ' ὅσον ... τὴν νοερὰν ἔαυτῆς ... καὶ αὐθαίρετον ἐνέργειαν ἐνεργεῖ, κατὰ τοσοῦτον τὰ ἔαυτῆς ἔκουσίως πράττει : Iambl. ap. Stob. II 8, 43, II p. 173, 14-16 W.).

M. Beierwaltes : Die Opposition des Proklos gegen Plotins Satz ἐσμὲν ἔναστος κόσμος νοητός (III 4, 3, 22 ff.) und die damit zusammenhängenden Probleme scheinen mir verbal stärker zu sein als der Sache nach. Proklos' Lösungsvorschlag der Frage, wie eine Verbindung zum Intelligiblen zu denken und der Aufstieg zum höchsten Prinzip leistbar sei, besteht primär in der Intensivierung des Begriffes ἐν ἐν ἡμῖν (vgl. hierzu *Thēta-Pi* 2 (1973), 145 ff.).

M. Rist : Yes, I'm grateful to you for mentioning the concept of τὸ ἐν ἡμῖν ἐν in Proclus. This seems to me to highlight another difference between Plotinus and Iamblichus/Proclus, namely that in his metaphysical theorizing about a return to the One, Proclus seems rather to neglect an important element in Plotinus' theory of purification, namely the question of "moral formation" or "moral development". Proclus seems to be rather more abstract in these matters than Plotinus, while Plotinus, for example in II 9, 9-10, has very practical moral issues on his hands.

M. Blumenthal: Clearly the interposition of extra entities between a demoted human soul and the One made the ascent to the One far more difficult for Iamblichus and Proclus. Everyone always says that Iamblichus rejected $\nu\circ\nu\varsigma\ \ddot{\alpha}\nu\omega$; certainly that seems to have been his final position. But Simplicius' *In Cat.* has a report, which is generally ignored, saying that Iamblichus did hold that part of the soul was "above": $\varepsilon\dot{\iota}\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \dot{\epsilon}\nu\ \dot{\eta}\mu\ddot{\iota}\nu\ \dot{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \tau\iota\varsigma\ \tau\iota\alpha\iota\bar{\nu}\tau\eta\ \dot{\alpha}\dot{\iota}\iota\ \ddot{\alpha}\nu\omega\ \mu\dot{\epsilon}\nu\iota\upsilon\sigma\alpha$, $\dot{\omega}\varsigma\ \Pi\lambda\omega\tau\iota\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ 'I\alpha\mu\beta\lambda\iota\chi\omega\ \delta\omega\kappa\iota\ (p.\ 191,\ 9\ f.\ K.)$. To speculate: does this text indicate that perhaps Iamblichus was well aware of the difficulties about ascent, and therefore far a time at least was prepared to consider the Plotinian view as a possible solution?

M. Rist: Yes. I suppose it is possible that at some stage Iamblichus toyed with the Plotinian view, but it seems clear that he eventually came to reject it outright.

M. Beierwaltes: Proklos ist offensichtlich mehr als Plotin daran interessiert, die Frage nach der Möglichkeit der Selbstbestimmung des Menschen ($\kappa\bar{\nu}\iota\varsigma\ [\alpha\dot{\iota}\rho\dot{\epsilon}\sigma\omega\eta]$): *De prov.* 35, 4. $\kappa\bar{\nu}\iota\varsigma\ ... \tau\ddot{\alpha}\nu\ \pi\dot{\rho}\dot{\alpha}\dot{\zeta}\dot{\epsilon}\omega\eta$, $\kappa\alpha\theta'\ \ddot{\sigma}\sigma\o\ \varepsilon\dot{\iota}\sigma\ \pi\dot{\rho}\dot{\alpha}\dot{\iota}\rho\dot{\epsilon}\tau\iota\kappa\alpha\iota$: *ibid.*, 36, 12 f.) gegenüber Schicksal oder Naturnotwendigkeit auszuarbeiten und damit Freiheit in einem weiteren Sinne zu legitimieren. Da $\tau\ddot{\alpha}\ \dot{\epsilon}\phi'\ \dot{\eta}\mu\ddot{\iota}\nu$ der Ermöglichungsgrund ist, aus dem $\pi\dot{\rho}\dot{\alpha}\dot{\iota}\rho\dot{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ überhaupt wirken kann (*De prov.* 4, 10; 61, 13 ff.) oder mit $\pi\dot{\rho}\dot{\alpha}\dot{\iota}\rho\dot{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ identifiziert ist (*In R.*, II p. 261, 5 f.), ist es von einem anthropologischen Aspekt her für den Bestand von Philosophie überhaupt fundamental: $\tau\ddot{\alpha}\ \dot{\epsilon}\phi'\ \dot{\eta}\mu\ddot{\iota}\nu\ \dot{\alpha}\dot{\eta}\alpha\dot{\iota}\rho\dot{\epsilon}\theta\dot{\ell}\nu\ \pi\dot{\rho}\dot{\iota}\tau\tau\eta\ \dot{\alpha}\dot{\pi}\dot{\alpha}\dot{\phi}\dot{\alpha}\dot{\iota}\nu\ \tau\dot{\eta}\nu\ \varphi\dot{\iota}\dot{\lambda}\dot{\sigma}\dot{\phi}\dot{\iota}\dot{\alpha}\dot{\nu}$. Proklos macht diesen Satz Syrians zu seinem eigenen (*De prov.* 66, 7).

M. Dörrie: Sehen Sie eine Verbindung zwischen dem Problem $\pi\dot{\rho}\dot{\alpha}\dot{\iota}\rho\dot{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ und dem Problem $\mu\dot{\epsilon}\rho\dot{\iota}\sigma\mu\dot{\delta}\varsigma$? Denn: gäbe es die Individuation = $\mu\dot{\epsilon}\rho\dot{\iota}\sigma\mu\dot{\delta}\varsigma$ nicht, die $\pi\dot{\rho}\dot{\alpha}\dot{\iota}\rho\dot{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ aller Menschen müsste die gleiche sein — und die ganze Frage nach guter und nach böser $\pi\dot{\rho}\dot{\alpha}\dot{\iota}\rho\dot{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ bestünde nicht.

M. Rist : Yes, there is certainly a connection between the two problems ; and Plotinus regularly associates them with one another, as in *Enn.* IV 8, 8. In doing so, he is only being a good Platonist, following the theory of the *Republic* that the “tyrannical” soul becomes more and more schizoid.

M. Dalsgaard Larsen : Vous avez suggéré que la position de Jamblique et Proclus quant à la προαιρεσις invite à accepter — plus que celle de Plotin — une aide « du dehors » pour atteindre l’Un. Abstraction faite de toute la problématique de la théurgie, Jamblique me semble avoir eu des intérêts correspondant à ceux que M. Beierwaltes vient d’indiquer pour Proclus. Il les manifeste dans ses lettres sur la formation morale, et nous trouvons chez lui la thèse aristotélicienne, selon laquelle l’âme doit accomplir sa propre tâche d’après son être à elle pour se placer dans l’unité de l’univers. En se réalisant elle-même, l’âme atteint le divin, le bien et l’intelligible ($\tauὸ\ θεῖον$, $\tauὰ\ γαθόν$, $\tauὸ\ νοητόν$).

M. Rist : When I replied to M. Beierwaltes, I must admit that I was thinking more about Proclus than about Iamblichus in my comments on $\tauὸ\ ἐν\ ἡμῖν\ ἔν$; and, of course, I should not deny that Iamblichus and Proclus would insist on “formation morale”. But the point I want to make is that their more limited notion of προαιρεσις and Proclus’ use of $\tauὸ\ ἐν\ ἡμῖν\ ἔν$ tend to separate morality from the higher stages of purification more than Plotinus would have liked. At least that is my opinion, for it seems to me that by associating προαιρεσις less with νοῦς than with soul, Proclus (and probably Iamblichus too) tends to dissociate ascent from moral goodness. For Plotinus προαιρεσις links νοῦς and soul, while for Proclus it is a function (if that is the right word) of soul alone.

M. Whittaker : On the matter of the rational nature of virtue I should like to draw attention to Pseudo-Clement *Hom.* XII 25 ff., which, though it does not utilize the term προαιρεσις, contains a very pertinent discussion of the nature of φιλανθρωπία, in the course of

which this virtue is defined as (*Hom.* XII 25, 3) ἀνευ τοῦ φυσικῶς πείθοντος ἡ πρὸς οἰονδήποτε στοργὴ καθὸ ἀνθρωπός ἐστιν (cf. *Hom.* XII 25, 7: ἡ δὲ φιλανθρωπία ἀνευ τοῦ φυσικῶς πείθοντος πάντα ἀνθρωπὸν καθὸ ἀνθρωπός ἐστιν φιλοῦσα εὐεργετεῖ). The sentiment (but not the pejorative use of φυσικῶς) is clearly Stoic in its emphasis upon φιλανθρωπία as the product of rational choice and not of pressure upon the emotions (τὸ φυσικῶς πεῖθον). However, *Hom.* XII 26, 6 admits that φιλανθρωπία ἐστὶν ἀρρενόθηλυς, ἵς τὸ θῆλυ μέρος ἐλεημοσύνη λέγεται, τὸ δὲ ἀρρεν αὐτῆς ἀγάπη πρὸς τὸν πλησίον ὀνόμασται. Here the passive (and therefore feminine) emotion of pity is clearly contrasted with the rational, outgoing, productive (and therefore masculine) ἀγάπη.

M. Rist: I'm very grateful to you for drawing my attention to this passage. As you say, the doctrine is Stoic, though the use of φυσικῶς is not. There are clearly similarities between Ps.-Clement and the passage from Origen's *De principiis* I mentioned in the paper. Curiously enough some of the same questions are raised in a recent article by C. Card, On Mercy, in the *Philosophical Review* 81 (1972), 182-207.

V

HENRY J. BLUMENTHAL

PLUTARCH'S EXPOSITION
OF THE *DE ANIMA* AND THE PSYCHOLOGY
OF PROCLUS

From the beginning of Neoplatonism the unity of the person had been a problem. In Plotinus the soul broke in two in the middle, at the level of *phantasia* which he doubled, and also tended to fly apart at the ends, where the intellect remained in the intelligible at the upper end, and the vegetative soul at the lower belonged, at least sometimes, to the world soul rather than the individual soul¹. That such difficulties should arise among Platonists is not surprising, since they necessarily had to account for the way an immaterial soul could deal with both intelligible and sensible forms of cognition and activity: the more careful they were to do this accurately, the more liable they were to run into problems of coherence and consistency. As often in later Neoplatonism, some of the theories that were put forward may be seen as new approaches to questions which had been left unsolved, or made more acute, by Plotinus. The purpose of this paper is to look at some of the views of Proclus, and where they can be ascertained, his master Plutarch, about the human soul, with special reference to the way in which they dealt with matters affecting its central faculties.

¹ On these problems, cf. my *Plotinus' Psychology* (The Hague 1971), 27 ff. and 89 ff.

Before going any further it might be as well to disclaim two extreme views about Plutarch which are possibly attractive but probably misleading. One, that Proclus simply followed Plutarch's views about the soul, which he learned either directly by reading the *Phaedo* and *De anima* with him as a young student¹, or indirectly through Syrianus. The other, which has been put forward by R. Beutler in his Pauly-Wissowa article on Plutarch, that Plutarch somehow stood aside from the wilder tendencies of contemporary Neoplatonism and offered a straightforward interpretation of Aristotle in a commentary on the *De anima* from which most of the clearly identifiable information about him is derived through the commentaries of Simplicius and Stephanus (Ps.-Philoponus)². Though it has been asserted that much material from Plutarch has been absorbed into subsequent commentaries on both Plato and Aristotle³, it is not easy to identify such material and I do not propose to make the attempt now. I should merely like to say that Simplicius disagrees with Plutarch sufficiently often — on nearly half the occasions where he cites him — for it to be totally unsafe to assume that anything in him is derived from Plutarch in the absence of firm and specific proof that it is. Therefore nothing that is not actually labelled as the opinion of Plutarch will be taken to be such.

One further general point must be made about Plutarch. This is that all the evidence on his thought — as opposed to

¹ Cf. Marinus, *Procl.* 12.

² R. BEUTLER, *Plutarchos von Athen*, in *RE* XXI 1 (1951), 963 f., and, with some reservations, *Porphyrios*, in *RE* XXII 1 (1953), 309. He is followed by E. EVRARD, Le maître de Plutarque d'Athènes et les origines du néoplatonisme athénien, in *Ant. Class.* 29 (1960), 391–7; cf. also K. PRAECHTER, *Syrianos*, in *RE* IV A 2 (1932), 1737. For another view see H. D. SAFFREY — L. G. WESTERINK's introduction to the Budé edition of Proclus, *Théologie platonicienne* (Paris 1968), p. XLVII.

³ R. BEUTLER, *Plutarchos von Athen*, 963; pace Beutler, Plutarch's suggestion to Proclus about a *Phaedo* commentary (Marin. *Procl.* 12) tells us nothing about his influence on any other commentary.

biographical and largely anecdotal material in Damascius' *Life of Isidore* and Marinus' *Life of Proclus*—is contained in commentaries. It is therefore arguable that most if not all of the statements about his views which we have are about his views on the interpretation of Plato or Aristotle rather than reports about his own opinions, and that we cannot properly assume that the former represent the latter. I hope however we may agree that they do. If it needs argument, I have argued the point elsewhere¹, and should merely like to say two things briefly now. First, that on the controversy about the position of the intuitive intellect, an area where we are relatively well informed, it can be shown that commentators' positions reflect their own opinions : in fact views which are given as the opinion of commentators on Aristotle are sometimes views which were not originally offered as such at all. Second, that Aristotle as well as Plato and the Neoplatonists themselves were seen to be aiming at expressions of a single truth, so that a commentary on Aristotle was simply not a place for expressing anything other than what one took to be the truth, an attitude best shown by the to us shocking statement of Simplicius in the introduction to his *Commentary on the De anima* that he would try to expound Aristotle sticking as closely as possible to the views of Iamblichus and the truth itself: ...παντάχου δὲ κατὰ δύναμιν τῆς τῶν πραγμάτων ἀντεχομένω ἀληθείας κατὰ τὴν Ἰαμβλίχου ἐν τοῖς ἰδίοις αὐτοῦ περὶ ψυχῆς συγγράμμασιν ὑφήγησιν (p. 1, 18-20 Hayduck). On the basis of the situation outlined we may perhaps make the following working assumption : if there is no substantial difference between a thinker's opinion about Aristotle and his own view—unless he explicitly expresses disagreement with him—then if Plutarch expresses a view on a passage in Aristotle which differs from Proclus' views on the same subject, Proclus and Plutarch themselves disagree about the point in question, and *vice versa*.

¹ Cf. my « Neoplatonic elements in the *de anima* commentaries », in *Phronesis* 21 (1976).

On these assumptions, let us return to Plutarch, and try to assess the nature of his approach to psychology as manifested in the *testimonia* to his comments on the *De anima*. Here the picture presented by R. Beutler, and subsequently accepted, in general, by E. Evrard, requires some adjustment. R. Beutler sees Plutarch as being in most matters a faithful transmitter of the outstanding achievement of Alexander, and in particular of Alexander's interpretation of specific texts¹. The exception which R. Beutler notes is their disagreement about *nous*. Plutarch did not accept that the *De anima* referred to a *nous* other than the human one². This, as R. Beutler recognised, is in itself a matter of far-reaching importance. But the differences are by no means confined to this one point. To begin with, there is an important difference of principle : Philoponus (*In de an.* p. 21, 20-23 Hayduck) tells us that Plutarch accused Alexander of pretending to comment on Aristotle while in fact expounding his own views, a strange accusation from a Neoplatonist which we might take to mean that Alexander was too close to Aristotle and not close enough to Plato. Be that as it may be, it does tell us clearly enough that Plutarch did not see himself as a mere transmitter of results achieved by Alexander, for the complaint is about Alexander's treatment of the whole *πρᾶγματεία*, and not just a single text. And when we look at detailed reports of their opinions, we find that on other occasions, including a classification of various meanings of *nous* in Aristotle³, Plutarch disagrees with Alexander. These are usually matters of detailed explanation of a text. That, according to R. Beutler, was Plutarch's style⁴, but the same might be said of Simplicius, Philoponus, Ps.-Philoponus, that is Stephanus, or others. Even if it were not so, one would expect that reports of a commentator's

¹ *Plutarchos*, 963 f.

² Philop. *In de an.* p. 536, 2-5 Hayduck.

³ *Ibid.*, p. 518, 9 ff.

⁴ *Plutarchos*, 964.

opinions should normally refer to matters of detail, for it is after all on these that one goes to a commentary for help.

Even Proclus' style of commentary does not ignore such matters, though it allows for a great deal besides. And if one were to be dependent on reports in the Aristotelian commentators for knowledge of Proclus, and happened to have only some and not others—it is after all only two of the commentaries which furnish the bulk of our evidence about Plutarch—one might form a similar impression of Proclus himself. Thus in Philoponus' *Commentary on the Posterior Analytics* three of the four passages in which we have reports of Proclus contain detailed discussions of texts: the fourth is simply a reference to Proclus' work on a geometrical subject¹. On the other hand if one looks at Simplicius' *Commentary on the De caelo* one would get a rather different view of Proclus' procedures. There about half the references give us Proclus' specific views on the point under discussion, as opposed to his opinion on a matter that may be relevant to the issue in hand, but few of these contain actual discussion of the meaning of the Greek. Part of the reason for this may be that the material in question comes not from a commentary by Proclus on the Aristotelian treatise, but from remarks made by him in his own *Timaeus commentary* and elsewhere. The other part may be the different way in which Simplicius and Stephanus—from whose commentary on Book III most of the references to Plutarch come—cite their Neoplatonic predecessors. Most of the reports of Plutarch's opinion on the interpretation of Aristotle's Greek happen to come from Stephanus, and far fewer from Simplicius and Priscian, and in this commentary Stephanus does not cite Proclus at all. Thus it is better not to assume that Plutarch's method of exposition was necessarily different from what Proclus' method in expounding the same texts would have been. That is not to make any inference, yet, about the matter.

¹ Pp. 111, 31 ff.; 160, 13 ff.; 181, 19 ff. and 129, 16 Wallies.

To return to the question of Plutarch and Alexander. It may or may not be true that Plutarch often agreed with Alexander. Given the state of our evidence about both we cannot say how often. But we can perhaps say that in many cases all commentators are likely to have agreed with Alexander because he was simply restating what was clearly the meaning of Aristotle's text, and that in those cases where we have their opinions cited side by side there are enough disagreements to suggest the need for some caution in describing Plutarch as a faithful follower of Alexander's interpretation. It is true that on a number of occasions they are quoted together as holding a certain opinion, but one should at least consider the possibility that this is because they alone had written extensive commentaries on some or all of the *De anima*¹. The matters on which they are reported to have disagreed are not only matters of principle of the kind suggested by Plutarch's accusation of dishonesty, or the difference about the status of the soul or souls discussed in the *De anima*, as reflected in their divergent views on the status of *nous* in that work, but also on points of more limited scope, the meaning of a passage or the interpretation of a particular sentence. We have, it must be admitted, only a single clear case of each, but there is no reason to think that there will not have been others as well. What we have are these. In the first category we have Simplicius expressing his preference for Plutarch over Alexander on the interpretation of the words τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν². Plutarch said that Aristotle meant that the ὀρεκτικὴ ἐνέργεια was a κίνησις with Aristotle speaking Platonically—perhaps we should say Neoplatonically—and that the κίνησις was ποιητική and not παθητική, another way of describing what a Neoplatonist meant by ἐνέργεια. Alexander's rejected (by Simplicius), though clearly correct interpretation, was that the

¹ Cf. my « Did Iamblichus write a commentary on the *de anima*? », in *Hermes* 102 (1974), 540-546.

² *De an.* 433 b 16 f.

ὅρεξις is moved κατὰ συμβεβηκός (Simpl. *In de an.* p. 302, 23-9 H.). This passage is worth more than its numerical weight, for it exhibits a characteristic which we might in any case expect to find, namely that Alexander gave the simple Aristotelian explanation of a text which Plutarch Neoplatonised. There may also have been a difference about how we perceive that we perceive. According to one of two conflicting reports which we must discuss in more detail¹, Plutarch and Alexander both said that it was done by κοινῇ αἰσθησίᾳ, according to the other, Plutarch ascribed this function to the λογικῇ ψυχῇ, probably to *doxa*².

In the second category we have a discussion on a point in Aristotle's section about what has which faculties. Difficulties arose over the meaning of ... οὐχ οἶόν τε δὲ σῶμα ἔχειν μὲν ψυχὴν καὶ νοῦν κριτικόν, αἰσθησιν δὲ μὴ ἔχειν μὴ μόνιμον ὄν, γεννητὸν δέ — ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγέννητον· διὰ τί γάρ οὐχ ἔξει; or, as some read it, διὰ τί γάρ ἔξει;³. The latter was Alexander's way and he took Aristotle's meaning to be διὰ τί γάρ ἔξει αἰσθησιν, interpreting, as Stephanus puts it, ἐρωτηματικῶς. Plutarch took the opposite view — τὴν ἐναντίαν βαδίσας — and took the question as διὰ τί γάρ οὐχ ἔξει αἰσθησιν τὰ οὐράνια on the grounds that it was not better for a body not to be so endowed. Alexander had said it was better neither for body or soul to have sense-perception (*Philop. In de an.* p. 595, 36-596, 18 H.). As Stephanus says below they read the text differently, and as he points out at some length, the point rested on a difference between Platonists and Aristotelians (p. 596, 36 ff.). So here too we have a contrast between Plutarch the Platonist interpreter and Alexander the Aristotelian, a difference which also appears, and was seen to appear, in Plutarch's opinion that Aristotle thought children have νοῦς

¹ See below pp. 134 ff.

² *Philop. In de an.* pp. 465, 24 f. and 464, 20-25 H.

³ *De an.* 434 b 3-5.

$\kappa\alpha\theta'$ $\xi\xi\nu$ ¹. We may take it then that Plutarch's approach was not utterly at variance with contemporary Neoplatonic trends and that he was not, as Themistius had been, an upholder of true Aristotelianism in his interpretation of the *De anima*.

It does not of course follow from this conclusion either that Plutarch's views were simply the conventional views of his time, or in particular that Proclus can be expected to agree with Plutarch on all points of interpretation of Aristotle's *De anima* or on his view of the soul — as we have suggested before there is not much difference between these. That there is unlikely to be any difference between a Neoplatonist's interpretation of Plato and his own views hardly needs to be said. And in this area we do find some points of disagreement, to be precise in the interpretation of the *Phaedo*. "Olympiodorus" *Commentary on the Phaedo* gives us the only two reports of Platonist views I have been able to discover where Plutarch and Proclus appear together as the holders of different opinions. One is on a general philosophical point, the other on a piece of detailed interpretation. The first, which clearly need not be taken from expositions of the text which "Olympiodorus" (in fact Damascius) is discussing, namely *Phaedo* 69 e-70 a, gives a list of opinions about how much of the soul is immortal ... οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος, τῶν δὲ νεωτέρων Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος οἱ δὲ μέχρι μόνης τῆς λογικῆς, ὡς Πρόκλος καὶ Πορφύριος (p. 124, 13-20 Norvin)². It is interesting that on this point at least, and a point of some importance, Plutarch lines up with Iamblichus while Proclus agrees with Porphyry — or at least stands between them — not what one would expect if Plutarch were in all matters a representative of

¹ Philop. *In de an.* pp. 518, 20 ff. and 519, 34 ff. A further difference of detailed interpretation may lie behind Simpl. *In de an.* p. 160, 7-13 H., where Simplicius does not report explicit disagreement, but Plutarch's explanation of *De an.* 422 b 27-31 would not make sense if he accepted Alexander's reading of the passage.

² The commentator may have over-simplified, cf. Proclus' own account, *In Ti.*, III pp. 234-8 Diehl.

a more sensible kind of Neoplatonism than that represented by Iamblichus and Proclus. That may be true in other areas, like metaphysics, where Plutarch probably did stand closer to Porphyry than to his more immediate predecessors¹. We might also notice in passing that on this point at least Proclus' view is closer to what may have been Aristotle's than is Plutarch's, how close depends on what *λογική* was intended to cover here. The second text from Olympiodorus is concerned with the interpretation of *Phaedo* 66 b : who are the speakers? Plutarch said if they were *γνήσιοι φιλόσοφοι*, how could they endure the *πάθη τῶν πολλῶν*? Proclus said that they were the *γνήσιοι φιλόσοφοι* but that the *πάθη* Plato was talking about were those of men in general (p. 104, 18-23 Norvin). This is hardly a significant or very informative difference. It serves only to confirm that Proclus could disagree with Plutarch. Here he did so even where we know they studied the dialogue together : Plutarch, according to Marinus (*Procl.* 12), told the young Proclus that if he published their discussions of the *Phaedo* and *De anima* he would have his own commentary on the *Phaedo*. It might be as well to say at this point that there is no suggestion in Marinus that these readings also led to a commentary on the *De anima* by Proclus, and no other evidence that Proclus produced such a commentary — or at least that he published one, since it is likely enough that he did lecture on the *De anima* as part of the usual introductory course on Aristotle. It is not impossible however that he simply used Plutarch's commentary, either for the whole of the *De anima*, or for such parts as it covered, and merely pointed out places where he himself held a different view. One's assessment of the likelihood that Proclus did adopt some such procedure depends on how close Plutarch's interpretation of Aristotle's psychology — and so his own — was to that of Proclus. To this question we must now turn.

¹ Cf. E. EVRARD, *art. cit.*, 398 f. and P. HADOT, *Porphyre et Victorinus I* (Paris 1968), 105.

Let us start from the top. Here we can be brief. The controversy between the Neoplatonists about the status of the human intellect is well known. Plotinus, admittedly unorthodox, held that the highest part of our soul does not descend¹, while Iamblichus, normally at least², and Proclus thought otherwise³. Though the second became the commonly accepted view, we cannot simply assume that it was universal, for Damascius took Plotinus' position⁴. Plutarch's adherence to the same view as Proclus can however be deduced from Stephanus' reports in his section on *De anima* III⁵. There we are told that Plutarch thought that the human intellect was single and that it thought sometimes but not always: *καὶ τοῦτον τὸν ἀπλοῦν οὐ λέγει ἀεὶ νοοῦντα, ἀλλά ποτε νοοῦντα* (*Philop. In de an.* p. 535, 13-15 H.). Since we know that at least part of Proclus' objection to the Plotinian position was that it did not account for the fact that intellection was intermittent but ought, according to him, to entail permanent conscious intellection⁶, we may take it that Plutarch's position was much the same, and that he meant by a single intellect the same as Proclus intended by having intellect and reason as parts of the same *λογικὴ ψυχή*, as opposed to putting *nous* and *dianoia* on different ontic levels. On this matter, then, Plutarch and Proclus agree. Since their agreement lies in holding a majority opinion, this would not be a matter of great significance had not R. Beutler argued that Plutarch held the Plotinian view⁷. But, as E. Evrard suspected, the evidence adduced by R. Beutler is probably not to the point⁷. Stephanus' remarks at *Philop. In de an.* p. 553, 10-12 H., on which he

¹ Cf. esp. IV 8, 8, 1-3.

² But cf. *Simpl. In Cat.* p. 191, 9 f. K.

³ *ELEM. THEOL.* 211; *In Parm.* p. 948, 18 ff. Cousin; *In Ti.*, III p. 333, 28 ff. Diehl.

⁴ *Pr. 400*, II p. 254, 3 ff. Ruelle.

⁵ Cf. *ELEM. THEOL.* 211.

⁶ *Plutarchos*, 965 f.

⁷ *Art. cit.*, 393 n. 167.

relied, need have nothing to do with the human *nous*: hence the comment $\tauὸ\ θεῖον\ γὰρ\ κεχώρισται.$

More can be learnt about the relation between Proclus and Plutarch from a study of their views of the soul's faculties in relation to each other, and in particular how the upper and lower souls are linked. The difficulties involved in this issue centre round the role of *phantasia*. In Plotinus the difficulties had led to a duplication of this faculty. Plutarch and Proclus seem to share a certain indecisiveness in this area. The next section of this paper will discuss the apparently inconsistent statements and reports of their views on the status and operation of *doxa* and *phantasia*. That there are difficulties here in Proclus has already been noted. In particular M. Trouillard has pointed out that, in the *Timaeus commentary*, *doxa* seems to have the role later played by *phantasia* in the *Commentary on Euclid I*¹. Closer examination of the relevant texts will, however, tend to show that we are not dealing with a straightforward development of Proclus' opinions, but that the situation is more complex than at first appears to be the case. Plutarch presents similar problems.

Given the fact that a Neoplatonic soul splits in a way roughly corresponding to functions involving or independent of the body, problems are liable to arise at the point of junction. That is perhaps obvious. The solutions offered were, however, different. Plotinus' duplication of the central faculty was clearly unsatisfactory. His reasons lay partly in the requirements of his eschatology: he wished the upper soul to retain memories arising from the activities of the lower soul and at the same time wanted to ensure that the upper soul had a power of memory and imagination completely independent of the lower to which this power properly belonged. This particular problem should not have arisen for Proclus since he did not admit the permanent survival of the irrational soul. Plutarch did, and

¹ Proclus, *Éléments de théologie* (Paris 1965), 34 n. 3.

thus exposed himself to the difficulties which Plotinus had encountered. It was perhaps to avoid these that he apparently tried to show that *phantasia* could be double and yet not double at the same time. Ps.-Philoponus reports as follows : τὴν δὲ φαντασίαν διετήν οἱεται Πλούταρχος· καὶ τὸ μὲν πέρας αὐτῆς τὸ ἐπὶ τὰ ἄνω, ἥγουν ἡ ἀρχὴ αὐτῆς, πέρας ἐστὶ τοῦ διανοητικοῦ, τὸ δὲ ἄλλο πέρας αὐτῆς κορυφὴ ἐστὶ τῶν αἰσθήσεων (*In de an.* p. 515, 12-15 H.). But for Plutarch this duality was not incompatible with unity : a few lines below we are given the parallel Plutarch produced to account for its situation. The duality, which at first sight appears to be one of being, is rather one of function. The parallel Plutarch gave is of two lines, one from above and one from below, meeting at a point : the point is one in so far as it is a single point, but two in so far as it may be taken either with the upper or with the lower line. This would suggest that *phantasia* might similarly be taken as double in so far as it is linked with what is above and below, but Plutarch seems to have thought that it was double in a different sense. Having set out the parallel of the lines meeting at a point he went on to say οὕτω καὶ ἡ φαντασία δύναται καὶ ὡς ἐν καὶ ὡς δύο λαμβάνεσθαι, διότι τῶν μὲν αἰσθητῶν τὸ διηρημένον εἰς ἐν συναθροίζει, τῶν δὲ θείων τὸ ἀπλοῦν καὶ ὡς ἄν τις εἴποι ἐνιαῖον εἰς τύπους τινὰς καὶ μορφὰς διαφόρους ἀναμάττεται (*ibid.*, 26-29) : here the point seems to be that the faculty is agent and focus of both convergence and divergence at the same time. As reported by Stephanus the parallel is intended to illustrate the position of the upper limit of the faculty which is in contact with the reasoning faculty : οὕτω τὸ ἄνω μέρος τῆς φαντασίας τὸ συναπτόμενον τῷ διανοητικῷ ἐστιν (*ibid.*, 22-23), rather than the connection of *phantasia* with higher and lower faculties.

In any case it is clear that, according to this testimony, Plutarch intended *phantasia* to be the centre of the soul. It borders immediately on *dianoia* above and *aisthesis* below. Yet in another passage of Stephanus it appears that a similar position is occupied by *doxa*. There we are told that Plutarch said that

it is the function of the λογικὴ ψυχή to take cognisance of the activities of the senses and that *doxa* is the means by which it does so: φησὶ γάρ ὅτι κατὰ τὸ ἀτιμον μέρος τῆς λογικῆς ψυχῆς, ὅπερ ἐστὶν ἡ δόξα, τοῦτο γίνεται. The reason, which appears to be Plutarch's, is that *doxa* links the rational and the irrational souls : ἡ γάρ δόξα, τὸ κοινότατον μέρος τῆς ψυχῆς καὶ ἀτιμον, συνάπτει τὴν λογικὴν τῇ ἀλόγῳ (*In de an.* p. 464, 23-7 H.). Since *doxa* must come below *dianoia* and is here stated to be in contact with the senses, it would seem to occupy the same position in the soul which *phantasia* occupied in the other passage. Have we then a similar uncertainty about *doxa* and *phantasia* to that which appears in Proclus? There is unfortunately a further difficulty about Plutarch. In the course of the next page of Stephanus, where he is still discussing how we perceive that we perceive, we read that certain νεώτεροι ἔξηγηται, following neither Alexander nor Plutarch, and rejecting Aristotle himself, said that such perception was the work of a δύναμις προσεκτική which perceived not only the activities of the senses, but also those of the higher cognitive faculties. These interpreters complained about Plutarch saying that *doxa* was responsible, on the grounds that it does not cognize the activities of *nous*, whereas there should be one thing registering the activities of all the soul's faculties. Though he accepts their προσεκτικόν, our commentator dismisses this complaint in the following words: ταῦτα δὲ λέγοντες οὐ κατηγοροῦσι Πλουτάρχου· οὐδαμοῦ γάρ αὐτὸν εὗρον λέγοντα ὅτι ἡ δύναμις ἡ αἰσθανομένη τῶν ἐνεργειῶν τῶν αἰσθήσεων τῆς δόξης ἐστὶν, ἀλλὰ συμφωνεῖ κατὰ τοῦτο τῷ Ἀλεξάνδρῳ, τὴν κοινὴν αἰσθήσιν καὶ αὐτὸς αἰτιώμενος... (p. 465, 22-6 H.). How can one reconcile these two reports? Even if in the first the word δόξα was not used by Plutarch himself, but the words ὅπερ ἐστὶν ἡ δόξα were rather the commentator's gloss on τὸ ἀτιμον μέρος τῆς λογικῆς ψυχῆς, and the sentence about δόξα joining the irrational to the rational soul were to be explained in the same way, we should still have to say that Stephanus on p. 464 understood Plutarch to have held a view for which he was blamed by the νεώτεροι ἔξηγηται

and wrongly blamed in Stephanus' opinion, because according to Stephanus on p. 465, he did not hold it. One possible explanation — and it is admittedly speculative — is that what we have on p. 464 is a report taken from the text of one of the *νεώτεροι ἐξηγηταί* themselves¹, while Stephanus' statement on p. 465 relies on his own reading of a text of Plutarch other than the one they used. That Plutarch changed his mind during the course of his long career is, of course, quite possible.

Thus, given the lack of conclusive evidence, we cannot be certain what Plutarch's view was, or how the text of Stephanus is to be explained. If, however, the view that the senses' activities are perceived by *doxa* were one of two views that Plutarch held, and one that he held towards the end of his career, having perhaps substituted *doxa* for *phantasia* because of inherited difficulties about the latter, and if, further, we are right in taking the remark about *doxa* uniting the upper and lower souls as his, then we might have here a connection between Plutarch's thought and the concept of *doxa* that appears in Proclus' *Timaeus commentary*. That, as we know, was an early work², and so one where it would be reasonable to expect that Proclus still held views learned from his teachers, which he may subsequently have altered. But before we can go further than merely suggesting this as a possibility, we must attempt to clear up the role of *phantasia* and *doxa* not only in the *Timaeus commentary*, but in Proclus' thought as a whole.

Here we are faced with two sets of problems, for neither the status nor the role of these two powers is clearly or consistently described. Thus it is not surprising that the discussion to Mme A. Charles' paper on imagination to the Royaumont congress reflected a feeling that the status of *phantasia* was unre-

¹ So too R. BEUTLER, *Plutarchos*, 966; Beutler, however, implies that Plutarch is simply misreported.

² Cf. Marinus, *Procl.* 13.

solved¹. This is perhaps a feeling that adequately represents the truth. The point is that any attempt to find a simple answer to the question, “what did Proclus mean by *phantasia*, and what role did he assign to it?” is unlikely to succeed.

Let us then consider what sort of answer might be correct. What is immediately clear is that in the *Timaeus* commentary Proclus has much more to say about *doxa* and much less about *phantasia* than in the other works². The import of his statements, however, is not clear. At first sight the usual view in this work seems to be that the immediate neighbour of *aisthesis* on the higher side is *doxa*. In the first place we have a number of passages which mention several faculties or activities, and do not include *phantasia* between *doxa* and *aisthesis*, such as I p. 257, 18 ff. Diehl. Of course we cannot be sure that any of these are intended to be complete, even for that part of the soul which they cover. In addition some of these texts expressly locate *doxa* next to the sensitive faculty. So at *In Ti.*, I p. 248, 22-8 Diehl, we read: ἔχεται δὲ τῆς δόξης ἡ αἰσθησις, μέση μὲν καὶ αὐτὴ οὖσα τοῦ τε αἰσθητηρίου καὶ τῆς δόξης: τὸ μὲν γάρ αἰσθητήριον μετὰ πάθους ἀντιλαμβάνεται τῶν αἰσθητῶν ... ἡ δὲ δόξα γνῶσιν ἔχει καθαρὸν πάθους, ἡ δὲ αἰσθησις μετέχει μέν πως καὶ τοῦ πάθους, ἔχει δέ τι καὶ γνωστικόν, καθόσον ἐνίδρυται τῷ δοξαστικῷ καὶ ἐλλάμπεται παρ' αὐτοῦ καὶ γίνεται λογοειδής ... Further, one passage implies that *doxa* belongs to the lower soul rather than the upper where it is clearly placed elsewhere³. At II p. 247, 9-16 the joint of the soul comes at the lowest part of the διανοητικόν and the summit of the δοξαστικόν — this seems to indicate that τὸ δοξαστικόν belongs to the part of the soul in which *aisthesis* and the desires are located, that is the part of which *phantasia* is normally the

¹ *L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus*, in *Le Néoplatonisme*, Colloques internat. du G.N.R.S., Royaumont 9-13. 6. 1969 (Paris 1971), 249-51.

² It is evident that this is not merely a consequence of the subject matter of the *Timaeus*.

³ Cf. *In Ti.*, I p. 223, 16 f.; *In R.*, II p. 91, 9 f. Kroll; *Oracles chaldaïques*, fr. 2.

highest part in Neoplatonic psychology in general and Proclus' other works in particular.

The passage from I p. 248 suggests that *doxa* performs the function which we might expect to be that of *phantasia*, namely the reception and transmission ἀπαθῶς of what *aisthesis* perceives without such freedom from affection. That *doxa* has the same objects as *aisthesis* is shown, if it needs to be, by a statement two pages further on that there is a power superior to *aisthesis*, namely *doxa*, μηκέτι δὶ’ ὅργάνου γινώσκουσα, ἀλλὰ δὶ’ ἔχωτῆς τὰ αἰσθητὰ καὶ τὴν παχύτητα τῆς αἰσθήσεως ἐπανορθουμένη (I p. 250, 5-8). Shortly before we find that *doxa* has the duty of passing judgement on the data provided by sense perception, a function which is perhaps more appropriate to the discursive reason (I p. 249, 13 ff.). The point of mentioning this here is that *doxa* appears to behave as an ordinary faculty of the Neoplatonized Aristotelian type soul, rather than merely being a blanket term for all modes of cognition relating to the sensible world such as we should find were Proclus merely using it after the manner of Plato. At II p. 310, 8-10 we find that *doxa* is explicitly described as an activity τῆς δοξαστικῆς ψυχῆς, though this passage may be Iamblichus rather than Proclus¹, and in any case refers specifically to the cosmic soul. We are also told that *doxa* is the rational soul's link with the irrational. Proclus even says that this is generally accepted: ὅτι μὲν οὖν πέρας ἐστὶ τῆς λογικῆς ἀπάσης ζωῆς καὶ ὅτι συνάπτεται πρὸς τὸ ἀκρότατον τῆς ἀλόγου, πολλάκις ἐστὶ τεθρυλημένον (I p. 248, 7-10)².

Now if *doxa* is as clearly connected with *aisthesis* as it appears to be in the texts we have mentioned, one consequence would be that there is relatively little scope for *phantasia*. And in a number of passages we find that *phantasia* is in fact very closely

¹ It is attributed to him by B. DALSGAARD LARSEN, *Jamblique de Chalcis...*, Appendix: *Testimonia et fragmenta exegética* (Aarhus 1972), fr. 257, and with some reservations by J. M. DILLON, *Iamblichus Chalcidensis In Platonis dialogos commentariorum fragmenta* (Leiden 1973), fr. 59: cf. his commentary on this fragment, pp. 340-2.

² Cf. also *In Ti.*, III p. 286, 29 ff., quoted below p. 141.

linked with *aisthesis*, if not actually identified with it¹. In an account of which gods cause what in this world Proclus says that while Hermes is the cause of the *κινήσεις* of *phantasia*, the sun, which he has previously said is the maker of all the senses, has made its οὐσία, ὡς μιᾶς οὐσῆς αἰσθήσεως καὶ φαντασίας (*In Ti.*, III p. 69, 18-20 Diehl). Elsewhere it is not clear whether or not *phantasia* and *aisthesis* are to be taken as separate or as aspects of one faculty : so at I p. 352, 28-32, discussing what we must have for knowledge of the images of reality, he writes : δεόμεθα γὰρ καὶ φαντασίας καὶ αἰσθήσεως καὶ ὀργάνων ἄλλων τῶν πολλῶν πρὸς τὴν γνῶσιν.

There are however a number of passages in the *Timaeus commentary* which apparently include *phantasia* as a full and independent faculty. At I p. 255, 9-13 there is a list of what appear to be powers which are moved by *logos* when it judges their appropriate objects ... τὰ δὲ δοξαστὰ κρίνων κινεῖ καὶ τὴν δόξαν, τὰ δὲ φανταστὰ τὴν φαντασίαν, τὰ δὲ αἰσθητὰ τὴν αἰσθησιν. But a list of criteria ascribed to Plato on the previous page reads : τοῖς μὲν νοητοῖς νοῦν ... τοῖς δὲ διανοητικοῖς διάνοιαν, τοῖς δὲ δοξαστοῖς δόξαν, τοῖς δὲ αἰσθητοῖς αἰσθησιν (p. 254, 25-7). Earlier φανταστικὴ γνῶσις is considered, but rejected, as a candidate for νόησις in νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν² (I p. 244, 19 ff.). It is however a candidate put up ὑπό τινων, and so the occurrence of φανταστικὴ γνῶσις here may not tell us anything about Proclus himself. But at I p. 343, 3 ff. *phantasia* comes in a series of faculties each of which may refute that below : ἐπεὶ καὶ αἰσθησιν μὲν ἐλέγχει φαντασία, διότι μετὰ πάθους γινώσκει κατὰ σύγκρισιν ἢ διάκρισιν, ὃν αὐτὴ καθαρεύει δόξα δὲ φαντασίαν...

In addition there is a further group of passages, in which *phantasia* is prominent, whose status is, or may be, different.

¹ This has been noticed by W. O'NEILL, Proclus, *Alcibiades I* (The Hague 1965), 107 n.323, who simply takes it as one of two senses of *phantasia*, the other being that where *phantasia* is a faculty between reason and perception.

² *Ti.* 28 a.

First we have a list of entities or faculties which deal with various kinds of object in different ways : τὸ γάρ αὐτὸν γινώσκει ὁ θεός μὲν ἡνωμένως, νοῦς δὲ ὀλικῶς, λόγος δὲ καθολικῶς, φαντασία δὲ μορφωτικῶς, αἴσθησις δὲ παθητικῶς (I p. 352, 16-18). Now this list immediately follows a reference to Porphyry and looks like explanation of the view attributed to him that forms of knowledge are not characterised by the nature of their objects : rather ταῖς τῶν γινωσκόντων διαφοραῖς ἀλλοιοῖς γίγνεται τῆς γνώσεως ὁ τρόπος. A. R. Sodano, who prints these words as a fragment¹ of Porphyry's *Timaeus commentary*, stops the fragment there, but the following words may well be Porphyry's own explanation. A similar question arises over a passage where Proclus reports that Porphyry explains children's good memory by saying that their souls have less experience of human evil : ἀτε οὖν μήτε περισπώμεναι μήτε ἐνοχλούμεναι ὑπὸ τῶν ἔκτδος εὐτύπωτον μὲν ἔχουσι τὸ φανταστικόν... Proclus gives two further explanations involving *phantasia*, and in all three it has the status of a faculty. The last sentence of this discussion seems to sum up and take account of the whole in a way which strongly suggests that it may all be Porphyry, that is as far as *πάσχοντες* (I p. 194, 14-195, 8). On this occasion again A. R. Sodano does not print the whole text, but does express hesitation². In one further passage, at I p. 395, 22 ff., we read of *phantasia*'s activities, καὶ μὴν καὶ ἡ φαντασία πολλὰ περὶ τὸ σῶμα παθήματα ἀπεργάζεται παρ' αὐτὴν μόνην τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν. This point is developed at some length. The remarks come in the course of a series of objections by Porphyry against Atticus' views on creation. Here it is quite clear that the whole portion on *phantasia* is to be attributed to Porphyry himself — this time A. R. Sodano prints the whole section³ — and that strengthens the case for taking the other

¹ A. R. SODANO, *Porphyrii In Platonis Timaeum commentariorum fragmenta* (Napoli 1964), fr. 45.

² Fr. 25, and note *ad loc.*

³ Down to p. 396, 3 : fr. 51 = p. 38, 15-24.

two texts as representing Porphyry's views rather than Proclus' own.

There is nevertheless a residue of passages which have *phantasia* as a faculty and which appear to give Proclus' own views. Some we have already cited, but the most important is III p. 286, 29 ff. This passage, inconsistently with that which puts the junction of the soul at the meeting-place of *dianoia* and *doxa*, has *doxa* and *phantasia* juxtaposed at the centre of the soul : ἔστι γάρ βάσις μὲν τῆς λογικῆς ζωῆς ἡ δόξα. κορυφὴ δὲ ἡ φαντασία τῆς δευτέρας, καὶ συνάπτουσιν ἀλλήλαις ἡ τε δόξα καὶ ἡ φαντασία καὶ πληροῦσαι δυνάμεων ἡ δευτέρα παρὰ τῆς κρείττονος. Yet a few lines before Proclus has distinguished between an αἰσθησις μεριστή, πάλεσι συμμιγῇ ποιουμένη τὴν κρίσιν, ἔνυλος and another which is ἔνυλος, καθαρά, γνῶσις ἀπαθής, and has the same nature as *phantasia* : which it depends on whether it operates internally or externally. Does the existence of this set of texts mean that the first group we have discussed merely omit *phantasia* but still leave room for it, in spite of indications to the contrary, or do we have here some evidence of doubt preliminary to a change of view?

That the latter may be the case is indicated by evidence from Proclus' other works, and I should like to suggest that we can see some traces of the change : if so, the last passage we have cited, with its distinction of two kinds of *aisthesis*, one of which is of the same nature as *phantasia*, may be a token of the way the change took place.

For in the *Alcibiades* commentary we find that *aisthesis* and *phantasia* are clearly distinguished, while *doxa* and *phantasia* seem to have come closer together. But again all is not clear. At 288, 5-8 (Creuzer) the reception of stimuli from *aisthesis*, *phantasia*, *doxa*, *thumos* and *epithumia* is given as a cause of internal discord. Here *doxa* and *phantasia* are separate, though the presence of *thumos* and *epithumia* makes one wonder whether Proclus is in fact treating them all as faculties rather than as activities. But at 140, 16 f. we are given a hierarchy of faculties : νοῦς γὰρ

προσέχως ὑπὲρ διάνοιαν, διάνοια δὲ ὑπὲρ δόξαν καὶ φαντασίαν. That this list ends as it does, rather than with *καὶ δόξαν* (or *δόξαν δὲ*) ὑπὲρ φαντασίαν, at least suggests that these two are taken together. Further at 199, §-8 we have a distinction between *aisthesis* knowing things ἐνύλως which are ἀὐλότερον ἐν τῇ φαντασίᾳ, a distinction which implies a substantial difference such as was denied in the *Timaeus commentary*.

Signs of a similar process may be seen in the *Cratylus commentary*, with an interesting addition. For here we find two passages, though in neither case part of a psychological discussion, which refer to ἀλογος δόξα. In the first Proclus says that while Socrates is analogous to *nous*, Hermogenes is analogous to ἀλογος δόξα ἐφιεμένη τοῦ ἀγαθοῦ, Callias to σωματοειδῆς φαντασία καὶ ἔνυλος (*In Cra.* 67, p. 29, 1-3 Pasquali). Here one is reminded of Plotinus' distinction between a first *phantasia* which is *doxa* and another περὶ τὸ κάτω ἀμυδρὰ οἶον δόξα¹. In the second, *à propos* applying names according to different aspects of an entity he exemplifies ὅσπερ εἴ τις τὴν ἀλογον δόξαν φαντασίαν προσαγορεύοι, ἢ τὸν νοῦν διάνοιαν, πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο βλέπων (113, p. 65, 13-15). A possible inference from these remarks is that he is now thinking of *doxa* as something much closer to *phantasia* than to the faculties of the rational soul with which he sometimes classes it². If this is correct the statement that *doxa* and *phantasia* are virtually brothers, *qua* neighbours, which follows the first of these two texts, may well signify more than mere quasi-spatial juxtaposition. Another passage, where Proclus says that the things above the heavens would not be μνημονευτὰ καὶ διὰ φαντασίας ἢ δόξης ἢ διανοίας γνωστά (113, p. 66, 9 f.), does not show that *doxa* and *phantasia* should be taken together: on the other hand the absence of *aisthesis* here could indicate that *phantasia* was being taken with what comes above rather than

¹ III 6, 4, 19-21. It should, however, be noted, that both may belong to the irrational soul, cf. *Plotinus' Psychology*, 92 f.

² Cf. n. 3 p. 137.

below, that is, that it is being distinguished from *aisthesis* to a greater extent than from *doxa*. Neither of these commentaries, however, gives anything like a full treatment of the soul's organization.

The *Republic* commentary contains the most comprehensive scheme in Proclus of the soul's faculties and activities. This shows *doxa* and *phantasia* co-existing as two separate faculties, one attached to the higher and one to the lower soul. As there are ὅρεξις and γνῶσης in the ψυχὴ λογικὴ (including two kinds of ὅρεξις and γνῶσης, one concerned with what is above, the other with what is below), so irrational powers exist as images of these, ἡ μὲν φανταστικὴ τῆς νοητικῆς, ἡ δὲ αἰσθητικὴ τῆς δοξαστικῆς (*In R.*, I p. 235, 2 ff. Kroll). As far as cognitive faculties go we have approximately the same position as in the passage from the *Timaeus* commentary which gave *doxa* and *phantasia* as the bottom and top of the two levels of soul. Nevertheless the usual situation in this commentary is roughly the reverse of that in the *Timaeus* commentary : there too there is an explicit list which contains both, but *doxa* is generally present on occasions where several faculties are mentioned, while *phantasia* is most often absent, here *phantasia* is generally present while *doxa* more often is not. Thus at II p. 277, 18 f. there is a list of criteria : κριτήρια μὲν γὰρ ἀπταιστα λόγος καὶ νοῦς, ἐπταισμένα δὲ φαντασία καὶ αἰσθησις. Here *doxa* is not listed as a critical faculty as it had been in the *Timaeus* commentary, nor is it even given as a correlative of *aisthesis* as one might expect from the first *In R.* passage. It must of course be admitted that such lists tend to be incomplete : thus at I p. 111, 19-22 νοῦς, ψυχὴ νοερά, φαντασία and αἰσθησις participate in different ways in θεὸς μετεχόμενος ; *doxa* is absent, but then so is *dianoia*, and both could be included in ψυχὴ νοερά. And there are texts which may refer to both *doxa* and *phantasia*. So at I p. 105, 5-9 we read : ὁποῖος ἀττα γὰρ ἂν ἦ τὰ τῆς ζωῆς εἰδή, τοιαύτην ἀνάγκη καὶ τὴν μέθεξιν γίνεσθαι τῶν κρειττόνων· καὶ οἱ μὲν νοερῶς τῶν νοερῶν μετέχουσιν, οἱ δὲ δοξαστικῶς, οἱ δὲ φανταστικῶς, καὶ οἱ μὲν ἀπαθῶς τῶν παθῶν,

οἱ δὲ μετριοπαθῶς, οἱ δὲ ἐμπαθῶς. But in such a context we cannot, of course, be sure that δοξαστικῶς and φανταστικῶς imply the existence of faculties.

This commentary also discusses specifically whether or not τὸ φανταστικόν is the same as τὸ αἰσθητικόν. Proclus begins by saying that it would seem that when it works externally it is αἰσθητικόν, but when it retains what it has perceived then it is φανταστικόν. Yet he concludes that they are different κατ' οὐσίαν (I p. 233, 3-16). And this is the reverse of the situation in the *Timaeus commentary* where we were told that the οὐσία of both *aisthesis* and *phantasia* is the same.

That in spite of all these signs that its scope has diminished *doxa* remained a faculty in its own right throughout may be seen from *De mal. subsist.* 56, 7-9, if the *Tria Opuscula* are indeed late¹. And though at *De prov.* 27, 4-6 Proclus seems to acknowledge that it was not one of Aristotle's types of cognition — or even Plato's — and to call its existence into question, it reappears in the following chapter. That both *doxa* and *phantasia* were kept throughout may possibly have had something to do with Plotinus' original difficulties with *phantasia*.

We have not yet considered the *Commentary on Euclid I*. Here *doxa* is generally absent, while there are constant references to *phantasia*. It does not, however, follow that this work represents the term of the suggested development in Proclus' views. There are special reasons for the prominence of *phantasia* in this work which do not apply to Proclus' other writings, namely that he is concerned to explain how we can have representations of the spatially extended concepts which are the objects of geometry (cf. esp. p. 54, 22 ff. Friedlein)². The point of the references to *doxa*, which are not frequent, is generally that

¹ Cf. H. BOESE, *Procli Diadochi Tria Opuscula* (Berlin 1960), p. IX f., and W. BEIERWALTES, Philosophische Marginalien zu Proklos-Texten, in *Philos. Rdschau* 10 (1962), 65.

² The connection between *phantasia* and mathematics already appears at *In Ti.*, II p. 237, 11-15.

mathematical knowledge is superior to it : otherwise they merely locate it below *dianoia* (p. 11, 26 ff.)¹, which is, *inter alia*, the faculty of mathematical reasoning (p. 18, 10-17). It is therefore by no means clear that *phantasia* in this work simply replaces *doxa*. We can only say with safety that *doxa* is generally irrelevant to the questions at issue. It is classed with *aisthesis* as being concerned with externals (p. 18, 14-17) and, unlike the objects of mathematics, their objects are subject to change (p. 27, 7 f.). What we can say is that there is here no suggestion that *doxa* processes the products of *aisthesis*, but only that it too deals with sensible objects. *Phantasia*, on the other hand, is directly in contact with sense-perception. At p. 45, 5-10 Proclus says that the Pythagoreans saw that learning is *anamnesis*, not something coming from outside ὡσπερ τὰ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν φαντάσματα τυποῦται ἐν τῇ φαντασίᾳ, οὐδὲ ἐπεισοδιώδης οὖσα, καθάπερ ἡ δοξαστικὴ γνῶσις. Here δοξαστικὴ γνῶσις may be merely a form of activity without Proclus necessarily thinking of it as that of a separate faculty. Some support for the first alternative might be seen in the reference at p. 52, 20 f. to *phantasia* τὸ μέσον κέντρον κατέχουσα τῶν γνώσεων, for here *phantasia* is placed straightforwardly at the centre of the soul's cognitive faculties : if we compare this with statements we have already noted that *doxa* and *phantasia* are juxtaposed at the centre of the soul, then it would seem that we have further evidence for the demotion of *doxa* from the role it had in the *Timaeus commentary*, and possibly to a greater extent than in the *Republic commentary*. Moreover *phantasia* seems to be more clearly separated from *aisthesis* than in the other works. But *doxa* still retains its independence : at p. 95, 26 ff. Proclus says the unit and number, by which, he explains, he means μοναδικὸς ἀριθμός, have their existence in *doxa*, and therefore have no shape or extension, whereas even the point is extended quasi-spatially in *phantasia*. This relationship again has *doxa* above *phantasia*.

¹ Following an exposition of the Divided Line.

Nevertheless *phantasia* is perhaps more closely, or at least more explicitly, linked with thought here than elsewhere. In a passage which has already received some attention¹, Proclus compares *phantasia* to a mirror in which the soul sees reflections of reality (p. 141, 2 ff.): earlier he had described it as a mirror in which the *logoi* in *dianoia* are reflected externally (p. 121, 1-7) — an old image that Plotinus had used to explain our consciousness of *noesis*². Put more directly, *dianoia* deploys its objects and refers them to *phantasia* which is on its threshold: it cherishes the separation from sensibles but finds τὴν φανταστὴν ὕλην a suitable receptacle for its objects (p. 54, 27 ff.). What *phantasia* “thinks” are impressions and forms of a thought: πᾶν, δπερ ἀν νοῆι, τύπος ἐστὶ καὶ μορφὴ νοήματος (p. 52, 25 f.). But the point is still *phantasia*’s role in the representation of mathematical figures. Nothing suggests that its nature is much different from that indicated by the other works, though the emphasis here is very much on its activity in relation to higher faculties³. Proclus makes the point that it receives not only *logoi* from *dianoia* but also τὰς τῶν νοερῶν καὶ θείων εἰδῶν ἐμφάσεις (p. 94, 22-4). So it would probably be fair to say that the scope of *doxa* has been restricted by the closing of the gap between *phantasia* and *dianoia*. As in the *Republic commentary*, and perhaps to a greater extent, *phantasia* is now in a position similar to that of *doxa* in the *Timaeus commentary*.

We may conclude this discussion of Proclus’ treatment of *doxa* and *phantasia* as follows. Both appear throughout his works, but in the accounts of the soul’s operations it is *doxa* that is more important at the stage represented by the *Timaeus commentary*, while *phantasia* becomes increasingly important thereafter.

If this is correct, and if Plutarch’s view about the function of *doxa* and its status at the centre of the soul was his later

¹ Cf. A. CHARLES, *loc. cit.* (n. 1 p. 137).

² IV 3, 30, 7-11. Cf. also Porphyry, *Gaur.* VI, p. 42, 9 Kalbfleisch, where *phantasia* is not itself the mirror.

³ Cf. also *In Euc.* p. 56, 10-22 Friedlein.

view, then Proclus has started from a position like Plutarch's and moved away from it during the course of his philosophical career. The connection between *phantasia* and thought, though it appears clearly only in the *Euclid commentary*, could also have been retained from Plutarch, who explained why thought does not continue for ever by saying that *nous* works $\mu\varepsilon\tau\alpha\varphi\alpha\eta\tau\alpha\sigma\iota\alpha\zeta$ ¹. In any case we know that both had the same view about the status of *nous*. If we take these points together we may say that in those areas where we do have evidence Proclus' ideas on psychology corresponded with, or developed from, those expressed by Plutarch in the course of his exposition of Aristotle. Whether or not Syrianus was an intermediary must remain an open question, but the fact that Proclus is known to have studied psychological works with Plutarch makes it unnecessary to assume that he was. Apart from the specific comparisons we have discussed, one further point may be made. This is that if Plutarch's interpretation of Aristotle's psychology was, as we have argued, less austere, and less like Alexander's interpretation than has sometimes been suggested, then it is in general more likely that Proclus will have followed him in matters where his influence can no longer be identified.

¹ Philop. *In de an.* p. 541, 20-24 H.

DISCUSSION

M. Rist: I should like to raise some problems of translation. I was not clear whether you wanted to translate $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\varsigma$ regularly by “sensation” or by “perception”. I have been wondering whether the developments of which you have been speaking may be explained at least in part as not developments at all, but as variations due to different meanings which Plutarch or Proclus attached to words like $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\varsigma$. And some rather similar problems arise about $\delta\acute{o}\xi\alpha$. I find it hard to know what kind of statements Proclus could be thinking of when he talks of $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Is he thinking of propositions like “this is a table”—when such a proposition is made without any kind of judgment by the speaker as to whether what he is saying is true or false? Or is he thinking of the kind of propositions which bothered Aristotle, like “I know that I see”?

M. Blumenthal: $\Alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\varsigma$: I should normally translate by “sensation” though it sometimes means more. But I do not think any of the problems arise from fluctuation here: of course $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\varsigma$ can mean several things, but it is normally clear which is right and there is no confusion with $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\varsigma\iota\alpha$. As for $\delta\acute{o}\xi\alpha$, I think it is virtually untranslatable, which is why I used the Greek. I’m not sure that “proposition” is an appropriate term to describe what it does, but if it is, then certainly the type “this is a table”. I think its function is simply to supply raw data and so to give the higher soul a means of access to sensible material.

M. Rist: If I understand you rightly, you have argued that Proclus’ position on $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\varsigma\iota\alpha$ gradually became more Aristotelian in that he links $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\varsigma\iota\alpha$ more and more with “thought”. Does he ever comment on the text from *De anima* that there is no thought without $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\varsigma\iota\alpha$?

M. Beierwaltes: $\Delta\delta\xi\alpha$ ist auch bei Proklos nicht zu verlässlichen Sätzen oder Urteilen legitimiert, sie liefert lediglich das «Material» für die begriffliche Durchdringung ($\delta\iota\alpha\nu\alpha$). Zum mindest im *Euklid-kommentar* scheint Proklos — von Aristoteles unterschieden — $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ als aktive *Vermittlung* vom $\nu\ddot{\nu}\varsigma$ oder der $\delta\iota\alpha\nu\alpha$ her zur $\alpha\iota\sigma\theta\eta\varsigma$ hin zu denken, im Deutschen daher übersetzbare mit Einbildungskraft in einem aktiven Sinne. Ansonsten ist die Bedeutung des variablen Gebrauchs von $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ nur aus dem Kontext zu eruieren.

M. Blumenthal: I think the answer to M. Rist's question is "no", but Plutarch seems to have accepted Aristotle's notion of $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ as a concomitant of $\nu\eta\varsigma$ since, as I mentioned, he used it to explain why $\nu\eta\varsigma$ cannot be uninterrupted (Philop. *In de an.* p. 541, 20-24 H.): $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ is responsible for the discontinuity. As for the meaning of $\varphi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$ I should certainly agree with M. Beierwaltes that one must pay attention to the context. That shows that the *Euclid commentary* is a special case. Similarly there are texts where $\delta\delta\xi\alpha$ means virtually nothing but is used by Proclus because Plato used it: this too is usually clear from the context.

M. Rist: Does Plutarch ever allude to the Plotinian idea in *Ennead* I 4 that an activity is somehow "weakened" if we become conscious of what we are doing? And if not, where does such "consciousness" fit into his psychological schema?

M. Beierwaltes: Wie verhält sich Plutarchs Begriff eines $\nu\ddot{\nu}\varsigma$ $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\o\varsigma$ oder $\tau\acute{e}\lambda\epsilon\iota\varsigma$ zu Plotins Konzeption eines ständig tätigen $\nu\ddot{\nu}\varsigma$ in der Seele? Wie interpretiert er das aristotelische $\theta\acute{u}\rho\alpha\theta\epsilon\nu$?

M. Blumenthal: For Plutarch $\nu\ddot{\nu}\varsigma$ $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\o\varsigma$ simply stood above the human soul which had its own integral $\nu\ddot{\nu}\varsigma$: he did not accept Plotinus' view at all. Apart from the evidence I mentioned that can be seen from the fact that he re-adopted $\dot{\alpha}\nu\acute{a}\mu\eta\varsigma$ as an explanation of $\mu\acute{a}\theta\eta\varsigma$ (Philop. *In de an.* p. 518, 23 H.), whereas Plotinus had

merely given ἀνάμνησις as one of the earlier ideas justified by his notion of νοῦς ἄνω (V 9, 5, 23). The meaning of νοῦς θύραθεν was clearly a school problem. Plutarch seems to have thought that it meant something like ὁ νοῦς ὁ ἔξω ὁν: for him that is νοῦς τέλειος (cf. Philop., *ibid.*, 30 f.). So for him consciousness could not be seen in terms of the soul's adjustment to its own suprajacent part. I am not sure that we can discover very much about Plutarch's views on this subject: there are no surviving allusions to *ENN*. I 4, or anything like it.

M. Dalsgaard Larsen: Vous avez très clairement analysé les renseignements disponibles sur la conception qu'avait Plutarque des facultés cognitives de l'âme, et vous avez poursuivi votre analyse dans les écrits de Proclus. Estimez-vous que la conception de Proclus s'identifie à celle de Plutarque? Ou bien Proclus a-t-il eu sur l'âme elle-même des vues qui dépassaient celles de Plutarque?

M. Blumenthal: Elles les dépassaient certainement, comme je l'ai signalé, mais nos sources sont trop lacuneuses pour que nous puissions le prouver de façon péremptoire.

M. Dalsgaard Larsen: Il serait pourtant précieux de savoir comment la conception de l'âme a évolué pendant la période qui va de Plutarque à Proclus, et, plus particulièrement, pendant la période qui nous occupe ici, à savoir celle qui va de Jamblique à Proclus. Car, abstraction faite des théories bien connues chez Plutarque aussi, au sujet de l'âme hypercosmique, de l'âme du monde, de l'âme individuelle, et de théories relatives aux rapports entre l'âme et le κόσμος νοητός/νοῦς; abstraction faite aussi des classes des âmes et des problèmes de l'unité de l'âme, il y a, chez Jamblique, une théorie selon laquelle l'âme a en elle-même τὸ εἶναι et τὸ ζῆν, selon laquelle elle est αὐτοκίνητος παντελῶς et ἀρχὴ τῆς φύσεως καὶ τῶν ὅλων κινήσεων (*ap.* Stob. II 8, 43 (II p. 173, 5 ss. W.); cf. I 49, 32 (I p. 365, 27 ss. W.)), ainsi que l'être, la vie, le mouvement, la création etc. sont à la base de ses facultés, selon laquelle, enfin, les

actes de l'âme ressemblent à l'action par laquelle les plantes produisent leurs fruits (*ap.* Stob. I 49, 37 (I p. 373, 10 ss. W.)). Cette conception de l'âme comme principe de vie et d'action de l'organisme, comment s'est-elle développée pendant la période qui nous occupe ?

M. Blumenthal : Plutarch would certainly have had a wider concept of the soul than our evidence might suggest. The difficulty lies with the documentation. As you pointed out in your paper the question of the *σκοπός* of a work had become important, and for Plutarch and those who expounded the *De anima* after him, the *σκοπός* of that treatise was the specifically human soul. That already excludes one area from our sources, which are *De anima* commentaries. His views on the lower area of the soul were probably not extensively reported because this area was relatively uncontroversial. But he did talk about ὄρεξις in the Simplicius report I mentioned, he talked about αἰσθησις and there is a reference to his views on whether φυτά have ὄρεξις (Philop. *In de an.* p. 575, 6-8). So there is no reason to think he dismantled the traditional Aristotelian type structure of faculties : We do have one report that he thought of soul as μία οὐσία πολυδύναμος (Philop. *In de an.* p. 571, 35-7 H.). Unfortunately we do not know what the δυνάμεις were. Proclus seems to have maintained the scheme, though I think one may say that he was much less interested in the details. We should of course know more if we had his *Commentary* on the second half of the *Timaeus*.

VI

WERNER BEIERWALTES

DAS PROBLEM DER ERKENNTNIS BEI PROKLOS

« Erkenntnis » ist als ein analogischer Begriff zu verstehen. Er soll die in sich verschiedenartigen Weisen bezeichnen, durch die Sinne und Seele imstande sind, die in sich differenzierte Wirklichkeit, das sinnenfällig Seiende also, dessen intelligiblen Grund und den universalen oder absoluten Grund selbst zu erfassen. Dieses Erfassen ist nicht nur als Resultat zu beschreiben, sondern vielmehr auf seine Ermöglichung hin zu befragen.

Die Ausarbeitung dieser Frage besteht für Proklos in einer Reflexion auf die Vermögen sinnlicher Erfahrung, des reinen Wissens oder Denkens und des nicht-denkenden (transrationalen) Erfassens. Sie werden als eine Einheit gedacht dergestalt, dass sie miteinander als « Stufen » zusammenhängen und Erkenntnis nur in dem Mass an Intensität aktuieren, wie es ihrer je verschiedenen Relation zum Intensitätsgrad des Seins, d.h. der Wirklichkeit insgesamt, entspricht. Der Gedanke der zusammenhängenden Einheit der Vermögen ist also dem Postulat komplementär, dass der in sich differenzierten Wirklichkeit auch eine differenzierte Form des Erkennens entsprechen müsse. Darin ist sowohl ein wertender Aspekt in Bezug auf die Leistung der verschiedenen Erkenntnisweisen impliziert, als auch der Weg und das Telos der Bemühung um Erkenntnis (der Anstrengung des begreifenden Denkens) überhaupt angezeigt : Reduktion des Denkens in sich als Aufstieg, der im Selbst-Überstieg des

Denkens in der Identifikation mit dem universalen Grund, dem Einen selbst, kulminieren soll.

Proklos hat die zusammenhängende Einheit der Vermögen sowie den Weg des Erkennens insbesondere an zwei Stellen (*In Alc.* 244-251 Creuzer und *De prov.* 27-32 [cap. VIII]) konzis entwickelt; sie sollen der primäre Bezugspunkt der folgenden Überlegungen sein, damit dadurch die spezifisch proklische Konzeption des Problems paradigmatisch deutlich werde.

1. Der allgemeine Horizont, unter dem die Frage nach Wesen und Funktion des Erkennens gestellt wird, ist die Einsicht in die Notwendigkeit, dass das sinnlich fassbare sowie das nur dem Denken zugängliche *V i e l* auf eine *E i n h e i t* oder letztlich auf die Einheit selbst zurückgeführt werden müsse. Diese Reduktion ist allerdings verschieden von dem platonischen Versuch, das vielheitlich Erscheinende auf die *e i n e* seiende Sinngestalt, die Idee, zurückzuführen und es in ihr begründet sein zu lassen, verschieden aber auch von der aristotelischen Methode, das *e i n e* Allgemeine zu finden, welches die vielen disparat scheinenden Erscheinungen zusammenschliesst und sie so erst als je einzelne *u n d* aufeinander bezogene begrifflich fassbar macht. Freilich sind diese Akte auch im Sinne des proklischen Ansatzes zu leisten; in der speziellen Explikation des Erkenntnisproblems jedoch legt er den Nachdruck darauf, dass Erkenntnis und deren Vollendung das wesentliche Moment in der Anähnlichung des Menschen an Gott sei. Die begründete Behauptung also — von Platon inauguriert und von Plotin universal fortgeführt —, Erkenntnis sei konstitutiv für die Sinnhaftigkeit und für das Glücken der menschlichen Existenz, hat entschieden Vorrang vor der auch isoliert verstehbaren Frage nach dem Begreifen des Einzelnen von einem wie auch immer gedachten Allgemeinen her. Dadurch ist die Vorstellung einer ethischen oder soteriologischen Relevanz von Erkenntnis etwa gegenüber Platon verstärkt, im Sinne Plotins oder des Porphyrios zumindest aufrechterhalten.

Der genannte allgemeine Horizont der Frage — die Reduktion des Vielen auf eine Einheit oder auf die Einheit selbst — ist zu verstehen als eine *A b s t r a k t i o n s b e w e g u n g* ($\lambda\varphi\alpha\iota\rho\epsilon\sigma\iota\zeta$) des Denkens aus dem heraus, was ihm von Natur aus und von seinem Ursprung her fremd ($\lambda\lambda\lambda\dot{\alpha}\tau\pi\alpha$) ist : das Grenzelose oder Unbestimmte, die Andersheit, die vielfältige Zerstreuung in Gegensätze oder in solches, was ohne Wesensbezug nebeneinander zu stehen scheint, also : die Modifikationen der Vielheit « aussen und innen » müssen aufgehoben werden. Aufhebung meint hier, dass durch die Abstraktion die Spur des Einen im Vielen sichtbar gemacht werde. In Bezug auf den Hervorgang des Seienden als einer $\alpha\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\zeta \alpha\pi\acute{o} \tau\acute{o}\acute{u} \acute{e}\nu\acute{o}$ ¹, durch den und in dem sich das Seiende von seinem Ursprung entfremdet, hat Erkenntnis demnach die Funktion, eben diese Entfremdung zu überwinden, um dadurch trotz der geminderten Präsenz des Einen gerade dieses als den universal bestimmenden Grund bewusst zu machen und bewusst zu halten.

2. Gemäss dem protreptischen Charakter der Stelle aus dem *Alkibiades-Kommentar* setzt Proklos der Reflexion auf die Stufen der sinnlichen und begreifenden Erkenntnis — gut platonisch und plotinisch — die Aufforderung voraus, man müsse die « vielgestaltigen Strebungen » oder « Triebe » und « Leidenschaften » fliehen, die den Menschen auf den Leib hin und damit in reine Äusserlichkeit zerstreuten². Die Dimension der auf Erfahrung von Sachverhalten und auf Einsicht gerichteten Intentionalität im allgemeinsten Sinne wird durch die *S i n n l i c h - k e i t* eröffnet. Die Sinne sind zwar für den empirischen Bereich der Wirklichkeit der notwendige Anfang des begreifenden Erkennens, von sich selbst her jedoch sind sie nicht zur konsequenten Fortführung, d.h. zur Interpretation des jeweils erfahre-

¹ In *Alc.* 244, 12 Westerink.

² *Ibid.*, 245, 8 ff.; *De prov.* 27, 8 Boese : « καὶ γὰρ παιδεῖα κάθαρσις ἔστι ἀμετρίας παθῶν (purgatio immensurationis passionum).

nen Eindrucks (der Erfahrung) fähig : « Sie sagen nichts Vernünftiges und Genaues »¹. Sie setzen damit das begreifende Denken ihrer eigenen Täuschung aus und vermögen so keine verlässliche Gewissheit über die Wahrheit oder die Natur einer Sache zu vermitteln.

3. Im Akt der Vergewisserung dessen, was von sich aus und hinreichend ein Wissen des Wahren vermitteln kann, müssen zunächst auch die Vorstellung (*φαντασία*) und die unverbindlichen, sich selbst nicht durch eine Begründung legitimierenden Meinungen eingeklammert werden. Der Grund zur Epoché beider gegenüber liegt darin, dass sie eine disparate « Buntheit » im Bewusstsein zulassen, die es diesem gerade verwehrt, sich auf das Teillose und Materiefreie — nach innen — zu konzentrieren. Sie sind auch nicht frei von Gegensätzen : Meinung « kämpft » gegen Meinung, Vorstellung gegen Vorstellung, Sinneseindruck gegen Sinneseindruck. Diese Gegensätze sind nur von einer intensiveren Form der Einsicht her auflösbar oder zumindest verstehbar. Konsequent in der Kontrastierung zum Intelligiblen wird die Dimension der sinnlich zugänglichen Wirklichkeit durch Differenz oder Disparatheit (*διαπεφορημένα*)² charakterisiert, sie ist an sich selbst « zerstreut » (*διασκεδάννυται καθ' ἑαυτό*)³ und ohne bestimmende Grenze ; die Einheit des Sinnenfälligen ist nur eine zufällige, seinen Grund und seinen Bestand hat es nicht in sich selbst, sein eigenes « Gutes » oder seine Funktionalität « verlässt » sich selbst (*ἐξιστάμενον ἀφ' ἑαυτοῦ*)⁴, es ist somit ständiger Wandlung unterworfen und besitzt oder ist nie seine eigene Identität, d.h. rein es selbst. Aufgrund dieser Verfasstheit kann es von sich aus nicht zur Ursache eigentlicher Erkenntnis werden, diese hat vielmehr die Wendung der Seele auf ihre eigene Innerlichkeit zur

¹ *In Alt.* 245, 14 f.

² *Ibid.*, 248, 7.

³ *Ibid.*, 248, 10.

⁴ *Ibid.*, 248, 12.

Voraussetzung¹. Verständlich ist diese Pejorisierung der *αἰσθησίς* und *φαντασία* von der Tradition des Platonismus her, konträr aber steht sie zur erkenntnistheoretischen Konzeption des Aristoteles und seiner Kommentatoren.

Allerdings darf in diesem Zusammenhang nicht unbeachtet bleiben, dass der Gebrauch des Begriffes *φαντασία* bei Proklos inkonsistent zu sein scheint: Während *φαντασία* in dem diskutierten Zusammenhang lediglich als ein Element des passiven, d.h. die Eindrücke nur aufnehmenden Verstandes gefasst wird², ist sie in anderer Problemstellung durchaus und primär als Substrat oder Form eines spontanen Aktes zu verstehen. Zu fragen ist, ob und inwieweit die so angenommene Spontaneität der *φαντασία* mit ihrem passiven Element als kompatibel gedacht werden kann. Eine Antwort auf diese Frage gibt die zur aristotelischen differierende Konzeption, *φαντασία* sei aktive Vermittlung³. *Φαντασία* kann im Sinne des Proklos zunächst *νοῦς παθητικός* heißen, weil sie weder reines, durch Sinnlichkeit nicht affizierbares Denken, noch reine « Leidensfähigkeit » oder Rezeptivität ist; sie hält vielmehr von ihrem ontologischen Status her gesehen die Mitte zwischen den « ersten », d.h. apriorischen Erkenntnissen, die das Intelligible oder Zu-Denkende in sich selbst haben und als selbstbezügliche keines von aussen kommenden Incitaments für ihren eigenen Anfang bedürfen, und den « letzten » oder « äussersten », d.h. aposteriorischen Erkenntnissen⁴, den durch die Sinne bedingten Erfahrungen. Die spezielle Funktion der *φαντασία* als einer aktiven Vermittlung wird von dem umfassenden Problemhorizont her evident, dass die Seele oder der Geist in der Seele konstituierender Ursprung der mathematischen und somit auch der geometrischen « Hyle »⁵ ist, dessen also, worin

¹ *Ibid.*, 250, 5 ff.

² *Ibid.*, 246, 3: *παθητικὴ νόησις*; *In R.*, II p. 52, 6 ff. Kroll (φ. als *νοῦς παθητικός*).

³ *In Euc.* p. 52, 3 ff. Friedlein.

⁴ *Ibid.*, p. 52, 8 ff.; 94, 19 ff.

⁵ *Ibid.*, 13, 6 ff.; 14, 26; 15, 19 ff.; 56, 23.

und wodurch allein mathematisches und geometrisches Sein und Operieren ermöglicht ist. Die diskursive Denkkraft (*διάνοια*) oder das reine Denken (*νόησις*) in der Seele verfügen über die seienden Begriffe (*λόγοι*) oder die Ideen der geometrischen Figuren; diese sind daher im Denken der Seele und durch es ohne Abständigkeit — unvergänglich —, zugleich aber als Voraussetzung für ihre eigene Verräumlichung: τὰ διαστατὰ ἀδιαστάτως καὶ τὰ μεριστὰ ἀμερίστως καὶ τὰ μεγέθη ἀμεγέθως ἐν ταῖς ἀσωμάτοις αἰτίαις, — τὸ σχῆμα ἀσχημάτιστον¹. Die in sich gefügte und differenzierte Einheit der seienden Begriffe oder Ideen² entfaltet das Denken, indem es sie aus sich « heraussetzt » (*ὑπεκτίθεται*) in die φαντασία, die zur Aufnahme der Ideen bestimmt ist und darin ihr παθητικό - Sein erweist. Das Heraussetzende oder Hervorbringende (*προβάλλειν, προάγειν, ἔξελίττειν, ἀναπλοῦν, ἀνελίττειν*)³ also ist die dianoetische Denkkraft, der aufnehmende Ort dieser Entfaltung aber die φαντασία (*τὸ ἐν φαντασίᾳ προβαλλόμενον*); nur in ihr und mit ihr zusammen kann sie sich vollziehen.⁴ Φαντασία ist so auch begreifbar als der Spiegel des Denkens, das, worin dieses sich abbildet oder verbildlicht. Gerade diese Spiegelung aber ist der Anfang der Selbstreflexion des Denkens. — Die Möglichkeit nun, Wesen und Funktion der φαντασία als aktive Vermittlung zu bezeichnen, gründet darin, dass die Spontaneität der die Ideen des Figürlichen entfaltenden *διάνοια* sich in ihr selbst fortsetzt, wodurch sie sich als Einheit eines rezeptiven (passiven) und aktiven Elementes erweist: νοῦς παθητικός. Sie « entwirft » oder « projiziert » ihrerseits die in sie hervorgegangenen Ideen oder seienden Begriffe in die Seinsweise der Teilung oder des Raumes und der Gestaltheit. Aus dem Un-Figürlichen

¹ *Ibid.*, 54, 1-3; 54, 8.

² *Ibid.*, 56, 3 f.: πάντα ἐν πᾶσιν καὶ ἔκαστον χωρίς (Reminiszenz an Plotins νοῦς-Begriff: z.B. *Enn.* V 9, 6, 3 ff.). Die Seele entfaltet (ἀνελίσσειν) die Ideen in ihr selbst: *In R.*, I p. 293, 30-294, 4; συμπτύσσειν: *In Euc.* p. 44, 14 ff.

³ *In Euc.* p. 56, 15; 55, 3; 56, 18; 55, 1; 55, 3.

⁴ *Ibid.*, 56, 17; 55, 3.

oder Nicht-Gestalthaften, aus der Einfaltung der Differenz in die Einheit wird also Einheit und Vielheit¹, räumliche Gestalt (*διάστασις ἀναφαίνεται*)² durch die «gestaltgebende Bewegung» (*μορφωτική κίνησις*³, *τύπος καὶ μορφὴ νοήματος*⁴) der φαντασία. Daher ist φαντασία aufgrund dieses aktiven Elements in ihr als *E i n b i l d u n g s k r a f t* zu verstehen, indem sie darstellt, versinnlicht, zur anschaubaren Gestalt bringt, oder als «Bild» setzt, was an sich, d.h. im Denken der *διάνοια*, *qua* Ur-Bild gerade nicht Gestalt (*ἀμόρφωτος γνῶσις*)⁵, oder Gestalt nur eingefaltet (*χρυφίως*)⁶, im Sinne einer realen Möglichkeit ist: *ἀσχηματίστων σχήματα προτείνουσα*⁷.

Gemäss der protreptischen oder pädagogischen Bedeutung von Geometrie — die nachhaltige Wirkung von Platons *Paideia* —

¹ *Ibid.*, 54, 10.

² *Ibid.*, 53, 3.

³ *Ibid.*, 51, 21. *In R.*, I p. 235, 18: *νόησις μορφωτική*; *In Cra.* 129, p. 76, 26 Pasquali: *νοῦς μορφωτικός*. Ferner *In Euc.* p. 95, 2: *ἐκ τοῦ ἀμόρφου εἰς τὸ μεμορφωμένον* (*πρόεισιν ἡ φ.*); *In R.*, I p. 111, 22.

⁴ *In Euc.* p. 52, 26; 56, 20 vom *παθητικός νοῦς* = φαντασία: *μορφῶν ἔσωτὸν κατὰ πάντα τὰ ἀμόρφωτα εἴδη*.

⁵ *Ibid.*, 52, 13.

⁶ *Ibid.*, 56, 13.

⁷ *Ibid.*, 94, 25. — Die Heraushebung der φαντασία aus ihrer engen Verbundenheit mit der δέξα (Arist. *De an.* 428 a 18) und die damit ermöglichte Behauptung, φαντασία sei selbst auch tätig oder gar kreativ, weil formbildende (gestaltende) und nicht nur eine von der αἰσθητική affizierte Bewegung [Bewegtheit] (Arist. *De an.* 428 b 11), ist aus dem Kontext der porphyrischen Erkenntnistheorie verstehtbar und besonders in deren Rezeption durch Plutarch von Athen, Synesios und Syrian geschichtlich begründet. Porph. *Sent.* p. 41, 17 Mommsen; p. 5, 10: φαντασία vermittelt zwischen νοῦς und αἰσθητική, so dass der νοῦς sich nicht ohne φαντασία aktuieren kann: *αἱ νοήσεις οὐκ ἀνεύ φαντασίας* (geradezu antiaristotelisch formuliert: *αὕτη ... οὐ γίγνεται ἀνεύ αἰσθήσεως*, *De an.* 427 b 15, obgleich diese Tatsache auch durch Porphyrios nicht negiert wird). Plut. von Athen, bei Philop. *In de an.* p. 515, 12 ff.: φαντασία ist begrenzt durch die «Spitze» der αἰσθητική einerseits und durch das Vermögen zu dianoetischem Denken anderseits. Analog zum Punkt, der «identisch» ist, sofern er Eins ist, der aber «different» ist, sofern er in die von ihm (nach «oben» oder «unten») ausgehende Gerade übergehen, also Vieles werden kann, ist auch die φαντασία als «Eins» und «Vieles» zugleich zu begreifen (vgl. Procl. *In Euc.* p. 54, 10): Eins, sofern sie die getrennten Sinneseindrücke zu einer verstehbaren Einheit zusammenführt,

Konzept — muss jedoch die von der διάνοια aus in und durch die Einbildungskraft « nach aussen » verlaufende Bewegung wieder umgekehrt werden, d.h. der Deduktion der sichtbaren geometrischen Gestalt muss eine Reduktion auf deren eigentli-

Vieles, sofern sie das (im Bereich des Göttlichen, des rein Intelligiblen) Einfache oder in sich Einige (ἀπλοῦν ... ἐνιαῖον) in Gestalten (τύποι) oder Formen (μορφαὶ) auseinanderlegt. In dieser Umformung des Idealen, nicht different-Geformten in differente Formen erweist sie sich als « kreative » Tätigkeit, als « symbolisches » oder « symbol »-schaffendes Bewusstsein. — Syrian bestimmt φαντασία speziell als « Ort », der das Mathematische oder Geometrische « material » (im Gegensatz zur Intelligibilität oder Idealität des Mathematischen im dianoetischen Bereich der ψυχή), also gestalthaft aufnimmt (*In Metaph.* p. 186, 22 ff. Kroll), oder als Tätigkeit, die die geometrischen λόγοι (die Figuren aus ihrer nicht-anschaubaren, idealen Wirklichkeit) in die Anschaubarkeit vermittelt : ἐκτείνει τοὺς λόγους εἰς φανταστὰ καὶ διαστατὰ σχῆματα καὶ μεγέθη, so dass durch (eine sich umkehrende) Vermittlung im Anschaubaren die λόγοι selbst einsichtig werden können, *In Metaph.* p. 91, 33 ff.; 85, 6 f.; 92, 4 f.: δι' ἀσθένειαν νοήσεως οὐ δυναμένη τὸ ἀφάνταστον εἴδος ἔλειν ἐν τῷ φανταστῷ τοῦτο θεωρεῖ. — Proklos hat die skizzierten Elemente (aktive Vermittlung, Einheit von Eins und Vielem oder Identischem und Differentlichem, Transformation des Unanschaulichen in die Anschaulichkeit) in den Begriff von φαντασίᾳ integriert, der für Konstitution und Erkenntnis des geometrischen Seins die massgebende ontologische Voraussetzung in der menschlichen ψυχή ist. Allerdings irritiert die in diesem Zusammenhang angenommene Stellung der φαντασίᾳ, wenn man der « Stufung » der platonischen « Linie » (νοῦς — διάνοια — δόξα — αἰσθησίς) folgt, was ja auch Proklos getan hat (*In R.*, I p. 278, 17 ff.; 283, 20 ff.). Danach scheint φαντασίᾳ zu αἰσθησίᾳ hinzugefügt zu sein (also : νοῦς — διάνοια — δόξα — φαντασίᾳ — αἰσθησίς) oder aber die Leistung der δόξα zu übernehmen. In der Konstitution und Erkenntnis des geometrischen Seins allerdings haben δόξαι keine Funktion, oder : δόξα ist keine Stufe in dem mathematisch-geometrischen Erkenntnisprozess. — Zu Synesios im Zusammenhang mit Porphyrios, vgl. R. BEUTLER, in *RE* XXII 1, s.v. Porphyrios, 308 f. — Im allgemein erkenntnistheoretischen Zusammenhang Simplikios, *In de an.* p. 212, 26 f. Hayduck : μέσον γάρ καὶ ἡ φαντασίᾳ αἰσθήσεώς τε καὶ δόξης. — Zu den unterschiedlichen Aspekten im Gebrauch der Begriffe δόξα und φαντασίᾳ bei Proklos, vgl. den Beitrag von H. J. BLUMENTHAL in diesem Bande.

Die Frage nach der Möglichkeit, wie und wodurch die der ψυχή immanenten Ideen darzustellen sind, der Idee also eine anschauliche Gestalt gegeben werden könne, verweist auf die ein grundsätzlich transzendentales Denken leitende Frage, wie der Begriff sein « Bild » finde, sich in ihm anschaulich und das Bild durch ihn begreifbar mache. Kant hat diese Frage in der Abhandlung über den « Schematismus » entwickelt (*Kritik d.r. Vernunft* A 137 ff.). Dem Begriff ein « Schema » zu verschaffen, ist die Leistung der Einbildungskraft, ein Akt trans-

chen Grund, die Idee, der Entfaltung also muss eine Entfaltung (*συμπτύσσειν*)¹ entsprechen. Dies heisst, dass das Denken sich auf sich selbst zurückzuwenden hat, um sich in diesem Akt gerade von der gestaltschaffenden oder verbildlichenden Tätigkeit der φαντασία zu lösen (*ἀπολύειν*)², von der räumlichen Anschauungsweise sich zu befreien (*ἀρπάζοντα ἔσυτὸν ἀπὸ τῶν διαστάσεων*), um im Bereich des reinen Denkens die scienden Begriffe oder Ideen der geometrischen Figuren so, wie sie in sich sind, nämlich *ἀδιαστάτως* zu erkennen. Die Reduktion der durch die Einbildungskraft entworfenen oder dargestellten Figürlichkeit oder Räumlichkeit auf deren ermöglichen Grund hin ist demnach das Ziel des Geometrisierens. Unter dem Aspekt dieses Ziels³ werden die Spiegelungen (*ἐμφάσεις*) der Ideen in der Einbildungskraft dem Denken zum Anlass, eine Wendung von den Bildern weg auf sich selbst zu vollziehen : die Spur des Ur-Bildes im Bild oder die Ordnung und Schönheit der erscheinenden geometrischen Figuren weckt die Intention, den einfältigen Grund der Vielfalt, die archetypische

zendentaler Synthesis als Vermittlung zwischen reinem Begriff (Kategorie) und reiner Anschauung (Sinnlichkeit). Diese Synthesis der Einbildungskraft ist zwar keine reine Verstandesverbindung, hat aber schon an der Spontaneität des Denkens teil ; sie ist intellektuell und sinnlich zugleich (wie die φαντασία im proklischen Sinne νοῦς, aber doch παθητικός ist). « Schematismus » ist demnach die Ermöglichung der Anwendung von Kategorien (Verstandesbegriffen) auf Erscheinungen. Im Akt des Schematisierens erst wird die Erscheinung hinreichend begriffen.

¹ In *Euc.* p. 55, 13.

² Der hier ausgesprochene Gedanke der Reduktion ist im Text (55, 19-22) intensiviert durch die Odysseus-Metapher : die Geometrie hat die Funktion des Hermes, Odysseus aus den Armen Kalypsos zu befreien... ὅντως τῆς Ἐρμαῖκῆς δόσεως ἔργον, ἀπό τινος Καλυψοῦς ἀναγούσης αὐτὴν εἰς τελειωτέραν καὶ νοερωτέραν γνῶσιν (bezogen auf Hom. *Od.* V 55-147). Odysseus repräsentiert ganz allgemein die Situation des Menschen, der durch Reflexion und Askese in seine « Heimat », d.h. in den dem Ursprung nächsten Bereich oder durch Einung in diesen selbst « zurückkehren » soll, wenn er « gerettet sein will »: Procl. In *Parm.* p. 1025, 34 ff.; Hermias, In *Pbdr.* p. 214, 19-24 Couvreur; Porph. *Antr.* 34, p. 32 Duffy et alii (= Numenius, fr. 33 des Places).

³ In *Euc.* p. 55, 19 : τέλος. Zum Ganzen : 55, 6 ff.

Ordnung und Schönheit in der Dimension der Idee zu entdecken und damit die geometrische Vereinzelung wieder in ihre konstitutiven dianoetischen Momente aufzulösen ($\sigmaυμπτύξαι τὸ πλῆθος$)¹: « Die Phantasie gewährt der Seele durch die Bilder die Wendung nach innen und die von den Bildern weg auf sich selbst (zurückgehende) Tätigkeit — wie wenn einer sich im Spiegel sieht und, die Fähigkeit der Natur und seine Gestalt bewundernd, unmittelbar sich selbst sehen wollte und eine solche Kraft bekäme, dass er Sehender und Gesehenes zugleich würde »². Diese $\muετάστασις ἀπὸ τῆς φαντασίας$ ³ in den seienden und durch Denken entwerfenden Grund der geometrischen Hyle entspricht — zumindest in der allgemeinen Intention — der Aufforderung im Text des *Alkibiades-Kommentars*, von dem unsere Überlegung ausging und zu dem sie wieder zurückkehrt: $\varphiευκτέον τὰς φαντασίας$, gerade weil sie « formgebend » sind und von sich selbst her, d.h. wenn man sich in ihre nach aussen gehende Bewegung verfängt, den Rückgang ins Denken inhibieren⁴.

4a. Das Resultat dieser Ab- und Umkehr — analog zu Platons « Höhle » die Befreiung vom Schein — ist der Anfang eines begründeten, vom Prinzip her verstehbaren *Wissen* ($\epsilonπιστήμη$), aber auch der Anfang der Erfahrung, dass das Prinzip selbst

¹ *In Euc.* p. 141, 22.

² *Ibid.*, 141, 7-13. Vgl. Porph. *Gaur.* VI, p. 42, 9 Kalbfleisch: $\tauὰς ἐμφάσεις τῆς φαντασίας ὅσπερ ἐν κατόπτρῳ$. Spiegel als kosmologische Metapher (Welt ist Spiegel des demiurgischen Intellekts): Procl. *In Ti.*, II p. 80, 16 ff. Diehl. Hierzu kontrastierend Plotin, insbesondere III 6, 13: Materie als Spiegel (= Schein), der allerdings zum Punkt der Umkehr der aus dem Einen herkommenden Bewegung werden muss.

³ *In Euc.* p. 55, 25.

⁴ Es scheint mir akzeptabel, diese Reduktion der anschaulichen geometrischen Gestalt auf deren mathematische Begründung sachlich als einen Ansatzpunkt für die durch Descartes (*Géométrie*, 1637) und P. de Fermat (*Ad locos planos et solidos isagoge*, 1636 abgeschlossen, über den Freundeskreis hinaus erst 1679 zugänglich gemacht) vorgeschlagene analytische Geometrie zu betrachten: deren Grundform ist gerade Reduktion der Geometrie auf Arithmetik oder die arithmetische Lösung geometrischer Aufgaben.

nicht durch affirmatives Wissen fassbar ist. In diesem Wissen sind die sich als Gegensätze widerstreitenden Theoreme in eine Einheit gefügt (ἐνὶ συνδέσμῳ περιλάβωμεν) ¹, weil die einzelnen Elemente des Wissens folgerichtig auseinander entwickelt und auf das einigende und letztbegründende Prinzip bezogen werden. Wissen ist demnach die Entfaltung der dem Seienden immanenten Rationalität sowie der jeweils verschiedenen Sinngerichtetheit des Denkens. Dieses Denken vollzieht sich dianoetisch — diskursiv (*διάνοια, διέξοδος*), d.h. es entwickelt die Implikate eines Gedankens auf ein Resultat hin und synthetisiert ihn mit anderen — in einem zeithaften Verlauf, wie es dem Bereich der Seele angemessen ist ². Die Methode, nach der dieses zur ἐπιστήμη führende Denken verfährt, ist eine Form von Dialektik ³: als Synthesis und Dihairesis (oder Analysis) Übergänge, Beziehungen, Analogien und Differenzierungen aufzeigend ⁴. Dialektik als solche ist Prinzip jedes wissenschaftlich gesicherten Wissens, d.h. sie begründet, umfasst und vollendet alle anderen Wissenschaften, indem sie deren « Anfänge eint und in den einen Anfang aller zurückführt » ⁵. Sie konstituiert die zeitlichen und sachlichen Anfänge jedes wissenschaftlichen Wissens (also jeder Wissenschaft), indem sie den Weg zu diesem Wissen als Auflösen (Analysis), Scheiden (Dihairesis), Bestimmen und Erweisen sich vollziehen lässt ; dieser muss in einer Synthesis oder Synagogé und damit in der Evidenz eines Ganzen enden. Die Analysis ist das Element der dialektischen Methode, das mit Dihairesis zusammen am intensivsten in die Erkenntnis eines Begriffs, einer Idee oder der Verflechtung der Ideen führt. Sie reduziert das Gesuchte auf ein bereits erkanntes Prinzip und erkennt dieses als den Grund des jetzt gefundenen. Im Blick auf das noch

¹ In *Alc.* 246, 10.

² *Ibid.*, 249, 1.

³ Zu den vielfältigen Aspekten des Problems vgl. W. BEIERWALTES, *Proklos, Grundzüge seiner Metaphysik* (Frankfurt 1965), 240 ff.

⁴ In *Alc.* 246, 16 ; 248, 17 ff.; *De prov.* 29, 3 f.; 30, 2 f.

⁵ *De prov.* 50, 11 ff.

Unerkannte, in der Frage sich Ankündigende, zerlegt das auflösende Denken jedes Seiende begrifflich in seine ursprünglichen, es konstituierenden Elemente, indem es vom Gegründeten zum Grund, vom Zusammengesetzten zum Einfachen, vom Teilhaften zum Allgemeinen zurückgeht¹. So gelangt es zum Ursprung jedes Seienden und jedes Begriffs selbst, zur Idee. Dialektik ist also die Fähigkeit, das Sein der Idee und deren Wahrheit zu sehen : θεωρητικὴ τῶν ὄντων καὶ κριτικὴ τῆς ἀληθείας δύναμις². Im Erreichen des Seins der Idee werden Analysis, Dihairesis und Synthesis, Bestimmung und Beweis zu einer Vorübung für das « einfachste Denken » (ἀπλουστάτη νόησις)³ der Seele herabgesetzt, aber auch als notwendig vorausgesetzt ; dadurch ist der Übergang des dianoetisch-diskursiven Denkens in die höhere Seins- und Denkintensität, in den νοῦς markiert. Der Zugang zum Sein der Idee impliziert die Möglichkeit des Denkens, jede einzelne Idee durch ihre Verflechtung mit anderen Ideen in ihrer Identität und Differenz festzuhalten. Indem dialektisches Denken das System der idealen Beziehungen erkennt, thematisiert es bereits den einigenden Grund und Ursprung eben dieses Systems. Hieraus wird die enge Zusammengehörigkeit von Idee, System und Dialektik deutlich : Wenn die Idee nicht als in sich seiender Sinn und als seiender Grund ihrer eigenen Vorläufigkeit im diskursiven (zeitlichen) Denken gedacht wird, ist Philosophie als Vollzug der dialektischen Methode und dies heisst als Wissenschaft nicht möglich. « Wenn die Ideen nicht sind, werden auch nicht die Begriffe der Dinge in uns sein ; wenn aber die Begriffe der Dinge in uns nicht sind, werden auch die dialektischen Methoden nicht sein, gemäss denen wir das Seiende erkennen, ‘und wir haben nichts, wohin wir das Denken wenden könnten’ »⁴.

¹ In *Parm.* p. 982, 25 Cousin.

² *Ibid.*, p. 990, 10 f.

³ *Ibid.*, p. 994, 11 f.

⁴ *Ibid.*, p. 982, 30-36 (vgl. *Plat. Parm.* 135 b 8).

4b. Vor einer Erörterung des Denkens auf der Stufe des *vouç* sei die Funktion der *Sprache* als Instrument des dialektischen Zugangs zur Idee durchdacht. Die Worte oder die Benennungen (*όνοματα*), die erst in ihrer Gesamtheit, nach logisch-grammatischen Regeln zu Sätzen verbindbar, als System oder als die *Sprache* verstanden werden könnten, die Worte also, nicht der Satz, sind das zentrale Element der Sprache. Weil sich Denken und Erkennen nur in innerem oder äusserem Sprechen vollziehen kann, wird die Richtigkeit (*όρθοτης*) der Worte oder Benennungen zum primären Kriterium der (möglichen) Richtigkeit oder der Wahrheit des Erkennens. Die Sprachskepsis Platons, nach der auch die bedingt-mögliche Richtigkeit oder Ähnlichkeit (*δύοιότης*) der Benennungen zu den benannten Sachen nicht für eine Idee-Erkenntnis zureicht, weicht bei Proklos einem euphorischen Vertrauen in die Sprache, das eigentlich nur durch die Sprachlosigkeit des universalen Prinzips und durch die Unmöglichkeit, dieses in Sprache zu fassen, gedämpft wird. Charakteristisch hierfür ist das als ungebrochen, freilich durch Analogie differenziert gedachte Verhältnis von Sache — Denken — Sprache (Benennung). Die Benennung ist — Platon nun ohne Einschränkung wörtlich genommen — ein « belehrendes und das Sein (oder Wesen) der Sachen zeigendes und unterscheidendes Werkzeug »¹.

Damit ist sowohl die *sinnvermittelnde*, kommunikative Funktion der Benennung gemeint (« belehrend » ist zugleich auch « dialektisch », d.h. der dialektisch Verfahrende ist durch den richtigen Gebrauch der Benennung im Gespräch gekennzeichnet)², als auch die der Vermittlung im Denken vorgängige *Erschließung* des jeder Sache immanenten Sinnes. Die fundamentale Voraussetzung dafür, dass die so verstandene instrumentelle Funktion der Sprache auch jeweils ihr Telos —

¹ In *Cra.* 48, p. 16, 12 f.: ὅργανον ... ἔστιν διδασκαλικὸν καὶ ἐκφαντορικὸν τῆς τῶν πραγμάτων οὐσίας (nach Plat. *Cra.* 388 b 13 f.); *ibid.*, p. 16, 24: διακριτικόν; cf. p. 20, 19 f.

² In *Cra.* 26, 20; 27, 1 f.

ἐκφαίνειν τὰ πράγματα¹ — erreichen kann, ist die offenbar nicht weiter in Frage zu stellende Annahme, die Benennungen bestünden von « Natur » (φύσις), seien also nicht willkürlich vereinbartes Zeichen, sondern « mit den Sachen verwandt und deren Natur zugehörig »². Der ursprüngliche « Gesetzgeber » (νομοθέτης) der Sprache ist g ö t t l i c h e r Natur : der δημιουργός³ hinterlässt bei der Konstitution des Kosmos Benennungen als Spuren und Bilder seines Wesens und Wirkens in ihm, für den Menschen vor allem zugänglich in den vom Gott gesetzten Götternamen oder « göttlichen Namen »⁴. Weil im Bereich des Göttlichen begreifendes Denken und Benennen (im Gegensatz zum zeitlich-menschlichen Bereich) identisch sind⁵, kann der Konstitutionsakt von Welt durch den Demiurgen als Sich-Aussprechen des Denkens verstanden werden : Konstitution von Welt geschieht demnach als Selbstdarstellung des göttlichen Denkens (der im göttlichen Denken vorhersegenden Ideen) i m W o r t oder im Akt des Benennens. « Durch das Benennen selbst setzen (die Götter) die Dinge »⁶. — Durch die F o r m u l i e r u n g des

¹ *Ibid.*, 17, 26.

² *Ibid.*, 16, 19 ; 15, 1 ff.; 6, 18 f.: φύσει ἄρα τὰ ὀνόματα.

³ *Ibid.*, 19, 25 f.

⁴ *Ibid.*, 30, 8 ff.; 31, 29 ff.; 32, 18 ff.

⁵ *Ibid.*, 33, 7 ff.

⁶ *In Ti.*, II p. 255, 21 ff. Vgl. hierzu W. BEIERWALTES, *Proklos*, 148 ff. — Abgesehen von der christlich-theologischen Tradition der Sprachphilosophie, für die der Zusammenhang von Kosmogonie und Sprache konstitutiv ist — *in principio* [i.e. *in verbo*] *fecit deus caelum et terram* — (für Augustinus z.B. vgl. die nächste Anmerkung), ist in der mystischen Sprachtheorie der *Kabbala*, z.B. im Buch *Jezira* und bei seinen mittelalterlichen Kommentatoren, der Gedanke massgebend geworden : das Wesen der Welt sei Sprache, das Erschaffene sei d u r c h und a l s Sprache, die Elemente des Namens des schaffenden Gottes seien die Siegel, die an der Schöpfung angebracht seien, ihren Zerfall zu verhindern. Hierzu : G. SCHOLEM, *Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala*, in *Judaica* III (Frankfurt 1973), 7-70, bes. 21 ff. Ohne diese entschieden theologischen Voraussetzungen ist auch die Sprachtheorie Walter Benjamins nicht denkbar, der den Schaffensakt Gottes outriert als Setzen der N a m e n für die Dinge versteht. « Gott machte die Dinge in ihren Namen erkennbar. Der Mensch aber benennt sie massen der Erkenntnis » (*Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, *Angelus Novus*, Frankfurt 1966, 17).

durch den Demiurgen Benannten und im Benennen Konstituier-ten führt die menschliche διάνοια die Spur wieder auf ihren Ursprung zurück (ἀνάγειν)¹. In der so gedachten theologischen Grundlegung der Elemente von Sprache wird die φύσει/νόμῳ-Antithese völlig eingebnet: die Benennungen sind a u c h νόμῳ, nicht aber aufgrund irgendeiner beliebigen Vereinbarung oder eines Brauchs (νόμος) oder durch beliebige Setzung (θέσει), sondern aufgrund des «ewigen und gemäss z e i t f r e i e n Ideen (Begriffen) bestehenden Gesetzes (νόμος)»². Der Demiurg hatte ja im Akt des benennenden Schaffens die seiende «Gesetzlichkeit» der Sache selbst, also deren Ideen, «im Blick».

Die im Vergleich zur göttlichen eingeschränkte Fähigkeit des Menschen zu Benennung oder zu Sprachbildung gehört seiner allgemeinen Fähigkeit zum Bild an (εἰκαστική δύναμις)³. Im Sinne einer τὸν ὄνομάτων ποιητική τέχνη⁴ bildet sie das Sein oder Wesen der Sache im Wort ab⁵, realisiert also die unauf-hebbare Verbindung von begreifendem Denken und seiender Sache in einem Bild. Dem Gedanken, dass das Wort Bild oder Abbild der seienden Sache ist⁶, ist impliziert, dass das Wort nicht nur eine Fiktion des Verstandes oder zeichenhaftes Resultat eines reinen Gedankens ist⁷, sondern dass es vielmehr im Bild die Sache selbst — freilich analog — zur Erscheinung bringt (ἐκφαντορικόν), also eine durch das Denken vermittelte Aussage über das Sein der Sache, die als Ur-Bild des Bildes

¹ In *Cra.* 20, 17 ff.; 34, 10. Sachlich nahe steht dem der Gedanke Augustins, dass das endliche Wort Antwort sei auf die worthafte Struktur des im WORT geschaf-fenen Seienden. Siehe W. BEIERWALTES, Zu Augustins Metaphysik der Sprache, in *Augustinian Studies* 2 (1971), 188 f.

² In *Cra.* 18, 14 f.

³ *Ibid.*, 18, 29.

⁴ *Ibid.*, 18, 27.

⁵ ἀπεικονίζεσθαι: In *Cra.* 19, 17.

⁶ In *Parm.* VII, transl. G. de MOERBEKE, in *Plato Latinus* III (London 1953), 52, 9 f.: (*nomen*) est *imago rationalis rei*.

⁷ In *Parm.* p. 752, 26 ff.; 753, 21 ff.

fungiert, darstellt¹. Indem das Wort als Bild das Sein einer Sache zur Erscheinung bringt ($\delta\acute{\eta}\lambda\omegaμα\tauοῦ\piράγματος$, Plat. *Cra.* 433 d) und es dadurch anderen mitteilt ($\deltaιδασκαλικόν$), « u n t e r - s c h e i d e i d e t » es zugleich das Sein einer Sache jeweils von einer anderen ($\deltaιαχριτικόν$) — eine für eine adäquate Erkenntnis notwendige Vorbedingung. Scheidung von In-sich-Abgegrenztem, Unterscheidung von als solchen erkannten Identitäten, macht andererseits allererst einen B e z u g möglich, der die Einzelbenennungen zu einem $\lambdaόγος$ verbindet. Es liegt in der Konsequenz der Vorstellung, Wort sei Abbild der Sache, dass die W a h r h e i t eines S a t z e s als Übereinstimmung oder Übereinkunft mit dem darzustellenden Sachverhalt gedacht wird. Auch die Sätze also sind Abbilder von Gedanken oder Sachen². — Verständlich wird aus diesem Theorem auch, dass dem von Platon ironisierten Etymologisieren eine für das Verständnis der Sache ungemein aufschliessende, also durchaus eine E r - k e n n n i s -Funktion zugeschrieben wird. Typologisch gleich verfährt ein Denken, nach dem — kryptogam-theologisch — nicht der Mensch, sondern « d i e S p r a c h e » als ein quasi-numinoses, dem christlichen ΛΟΓΟΣ entfremdetes und dennoch von ihm lebendes « Sprachwesen » spricht, welches das in ihm — « Haus des Seins » — verborgene « Sein » zu « ereignen » vermag. Auch hier blieb Platons Skepsis und Kritik ohne Konsequenz.

4c. Der Zusammenhang von $\varphi\alphaντασία$ mit $\deltaιάνοια$ als der diskursiven Form des Wissens betrifft, wie ich gezeigt habe, die Projektion des Geometrischen aus dem Bereich der begründeten und begründenden Ideen in dessen räumliche Darstellung, also die Veranschaulichung oder den « Schematismus » der Idee. Damit ist auf den Sachverhalt verwiesen, dass das Mathematische insgesamt, von dem das Geometrische « ein Teil » ist³,

¹ In *Cra.* 16, 25 ff.

² *Theol. Plat.* V 18, p. 284, 11 Portus ; In *Ale.* 22, 10 f.

³ In *Euc.* p. 48, 10.

dem dianoetischen Denken zugänglich ist oder dass diesem der Bereich des mathematischen Seins, so wie es in sich ist, d.h. in seiner das mathematische und geometrische Operieren allererst begründenden Form, entspricht¹. Gerade als Gegenstand der *διάνοια* und damit als Aktionsbereich der dialektischen Methode (neben Analysis, Dihairesis etc. die hypothetische Dialektik)² leistet die Mathematik den Übergang des dianoetischen Denkens in die *νόησις* oder in den *νοῦς*, d.h. in das reine Denken der Ideen. Ganz im Sinne Platons heisst es deshalb im *Euklid-Kommentar*: « Die Mathematik bereitet unser Denken und das Auge der Seele auf die Abkehr von hier vor... Das Auge, von anderen Beschäftigungen geblendet und verschüttet, wird einzig von der Mathematik wieder belebt und erweckt zur Schau des Seins, von den Abbildern zum Wahren und vom Dunkel zum geistigen Licht hingewendet und gänzlich von der Höhle und den in ihr das Werden wirkenden Banden und den Fesseln der Materie auf das unkörperliche und teillose Sein hingespannt »³. Während im Zusammenhang mit der *φαντασία* die Bewegungsmöglichkeit des Mathematischen « nach aussen » deutlich wurde, zeigt sich jetzt dessen Bewegungsintention « nach innen » und « oben ». In dieser doppelten Verweisung, jetzt in dem Impuls an das Denken, die Bewegung des Transzendierens auf eine immer einheitlichere Form des Seins und endlich auf dessen Einen und einigenden Grund hin fortzusetzen und zu intensivieren, wirkt sich der ontologische Mitte-Charakter des Mathematischen aus. Gerade weil Mathematik im sinnlich Anschaubaren wie keine andere « Erscheinung » das invariable Sein der Idee präsent macht, bewirkt sie in besonderem Masse die *Wiedererinnerung des Denkens*: ή τῶν

¹ *Ibid.*, 53, 22 ff.; 54, 27 ff.; *De prov.* 29, 1 ff.

² W. BEIERWALTES, *Proklos*, 253 ff.

³ In *Euc.* 20, 15-26.

ἀἰδίων ἐν ψυχῇ λόγων ἀνάμνησις¹. Μάθησις im umfassenden Sinne, also Lernen oder Wissen des Grundes, des eigentlichen Seins oder des Wesens, entspringt einzig aus der Selbstvergewisserung der denkenden Seele in Bezug auf die in ihr seienden, d.h. entdeckbaren Begriffe von Ideen. Diese Erinnerung an das eigene Erkenntnis-Potential wird zwar von den Erscheinungen initiiert (ἀνεγειρομένη μὲν ἀπὸ τῶν φαινομένων), geleistet jedoch wird sie « innen von dem sich auf sich selbst zurückbeziehenden Denken » (προβαλλομένη δὲ ἔνδοθεν ἀπ’ αὐτῆς τῆς διανοίας εἰς ἔαυτὴν ἐπιστρεφομένης)². Erinnerung ist möglich, einmal weil die Seele apriori, d.h. vor aller sinnlichen Wahrnehmung gemäss ihrer S e i n s struktur, das Wissen der Ideen in sich selbst hat (προείληφεν)³, zum andern weil in der sinnenfälligen Erscheinung das Ur-Bild als Bild oder Spur vorscheint. Der Gesamtakt der Erinnerung vollzieht sich daher im A u s - g a n g von der Erscheinung und im R ü c k g a n g des Denkens auf sich selbst, also in der Selbstvergewisserung der « idealen » Struktur der Seele. Die Abstraktionsbewegung aus der Sinnlichkeit heraus macht so im Denken das evident (= wieder bewusst), was in ihm immer schon « seienderweise und verborgen »⁴ ist. Wiedererinnerung ist demnach identisch mit Rückgang des Denkens vom Teilhaften auf das Teillose (hält man das Teilhafte für eigentliche Realität, so schliesst man sich von der Möglichkeit des « Rückgangs in uns » aus, inhibiert also die als Voraussetzung für das Wissen zu leistende ἀνάμνησις), vom Gestalthaften in die « gestaltlose » Erkenntnis, von der affizierten in die nicht-affizierbare oder invariable (einzig durch Denken

¹ *Ibid.*, 46, 16; 46, 10-13: τότε κατ' αὐτήν (sc. διάνοιαν) γιγνώσκειν τοὺς ἐν αὐτῇ δυνάμεθα λόγους, καὶ ἐπιστήμονες εἶναι κατ' ἐνέργειαν καὶ γνῶσιν τὴν οὐσιώδην προβάλλειν. Zum sachlichen Kontext dieses Problems, vgl. J. TROUILLARD, Réminiscence et procession de l'âme selon Proclus, in *Rev. Philos. de Louvain* 69 (1971), 177 ff.

² In *Euc.* 45, 10-12.

³ *Ibid.*, 45, 24. Vgl. Syrian, *In Metaph.* p. 95, 36: κατ' οὐσίαν ἡ ψυχὴ προείληφε πάντων τοὺς λόγους.

⁴ In *Euc.* p. 46, 1.

aktive) Wirklichkeit¹. Das für Erkenntnis konstitutive Apriori liegt also im Zielbereich des Rückgangs, welcher jeweils zum Mass oder Kriterium für die Wahrheit einer Erkenntnis wird — « die Seelen entwerfen (von) innen das Wissen und korrigieren das Unvollkommene der Erscheinungen »². — Das Mathematische nun steht in emphatischem Sinne für alles Seiende, das auf die Idee zurückverweist ; seine Funktion ist deshalb auch präronciert die der Wiedererinnerung : « es aktiviert die uns angeborene Erkenntnis, weckt das reine Denken, reinigt (überwindet) vom dianoetischen Denken, es macht die in uns gemäss ihrem Sein vorhandenen Ideen manifest, befreit (deshalb) von Vergessenheit und Unwissen nach dem Willen des Gottes, der in Wahrheit Hüter dieser Wissenschaft ist,... der die Seelen auf den νοῦς hinbewegt,... durch wissenschaftliche Untersuchung sie auf sie selbst zurückführt »³.

5. Bei der Frage nach dem möglichen und vom Ziel der Dialektik her notwendigen Übergang aus dem Wissen (ἐπιστήμη oder διάνοια) in das reine Denken — Ansatzpunkt ist die Berührung mit der Idee durch analytisches oder dihairetisches Verfahren —, noch mehr aber bei der jetzt skizzierten Frage nach der Bedeutung der ἀνάμνησις wird evident, dass die Voraussetzung für eine wahre und umfassende Einsicht in die Dimension der Ideen und das Medium derselben die Selbstreflexion des Denkens ist. Dies ist die Stufe, die die Seele im Transzendieren ihrer selbst als νοῦς oder νόησις (*intellectus*), als reines Denken erreicht und aktiviert. So wird die Inwendigkeit des Denkens zum Anfang von dessen Selbstvergewisserung, Selbstüberprüfung oder seiner Selbsterkenntnis. ‘Η πρὸς ἐαυτὴν ἐπιστροφὴ γνῶσίς ἔστιν ἐαυτῆς⁴ : Ver-

¹ *Ibid.*, 46, 6 ff.

² *In Alc.* 250, 7 f.

³ *In Euc.* 46, 20-47, 4.

⁴ *In Ti.*, II p. 286, 32. Zur philosophisch bedeutsamen Geschichte des Delphischen Imperativs, vgl. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même de Socrate à St. Bernard* (Paris 1974) ; für Proklos auch W. BEIERWALTES, *Proklos*, 15 ; 94 ; 128 ; 161 ; 269 ; 276 ff.

gewisserung oder Erkenntnis des eigenen, eigentlichen Selbst des Menschen, d.h. des *S e i n s* des Selbst, dessen rationaler und transnationaler Möglichkeiten. — Das Phänomen der Selbst-reflexion des endlichen Denkens habe ich in meinem *Proklos*-Buch (277) folgendermassen beschrieben : « Grund der Möglichkeit, dass das Denken sich selbst auf sich selbst zurücknimmt, ist seine Immateriellität¹. Durch seine Teilhaftigkeit ist dem Körper ein Selbstbezug nicht möglich ; Selbstbezug des Körpers wäre lediglich eine Addition von Teilen. Selbstbezug des Denkens aber ist der Vollzug des Wesensaktes von Denken, das sich selbst zu denken, seiner selbst bewusst und gewiss zu werden vermag, indem es sich von allem ausser ihm selbst Seienden trennt. Das Sich-selbst-Denken des Denkens ist jedoch nicht Aufhebung von ursprünglicher Einheit in die Entzweierung mit sich selbst, durch die das Denken (wesenhaft von sich selbst verschiedener) Gegenstand seiner selbst würde, sondern vielmehr das Bewusstwerden einer in seinen Momenten unterschiedenen Einheit, die sich als Ein Akt vollzieht. So fügt sich nicht Teil zu Teil, sondern das Ganze zum Ganzen², wie das Zurückgehende und das Ziel des Rückgangs Eines werden, was sie implicite immer schon sind. Der Rückgang ist lediglich die Entfaltung oder Darstellung dieses ursprünglichen Eins-Seins. Die *f r e i e* Entfaltung dieser Einheit aber geschieht nur in der Freiheit vom ‘Nach-aussen-Schauen’³ und von einem der Selbstreflexion fremden Tun »⁴.

In ihr, also auf der Stufe des reinen, nur auf sich selbst gerichteten, von keiner Äusserlichkeit zu fördernden oder gar abhängigen Denkens ist die Einsicht in die Ideen möglich : in

¹ *Elem. theol.* 15, p. 16, 30 Dodds. Die Umkehrung gilt ebenso sehr : Körper ist zu einer Selbstbezüglichkeit (*ἐπιστροφή*) von sich selbst her nicht fähig. Aristotelischer Ausgangspunkt : *De an.* 430 a 3 f.

² *Elem. theol.* 15, p. 18, 2.

³ In *Alc.* 14, 4 f.: ἀπὸ τῆς εἰς τὰ ἔξω βλεπούσης ὁρμῆς ; 21, 3 : ἀπὸ ... τῆς ἔξω φερομένης ζωῆς.

⁴ *Ibid.*, 14, 5 : ἀλλοτριοπραγμοσύνη.

das einfache, teillose, invariable Sein, welches auch nur durch den « einfachen Hinblick » ($\hat{\alpha}\pi\lambda\alpha\iota\varsigma \hat{\epsilon}\pi\iota\beta\omega\lambda\alpha\iota\varsigma$,¹ *adiectionibus... velut autopticis*)² adäquat erfassbar ist, d.h. durch ein Denken, dessen Intentionalität nicht durch den notwendigen Überschritt in einen Bereich anderer Seinsintensität gestört wird (Subjekt-Objekt-Verhältnis), vielmehr ganz bei ihr selbst bleibt, weil Denkendes und Zu-Denkendes in der Dimension des reinen Denkens eine dynamische Identität ausmachen. *Et enim ille videns intellectualia, magis autem ens, una, inquit, epibole (id est iniectione vel intuitu) et attactu intellectorum se ipsumque intelligentem et illa in se ipso entia conspicit, propter quod et intelligit que est, et quod intelligens est simul intelligit, cognoscens et se ipsum quis est*³. Diese Erkenntnis des Seins der Ideen in oder durch Selbst-reflexion des Denkens kann folgerichtig (im Sinne des zu explizierenden Erkenntnisprozesses) als wesentliche Veränderung des Denkens verstanden werden: das Denken der Seele erhebt sich in den Geist, d.h. sie wird Geist (*anima fit et ipsa intellectus*)⁴. Dies meint freilich nicht, dass sich die Seele in den absoluten,

¹ *Ibid.*, 247, 5 ff.

² *De prov.* 30, 4. Zum Terminus $\hat{\alpha}\pi\lambda\eta \hat{\epsilon}\pi\iota\beta\omega\lambda\eta$, vgl. R. KLIBANSKY, in *Plato Latinus III* (London 1953), 92 f., im Gegensatz etwa zu $\hat{\eta} \kappa\alpha\tau\alpha \sigma\upsilon\lambda\omega\gamma\iota\sigma\mu\delta\hat{\nu} \hat{\epsilon}\pi\iota\beta\omega\lambda\eta$. Sachlich analog ist der plotinische Gebrauch dieses Begriffes im Sinne einer Aufhebung der Differenzstruktur des zeithaften Denkens und Sprechens: III 8, 9, 21 f. ($\hat{\varepsilon}. \hat{\alpha}\theta\rho\alpha\alpha$); IV 4, 1, 20; VI 7, 35, 21; 39, 1 f. Vgl. auch V 8, 6, 1. Nennt man dies « Intuition » oder « intuitives Denken », so mischt man ein psychologisches Element mit ein, das für Plotin und Proklos zumindest für das Idee-Denken und für das Selbstdenken des zeitfreien Geistes auszuschliessen ist.

³ *Ibid.*, 30, 14-18. Wenn sich das Denken sich selbst denkend seiner « idealen » Struktur vergewissert, dann vollzieht es eine doppelte Reflexion: es denkt nicht nur die Ideen, es weiss auch, dass es sich im Denken der Ideen selbst denkt: *propter quod et intelligit que est, et quod intelligens est simul intelligit*. Vgl. auch *Elem. theol.* 168, p. 146, 21-23: $\hat{\alpha}\mu\alpha \hat{\chi}\rho\alpha \hat{\alpha}\mu\varphi\omega \hat{o}\hat{\iota}\delta\epsilon$, $\kappa\alpha\tau\alpha \tau\delta \nu\hat{o}\gamma\tau\delta \kappa\alpha\tau\alpha \nu\hat{o}\epsilon\hat{\iota}\nu\alpha$ $\kappa\alpha\tau\alpha \nu\hat{o}\epsilon\hat{\iota}\nu\alpha \hat{\nu}\hat{\varphi} \hat{\epsilon}\hat{\alpha}\nu\tau\alpha \nu\hat{o}\nu\hat{\iota}\nu\alpha$. Plot. II 9, 1, 34 ff.: in der Formulierung $\nu\hat{o}\epsilon\hat{\iota}\nu\alpha \hat{\delta}\tau\alpha \nu\hat{o}\epsilon\hat{\iota}\nu\alpha$ muss der eine Akt des « wahren Geistes » ausgesprochen sein, sozusagen Erläuterung dessen, was das Denken des Geistes als ganzes ist (Z. 47 ff.).

⁴ 30, 19. Die den *intellectus* von *scientia* unterscheidenden Momente: 30, 2-14; 20-23. Dieser Text ist dem des *Alkibiades-Kommentars* 247 bis in die Formulierungen und Zitate hinein nahezu gleichlautend.

d.h. zeitfrei in sich seienden Geist mit all seinen Differenzierungen (ὅ ἐξηρημένος τῆς ψυχῆς νοῦς) ¹ transformiere, sie erreicht vielmehr auf der Stufe des reinen Denkens die höchste Möglichkeit des eigenen Denkens in ihm: die « Erleuchtung » (ἐλαύψις), die der Seele vom absoluten νοῦς her zukommt ². Dies aber ist die ontologische und lebensgeschichtliche Voraussetzung für das Denken, dass es zur Einsicht dessen gelangt, von dem auch die seienden Begriffe und Ideen in ihm abhängen: « Geist als das in Zeitfreiheit verharrende Wesen (Sein), brodelndes Leben und schlafloses Denken, in nichts zu seinem Leben bedürftig, weder Zeit noch Umschwünge brauchend, um vollendet zu sein » ³.

Wenn man sich bewusst hält, dass dem Denken im Rückgang in sich selbst eine begründete Einsicht in die Dimension der Ideen ermöglicht wird — « in sich selbst sucht die Seele das Wahre und das Gute und die zeitlosen Ideen (Begriffe) des Seienden ; ihr Wesen nämlich ist voll von ihnen, verborgen sind sie ihr nur aufgrund des werdenwirkenden Vergessens, in der Suche nach dem Wahren blickt sie nach Anderem hin, obgleich sie es gemäss ihrem Wesen [selbst] hat » ⁴ —, so ist von der Sache her schwerlich, eher freilich aus einem system-stabilisierenden Interesse heraus verständlich, warum Proklos gegen den Satz Plotins opponierte : « Jeder von uns ist eine intelligible

¹ In *Alc.* 247, 1.

² *Ibid.*, 247, 2.

³ *Ibid.*, 249, 5-7. Zu Herkunft und Wirkungsgeschichte von ζωή ζέουσα: W. BEIERWALTES, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt 1972), 55 Anm. 235. Dazu: Damascius, *Pr.* 84, I p. 195, 7 Ruelle. Frühe Andeutung des etymologischen Zusammenhangs von ζωή und ζέω bei Arist. *De an.* 405 b 27 f. — Von der in die *unio mystica* transzendernden Liebe: *superfervidus*, *bulliens*, *bullit corde* (Hugo von St. Victor, *Expos. in Hier. cael.* VI, in *PL* CLXXV 1039 C f.).

⁴ In *Alc.* 250, 16-20 : ...ἀλλ' αὐτὴν ιοῦσαν τὴν ψυχὴν ἐν ἔαυτῇ ζητεῖν καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τοὺς ἀιδίους τῶν ὄντων λόγους. πλήρης γάρ ἐστιν αὐτῆς ἡ οὐσία τούτων, ἐπικρύπτεται δὲ ἐκ τῆς γενεσιουργοῦ λήθης καὶ πρὸς ἄλλα βλέπει ζητοῦσα τὰληθές, ἔχουσα αὐτὸν κατ' οὐσίαν, καὶ ἐν ἄλλοις σκοπεῖ τὸ ἀγαθὸν ἀφεῖσα ἔαυτήν.

Welt » ἐσμὲν γὰρ ἔκαστος κόσμος νοητός¹. Dass Plotins Satz keine unvermittelte Identität von menschlicher Seele und absolutem Geist suggeriert, zeigt schon der andere : οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς², wir sind nicht Geist ; er ist jedoch als ein uns transzendierender unser Wesenskonstituens, in uns und zugleich über uns, « unser und nicht unser »³ ; « unser », weil er Medium und Ziel des transzendierenden Denkens ist, « nicht unser », weil er trotz seiner Immanenz als der dem Denken transzendente Grund des Denkens (in) der Seele und — aufgrund der Identität von Denken und Sein — als eine der absoluten Einheit näher kommende, eigene Hypostasis durch die Seele erfahrbar bleibt. Geht man davon aus, dass der Satz Plotins und die proklischen Explikationen der νοερὰ ἔξις⁴ der Seele — trotz Proklos' Opposition — sachlich dasselbe Ziel intendieren — die apriorische Begründung von Erkenntnis nämlich —, dann kann diese Differenz wohl nur als eine verschiedenartige Gewichtung verstanden werden. Während Plotin bei der Ausarbeitung der Frage nach der apriorischen Begründung von Erkenntnis den Nachdruck legt auf die Immanenz des Intelligiblen in der Seele — trotz dessen Transzendenz und trotz des voreilenden Wirkens des Einen im νοῦς der Seele —, forciert Proklos eine h e n o l o g i s c h e Begründung der Erkenntnis — trotz seiner Vergewisserung der Präsenz des νοῦς im Denken der Seele oder trotz der mittelbaren Teilhabe des seelischen νοῦς an dem aus allem Seelischen « Herausgehobenen », allem in Zeit verflochtenen Denken absolut « Vor-

¹ *Enn.* III 4, 3, 22. Dagegen : Procl. *In Parm.* p. 948, 12-31. Die Kontroverse ist erörtert in meiner Abhandlung : Die Entfaltung der Einheit. Zur Differenz plotinischen und proklischen Denkens, in *Theta-Pi* 2 (1973), 126-161, speziell 145-152.

² V 3, 3, 31.

³ V 3, 3, 26.

⁴ Ausser den interpretierten Texten aus dem *Alkibiades-Kommentar* und *De providentia*, vgl. *In Alc.* 84, 3 ff.; 321; 326, 13 ; *De prov.* 18, 6 : ἀνευρίσκει [ἡ ψυχή] ἔαυτὴν κόσμου ὄντα λογικόν ; 19, 7.

her »-Seienden¹. Deshalb ist im Sinne des Proklos das « Eine in uns » ($\tauὸ\ \dot{\epsilon}\nu\ \eta\muῶν\ \dot{\epsilon}\nu$, $\tauὸ\ \dot{\epsilon}\nu\ \tauῆς\ \psi\chi\eta\zeta$)² der apriorische und gegenüber dem $\nuοῦς$ der primäre Grund sowohl der Möglichkeit transzendierenden Erkennens, als auch der Möglichkeit des Sich-selbst-Überschreitens des Erkennens, sofern ihm die Einung mit dem absoluten Prinzip, dem Einen selbst, gelingen sollte. Das Eine in uns — in verschiedener Intensität — ist also für Proklos nicht nur der Sache nach, sondern auch *expressis verbis* das bewegende Element in allen Phasen des Transzendierens.

6. Dass das Erkennen schon vor der Vollendung des Weges des Transzendierens insgesamt sich selbst vollendet und vor einer, gemessen an bisher gebrauchter Methodik, ganz andersartigen Erfahrung zurücktritt, dies macht die Reflexion auf die Voraussetzungen deutlich, wie der universale Grund, also das Eine selbst, dem menschlichen Denken « einsehbar », « begreifbar » oder « erfahrbar » gemacht werden könne³. Sich mit dem Einen zu identifizieren, d.h. mit ihm nach intensiver Vorbereitung des begreifenden Denkens in einem zeitfreien Augenblick ohne Differenz eins zu werden, ist ja das den Weg als ganzen vollendende Ziel: $\tauελείωσις$ oder *perfectio*⁴, wie es, neuplatonischem Denken folgend, auch christliche Mystiker nennen, — als Resultat der « Anähnlichung an Gott ». Dies nämlich ist die Voraussetzung: $\alpha\gamma\alphaθόν$ und $\dot{\epsilon}\nu$ sind identisch, das $\dot{\epsilon}\nu$ ist der « Gott selbst »⁵, also das Erste und Göttliche schlechthin.

¹ Durch diese Einschränkungen wird die Differenz gerade nicht zum unverlösbaren Kontrast.

² Z.B. *In Parm.* p. 1071, 26; *In Parm.* VII, in *Plato Latinus* III, 58, 20.

³ Das Problem des « Einen in uns » ist im Bezug zum Einen selbst und zur Negation ausführlicher dargestellt in meinem *Proklos*-Buch, 367 ff. — Der hier vorgelegte Text enthält verschiedene Präzisierungen und Ergänzungen.

⁴ Bei Proklos des öfteren, z.B. *In Alc.* 5, 2; Hierocl. *In Carm. Aur.*, in *FPG* I, p. 478 a Mullach; für die Mystik: Ps.-Dion. Areop. *De caelesti hierarchia* III 2, in *PG* III 165 C; Hugo von St. Victor, *Expos. in Hier. cael.* IV, in *PL* CLXXV 999 B ff.

⁵ *In Ti.*, III p. 207, 8; *In Parm.* p. 1096, 27 ff.; 1109, 15 f.

Auf die ontologische Legitimation des Sinnes einer Protreptik, der Mensch solle in sich die höchste Wesenheit « erwecken », ist durch die begründete, das gesamte Philosophieren bestimmende Überzeugung verwiesen : dass in der Seele, also im Denken dianoetischer (*διάνοια, ἐπιστήμη*) oder noetischer (*νοῦς*) Form, das Eine als das Einigende und Sammelnde dieses Denkens¹ aber auch als diejenige Potenz wirksam sei, die das Denken über sich in seinen nicht-denkenden und deshalb auch nicht durch Denken erfassbaren Grund hinaustreibt. Dieses « Eine in uns » (*unum anime*², auch « Blüte » oder Spitze unseres Geistes oder unseres Seins genannt)³ prägt die Struktur des Denkens und des menschlichen Seins als Ganzes vom Prinzip her und richtet es auf es hin. Es ist der Grund dafür, dass dem Denken der Rückgang in sich selbst und damit der Anfang des Überstiegs über sich selbst als *N o t w e n d i g k e i t* überhaupt bewusst wird und dann als freier Akt gelingt, sofern es der in ihm angelegten, in der Selbstreflexion sichtbar werdenden und seine begrifflichen Anstrengungen herausfordernden (entelechialen) Gestalt menschlichen Seins folgen möchte. Das « Eine in uns » zu « wecken » heisst also, die im Denken vorgegebene Einheitsstruktur *b e w u s s t* zu machen. Dieses Bewusstmachen aber ist der Ansatzpunkt, den vorreflexiven, d.h. den nicht mit dem Einen in uns identischen Grund berühren zu können ; es bereitet den Umschlag des Denkens ins Nicht-Denken oder das nicht-denkende Einswerden mit dem Einen vor. Das « Eine in

¹ In *Alc.* 247, 7-9 : ... τὴν ἄκρων ὑπαρξίων ἀνεγεῖραι δεῖ τῆς ψυχῆς, καθ' ἣν ἔν ἔσμεν καὶ ὡφ' ἡς τὸ πλῆθος ἐνίζεται τὸ ἐν ἡμῖν. Für die Erkenntnis, vgl. auch *De X dubit.* 4, 36.

² *De prov.* 31, 6 ; *In Parm.* VII, in *Plato Latinus III*, 48, 14 f.: *in nobis le unum, quod et Socrates vocabat ipsam illustrationem anime; De X dubit.* 64, 10-12 : ἐν ἡμῖν ἔγρειται τι κρύψιον τοῦ ἐνὸς ἥχνος ... εἰς δὲ καὶ τελέσασα ψυχὴ καὶ ιδρύσασα ἔσυτὴν, ἔνθεός ἐστι καὶ ζῆ τὴν θείαν ζωὴν καθ' ὅσον θέμις αὐτῇ.

³ W. BEIERWALTES, *Proklos*, 375-378. Zu der *flos intellectus* analogen Metapher *scintilla animae* (vgl. *ibid.*, 377, 51) : (ἀνάψαι) πυρ σὸν, ἀφ' οὗ δὴ μάλιστα πρὸς τὴν ἄγνωστον συνάπτονται (αἱ ψυχαὶ) τοῦ ἐνὸς ὑπεροχήν (Procl. *Theol. Plat.* III 1, p. 118, 14 f. Portus).

uns » markiert die Grenze dieses Umschlags auch dadurch, dass es als *B e g r i f f* des Einen (*intrinseca unius intelligentia*)¹ gedacht wird — eine Form des Begreifens, die offensichtlich über dem dianoetischen Denken und dem Denken der Ideen wirkt (*supra intellectum*)². Wenn das Eine selbst, so wie es an ihm selbst ist, weder zureichend gedacht, noch zureichend gesagt werden kann, dann hat das « Eine in uns » als « Begriff » des Einen eine vorläufige und in Betracht des An-sich-Unmittelbaren eine wesentlich vermittelnde Funktion : seiender Gedanke des weder — im Sinne des Bestimmt-, Begrenzt- oder Etwas-Seins — seienden noch zu denkenden Ursprungs, begreifende Einsicht dessen, was sich diskursivem Begreifen entzieht, im Modus der Zeitlichkeit zur Sprache gebrachtes Sein des über jeder Nennbarkeit seienden Einen, Selbstinnigkeit des Einen im Denken, das sich in sich als das Relationslose und Ununterschiedene selbst nicht innerlich zu sein vermag. « Begriff » des « Einen in uns » ist das denkende und gedachte Gestalt gewordene Eine, Entwurf (*probole*) und Ausdruck (*expressio*) des Einen selbst : *hanc igitur intrinsecam unius intelligentiam, provolem entem eius quod in nobis unius et velut expressionem*³. Die Vermittlungsfunktion des « Einen in uns » folgt der erkenntnistheoretischen Maxime, dass nur Ähnliches durch Ähnliches erfasst werden könne⁴. Damit wird das Eine selbst als Ziel der transzendentierenden Bewegung zum qualitativ bestimmenden Mass des Erkenntnisprozesses : am « Ende » muss das Subjekt dieser Bewegung in der ihm zuhöchst möglichen, also in analoger Weise so sein, wie der universale Grund oder das Eine Prinzip selbst ist. Dieser Grund, das Eine selbst, ist von Plotin wie von Proklos nicht als das superlativistisch Höchste in einer zwar in sich differenzierten, aber doch homogenen Reihe vorgestellt, sondern

¹ *In Parm.* VII, in *Plato Latinus* III, 54, 12.

² *De prov.* 31, 5 ; *De X dubit.* 64, 11 (Text : S. 177, Anm. 2).

³ *In Parm.* VII, 54, 12 f.

⁴ *In Alc.* 247, 12 ; *De prov.* 31, 7.

als das schlechthin Andere gegenüber allem, was (durch es) ist¹, als das « Absolute »² im strikten Sinne, als reine Transzendenz. Daher bleibt dem Versuch, eine derartige Realität, die nur als verursachende und auf sie selbst hinbewegende im Bereich des Seienden, einzig durch ihr Wirken denkbär ist, auf den Begriff und in die Sprache zu bringen als adäquateste Möglichkeit : die Negation — also vom Bereich des Seienden her und im Wissen, was dieses Seiende insgesamt ist, zu sagen, was das Eine selbst nicht ist. Wenn das Seiende (und alles, ausser dem Einen selbst, dem Über-Seienden, ist, selbst der Bereich des äussersten Entzugs der Wirkung des Einen [ὕλη])³ kategorial, d.h. in begrifflich umschreibender Aussage fassbar ist, dann macht die Negation gerade die Überkategorialität⁴ des Einen selbst, seine ὑπεροχή⁵ oder seine Inkommensurabilität deutlich. Sie spricht dem Einen neben Relationalität und damit Reflexivität, innerer Gegensätzlichkeit oder Differenz, Beweglichkeit etc. selbst die allgemeinste oder mindeste Form « zu-sein » ab : das Etwas- oder Bestimmt-, Umgrenzt-Sein. Weil das Eine also alles nicht ist, was das Seiende ist und damit analog zum ἔτερον-Sein als das Nichts von Allem benannt werden kann, entzieht es sich der Sprache, sofern Sprache, wie Erkennen, immer auf ein seiendes (bestimmtes, umgrenztes) Etwas sich bezieht⁶. Damit erfahren Erkennen und Sprache in der das Eine aus allem Seien-

¹ Zur Problematik insgesamt, vgl. W. BEIERWALTES, Andersheit. Grundriss einer neuplatonischen Begriffsgeschichte, in *Archiv f. Begriffsgeschichte* 16 (1972), 166-197.

² Das Eine als das ἔξηγημένον : *Theol. Plat.* II 8, p. 54,2 ; p. 55,8 Saffrey-Westerink; synonym mit ἀσύντακτον, ἀμέθεκτον, ἀσχετον; Porphy. *In Parm.* XII 32, in P. HADOT, *Porphyre et Victorinus* II (Paris 1968), 106 : ἀ πόλυτον.

³ Ihr Ursprung ist das Eine, sie ist nicht als Gegenprinzip gedacht (*Elem. theol.* 72, p. 68, 24 f.; *In Ti.*, I p. 384, 24).

⁴ In *Parm.* p. 1192, 12 f.: τῶν κατηγοριῶν καθαρεῦν τὸ ἔν. Der Terminus ist sachlich und sprachlich schon durch Plotin III 8, 10, 29 f. gerechtfertigt : μηδενὸς (sc. τοῦ ἔνδος) αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου.

⁵ In *Parm.* p. 1110, 6.

⁶ In *Parm.* p. 1073, 33 ; p. 1074, 2 ; *In R.*, II p. 375, 20 ff.; p. 376, 3 f. Jenseits des Wissens : *In R.*, I p. 276, 17 ; p. 283, 22 ff.; p. 282, 25 ff.; p. 292, 5 ff.

den ausgrenzenden Tätigkeit selbst ihre absolute Grenze : dem Denken wird durch die Erfahrung, was das Eine « ist » oder vielmehr *n i c h t* ist, einsichtig, was es selbst *i s t* und *v e r m a g*¹.

Wenn also das Eine die unhintergängbare Grenze von Denken und Sprache ist, in Denken und Sprache gleichwohl um der Vergewisserung des Ziels willen negativ erscheint, wenn ferner der Mensch nur im « Sehen » oder « Berühren » des Einen die Erfüllung seiner denkenden und liebenden Intention (ωδίς, ἔρως) erreichen kann, dann bleibt dem Denken nur noch der Sprung in die Selbstaufhebung. Die Masshaftigkeit des Einen für das Denken bewirkt durch das « Eine in uns » — im Blick auf das Telos — das radikale Einfach-Werden. Dies aber heißt Aufhebung jeder Differenz im Bewusstsein oder Denken, also auch Aufhebung der negativen oder negierenden Dialektik *d u r c h* diese selbst : Negation der Negation². Nur in dieser Aufhebung auch der höchsten Form von Dialektik ist die Einung punktuell möglich. *Fiat igitur unum ut videat le unum, magis autem ut non videat le unum : videns enim intellectuale videbit et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non le autounum*³. In der Formulierung dieses Aktes bleibt die Sprache immer paradox : Sehen als Nicht-Sehen, Vernehmen (Denken) als Nicht-Denken⁴, Erkenntnis durch Nicht-Erkennen : γνῶσις δι' ἀγνωστας⁵. Damit ist nicht

¹ Analoges gilt von der Aussage über die « Götter » : sie ist notwendig bildhaft (εἰκονικῶς, *In Cra.* 78, 20 f.).

² W. BEIERWALTES, *Proklos*, 361-366 ; 395-398 ; *Platonismus und Idealismus*, 48 ; 59 ; 65 f.

³ *De prov.* 31, 14-16 ; *In Alc.* 247, 14 ff.; 249, 12 ff.

⁴ *Ecl. de philos. Chald.* p. 3,30 Jahn ; *In Parm.* p. 1080, 9 ; *In Ti.*, I p. 258, 7 : νοεῖ τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ (Terminus aus Plot. V 5, 8, 22 f.).

⁵ Im Sinne dieses Gedankens formuliert bei Ps.-Dion. Areop. *De div. nom.* 7, 3, in *PG* III 872 A ; ἀγνώστως ἀνατάθητι : *De myst. theol.* 1, 1, in *PG* III 997 B. Allerdings ist bei Ps.-Dionysius impliziert, dass das Denken vor der Einung nicht erst die einzelnen Erkenntnisstufen zu durchlaufen hat ; die Liebe relativiert die Phasen des Aufstiegs zugunsten gröserer Unmittelbarkeit. Porphyrios in der *Tübinger Theosophie* : ἔστιν αὐτοῦ (τοῦ Πρώτου) γνῶσις ἡ ἀγνωστα (Fragmente griechischer Theosophien, hrsg. von H. ERBSE (Hamburg 1941), 183, 26) ; *Sent.* 25, p. 11, 4 Mommert : τὸ ἐπέκεινα νοῦ ... θεωρεῖται ... ἀνοησίᾳ κρείττονι νοήσεως.

Irrationalismus propagiert, sondern konsequent der Gedanke zu Ende gedacht, dass in diesem Akt der Einung der *v o r r e f l e x i v e* Grund oder das konstitutive Prinzip des *E r k e n n e n s* (*ἀρχὴ γνώσεως*)¹ selbst eingeholt und damit erst das Ganze der menschlichen Möglichkeiten — in Wissen und das Wissen übersteigender Erfahrung — präsent wird. Dass die *σωτηρία*² der Seele im Schweigen³ erreicht werde, dafür ist die in eine je grössere Intensität von Sein oder Einheit einübende und dadurch aus aller Entfremdung lösende (*ἀποστρέφεσθαι... τὰ ἀλλότρια*)⁴ *R e f l e x i o n* unabdingbar. Der «Glaube»⁵ als die nicht-intentionale oder nicht-reflexive und deshalb adäquate Möglichkeit, das Eine gegenwärtig zu haben, entspringt der Reflexion und wirkt auf sie zurück — als deren Incitament zum geforderten Transzendieren. Das Ziel der *ψυχή* ist daher immer, in denjenigen Zustand zu gelangen, den alle Reflexion aufgrund der Immanenz des «Einen in uns» intendiert: Freiheit auch von denkender Bewegung⁶, um die Einheit mit dem Einen unitritiert durch theoretische Differenz vollziehen zu können. Daher ist *πίστις* weder als scheinhafte Vorstellung (≈ *δόξα*), noch als ein blosses Für-wahr-Halten zu verstehen, sondern als

¹ In *Parm.* p. 1047, 24 f. Der selbst grundlos existierende Grund (*ἀνυπόθετον*) ist der Ausgangs- und Bezugspunkt jeder dialektischen Erörterung und damit der Erkenntnis: In *R.*, I p. 283, 11 ff. Vgl. Plot. III 8, 9, 38 f.: das Eine ist *ἀρχὴ διεζόδου ... ἀρχὴ νοῦ*.

² Der Terminus z.B. In *Alc.* 250, 1; 29, 9.

³ *De prov.* 31, 12; In *Parm.* VII, in *Plato Latinus* III, 76, 6 f.

⁴ In *Alc.* 252, 1 f.; *De prov.* 17, 11 f.: λύουσα (sc. ή *ψυχὴ*) ἐσαυτὴν ἀπὸ τούτων (*ἐνεργειῶν*) ὡς ἀλλοτρίων αὐτῆς.

⁵ Habitus der «Götter» wie der Menschen dem *ἐν* gegenüber, vgl. z.B. *Theol. Plat.* I 25, p. 109, 24 ff. Saffrey-Westerink. In diesem Sinne ist *πίστις* auch bei Ps.-Dion. Areop. *De div. nom.* 2, 9, in PG III 648 B, im Kontext des programmatischen Satzes zu verstehen: οὐ μόνον μαθών, ἀλλὰ καὶ παθών τὰ θεῖα.

⁶ *Theol. Plat.* I 25, p. 110, 2 Saffrey-Westerink. Die Ruhe des *ὄρμος* (*μυστικός*): *ibid.*, p. 111, 25; IV 16, p. 213, 10 Portus; In *Parm.* p. 1015, 41; p. 1025, 32-34; p. 1171, 4 (*γαλήνη*); 6; 8 (*ἡσυχία*); In *Ti.*, I p. 302, 23 (*ὄρμος πατρικός*). Derselbe Gedanke ist in der Odysseus-Metapher formuliert. Vgl. oben S. 161, Anm. 2.

die rückhaltlose Selbst-Hingabe¹ an das Eine : Voraussetzung und Zustimmung zur Einung mit dem von jeder Differenz Freien. Weil Wissen oder Erkennen ein « Sehen » ist, ist dieser Zustand des Nicht-Erkennens als $\mu\nu\epsilon\nu$ ² bezeichnet oder als die gegenüber ihrem mythologischen Ursprung längst domestizierte, mit Ruhe (Aufhebung jeder Intentionalität) identische $\mu\nu\nu\nu\nu$ ³, oder als die die gewohnte und vorherrschende Existenz- und Denk-Form augenblickhaft überwindende $\xi\nu\nu\nu\nu\nu$ ⁴.

7. Die Explikation der Stufen oder Phasen des Erkenntnisprozesses hat die eingangs aufgestellte Behauptung zu begründen versucht : dass der Gedanke der zusammenhängenden Einheit der rationalen und transrationalen Vermögen dem Postulat komplementär sei, der in sich differenzierten Wirklichkeit müsse auch eine je differenzierte Form des Erkennens entsprechen ; das Ganze also des Seins und des Über-Seins werde als Einheit in der Differenz gerade durch die in aller Erkenntnis und nicht-erkennenden Erfahrung wirkende Präsenz des Einen gedacht. Interpretationsmodell ist für Proklos die « eine Linie » Platons⁵ : sie ist das Symbol für die Kontinuität ($\sigma\nu\nu\nu\nu\nu$)

¹ *Theol. Plat.* I 25, p. 110, 10 ; p. 111, 18 Saffrey-Westerink. Vgl. hierzu Plot. VI 9, 11, 23 : $\varepsilon\nu\nu\nu\nu\nu$ αύτού; $\xi\nu\nu\nu\nu\nu$ ασθενειασθαι : p. 111, 17 (Plot. I 4, 6, 13).

² Z.B. *Theol. Plat.* I 25, p. 110, 10 ; *In R.*, II p. 375, 18 ; *De prov.* 31, 11 ; *In Ti.*, I p. 303, 6-8 : ... μωσύσης (τῆς ψυχῆς) καὶ ὑπεστρωμένης πρὸς τὸ θεῖον φῶς ... σιωπώσης τὴν οἶον σιωπήν.

³ *De prov.* 31, 5. Auf diese Stelle wohl bezieht sich Johannes Tauler (*Pred.* 64) : Proculus, ein heidenscher meister, nemt es (*sc.* das gemüete der selen) ein slaf und ein stille und ein goetlich rasen. (Der dann folgende Text kommt *De prov.* 64, 8-10 sachlich und sprachlich sehr nahe). — Wilhelm von Moerbekes Übersetzung der *Opuscula* muss Tauler bekannt gewesen sein, ansonsten ist ein solcher Bezug schwerlich erklärbar (... *qui est enim amat, clausa cognitionibus, muta facta et silentis intrinseco silentio, De prov.* 31, 11 f.). P. WYSER, *Taulers Terminologie vom Seelengrund*, in *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Wege der Forschung 197, hrsg. von W. BEIERWALTES (Darmstadt 1969), 389, belässt die Frage des sachlichen Ausmasses dieser Beziehung in der Schwebe. Einiges Klärende hierzu bei D. SCHLÜTER, in *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker*, hrsg. von E. FILTHAUT (Essen 1961), 122 ff.

⁴ *In Ti.*, I p. 212, 13.

⁵ *In R.*, I p. 288, 6 ff.; 283, 6 ff.

der Wirklichkeit insgesamt, die ausgeht vom $\alpha\gamma\alpha\theta\delta\acute{o}\nu$ oder $\epsilon\nu$ als dem universalen Prinzip und wieder in es zurückgeht ($\pi\rho\acute{o}\delta\delta\sigma\epsilon\pi\sigma\tau\rho\phi\eta$), also auch als hervorgegangene auf den Ursprung zurückbezogen bleibt. Der Hervorgang verursacht Differenzierung oder Abstufung. Weil aber das Eine Ursprung von Differenzierung ist, bleibt der «Zusammenhang». «Ähnlichkeit» des Seienden zueinander und zu seinem Ursprung — Analogie, rationale Verhältnishaftigkeit als das «schönste Band» (Plat. *Ti.* 31 c 2) — ist daher das konstitutive Prinzip der Wirklichkeit insgesamt. Dieser «Ähnlichkeit» folgt das Denken¹, indem es als Aufstieg und Selbst-Überstieg die ontologische $\epsilon\pi\sigma\tau\rho\phi\eta$ der Wirklichkeit, die dem Seienden insgesamt immanente Intention zur Einheit hin jeweils nachvollzieht und so Aufschluss nicht nur über die Entfaltung der absoluten Einheit und deren Wirken, sondern, im Spiegel eben dieses Wirkens, ebensosehr über sich selbst gewinnt.

¹ Der hier und S. 180 behaupteten Priorität oder Masshaftigkeit des Seins gegenüber dem Denken kann aufgrund der Universalität dieses Aspekts im neuplatonischen Denken schwerlich Procl. *In Ti.*, I p. 352, 11–18 als Widerspruch entgegengesetzt werden, so als ob die verschiedenen Seinsbereiche durch die verschiedenen Erkenntnisvermögen verschiedener Subjekte erst konstituiert würden. Die verschiedene Erkenntnis-Weise (oder -Möglichkeit) verschiedener Subjekte in Bezug auf das Selbe schliesst gerade nicht aus, dass — etwa für den Menschen — bestimmte Seinsbereiche nur bestimmten $\delta u\acute{u}m\acute{u}eis$ in ihm zugänglich sind. Freilich erkennt das jeweils intensivere Erkenntnisvermögen das «vor» ihm Seiende nur in der ihm gemässen Weise, also z.B. der $v\ddot{o}\acute{u}s$ erkennt $\delta l\acute{u}k\acute{u}s$, was die $\varphi a\acute{n}t a s\acute{u}a \mu o\acute{r} \varphi a t i k \acute{u}\acute{s}$, oder die $a\acute{i} s\acute{\theta} \eta \sigma i s \pi a\acute{\theta} \eta \tau i k \acute{u}\acute{s}$ erfasst.

DISCUSSION

M. Blumenthal: You suggest that the active notion of φαντασία was more important for Proclus than the passive, and associate his use of the expression νοῦς παθητικός with this emphasis. But Proclus does not seem to be at all happy with that phrase: on about half the occasions, when he uses it, he points out that it is not his own (ὅς λέγεται, etc.). It appears to be a school phrase, going back no doubt to the suggestion at *De an.* 433 a 10 that φαντασία is a νόησίς τις. Do you know where Proclus himself took it from? My understanding was that what Proclus was uneasy about was the word νοῦς: you would perhaps argue that it was παθητικός that he disliked?

M. Beierwaltes: Zumindest in dem Zusammenhang, den ich diskutiert habe (bes. *In Euc.* p. 52, 4 ff.). Gegenüber dem mehr schulmässigen, Aristoteles näher kommenden Aspekt einer primär *passiven* φαντασία steht die weitaus differenziertere Entwicklung des «aktiven» φαντασία-Begriffes. Er muss m.E. in eine Reflexion auf die Erkenntnisstufen einbezogen werden, weil er (im Zusammenhang mit der Konstitution des mathematischen und geometrischen Seins) zur Erkenntnis des Invariablen überleiten soll. — Zur Frage der geschichtlichen Herkunft dieser Konzeption des Proklos kann ich über das hinaus, was Sie selbst in Ihrem Vortrag gesagt haben, nichts beitragen. Vgl. allenfalls oben S. 159, Anm. 7.

M. des Places: Vous avez cité l'application que Proclus fait du mythe d'Ulysse et Calypso à sa théorie de la connaissance; donne-t-il aussi une portée morale à la fable homérique, dans le sens d'une captivité, puis d'une libération de l'âme comme le font tant de néo-platoniciens (cf. notamment A. Bielmeier, *Die neuplatonische Phaidrosinterpretation* (Paderborn 1930); H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung* (Zürich 1945), 414 sqq.; F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque* (Paris 1956), 388-91; J. Pépin, *Porphyre exégète d'Homère*, in *Entretiens Hardt* XII (1966), 241 sqq.)?

Comment distingueriez-vous $\pi\rho\beta\omega\lambda\acute{\eta}$ et $\dot{\epsilon}\pi\beta\omega\lambda\acute{\eta}$? Le second se traduit d'ordinaire « intuition » (du νοῦς); $\pi\rho\beta\omega\lambda\acute{\eta}$ indique-t-il par lui-même une opération intellectuelle?

M. Beierwaltes: Die Odysseus-Metapher meint hier (*In Euc.* p. 55, 19 ff.), dass Odysseus, d.h. die ψυχή des Menschen, von Kalypso befreit werden, d.h. dass er durch ἐπιστροφή in einen freien und selbstdenkenden Zustand, in sein Selbst zurückkehren solle. Die Odysseus-Metapher hat bei Proklos (vgl. oben S. 161, Anm. 2) wie bei Plotin neben der erkenntnistheoretischen ebenso sehr eine moralische oder ethische Bedeutung, weil Erkenntnis als solche zur Vollendung der menschlichen Existenz im Ganzen (letztlich in die Einung mit dem Einen) führen soll.

In den Kontext des zuerst genannten Aspekts der Odysseus-Metapher gehören auch die Bitten an die Götter um Befreiung oder Erhebung und Erleuchtung in den proklischen *Hymnen*: ἐκλύειν, ῥύειν, φῶς etc., vgl. z.B. *Hymn.* III 3 (mit den Anmerkungen E. Vogts, in *Procli Hymni* (Wiesbaden 1957), 65 f.); III 15; IV 3; I 37; III 5; III 1; IV 6.

Der Terminus $\pi\rho\beta\omega\lambda\acute{\eta}$ (cf. oben, S. 178, Anm. 3) ist zusammen mit *expressio* eine Erläuterung von *intelligentia* (έννοια oder νόησις) des Einen, dies im Sinne eines « Begriffes », der die Begreifbarkeit des *an sich* unbegreifbaren Einen signalisiert, Grund und Ausgangspunkt für den letzten Überstieg des Denkens zum Einen selbst.

Zu $\dot{\epsilon}\pi\beta\omega\lambda\acute{\eta}$ und « Intuition », cf. oben S. 173, Anm. 2. Was Plotin als Akt des zeitfreien, absoluten νοῦς begreift (Identität von Sein und Denken und damit Aufhebung des für zeithafte Erkenntnis charakteristischen Subjekt — Objekt — Verhältnisses), fungiert an der zitierten Proklos-Stelle als Beschreibung der Erkenntnis von Ideen im νοῦς der Seele.

M. Dörrie: Bitte, erlauben Sie mir, auf die erste Frage zurückzukehren, die M. des Places gestellt hat:

Da stehen wir vor den Nachwirkungen der stoischen Homer-Allegorese : Odysseus wird mit dem Menschen, wie er sein soll, gleichgesetzt ; ihn führt der Logos zum Wahren und Richtigen, d.h. in die Heimat des Weisen, das heisst auch, zur *σωτηρία*. Das ist breit dargestellt durch Horaz, *Epist.* I 2, 17-27.

In der von Proklos gewählten Metapher ist unter Hermes der Logos zu verstehen ; Kalypso ist *sensu etymologico* Verborgenheit und Irrtum ; nicht eine von aussen wirkende Kraft, sondern der Sturm der Leidenschaften hat Odysseus in diese Lage geführt, aus der Hermes als Logos ihn befreit.

Sicher darf hier das Logische vom Moralischen nicht zu scharf gesondert werden : Eines tritt für das andere ein — das eben ist Sinn und Besonderheit der *ἀλληγορία*.

M. Brunner : Vous avez dit que l'âme s'unissait à l'Un « sans différence ». Cependant, dans le *De providentia* (31 et 32), par exemple, Proclus commente le nom *ένωσις* par le verbe *συνάπτομαι*. L'image impliquée dans ce verbe semble être celle d'un contact ; elle suggère donc, non pas la notion d'union pure, mais celle d'union et celle de différence. La question se pose dès lors de savoir si nous sommes en présence d'une doctrine de l'identité absolue comme dans l'*advaita vedânta*, ou si une distinction demeure à cet égard, comme le pense E. R. Dodds, entre la doctrine de Proclus et cette philosophie indienne.

J'ajoute que le verbe *συνάπτομαι* est intéressant parce qu'il rappelle un courant de la mystique juive, qui refuse l'identité pure et exprime l'union avec Dieu par un verbe qui veut dire justement « adhérer » : *dabaga*. Dominique Gondissalvi traduit, au XI^e siècle, le substantif correspondant par *applicatio*.

M. Beierwaltes : Die Schwierigkeit des Problems zeigt sich schon an der Sprache (ohne dass ich es zu einem blossem Sprachproblem oder gar einer Sprachregelung herabsetzen möchte) : sie ist charakteri-

siert durch eine Differenzstruktur sowohl im einzelnen Wort als auch im Satz. Wie kann differenzhafte Sprache das Differenzlose oder den Akt aussagen, der die augenblickhafte Aufhebung der Differenz zu dem Einen selbst vollzieht? Neben Termini, die einen « Abstand » implizieren (also z. B. συνάπτεσθαι), stehen Aussagen, die die differenzlose Einheit intendieren, z.B. das Ineinanderfügen (Kongruent-werden) des eigenen « Zentrums » mit dem « Zentrum » des Ganzen, ἔνωσις oder ἡγῶσθαι ; fiat igitur unum, ut videat le unum (vgl. S. 180, Anm. 3), wobei das « Nichtsehen » im Sinne des plotinischen μὴ οὐδείς (V 5, 8, 22 ff.) gerade die Aufhebung der Distanz anzeigt (zitiert bei Proklos, *In Ti.*, I p. 258, 7; vgl. auch Plot. VI 7, 15, 31).

Die augenblickhafte Einung impliziert freilich keine Destruktion der Individualität (siehe hierzu meinen Beitrag in H.U.v. Balthasar, W. Beierwaltes, A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik* (Einsiedeln 1974)), darauf verweist schon die Erfahrung (Plot. IV 8, 1 ; Procl. *In Ti.*, III p. 231, 5 ff.). Deshalb kann die Einung auch nicht als « absolute Identität » gedacht werden, sofern diese die totale Aufhebung oder Gleichsetzung mit dem absoluten Grund meinen sollte. Sie ist (unter diesem Aspekt) lediglich die punktuelle Vollendung der menschlichen Möglichkeiten. Darin liegt auch ein wesentlicher Unterschied zur indischen Philosophie. — Für Proklos bleibt die ἔνωσις ein permanenter kategorischer Imperativ, die Möglichkeit des Überstiegs über sich selbst zu verwirklichen.

M. Dörrie : a) Rasch eine Bemerkung zu den zwei Formen innigen Zusammenseins : Poseidonios nahm bereits an, dass körperlose Wesen in Kontakt συναφή —*contagio* zu einander treten (so bei Cicero, *Div.* I 29, 60 f.), wobei sie punktuell, nicht diskursiv den innenwohnenden Logos mitteilen.

Handelt es sich hier, mathematisch gesprochen, um Tangenten, so führt der Ausdruck κέντρον κέντρου συνάπτεται in andere Richtung : Da sind Kreise gemeint, die gleichen Mittelpunkt haben, also konzentrisch sind ; ein wichtiges Beispiel dafür gibt Plotin, *Enn.* VI 9(9), 8 in der Metapher vom Tanz.

b) Wir sind aufs Neue zu der Erkenntnis geführt worden, wie wichtig die Einführung des *νοερόν* durch Iamblich und durch Proklos war. Porphyrios hatte eine Definition der Seele in dem Sinne gegeben, dass die Seele sich nur dann verwirklicht, wann sie erst *νοῦς*, und dann Eines wird.

Nur wenn sie diesen Imperativ ausführt, also ihre diesseitige Existenz aufhebt, nur dann ist sie Seele — eine rigorose Lehr-Entscheidung, von der schon Iamblich aus guten Gründen abwich. Es muss den Späteren als nicht realisierbar erschienen sein, dass die Seele *νοητικὴ οὐσία* sei.

Daher die Einführung des *νοερόν*. Zwar wird damit das letzte *ἀδύνατον*, die Aufhebung der Antithese Subjekt/Objekt nicht überwunden. Aber die Annäherung (oder Einübung) wird wesentlich erleichtert.

M. Trouillard: Quand on compare la mystique néoplatonicienne à la mystique hindoue ou à la mystique musulmane, il ne faut pas oublier que la philosophie néoplatonicienne distingue plusieurs ordres en chaque individu humain. En sorte que, si on demande à un néoplatonicien de choisir entre l'identité et la différence de l'homme avec la divinité dans l'union mystique, il acceptera les deux termes. Du moment que l'homme ne culmine pas dans l'intelligible et dépasse son essence, il peut coïncider avec l'Un sans perdre son essence distinctive. Celle-ci est surmontée, mais elle demeure. Cette coïncidence mystique n'est d'ailleurs pas un surcroît introduit du dehors, mais l'origine permanente (éternelle) de cette essence. Elle n'est τέλος qu'en étant d'abord ἀρχή. Elle n'est recherchée que parce qu'elle est déjà donnée.

M. Rist: I was particularly interested in your remarks about τὸ ἐν ἡμῖν ἔν. I suppose that *philologically* the origin of this phrase is τὸ ἐν ἡμῖν μέγεθος in the *Phaedo*. But τὸ ἐν ἡμῖν ἔν must have to do not with the identity of a particular as a particular thing (i.e. as a dog, cat, etc.), but with its identity as a unitary object of discourse.

So my question is this : Does the $\tauὸ\ ἐν\ \etaμῖν\ \σὐ$ differ in each of us, in each unit? And if so, can it be related in any way to the possibility in Proclus of there being forms of individuals?

M. Beierwaltes : In der Formel $\tauὸ\ ἐν\ \etaμῖν\ \σὐ$ ist nicht ein partikular — Eines gemeint (im Sinne des Satzes : jedes Seiende ist Eines = $\sigmaὐ\ τι$), sondern die Art, wie das Eine selbst, das erste Prinzip, *im voūς* als anwesend gedacht werden könne. Es ist als universale Struktur, für jeden Menschen zutreffend, zu verstehen. Das Problem der Individualität ist damit zwar berührt, $\tauὸ\ ἐν\ \etaμῖν\ \σὐ$ will jedoch hierfür keinen Lösungsvorschlag geben. Dass es als universale Struktur in jedem Individuum sich anders *realisiert*, dürfte auch Proklos nicht negiert haben.

M. Whittaker : One aspect of the problem is surely that there are for Proclus many different Ones. There is, for example, the $\sigmaὐ$ of the first proposition of the *Elements of Theology*; there is $\tauὸ\ ἐν\ \etaμῖν\ \σὐ$, and there is $\tauὸ\ αὐτοέν$. Since the latter is, within the framework of Proclus' system, both $\alphaμέθεκτον$ (*ibid.*, prop. 116) and $\alphaγνωστον$ (*ibid.*, prop. 123), the possibility of any complete identity of $\tauὸ\ ἐν\ \etaμῖν\ \σὐ$ with $\tauὸ\ πρῶτον\ \σὐ$ would seem to be excluded. As effects of the One we enjoy similarity with the One (cf. *ibid.*, prop. 28), and we may strive to cultivate the unity within ourselves, but $\epsilonπιστροφή$ is achieved not through identification but $\deltaὶ\ δμοιότητος$ (cf. *ibid.*, prop. 32, where Proclus uses the terms $\deltaμοιότης$, $\sigmaυναρή$, $\kappaοινωνία$ and $\sigmaύνδεσις$ but avoids any mention of identification).

M. Beierwaltes : Klärbar scheint mir der Einwand durch die Überlegung, dass die genannten *propositiones* der *Elem. theologicae* eine *ontologische*, jedoch keine speziell anthropologische Intention verfolgen. $\alphaμέθεκτον$ steht für die absolute Transzendenz des Einen, seine absolute Andersheit; hätte etwas am Einen « teil », so brächte es Differenz und damit Vielheit in es. Durch die Tatsache, dass das « Eine in uns » mit dem Einen selbst augenblickhaft eins wird, ist freilich das « Wesen » (oder Über-Sein) des Einen selbst nicht berührt

oder gar destruiert. — Der « mystische » Terminus $\epsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ meint in der Tat keine « absolute Identität », aber punktuelles Eins-Werden mit dem Einen durch Aufhebung der dem Denken eigentümlichen $\epsilon\tau\epsilon\rho\theta\tau\eta\varsigma$.

M. Blumenthal : May I still ask a rather superficial question, which perhaps has some bearing on Proclus' attitudes. You said that, unlike Plato and Aristotle, Plotinus' and Proclus' interest in lower forms of cognition was motivated by “soteriological” interests. Should one not make a further distinction? While Plotinus' selection of subjects for discussion in this area was to a great extent influenced by his interest in “higher” things, he does seem to show a genuine scientific interest in such questions as how sense-perception worked, as matters of some interest in themselves. For Proclus I have the impression that these questions have no intrinsic interest at all, that when he deals with them they are entirely subordinate to the “soteriological” ends you rightly stress. Do you agree that there is such a difference between Plotinus and Proclus?

M. Beierwaltes : Diese Differenz zu Aristoteles etwa oder auch zu Plotin deutlich zu machen, war eine meiner Intentionen. Darin unterscheidet er sich auch von Aristoteles-Kommentatoren vor und nach ihm, sofern ihrer Exegese ein genuin philosophisches Interesse zugrundeliegt. — Vielleicht ist die « soteriologische » Grundabsicht des Proklos und der Entwicklung des Erkenntnisproblems auch die Ursache für den unterschiedlichen oder inkonsistenten Gebrauch der Begriffe für die « niederen » Erkenntnisvermögen $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, $\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha$, $\varphi\alpha\pi\tau\alpha\sigma\iota\alpha$.

M. Dörrie : Wie hätte wohl ein Vortrag ausgesehen, der vor etwa 50 Jahren über das heutige Thema gehalten worden wäre?

Sicher wäre er zu einem guten Teil darauf gerichtet gewesen, den Begriff der Erkenntnis mit dem Rationalen zu koordinieren. Und man würde mit Ablehnung da vom « Einbruch des Irrationalen » gesprochen haben, wo die Erkenntnis, bezogen etwa auf den $\nu\circ\tilde{\nu}\varsigma$

oder auf das Eine, einer Rationalität (etwa der der Aufklärung) nicht nachvollziehbar ist. Man würde nicht die Einheit eines (wenn auch stufenweise modifizierten) Erkenntnisbegriffes in den Blick bekommen haben ; man hätte damals mindestens einen, vielleicht mehrere Brüche in Proklos' Erkenntnisbegriff konstatiert.

Mit heimlichem Vergnügen habe ich festgestellt, dass Sie das Epitheton « rational » nur einmal — in nicht hierher gehörendem Zusammenhang — verwendet haben; dass Proklos beim Übergang zur ἔνωσις nicht zum Irrationalismus auffordert, haben Sie ausdrücklich gesagt.

Ihr Vortrag zeigt — und dafür haben wir Ihnen zu danken — die grundsätzliche *Einheit* von Proklos' Erkenntnis-Begriff auf. Wohl verändert sich Erkenntnis dem Niveau nach — also *κατ' ἀξίαν*, je nachdem auf welche Gegenstände sie sich im Aufsteigen richtet — also *διάφορα, νοῦς, ἔν.*

Aber dass alles dieses, vom Problem des Rationalen zu lösen, eben die essentielle Einheit des Erkenntnis-Begriffes nach Proklos begründet — das scheint mir der eigentliche Ertrag Ihres Vortrages zu sein.

M. Beierwaltes: Es sollte auch deutlich werden, dass der Versuch des Proklos, die notwendige Zusammenghörigkeit oder Einheit der Erkenntnis-Stufen oder -Phasen zu begründen, auf ein wesentliches Element metaphysischen Denkens überhaupt verweist : den transzendenten Grund der « transzentalen » Struktur des Denkens *in diesem selbst* bewusst zu machen. — In der Entirrationalisierung des neuplatonischen Philosophierens folge ich Hegel. Die Alternative zu « Irrationalismus » ist so nicht die Möglichkeiten des Menschen restringierender Rationalismus, sondern eine Philosophie, die allen Bereichen der Vernunft und deren vorreflexivem Grund die je eigene Rechtmäßigkeit belässt.

VII

JOHN WHITTAKER

THE HISTORICAL BACKGROUND OF PROCLUS' DOCTRINE OF THE ΑΥΘΥΠΟΣΤΑΤΑ

In explanation of the role of the $\alpha\bar{\nu}\theta\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha$ or “self-constituted” principles in the metaphysical scheme which Proclus expounds in his *Elements of Theology* E. R. Dodds comments: “It was impossible (i.e. for Proclus) to make a breach in the continuity of this scheme by the introduction of genuinely self-determining principles other than the One; at the same time it was necessary to make some provision for the freedom of the human will, which Hellenistic philosophy in general regarded as a necessary ethical postulate. Hence the concept of the $\alpha\bar{\nu}\theta\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha$ or “self-constituted”, which is not self-caused in the sense of being an independent $\delta\rho\chi\eta$, but “hypostatizes itself” or determines the particular potentiality which shall be actualized in it”.¹ It is certainly the case that Plotinus had employed the notion of the self-causation of the One in the context of a

¹ Proclus, *The Elements of Theology* (Oxford 1933; repr. 1963), 223 f. For Proclus’ doctrine of the $\alpha\bar{\nu}\theta\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha$ cf. above all *op. cit.*, prop. 40-51 with E. R. Dodds’ commentary, and Procl. *In Parm.* p. 1145 ff. Cousin. It is noteworthy that the doctrine of the double determination of the $\alpha\bar{\nu}\theta\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha$ as being (Procl. *In Ti.*, III p. 39, 4 f. Diehl) $\kappa\alpha\lambda$ παρὰ τῶν $\delta\rho\chi\eta\gamma\mu\kappa\omega\nu$ αἰτίων $\kappa\alpha\lambda$ παρ’ ἔαυτῶν—a doctrine which appears in Syrianus as well as elsewhere in Proclus (cf. E. R. Dodds, *op. cit.*, 224)—is not explicit in the *Elements*, where the emphasis is upon the identity in the $\alpha\bar{\nu}\theta\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha$ of cause and effect; cf. prop. 41 and 46.

discussion of free will (*Enn.* VI 8 [39]: Περὶ τοῦ ἔκουστον καὶ θελήματος τοῦ ἐνός), and also that Iamblichus in a similar context based the liberty of the soul in part upon its possession of λόγος αὐθυπόστατος (*ap.* Stob. II 8, 45 (II p. 174, 21 ff. Wachsmuth)): Καὶ καθ' ὅσον μὲν λόγον καθαρὸν αὐθυπόστατον¹ καὶ αὐτοκίνητον ἀφ' ἔαυτοῦ τε ἐνεργοῦντα καὶ τέλειον ἡ ψυχὴ συνείληφεν ἐν ἔαυτῇ, κατὰ τοσοῦτον ἀπόλυτός ἐστι πάντων τῶν ἔξωθεν.² I am, however, struck by the fact that neither in the *Elements* nor (*sauf erreur*) elsewhere does Proclus establish any close link between the αὐθυπόστατα and the freedom of the will, whether human or divine³. It is therefore my contention that Proclus' conception of the αὐθυπόστατα has little connection with the problem of free will *contra* determinism but is largely influenced by an entirely different line of reasoning, of which I should like to attempt to trace the historical development.

The history of the notion of self-causation in ancient speculation has never been adequately charted, and cannot be dealt with here in every aspect. We shall be concerned in particular with the major role which the notion plays in many Hellenistic philosophies and theologies, but it may be well to point out

¹ This, as E. R. DODDS, *op. cit.*, 224 points out, seems to be the earliest appearance of the term αὐθυπόστατος in surviving literature. It should be noted that Proclus, *In Ti.*, I p. 277, 8 ff. in no way permits one to conclude that the term was used already by Crantor; cf. H. DÖRRIE, 'Υπόστασις: *Wort- und Bedeutungsgeschichte* (Nachr. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., 1955, 3), 67. More below on Proclus' references to Crantor's *Commentary on the Timaeus*. I am grateful to John M. Dillon for supplying me with a list of compounds in αὐτ— and αὐθ— in the surviving works of Iamblichus.

² Cf. further Iamblichus, *ap.* Stob. II 8, 43 (II p. 173, 5 ff. W.): Οὐσίᾳ ἐστὶν ἄνλος ἡ τῆς ψυχῆς καθ' ἔαυτήν, ἀσώματος, ἀγέννητος πάντη καὶ ἀνώλεθρος, παρ' ἔαυτῆς ἔχουσα τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, αὐτοκίνητος παντελῶς καὶ ἀρχὴ τῆς φύσεως καὶ τῶν διλων κινήσεων. Αὕτη δὴ οὖν καθ' ὅσον ἐστὶ τοιαύτη, καὶ τὴν αὐτεξόύσιον καὶ τὴν ἀπόλυτον περιείληφεν ἐν ἔαυτῇ ζωήν. That Iamblichus is here immediately dependent upon Porphyry seems evident from a comparison of the above text with the passages from Porphyry, *Sent.* to which E. R. DODDS, *op. cit.*, 224 refers.

³ Proclus does, however, insist upon the unity of will and being in the realm of the divine; cf. *Theol. Plat.* I 15, p. 75, 8 ff. Saffrey-Westerink (see p. 217 below).

that the idea of self-generation appears with particular clarity already in the Classical period in a fragment of the *Perithous*, variously ascribed to Euripides and Critias (*Vorsokr.* II 88 B 18 Diels-Kranz = Euripides, fr. 594 Nauck²) :

ἀκάμας τε χρόνος περί τ' ἀενάω
ρεύματι πλήρης φοιτᾷ τίκτων
αὐτὸς ἔσυγχον, δίδυμοί τ' ἄρκτοι
ταῖς ὀκυπλάνοις πτερύγων ῥιπαῖς
τὸν Ἀτλάντειον τηροῦσι πόλον.

This clear expression of the notion of self-generation makes it evident that in a further fragment of the *Perithous* the term αὐτοφούς must also be understood to imply self-generation (88 B 19 Diels-Kranz = Eurip. fr. 593 N²) :

σὲ τὸν αὐτοφοῦ, τὸν ἐν αἰθερίῳ
ρύμβῳ πάντων φύσιν ἐμπλέξανθ',
ὅν πέρι μὲν φῶς, πέρι δ' ὀρφναία
νῦξ αἰολόχρως, ἄκριτός τ' ἀστρῶν
ὄχλος ἐνδελεχῶς ἀμφιχορεύει.

It is not at all apparent whether it is the self-generating χρόνος of the previous fragment who is here addressed as αὐτοφούς (although similarity of metre leads one to suspect that both fragments derive from the same context), but from the point of view of our enquiry it is of especial interest, as we shall see, that Clement of Alexandria, who quotes the fragment, interprets as follows (*Strom.* V 14, 114, 3, in *GCS* II p. 403, 20) : ἐνταῦθα γὰρ τὸν μὲν αὐτοφοῦ τὸν δημιουργὸν νοῦν εἴρηκεν. Our investigation will show that Clement's ready identification of τὸν αὐτοφοῦ as the Demiurgic Nous is characteristically Hellenistic.

In a familiar passage of Philodemus, *De pietate* 13 (p. 80 Gomperz = *SVF* II 1078) it is reported of Chrysippus that ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ (sc. Περὶ θεῶν) τὰ τε εἰς Ὁρφέα καὶ Μουσαῖον ἀναφερόμενα καὶ τὰ παρ' Ὁμήρῳ καὶ Ἡσιόδῳ καὶ Εὔριπίδῃ κ(ι)αὶ

ποιηταῖς ἄλλοις, ὡς καὶ Κλεάνθης, πειρᾶται συνοικειοῦν ταῖς δόξαις αὐτῶν. ἀπαντά τ' ἐστὶν αἰθήρ, ὁ αὐτὸς ὃν καὶ πατὴρ καὶ υἱός, ὡς καν τῷ πρώτῳ μὴ μάχεσθαι τὸ τὴν 'Ρέαν καὶ μητέρα τοῦ Διὸς εἶναι καὶ θυγατέρα.¹ That the αἰθήρ which is both father and son to itself is in fact Zeus, who may in turn be identified with the universe pantheistically conceived may be concluded from a further fragment of the *De pietate* (= *SVF* II 1076): ὃν(ομάζεσ)-θαι τὸν Δία καὶ τὴν κοινὴν πάντων φύσιν, with which one should compare Cicero's summary of the pertinent views of Chrysippus at *Nat. deor.* I 15, 39 ff. (= *SVF* II 1077) and, for example, Lucan. IX 580: *Iuppiter est quodcumque vides, quodcumque moveris*². The identification of creation with creator may indeed be consi-

¹ Cf. *Etymolog. Magn.* s.v. 'Ρέα (= *SVF* II 1084): Χρύσιππος δὲ λέγει τὴν γῆν 'Ρέαν κεκλησθαι, ἐπειδὴ ἀπ' αὐτῆς φεῦ τὰ θεάτρα. Cf. further *SVF* II 1085. For the Stoic conception of αἰθήρ cf. *SVF* IV s.v. and W. ROSCHER, *Lexicon*, s.v. The etymological link between θεός and αἰθέων which is referred to by Gregory Nazianzen (*Or.* 30, in *PG* XXXVI 128) and John of Damascus (*Fid. orth.* I 9, 14 f. Kotter) may well go back to popular Stoicism. The same etymology appears (as G. W. H. LAMPE's *A Patristic Greek Lexicon* indicates s.v. θεός) in the scholia on Johannes Climacus at *PG* LXXXVIII 645, and is certainly implied in the mention made by Anastasius Sinaita, *Viae Dux* 2, in *PG* LXXXIX 85, of the *Septuagint* term φλογίζειν (cf., e.g., *Exod.* 9, 24) as a possible interpretation of θεός.

² Cf. Seneca, *Nat.* I, praef. 13: *Quid est deus? Quod vides totum et quod non vides totum.* *Ibid.*, II 45, 3: *ipse enim est hoc quod vides totum.* A similar pantheistic view of the Logos seems to underlie *Logion* 77 of the *Gospel of Thomas*: "Jesus said: I am the Light that is above them all, I am the All, the All came forth from Me and the All attained to Me. Cleave a (piece of) wood, I am there; lift up the stone and you will find me there". A version of the final sentence survives in Greek in *POxy.* 1, recto 6 ff.:

ἔγειρον τὸν λίθον
κάκεῖ εὑρήσεις με
σχίσον τὸ ξύλον κάλγω
ἐκεῖ εἰμι.

Cf. further, with the commentary thereto of A. D. NOCK-A.-J. FESTUGIÈRE, *Corpus Hermeticum* V 11 (I p. 65, 1 ff.): σὺ γάρ εἰ δ [ε]ἰδὼν δ, σὺ εἰ δὲν ποιῶ, σὺ εἰ δὲν λέγω. σὺ γάρ πάντα εἰ καὶ ὅλο οὐδὲν ἔστιν δ μὴ ἔστι, σὺ εἰ. σὺ πᾶν τὸ γενόμενον, σὺ τὸ μὴ γενόμενον, νοῦς μέν, νοούμενος, πατὴρ δέ, δημιουργῶν, θεός δέ, ἐνεργῶν, ἀγαθός δέ, καὶ πάντα ποιῶν. On the Demiurge in Stoic speculation see W. THEILER's comments in *Reallexikon f. Antike u. Christentum* III 698.

dered a commonplace of popular Stoicism. On Chrysippus' identification of father and son, Ed. Norden commented as follows : "Das Gott Vater und Sohn, das schaffende und das geschaffene Prinzip, zugleich sei, kann ich aus hellenischer Philosophie erst für Chrysippos nachweisen ; aber es kann keine Rede davon sein, dass er diese phantastische Spekulation erfunden habe. Sie ist orientalisch und muss als ein Symptom der Orientalisierung hellenischer Spekulation durch die Stoa aufgefasst werden,..."¹. Ed. Norden has here failed to take into account not only the above-mentioned (apparently genuine) fragments of the *Perithous*, but also that self-generation is a logical requirement of Stoic pantheism : if one identifies creator with creation, then necessarily the creator *qua* created creates himself. This is stated with considerable clarity by Seneca on a number of occasions and most strikingly in fr. 15 Haase (=Lactantius, *Inst.* I 7, in *PL* VI 152 f.) : *alius nos edidit ; aliis instruxit : deus ipse se fecit*². Cf. further Seneca, *Nat.* II 45, 1 ff.: *Ne hoc quidem crediderunt (sc. Etrusci) Iovem, qualem in Capitolio et in ceteris aedibus colimus, mittere manu sua fulmina, sed eundem quem nos Iovem intellegunt, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem, cui nomen omne convenit. Vis illum fatum vocare, non errabis ; hic est ex quo suspensa sunt omnia, causa causarum. Vis illum providentiam dicere, recte dices ; est enim cuius consilio huic mundo providetur, ut inoffensus exeat et actus suos explicet. Vis illum naturam vocare, non peccabis ; hic est ex quo nata sunt omnia, cuius spiritu vivimus. Vis illum vocare mundum, non falleris ; ipse enim est hoc quod vides totum, partibus suis inditus, et se sustinens et sua.* Similarly at *Nat.* VII 30, 3, it is said of God that *maiorque est pars sui operis ac melior*. Particularly interesting, since it indicates that the self-generation of the universe involves not only the action of the divine active element upon passive matter but also the

¹ *Agnostos Theos* (repr. Darmstadt 1956), 229 f.

² On this passage see the learned comments of M. LAUSBERG, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten* (Berlin 1970), 93 ff. Cf. further note 3 p. 214 below.

self-causation of the divine *mens*, is Cicero, *Ac.* II 37, 119 : *Quamcumque vero sententiam probaverit* (sc. *Stoicus sapiens*), *eam sic animo comprehensam habebit ut ea quae sensibus, nec magis adprobabit nunc lucere quam, quoniam Stoicus est, hunc mundum esse sapientem, habere mentem quae et se et ipsum fabricata sit et omnia moderetur moveat regat.* As A. Bonhöffer put it, “Gott ist ohne Welt gleichsam nur potentiell vorhanden und wird aktuell nur in und mit der Weltbildung selbst”¹. Plotinus summarizes the Stoic view as follows (*Enn.* III 1 [3], 2, 17 ff.) : οἱ δὲ ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἐλθόντες ἀπ’ αὐτῆς κατάγουσι πάντα, διὰ πάντων φοιτήσασαν αἰτίαν καὶ ταύτην οὐ μόνον κινοῦσαν, ἀλλὰ καὶ ποιοῦσαν ἔκαστα λέγοντες, εἰμαρμένην ταύτην καὶ κυριωτάτην αἰτίαν θέμενοι, αὐτὴν οὖσαν τὰ πάντα. The extent to which the Stoic conception of the self-creating universe had become a commonplace is indicated by Secundus’ description of the κόσμος as αὐτογέννητον θεώρημα². It may be noted further that according to Philo of Alexandria (*De aet. mundi* 70) Critolaus employed the following argument in support of the view that the universe is everlasting : τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ ὑγιαινεῖν ἀνοσόν ἔστιν· ἀλλὰ καὶ τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ ἀγρυπνεῖν ἀγρυπνόν ἔστιν· εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τὸ αἴτιον αὐτῷ τοῦ ὑπάρχειν ἀίδιόν ἔστιν· αἴτιος δὲ ὁ κόσμος αὐτῷ τοῦ ὑπάρχειν, εἰ γε καὶ τοῖς ἄλλοις ἄπασιν· ἀίδιος ἄρα ὁ κόσμος ἔστιν. The view here ascribed to Critolaus is not precisely that of the Stoics, but it testifies nonetheless to an atmosphere of general receptivity towards the notion of self-creation.

That the Stoic view persisted into the later Roman Empire is attested in the Hermetic writings (*Corpus Hermeticum* XVI 19 (II p. 238, 1 ff., ed. A. D. Nock-A.-J. Festugière)) : πάντα δὲ ὁ θεὸς ποιεῖ διὰ τούτων (sc. ἡ θεῶν καὶ δαιμόνων στρατιά) ἔστιν, καὶ μόρια τοῦ θεοῦ πάντα ἔστιν· εἰ δὲ πάντα μόρια, πάντα ἄρα ὁ θεός.

¹ *Die Ethik des Stoikers Epictet* (Stuttgart 1894), 248. On Stoic pantheism in general see the remarks of A. BONHÖFFER, *op. cit.*, 243 ff.

² Cf. Fr. G. A. MULLACH, *FPG* I p. 512. On the conception of the universe as a θεώρημα cf. Plotinus, *Enn.* III 8 [30].

πάντα οὖν ποιῶν, ἔκυτὸν ποιεῖ καὶ οὐκ ᾧν ποτε παύσαιτο, ἐπεὶ καὶ αὐτὸς ἀπαυστος· καὶ ὥσπερ ὁ θεός οὐ τέλος ἔχει, οὕτως οὐδὲ ἡ ποίησις αὐτοῦ ἀρχὴν ἡ τέλος ἔχει. It is moreover perhaps the same Stoic conception that has inspired *Orph. Hymn.* X io Abel, where φύσις is described as αὐτοπάτωρ, ἀπάτωρ. Cf. also Nonnos, *Dionys.* XLI 51 ff., where φύσις is described as αὐτογένεθλος and ἀπάτωρ, ἀλόχευτος, ἀμήτωρ. Indeed Proclus' frequent rejection of the idea of the self-generation of the universe suggests that the doctrine still possessed a certain actuality in his day; cf., e.g., *In Ti.*, I p. 253, 3 ff. Diehl: ἀλλὰ μὴν ὁ οὐρανός — λέγω δὲ οὐρανὸν τὸ σωματοειδὲς μόνον — οὔτε παράγειν ἔκυτὸν οὔτε συνέχειν πέφυκεν ἀμερές γάρ πᾶν τὸ τοιοῦτον, τὸ ἔκυτον παρακτικὸν καὶ ἔκυτον συνεκτικόν. οὐκ ἄρα ὅντως ἀγένητός ἐστιν οὐδὲ ὅντως ἀνώλεθρος, ἀλλ' ὅσον ἐπὶ τῷ σωματοειδεῖ καὶ γενητός ἐστι καὶ σκεδαστός.¹ Particularly interesting is *Theol. Plat.* I 3, p. 13, 8 ff. S.-W.: Μόνη δὲ ἡ τοῦ Πλάτωνος ἔνθεος ὑφήγησις τὰ μὲν σωματικὰ πάντα πρὸς ἀρχῆς λόγον ἀτιμάσσασα (διότι δὴ τὸ μεριστὸν πᾶν καὶ διαστατὸν οὔτε παράγειν οὔτε σφέζειν ἔκυτὸν πέφυκεν ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἐνεργεῖν ἡ πάσχειν διὰ ψυχῆς ἔχει καὶ τῶν ἐν αὐτῇ κινήσεων), κτλ.² Apart from the express denial of the possibility that τὰ σωματικὰ be self-caused Proclus' argumentation coincides with that which Numenius and Ammonius Saccas employed, according to Nemesius, to demonstrate that the soul is necessarily incorporeal (*Nat. hom.* 2, in *PG* XL 537 ff.): Τὰ σώματα τῇ οἰκείᾳ φύσει τρεπτὰ ὄντα καὶ σκεδαστὰ καὶ διόλου εἰς ἀπειρον τμητά, μηδενὸς ἐν αὐτοῖς ἀμεταβλήτου ὑπολειπομένου, δεῖται τοῦ συνέχοντος καὶ συνάγοντος καὶ ὥσπερ συσφίγγοντος καὶ συγκρατοῦντος αὐτά, ὅπερ ψυχὴν λέγομεν. Εἰ τοίνυν σῶμα ἐστιν ἡ ψυχὴ οἰονδήποτε, εἰ καὶ λεπτομερέστατον, τί πάλιν ἐστὶν τὸ συνέχον ἐκείνην; ἐδείχθη γάρ πᾶν σῶμα δεῖσθαι τοῦ συνέχοντος, καὶ οὕτως εἰς ἀπειρον,

¹ Cf. further, e.g., *In Parm.* pp. 785 ff. Cousin; *In Ti.*, I p. 2, 28 f.; I p. 3, 7 ff.; I p. 252, 19 ff. D.; *In Alc.* 124, 18 ff. Westerink.

² Cf. in particular the parallel passage at *In Ti.*, I p. 2, 29 ff. D., where, however, there is no specific mention of soul.

έως ἀν καταντήσωμεν εἰς ἀσώματον. Εἰ δὲ λέγοιεν, καθάπερ οἱ Στωικοί, τονικήν τινα εἶναι κίνησιν κτλ. It may well be that Proclus' οὕτε παράγειν ... ἔσυτὸ πέφυκεν reflects a feature of the anti-Stoic argumentation of Numenius and/or Ammonius which Nemesius has failed to mention.

In view of the prevalence at the beginning of our era of the Stoic theory of the self-generation of the universe, there exists a strong probability that the version of the non-literal interpretation of Plato's *Timaeus* which Proclus ascribes to Albinus should be considered to have been intended in origin as a rejection specifically of the Stoic position ; cf. *In Ti.*, I p. 219, 2 ff. D. : καὶ ὁ γε Πλατωνικὸς Ἀλβίνος ἀξιοῦ κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον ἀγένητον ὅντα γενέσεως ἀρχὴν ἔχειν· φὰ καὶ πλεονάζειν τοῦ ὅντως ὅντος, ἐκείνου μόνως ἀεὶ ὅντος, τοῦ δὲ κόσμου πρὸς τῷ ἀεὶ εἶναι καὶ γενέσεως ἔχοντος ἀρχῆν, ἵν' ἦ καὶ ἀεὶ ὥν καὶ γενητός, οὐχ οὔτως ὥν γενητός ὡς κατὰ χρόνον — οὐ γάρ ἀν ἦν καὶ ἀεὶ ὥν — ἀλλ' ὡς λόγον ἔχων γενέσεως διὰ τὴν ἐκ πλειόνων καὶ ἀνομοίων σύνθεσιν, ἦν ἀναγκαῖον εἰς ἄλλην αἰτίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν ἀναπέμπειν πρεσβυτέραν, δι' ἦν πρώτως ἀεὶ οὖσαν ἔστι πη καὶ αὐτὸς ἀεὶ ὥν καὶ οὐ μόνον γενητός, ἀλλὰ καὶ ἀγένητος. According to the view which Proclus here ascribes to Albinus and which is similar to views expressed in other Middle Platonic as well as Neoplatonic sources¹, the universe is not, as the Stoics supposed, self-creating but rather in a state of permanent dependence upon an outside cause. It should be noted that this interpretation of the *Timaeus* is not identical with that ascribed to Xenocrates (fr. 54 Heinze), Theophrastus (fr. 29 Wimmer) and Speusippus (fr. 54 b Lang)², according to which Plato had employed in the *Timaeus* a creation-myth simply as a pedagogical means of describing the permanent state of the uncreated universe. Pro-

¹ See my *Parisinus graecus* 1962 and the writings of Albinus, in *Phoenix* 28 (1974), 320 ff. and 450 ff., and L. TARAN, *The Creation Myth in Plato's Timaeus*, in *Essays in Ancient Greek Philosophy*, edd. J. P. ANTON and G. L. KUSTAS (New York 1971).

² Cf. L. TARAN, *op. cit.*, 405 n. 152.

clus does, however, claim that already Crantor maintained an interpretation of the *Timaeus* similar to that ascribed to Albinus; cf. *In Ti.*, I p. 277, 8 ff. D.: οἱ δὲ περὶ Κράντορα τοῦ Πλάτωνος ἔξηγηται φασι γενητὸν λέγεσθαι τὸν κόσμον ὡς ἀπ' αἰτίας ἄλλης παραγόμενον καὶ οὐκ ὅντα αὐτόγονον οὐδὲ αὐθυπόστατον. If I am right in supposing Stoic theory to be a presupposition of the interpretation of the *Timaeus* ascribed to Albinus, then Proclus' ascription of a similar doctrine to Crantor must be considered either as evidence of the latter's reaction to the Stoicism of Zeno, or as a mistake on the part of Proclus. In fact one is entitled to suspect that Proclus is in error, and that the view of the *Timaeus* maintained by Crantor was precisely that of his master Xenocrates, namely that Plato presents his creation-myth διδασκαλίας χάριν. Evidence of the agreement of Crantor with Xenocrates upon this matter is to be found in Plutarch, *De an. procr. in Tim.* 3, 1013 A-B: 'Ομαλῶς δὲ πάντες οὗτοι χρόνῳ μὲν οἰονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγονέναι μηδ' εἶναι γενητήν, πλείονας δὲ δυνάμεις ἔχειν, εἰς δὲς ἀναλύοντα θεωρίας ἔνεκα τὴν οὐσίαν αὐτῆς λόγῳ τὸν Πλάτωνα γιγνομένην ὑποτίθεσθαι καὶ συγκεραννυμένην. τὰ δ' αὐτὰ καὶ περὶ τοῦ κόσμου διανοούμενον ἐπίστασθαι μὲν ἀίδιον ὅντα καὶ ἀγένητον, τὸ δ' ὃ τρόπῳ συντέτακται καὶ διοικεῖται καταμαθεῖν οὐ δύσκολον ὁρῶντα τοῖς μήτε γένεσιν αὐτοῦ μήτε τῶν γεννητικῶν σύνοδον ἐξ ἀρχῆς προϋποθεμένοις ταύτην τὴν ὁδὸν τραπέσθαι. As R. Heinze correctly realized¹, the οὗτοι to whom Plutarch refers at the outset of the above passage can only be, since no others have been mentioned in the preceding portion of the treatise, Xenocrates and Crantor and their followers. In measuring the value of Plutarch's testimony against that of Proclus it is worthy of note that whereas Plutarch frequently refers to Crantor's comments on the *Timaeus*², Proclus makes mention of him only

¹ Cf. his *Xenokrates* (Leipzig 1892), 71 and 180.

² Cf. *De an. procr. in Tim.* 1, 1012 D; 2, 1012 F; 29, 1027 D; 16, 1020 C; 16, 1020 D; 20, 1022 C; 20, 1022 D.

in two brief instances¹. One may conclude that there is little likelihood that Proclus had direct access to Crantor's *Commentary*, and good reason to suspect that he has been misled by his source into believing that Crantor had anticipated the "anti-Stoic" interpretation of the *Timaeus* which we meet with from the Middle Platonic period onwards. In any case Crantor could not have used the term *αὐθυπόστατος*² and I know of no instance of *αὐτόγονος* which can be firmly dated prior to Porphyry, *Hist. phil.* fr. 18 Nauck³. On the basis of the terminology J. M. Dillon argues, with some probability⁴, that Proclus' source was Iamblichus⁵. Then, on the supposition that Proclus' information is correct if not in terminology at least in content, J. M. Dillon goes on to argue with considerably less probability that "οἱ περὶ Κράντορα would seem, then, to be substantially Calvisius Taurus"⁶. In fact the "anti-Stoic" view which Proclus ascribes to οἱ περὶ Κράντορα was a commonplace of later antiquity, and in no way the prerogative of Calvisius Taurus⁷.

¹ *In Ti.*, I p. 277, 8 ff. D. (cf. p. 201 above), and *In Ti.*, I p. 75, 30 ff. D., where *inter alia* Proclus describes Crantor as ὁ πρῶτος τοῦ Πλάτωνος ἐξηγητής. It would be anachronistic to interpret this as meaning that Crantor wrote a full-scale commentary on the *Timaeus*. However, the testimony of Plutarch and Proclus, *In Ti.*, I p. 75, 30 ff. D. (dealing with Crantor's appraisal of Plato's account of Atlantis) indicates that Crantor must have composed some sort of *ὑπομνήματα* dealing with certain aspects of the *Timaeus*. Although these *ὑπομνήματα* can hardly have been available to Proclus, it seems to be the case that Plutarch had them at his disposal. In fact the record of Crantor's views on the Atlantis story has been transmitted to Proclus as a part of a comprehensive doxography; cf. J. M. DILLON, *Iambliche Chalcidensis In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (Leiden 1973), 268 ff. and 292 f.

² Cf. note 1 p. 194 above.

³ To which we shall return; cf. pp. 220 ff. below.

⁴ In spite of the fact that J. M. DILLON is mistaken in regarding *αὐτόγονος* as an Iamblichean innovation; cf. his *op. cit.*, 303.

⁵ *Op. cit.*, 303 ff.

⁶ *Op. cit.*, 305.

⁷ Cf. my *art. cit.* (see note 1 p. 200 above), 451 ff.

We now turn away from the theme of the pantheistic self-creating god of the Stoics to an essentially different, and yet not unrelated conception — that of the self-generation of the transcendent divinity. Here again we find ourselves face to face with a theological common place of the Roman empire. Thus, Aelius Aristides dwells at some length upon the self-generation of Zeus (*Or. XLIII* 7 ff., p. 340, 14 ff. Keil): Ζεὺς τὰ πάντα ἐποίησεν καὶ Διός ἔστιν ἕργα δσα ἔστιν πάντα, ... ἐποίησεν δὲ πρῶτος αὐτὸς ἔαυτόν, οὐ Κρήτης ἐν εὐώδεσιν ἀντροις τραφείς, οὐδ' ἐμέλλησεν αὐτὸν Κρόνος καταπιεῖν οὐδ' ἀντ' ἔκεινου λιθον κατέπιεν οὐδ' ἔκινδύνευσε Ζεὺς οὐδὲ μῆποτε κινδυνεύσῃ, οὐδ' ἔστιν πρεσβύτερον οὐδὲν Διός, οὐ μᾶλλον γε ἢ υἱεῖς τε πατέρων πρεσβύτεροι γένοιντ' ἀν καὶ τὰ γιγνόμενα τῶν ποιούντων, ἀλλ' ὅδε ἔστι πρῶτος τε καὶ πρεσβύτατος καὶ ἀρχηγέτης τῶν πάντων, αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ γενόμενος. δόποτε δὲ ἐγένετο οὐκ ἔστιν εἰπεῖν, ἀλλ' ἦν τε ἄρα ἐξ ἀρχῆς καὶ ἔσται εἰσαεί, αὐτοπάτωρ τε καὶ μείζων ἢ ἐξ ἄλλου γεγονέναι. καὶ ὥσπερ τὴν Ἀθηνᾶν ἄρα ἐκ τῆς κεφαλῆς ἔφυσεν καὶ γάμου οὐδὲν προσεδεήμη εἰς αὐτήν, οὕτως ἔτι πρότερον αὐτὸς ἔαυτὸν ἐξ ἔαυτοῦ ἐποίησεν καὶ οὐδὲν προσεδεήμη ἐτέρου εἰς τὸ εἶναι, ἀλλ' αὐτὸς τούναντίον πάντα εἶναι ἀπ' ἔκεινου ἤρξατο. Similarly Zeus is invoked as αὐτοπάτωρ at *Orph.*, *Hymn. XV* 7 Abel¹, and is described as αὐτοτόκος by Nonnos at *Dionys.* VIII 81 and XXVII 62². Once again Secundus, who defines θεός as ἰδιόπλαστον ἀγαθόν³, serves to emphasize the commonplace nature of the theme.

The Hermetic Κόρη κόσμου preserved by Stobaeus stresses that it is not φύσις that is self-generated but the transcendent

¹ Divine self-generation occurs elsewhere in the *Orphic Hymns* at XII 9 Abel, where Heracles is referred to as αὐτοφυῆς, and at VIII 3 where the same epithet is used of the sun.

² For further instances of such compounds in Nonnos see W. PEEK, *Lexikon zu den Dionysiaka des Nonnos*, Lfg. 1 (Hildesheim 1968), s.vv. αὐτόγονος, ἄσπορος, αὐτολέχευτος, αὐτόσπορος, αὐτοτόκος, αὐτοφυῆς. Cf. also p. 199 above and note 2 p. 207 and p. 225 below.

³ *FPG* I, p. 512 Mullach. Secundus describes also κάλλος (*FPG* I, p. 514 M.) as ἰδιόπλαστον ἀγαθόν. The adjectival formation ἰδιόπλαστον does not seem to be attested elsewhere.

creator (*Exc.* XXIII 58 (IV p. 19, 14 ff. ed. A. D. Nock-A.-J. Festugière)) : Πάτερ καὶ θαυμαστὲ ποιητὰ πάντων, αὐτόγονε δαιμόνιον καὶ τῆς διὰ σὲ πάντα γεννώσης ποιητὰ φύσεως, ἥδη ποτέ, ὃ δαιμόνιον, ἀεὶ φεῦθρα ποταμῶν καθαρὰ πρόσταξον εἶναι. Though the text is corrupt it is apparent that the same message is implied at *Corpus Hermeticum* VIII 2 (I p. 87, 14 ff. N.-F.) : πρῶτος γάρ πάντων ὅντως καὶ ἀίδιος καὶ ἀγέννητος καὶ δημιουργὸς τῶν ὅλων θεός· δεύτερος δὲ ὁ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενος καὶ ὑπ' αὐτοῦ συνεχόμενος καὶ τρεφόμενος καὶ ἀθανατιζόμενος, ὡς ὑπὸ ἀιδίου πατρός, ἀείζωον ὡς ἀθάνατος. τὸ γάρ ἀείζωον τοῦ ἀιδίου διαφέρει. ὁ μὲν γάρ ὑπὸ ἔτέρου οὐκ ἐγένετο· εἰ δὲ καὶ ἐγένετο, ὑφ' ἑαυτοῦ· οὕποτε <δὲ> ἐγένετο, ἀλλὰ ἀεὶ γίνεται· τὸ γάρ ἀιδίον οὖς ἀιδίον ἐστι τὸ πᾶν, τὸ δὲ πατήρ αὐτὸς ἑαυτοῦ ἀιδίος· ὁ δὲ κόσμος ὑπὸ τοῦ πατρὸς τὸ ἀιδίος τὸ καὶ ἀθάνατος γέγονε, κτλ.

The self-generation of the supreme principle seems also to have been a feature of various forms of Neopythagoreanism. We meet it in this guise in [Iamblichus], *Theol. arithm.* 5, p. 3, 17 f. de Falco : ἑαυτήν γε μὴν γεννᾷ (sc. ἡ μονάς) καὶ ἀφ' ἑαυτῆς γεννᾶται ὡς αὐτοτελής καὶ ἀναρχος καὶ ἀτελεύτητος. Cf. likewise *Corpus Hermeticum* IV 10 (I p. 53, 1 ff. N.-F.) : ἡ γάρ μονάς, οὕσα πάντων ἀρχὴ καὶ ῥῖζα, ἐν πᾶσιν ἐστιν ὡς ἀν ῥῖζα καὶ ἀρχή. ἀνευ δὲ ἀρχῆς οὐδὲν, ἀρχὴ δὲ ἐξ οὐδενὸς ἀλλ' ἐξ αὐτῆς, εἰ γε ἀρχή ἐστι τῶν ἔτέρων. μονάς οὕσα οὖν ἀρχὴ πάντα ἀριθμὸν ἐμπεριέχει, ὑπὸ μηδενὸς ἐμπεριεχομένη, καὶ πάντα ἀριθμὸν γεννᾷ ὑπὸ μηδενὸς γεννωμένη ἔτέρου ἀριθμοῦ¹. And we should doubtless classify as Neopythagorean-inspired also the occurrences of the notion in the *Hymns* of Synesius.

Cf. *Hymn.* I 144 ff. Terzaghi

Τί γάρ οὐ σόν, ἄναξ;
πατέρων πάντων
πάτερ, αὐτοπάτωρ,

¹ In other Neopythagorean schemes, as we shall later see (cf. pp. 221 ff. below), it is the number-series which generates itself out of the ultimate One.

προπάτωρ, ἀπάτωρ,
υἱὲ σεαυτοῦ,
ἐν ἐνὸς πρότερον,
ὄντων σπέρμα,
κτλ.

Further, *Hymn.* I 191 ff. Terz.

Σὺ τὸ τίκτον ἔφυς,
σὺ τὸ τικτόμενον
κτλ.

Hymn. IV 1 ff. Terz.

Μετὰ παγᾶς ἀγίας αὐτολοχεύτου,
ἀρρήτων ἐνοτήτων ἐπέκεινα,
κτλ.

Hymn. IX 52 ff. Terz.

ὁ μὲν αὐτόσσυτος ἀρχή,
ταμίας πατήρ τ' ἐόντων,
ἀλόχευτος, κτλ. ¹

The notion of divine self-generation is not absent from Egyptian mythology ², and it is perhaps an awareness of this which has led Hippolytus to name “the Egyptians” as the source of the Neopythagorean doctrine of the self-generated Monad (*Ref. haer.* IV 43, in *PG* XVI 3106) : Αἰγύπτιοι δὲ ... ἔφασαν τὸν θεὸν εἶναι μονάδα ἀδιαίρετον καὶ αὐτὴν ἔαυτὴν γεννῶσαν καὶ ἔξ αὐτῆς τὰ πάντα κατεσκεύασθαι· αὕτη γάρ, φησὶν, ἀγέννητος οὖσα τοὺς ἔξης ἀριθμοὺς γεννᾷ, οἷον ἐφ' ἔαυτὴν ἡ μονὰς ἐπιπροστεθεῖσα γεννᾷ τὴν δυάδα κτλ. Familiarity with Egyptian mythology has also undoubtedly inspired Plutarch, *De Is. et Osir.* 62, 376 A : τὴν μὲν γάρ Ἱσιν πολλάκις τῷ τῆς Ἀθηνᾶς δόνόματι καλοῦσι (sc. οἱ Αἰγύπτιοι) φράζοντι τοιοῦτον λόγον “ἥλθον ἀπ' ἐμαυτῆς”, ὅπερ ἐστὶν αὐτοκινήτου φορᾶς δηλωτικόν.

¹ See N. TERZAGHI's commentary on all of the above passages.

² Cf. S. MORENZ, *Ägyptische Religion* (Stuttgart 1960), 181, and E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen: Ägyptische Gottesvorstellungen* (Darmstadt 1971), 140 (I am grateful to Professor R. H. Pierce for these references).

Furthermore, although the predominant influence is undoubtedly that of Greek philosophy, the abundant appearance of divine self-generation in the magical papyri, and in a wide range of Gnostic and related texts may also be partially conditioned by Egyptian and perhaps other non-Greek mythologies.

In fact in the case of the magical papyri the main influence in this regard seems to be that of a Hellenistic Judaism which is in turn heavily influenced by Greek philosophy. This is particularly apparent in a magical papyrus at Leiden in which a Hellenistic Jewish prayer, which I have examined elsewhere¹, opens as follows (*PMag.* XIII 63 ff.): ἐπικαλοῦμαι σε τὸν πάντων μείζονα, τὸν πάντα κτίσαντα, σὲ τὸν αὐτογένητον, τὸν πάντα δρῶντα καὶ μὴ δρώμενον· κτλ. The influence of Hellenistic Judaism is similarly obvious at *PMag.* IV 1559 ff.: ἄκουε, ἄκουε, ὁ μέγας θεός, Ἀδωναῖς..., αὐτογενέτωρ, ἀείζων θεέ, ... Ἰάω ... Ἰάω ... ὁ ὄν... Ἰάω Σαβαώθ, ... The term αὐτογενέτωρ appears also in a magical formula at *PMag.* XIII 267 ff.: ἀβλεψίας δὲ οὔτως· “δεῦρο μοι, τὸ πρωτοφαὲς σκότος, καὶ κρύψον με προστάγματι τοῦ ὄντος ἐν οὐρανῷ αὐτογενέτορος, τὸν δεῖνα.” λέγε τὸ ὄνομα. At *PMag.* IV 455 ff. Horus is invoked as αὐτολόχευτε in the following prayer: κλήζω δ' οὔνομα σόν, “Ωρ”, ὃν Μοιρῶν ἵσάριθμον ... ἶλαθί μοι, προπάτωρ, κόσμου θάλος, αὐτολόχευτε, πυρφόρε, χρυσοφαῆ, φαεσίμβροτε, δέσποτα κόσμου, κτλ. However, in a similar series of *formulae* at *PMag.* IV 1980 ff. the name Iao appears in conjunction with that of Horus: ταῦτα γάρ αὐτὸς ἔδωκας, ἄναξ, ἐν ἀνθρώποισι δαῖηναι· δτι ἐπικαλοῦμαι τετραμερές σου τούνομα· ... Ἰάω ... κλήζω δ' οὔνομα σόν, “Ωρ”, ὃν Μοιρῶν ἵσάριθμον ... Ἰάω ... ἶλαθί μοι, προπάτωρ, κόσμου πάτερ αὐτογένεθλε. Cf. further *PMag.* I 341 f.: ἶλαθί μοι, προπάτωρ, προγενέστερε, αὐτογένεθλε. And *PMag.* IV 939 ff.: χαῖρε, δράκων ἀκμαῖέ τε λέων, φυσικαὶ πυρὸς ἀρχαὶ, χαῖρε δέ, λευκὸν ὕδωρ καὶ δένδρεον ὑψιπέτηλον καὶ χρυσοῦ κυαμῶνος ἀναθροῖσκων μελίλωτον, καὶ καθαρῶν στομάτων ἀφρὸν ἥμερον ἐξαναβλύζων, κάνθαρε, κύκλον

¹ In my A Hellenistic context for John 10, 29, in *Vigiliae Christianae* 24 (1970), 245 ff.

ἄγων σπορίμου πυρὸς αὐτογένεθλε, ὅτι δισύλλαβος εῖ, ΑΗ, καὶ πρωτοφανῆς εῖ, νεῦσον ἐμοί, λίτομαι, ὅτι σύμβολα μυστικὰ φράζω. ... ἔλαχθι μοι, προπάτωρ, καὶ μοι σθένος αὐτὸς δπάζοις. κτλ.

The vocabulary of self-generation plays an important part in Gnostic literature¹, and partly in consequence of this fell into disrepute to such a degree that it all but disappeared from the more orthodox Christian repertoire². Thus, the *Constitutiones Apostolicae* condemn such terms as characteristic of ἡ τῶν Σιμωνιανῶν ἀθεωτάτη αἵρεσις in particular and of heretics in general (*Const. Ap.* VI 10, in *PG* I 933): Τούτοις δὲ πᾶσιν³ ἐπίσης σκοπὸς ἦν εἰς καὶ δὲ αὐτὸς ἀθεότητος, τὸν μὲν παντοκράτορα θεὸν βλασφημεῖν, ἄγνωστον δοξάζειν, καὶ μὴ εἶναι πατέρα τοῦ Χριστοῦ, μηδὲ τοῦ κόσμου δημιουργόν, ἀλλ᾽ ἀλεκτον, ἀρρητον, ἀκατονόμαστον, αὐτογένεθλον· κτλ. Cf. also *ibid.*, VI 11, in *PG* I 936: Ἡμεῖς δὲ τέκνα θεοῦ καὶ υἱοὶ εἰρήνης, τὸν ιερὸν καὶ εὐθῆ λόγον κηρύσσοντες τῆς εὐσεβείας, ἔνα μόνον θεὸν καταγγέλλομεν, νόμου καὶ προφητῶν Κύριον, τῶν δοντων δημιουργόν, τοῦ Χριστοῦ πατέρα· οὐκ αὐταίτιον καὶ αὐτογένεθλον, ὡς ἔκεινοι (i.e. the same concatenation of Simonians and other pseudapostles as in the previous passage) οὖνται, ἀλλ᾽ αἰδιον καὶ ἀναρχον, καὶ φῶς οἰκοῦντα ἀπρόσιτον. Similar attacks on self-generation occur in the pseudo-Clementine *Recognitiones* in the course of a tirade from the mouth of St. Peter which, although clearly influenced by the *Problematik* of the Eunomian controversy, is once again directed ostensibly against Simon the Mage (*Recogn.* III 3, 8 ff., in *GCS, Die Pseudoklementinen* II, p. 97, 8 ff.): *ingeniti autem*

¹ I have previously discussed some of the relevant material in my *art. cit.*, 246 ff.

² Nonnos, however, in his metrical *paraphrasis* of the *Gospel of John*, is particularly fond of referring to the self-generation of the Father; cf. A. SCHEINDLER's edition (Leipzig 1881), *Index*, s.vv. αὐτογένεθλος, αὐτόγονος, αὐτόφυτος. As we shall see (cf. p. 225 below), Nonnos in one instance (*Par. Jo.* B 65) refers to the Son as αὐτόγονος.

³ *Const. Ap.* VI 9, in *PG* I 929 ff. narrates the tale of St. Peter thwarting the attempted levitation of Simon the Mage, and concludes thus: καὶ οὕτω πρώτη ἐπάγη ἡ τῶν Σιμωνιανῶν ἀθεωτάτη αἵρεσις ἐν Πώμῃ, καὶ διὰ τῶν λοιπῶν φευδαποστόλων ἐνήργει ὁ διάβολος.

appellatio non quid sit, nobis intellegere dat, sed quod non est factus; autopatoria[n] vero et autogenetos, hoc est ipsum sibi patrem ipsumque sibi filium qui vocaverunt illud quod est ingenitum, contumeliam facere conati sunt dubiis deservientes rationibus. indigere enim nativitate illud quod erat priusquam nasceretur, parvolorum iudicio intellegentes putaverunt, et illud quod non fuerat, pro eo quod fuerit ponentes, quasi per se ipsum factum dicere insania insanierunt, et plantationibus comparare illud quod est ingenitum, ut daemonios ausi sunt. haec autem omnia in impietate constituta consequentem habent ignorantiam. non enim intellexerunt hoc ipsum dicentes et fuisse et non fuisse. quatenus enim genuit, fuit, quatenus vero natum est, non fuit. non fuisse ergo eum constat quatenus natum est, fuisse autem eum constat quatenus genuit. haec autem utraque dicere simul eundem sustinuisse, non permittit pietatis professio. deinde etiam communes cogitationes sollicite a se repellunt tantam blasphemiam, dignum honorem ingenito deferentes. quidnam igitur quis interrogatus dicat eorum qui impie appellaverunt, nisi quia fuit priusquam esset ipse sibi pater? qui esse habuit antequam sibi ut esset praestitisset, autopator et autogenes, hoc est ipse sibi pater et ipse sibi filius, qua ratione datur? et cum quidem non fuisse quod esset ante extans intelligentiae signum? audes autem factum dicere a semetipso illud quod infectum est? The argumentation here ascribed to St. Peter is precisely that employed down through the ages against the concept of self-generation¹.

¹ Cf., e.g., the anonymous *Opusculum* Περὶ θεοῦ, φυσικοὶ ἀποδεῖξεις in *Parisinus gr.* 1309, fol. 1 b verso: ἀσθενές δέ ἐστιν οὐ τὸ μῆν γάρ οὐδέν ἐστι, ἀλλὰ τὸ ἀμυδρῶς δύν. τοῦτο δὲ τοιοῦτον δύν ἡτοι ἀιδίνιον ἐστιν ἡ γενόμενον. ἀλλὰ μὴν ἀιδίοις ἀδύνατον εἶναι τὸ τοιοῦτον ἀσθενές· δύναμις γάρ ἡ ἀιδιότης εἰ δὲ γενόμενον, ἡ ὑφ' ἔμιτοῦ πάντως ἡ ὑφ' ἔτερου, εἰ δ' ὑφ' ἔμιτοῦ, εἰ μὲν μετὰ τὸ γενέσθαι, οὐκ ἐδεῖτο γενέσθαι· ἡδη γάρ γενόμενον ἦν. εἰ δὲ πρὸ τοῦ γενέσθαι, ἀδύνατον ἦν· οὐδὲ γάρ ἦν δύνατον. τὸ δὲ μῆν δύνατον· ὥστε ἀδύνατον ὑφ' ἔμιτοῦ γενέσθαι τὸ γενόμενον. ἀνάγκη δὲ πάντως ὑπό τινος, ὑφ' ἔτερου ἄρα. The *opusculum* is difficult to date, but *Parisinus gr.* 1309 was probably copied prior to 1380; cf. J. IRIGOIN in *Scriptorium* 4 (1950), 201. In any case Leo Allatius (cf. J.A. FABRICIUS-HARLES, *Bibliotheca Graeca* XII, p. 96, = PG CLX 786) was almost certainly mistaken in ascribing the work to Plethon; cf. F. MASAI, L'Œuvre de Georges Gémiste Pléthon, in *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques* 40 (1954), 536 ff., in particular 550 f.

To the same Eunomian context as the above passage belongs the statement to Simon which is put in the mouth of St. Peter at Ps.-Clem. *Hom.* XVI 16, 1, in *PG* II 377 : πρὸς τούτοις δὲ, τοῦ Πατρὸς τὸ μὴ γεγενῆσθαι ἔστιν, Γίοῦ δὲ τὸ γεγενῆσθαι· γεννητὸν δὲ ἀγενήτῳ ἢ καὶ αὐτογενήτῳ οὐ συγκρίνεται. However, that divine self-generation did indeed appear in the Μεγάλη Ἀπόφασις ascribed to Simon the Mage is attested in a fragment preserved at Hippolytus, *Ref. haer.* VI 18, in *PG* XVI 3222 :

Κάκεῖνος (sc. πατήρ) ἦν εἰς· ἔχων γὰρ ἐν ἑαυτῷ αὐτὴν (sc. ἐπίνοιαν) ἦν μόνος, οὐ μέντοι πρῶτος, καίπερ προϋπάρχων, φανεῖς δὲ αὐτῷ ἀπὸ ἑαυτοῦ, ἐγένετο δεύτερος. ἀλλὰ οὐδὲ πατήρ ἐκλήθη πρὶν αὐτὴν αὐτὸν ὄνομάσαι πατέρα. ὡς οὖν αὐτὸς ἑαυτὸν ὑπὸ ἑαυτοῦ προαγαγὼν ἐφανέρωσεν ἑαυτῷ τὴν ἴδιαν ἐπίνοιαν, οὕτως καὶ ἡ φανεῖσα ἐπίνοιαν οὐκ ἐποίησεν, ἀλλὰ ἴδιοσα αὐτὸν ἐνέκρυψε τὸν πατέρα ἐν ἑαυτῇ, τούτεστι τὴν δύναμιν, καὶ ἔστιν ἀρσενόθηλυς δύναμις καὶ ἐπίνοια, ὅθεν ἀλλήλοις ἀντιστοιχοῦσιν (οὐδὲν γὰρ διαφέρει δύναμις ἐπινοίας) ἐν ὅντες.

For an indication of the extent to which the vocabulary of self-generation appears in Gnostic literature cf. C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften* I, 3. Aufl. v. W. Till, *GCS* 45 (Berlin 1962), Wortregister s.vv. αὐτογένεθλος, αὐτογενής,¹ αὐτογένεννητος, αὐτο-

¹ The earliest appearance of the term αὐτογενής in surviving texts appears to be Philo, *De mut. nom.* 259 f.: Τίνα οὖν ἀπ' <οὐρανοῦ> τροφὴν ἐνδίκως ὕεσθαι λέγει (cf. *Ex.* 16, 4), ὅτι μὴ τὴν οὐρανίον σοφίαν; ἢνωθεν ἐπιπέμπει ταῖς Ἰμερον ἀρετῇς ἔχούσαις ψυχαῖς ὁ φρονήσεως εὐθητίαν καὶ εὐετηρίαν ἔχων καὶ τὰ ὅλα δέρδων καὶ μάλιστα ἐν ιερῷ ἐβδόμῃ, ἢν σάββατον καλεῖ. τότε γὰρ τὴν τῶν αὐτομάτων ἀγαθῶν φορὰν ἔσεσθαι φησιν, οὐκ ἐξ ὅλης τέχνης ἀνατελλόντων, ἀλλ' αὐτογενεῖ καὶ αὐτοτελεῖ φύσει βλαστανόντων καὶ τοὺς οἰκείους φερόντων καρπούς. The mss. reading ἐξ ὅλης τέχνης has provoked numerous emendations, on which see R. ARNALDEZ' edition (Paris 1964), 153 n. 3; αὐτογενεῖ is not only a Philonic *hapax legomenon* but also the only appearance in Philo of an adjectival formation indicative of self-generation. P. WENDLAND suggested that one should read αὐθιγενεῖ (a favourite Philonic term), but there is not need to suspect the mss. However, this almost total absence from the works of Philo of the terminology of self-generation suggests either that Philo disapproved of the concept of divine self-generation or that in his day such terms had not yet come into vogue. There is certainly no need to suppose that *De mut. nom.* 259 f. is influenced directly by Greek philosophical concepts; but cf. G. LUCK, *Der Akademiker Antiochos* (Bern/Stuttgart 1953), 30 n. 1. For information on Philo I am much indebted to the complete

$\pi\acute{\alpha}\tau\omega\rho$, $\omega\acute{\nu}\tau\omega\rho\nu\acute{\eta}\varsigma$. The strange fascination which the notion exercised upon the religious mentality of the early centuries of our era is exemplified in the following antitheses from the treatise entitled « Der Donner, der vollkommene Nus » in *Nag Hammadi Codex VI*, p. 13, 16 ff.¹: “Denn (γάρ) ich bin die Erste und die Letzte. Ich bin die Geehrte und die Verachtete. Ich bin die Dirne ($\pi\acute{\rho}\nu\eta$) und die Ehrbare ($\sigma\varepsilon\mu\nu\acute{\eta}$). Ich bin die Frau und die Jungfrau ($\pi\acute{\alpha}\rho\theta\acute{\epsilon}\nu\varsigma$). Ich bin die Mutter und die Tochter. Ich bin die Glieder ($\mu\acute{e}\lambda\o\varsigma$) meiner Mutter. Ich bin die Unfruchtbare, und zahlreich sind ihre Kinder. Ich bin die, deren Hochzeiten ($\gamma\acute{a}\mu\o\varsigma$) zahlreich sind, und ich habe nicht geheiratet. Ich bin die Hebamme und die, die nicht gebiert. Ich bin der Trost meiner Geburtsschmerzen. Ich bin die Braut und der Bräutigam. Und mein Mann ist es, der mich gezeugt hat. Ich bin die Mutter meines Vaters und die Schwester meines Mannes, und er ist mein Abkömmling. Ich bin die Sklavin dessen, der mich bereitet hat. Ich bin die Herrin meines Abkömmings. Er aber ($\delta\acute{e}$) ist es, der mich vor der Zeit gezeugt hat in einer Geburts-Art (oder : Geburts-Fall), und er ist mein Abkömmling i[n] der Zeit, und meine Kraft ($\delta\acute{u}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) stammt aus ihm.”

But in addition to its role as an ingredient in a variety of more or less exotic Gnostic systems, the notion of self-generation figures prominently — though this seems rarely to be recognized — in the Trinitarian disputes of the early Church. Hippolytus accuses already Noetus of identifying the Father with the Son on the ground that the one supreme God is self-generated and therefore both father and son to himself (*Ref. haer.* IX 10, in

concordance to Philo compiled by P. BORGEN and R. SKARSTEN at the University of Bergen.

¹ *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, edd. M. KRAUSE and P. LABIB (Glückstadt 1971), 122 f. The same antitheses are applied to Eve, the primeval Virgin, in *Nag Hammadi Codex II*, p. 114, 7 ff.; cf. M. KRAUSE, *Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammadi-Texte*, in *Le Origini dello Gnosticismo*, ed. U. BIANCHI (Leiden 1967), 82, and M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques : Adam, Eros et les animaux d'Egypte dans un écrit de Nag Hammadi* (II, 5) (Paris 1974), 107 ff.

PG XVI 3378) : ὅτι δὲ καὶ τὸν αὐτὸν Γίδὸν εἶναι λέγει (sc. Νοητός) καὶ Πατέρα οὐδεὶς ἀγνοεῖ. λέγει δὲ οὕτως: “ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένητο ὁ Πατήρ, δικαίως Πατήρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ηὐδόκησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ Γίδος ἐγένετο αὐτὸς ἔαυτοῦ, οὐχ ἐτέρου.” οὕτως γάρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἐν καὶ τὸ αὐτὸ φάσιων ὑπάρχειν Πατέρα καὶ Γίδην καλούμενον, οὐχ ἐτέρον ἐξ ἐτέρου, ἀλλ’ αὐτὸν ἐξ ἔαυτοῦ, κτλ. Since it is the guiding principle of Hippolytus that every form of Christian heresy can be traced back to the corrupting influence of Greek philosophy, it is not surprising that he regards the “Filiopatric Monarchianism” of Noetus as inspired by the Stoic conception of the self-generating pantheistic universe — a conception which Hippolytus finds already in the fragments of Heraclitus. Cf. *Ref. haer.* IX 9, in *PG XVI* 3371: ‘Ηράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαιρέτον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον [χρόνον?], αἰώνα, Πατέρα Γίόν, Θεὸν δίκαιον. In support of these claims Hippolytus quotes copiously from the fragments of Heraclitus. For example, *ibid.*, in *PG XVI* 3374, he writes ὅτι δέ ἔστιν ὁ πατήρ πάντων τῶν γεγονότων γενητὸς ἀγένητος, κτίσις δημιουργός, ἐκείνου λέγοντος ἀκούομεν. Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἔστι, κτλ. (*Vorsokr.* I 22 B 53 *Diels-Kranz*). Cf. also *ibid.*, in *PG XVI* 3375: λέγει (sc. Heraclitus) δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι λέγων οὕτως (22 B 64 D.-K.). Τὰ δὲ πάντα οἰλακίζει Κεραυνός, τουτέστι κατευθύνει· κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· καλεῖ (22 B 65 D.-K.) δὲ αὐτὸ χρησμοισύνην καὶ κόρον· χρησμοισύνη δέ ἔστιν ἡ διαιρόσμησις κατ’ αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος· Πάντα γάρ, φησὶ (22 B 66 D.-K.), τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. ἐν δὲ τούτῳ τῷ κεφαλαίῳ πάντα δόμοῦ τὸν ἕδιον νοῦν ἔξεθετο, ἀμα δὲ καὶ τὸν τῆς Νοητοῦ αἰρέσεως, <δν?> δι’ ὀλίγων ἐπέδειξα οὐκ ὄντα Χριστοῦ ἀλλὰ ‘Ηρακλείτου μαθητήν. τὸν γάρ ποιητὸν κόσμον αὐτὸν δημιουργὸν καὶ ποιητὴν ἔαυτοῦ γινόμενον οὕτω λέγει· ‘Ο θεὸς ἡμέρη εὑφρόνη, κτλ. (22 B 67 D.-K.). Hippolytus' account is interesting evidence both of Stoic doctrine and utilisation of Heraclitus, as well as of the views of Noetus and his supporters.

The doctrine of divine self-generation could of course be readily enlisted into the arsenal of many versions of "Sabellianism", and there can be no doubt but that it did considerable service in this capacity. In 358 the doctrine was considered important enough to merit the following condemnation at the Synod of Ancyra (cf. Epiphanius, *Adv. haer.* LXXIII 11, in *PG* XLII 424 D) : καὶ εἴ τις τὸ ἄχρονον τῆς τοῦ μονογενοῦς Χριστοῦ ἐκ πατρὸς ὑποστάσεως ἐπὶ τὴν ἀγέννητον τοῦ Θεοῦ οὐσίαν ἀναφέροι, ὡς υἱοπάτορα¹ λέγων, ἀνάθεμα ἔστω. The comments of Hilary of Poitiers on this anathema are revealing : *Dedisce superior definitio² occasionem haereticis videbatur*, writes Hilary (*De synod.* 26, in *PL* X 499 f.), *cum tempus nativitatis Filii negaretur (quia nefas esset, si pater esset in tempore : in tempore autem esset, si Filius temporis subderetur) : ut per hanc opportunitatem temporis abnegati, sub Filii nuncupatione, Pater, qui innascibilis esset, singularis atque unicus ipse sibi et pater et filius praedicaretur : quia ubi nascendi tempus excluditur, illic opinio videtur innascibilitatis admitti ; ut natus non putetur, cuius nativitas non sit in tempore. Idcirco ne per hanc occasionem temporis abnegati, haeresis (Sabelliana) unionis irreperet ; haec impietas damnatur, quae audeat intempore nativitatem ad unicam ac singularem innascibilis essentiae referre substantiam : cum aliud sit intempore esse, aliud sit esse non natum ; quorum unum habet (licet extra tempus) nativitatem, aliud ipsum sibi, ad id quod est, solus atque idem auctor aeternus sit.* The Father is indeed, says Hilary, the source (*auctor*) of his own being, but is nonetheless not to be confounded with the Son. Just as the Father eternally generates the Son so also is he the eternal cause of his own being. But in expressing this latter idea Hilary carefully avoids the discredited terminology of self-generation and employs instead the neutral term *auctor*. Cf. likewise Faustus of Riez,

¹ On the term *υἱοπάτωρ* see the material in G.W.H. LAMPE's *A Patristic Greek Lexicon*, s.v.

² Cf. *ibid.*, 24, in *PL* X 499 : *Et si quis seniorem tempore Patrem dicat Filio ex se unigenito, juniores autem Filium Patre : anathema sit.*

Epist. VII, in *PL* LVIII 857 D : *Ipse et sibi auctor et Filio, quia una origo est et fontis, et fluminis.* Here, one thinks, the term *pater* would have been appropriate, but Faustus clearly cannot bring himself to use it.

Hilary goes on to suggest, no doubt wrongly¹, that Paul of Samosata subscribed to the Filiopatric aberration (*De synod.* 82, in *PL* X 535) : *Vel quis secundum Samosateum, in Christo renatus, et Filium confessus ac Patrem, quod Christus in se sibi et pater et filius sit confitebitur?* Hilary also indicates that one of the objections brought by the semi-Arians against the term δόμοσύτιος was that it had been repudiated as suggestive of Filiopatric heresy by the Synod of Antioch which in 268 had condemned Paul of Samosata (*ibid.*, 81, in *PL* X 534 B) : *Secundo quoque id addidistis, quod patres nostri, cum Paulus Samosateus haereticus proununtiatus est, etiam homousion repudiaverint : quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse Patrem et Filium praedicabat.* A probably equally ill-founded charge of Sabellianism is brought by Eusebius against Marcellus of Ancyra² (*De eccles. theol.* I 1, in *PG* XXIV 829 C) : ὅτι δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει, γένοιτ' ἀν ἔλεγχος αὐτὸς (sc. Μάρκελλος) ἔαυτοῦ, Γιοπάτορα τὸν Θεὸν κατὰ τὸν Σαβέλλιον, εἰ καὶ μὴ γυμνῷ τῷ λόγῳ, τῇ γοῦν ἀληθεῖα εἰσάγων, τῷ τὴν ὑπόστασιν ἀνατρεῖν τοῦ Γίου, ἔνα δὲ Θεὸν ὄριζεσθαι, καὶ τοῦτον ἔαυτοῦ Πατέρα, καὶ αὖ πάλιν Γίδην ἀποκαλεῖν ἔαυτοῦ. By the fourth century the notion of self-generation had clearly become one of the hallmarks of heresy. One of the results of this development was that in order to avoid the charge of having Filiopatric sympathies Christians were generally satisfied either to avoid altogether the question of the source of the Father's being or to assert simply that He is ungenerated. The so-called *Fides Damasi* (presumably from about the close of the

¹ Cf. G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought* (London 1952), 205 ff. The charge of Sabellianism is repeated by Epiphanius, *Adv. haer.* LXV 1, in *PG* XLII 13.

² Cf. G. L. PRESTIGE, *op. cit.*, 207 f., and T. E. POLLARD, *Marcellus of Ancyra, a neglected Father*, in *EPEKTASIS : Mélanges patristiques offerts à Jean Daniélou* (Beauchesne 1972), 191 f.

fourth century) proclaims that¹: *Non tres Deos, sed Patrem et Filium et Spiritum Sanctum unum Deum colimus et confitemur: non sic unum Deum, quasi solitarium, nec eundem, qui ipse sibi Pater sit, ipse et Filius, ...* But most of the early Symbols either ignore the issue (as do the Nicene and Nicaeno-Constantinopolitan Creeds) or specifically state that the Father is *ingenitus*². Typical of the orthodoxy of the period is St. Basil's statement (*Ep.* 38, 4, in *PG* XXXII 329 ff.) that ὁ δὲ ἐπὶ πάντων θεὸς ἔξαιρετόν τι γνώρισμα τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως, τὸ Πατὴρ εἶναι, καὶ ἐκ μηδεμιᾶς αἰτίας ὑποστῆναι, μόνος ἔχει. Even St. Augustine adopts the same unenquiring attitude; cf. *Trin.* XV 26, 47, in *PL* XLII 1095: *Pater enim solus non est de alio, ideo solus appellatur ingenitus, non quidem in Scripturis, sed in consuetudine disputantium, et de re tanta sermonem qualem valuerint proferentium.* Cf. likewise *ibid.*, IV 20, 28, in *PL* XLII 908: *Sed Pater cum ex tempore a quoquam cognoscitur, non dicitur missus: non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat. Sapientia quippe dicit, "Ego ex ore Altissimi prodixi"* (*Eccl.* 24, 5); *et de Spiritu sancto dicitur, "A Patre procedit"* (*Jo.* 15, 26): *Pater vero, a nullo.* St. Augustine could have added that the Father is the source of his own being; but in fact he does not. By failing to take up seriously the problem of the source of the Father's being Christians neglected an important department of theology, and by abandoning the concept of self-generation deprived their theology of a suggestive means of expressing the aseity of the supreme divinity³.

¹ Cf. H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*³⁵ (Freiburg i. Br. 1973), § 15. Cf. likewise Ps.-Justin, *Quaest. Graec.*, in *PG* VI 1469 C: καὶ τὸ θεῖόν φαμεν εἶναι ἀσώματον, οὐχ ὅτι ἔστιν ἀσώματον (ἐπέκεινα γάρ ἔστιν ὁ θεὸς τῇ ἀντοῦ οὐσίᾳ, ὥσπερ τοῦ σώματος, οὕτω καὶ τοῦ ἀσωμάτου, ὡς ἐκατέρου τούτων ὑπάρχων δημιουργός: οὐδὲ γὰρ ἐποίησεν ὁ θεὸς ὁ αὐτὸς ὑπάρχει), ...

² Cf. H. DENZINGER, *op. cit.*, *passim*.

³ Lactantius (*Inst.* I 7, in *PL* VI 152 f.) does indeed quote Seneca, fr. 15 Haase (cf. p. 197 above) with approval: *Verum quia fieri non potest, quin id quod sit, aliquando esse coepit, consequens est, ut quando nihil ante illum fuit, ipse ante omnia ex se ipso sit procreatus. Ideoque ab Apolline ὠτοφυής, a Sibylla ὠτογενής, et ἀγέννητος, et ἀποτητος nominatur. Quod Seneca, homo acutus, in Exhortationibus vidit: "Nos, inquit, aliunde*

The classic discussion of the self-causation of the supreme principle is that presented by Plotinus in his treatise (*Enn.* VI 8 [39]) Περὶ τοῦ ἔκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἐνός. Such a principle, argues Plotinus, exists neither by chance nor as a result of any external necessity, but solely by reason of its own free choice. In the supreme divinity Will and Being coincide. God exists because he so desires. Cf., e.g., *Enn.* VI 8, 13, 50 ff.: εἰ οὖν ὑφέστηκε τὸ ἀγαθὸν καὶ συνυφίστησιν αὐτὸν ἡ αἴρεσις καὶ ἡ βούλησις — ἀνευ γάρ τούτων οὐκ ἔσται — δεῖ δὲ τοῦτο μὴ πολλὰ εἶναι, συνακτέον ὡς ἐν τὴν βούλησιν καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸ θέλειν· τὸ δὲ θέλειν <εἰ> παρ’ αὐτοῦ, ἀνάγκη παρ’ αὐτοῦ καὶ τὸ εἶναι αὐτῷ εἶναι, ὥστε αὐτὸν πεποιηκέναι αὐτὸν ὁ λόγος ἀνεῦρεν. εἰ γάρ ἡ βούλησις παρ’ αὐτοῦ καὶ οἷον ἔργον αὐτοῦ, αὕτη δὲ ταῦτα τῇ ὑποστάσει αὐτοῦ, αὐτὸς δὲ οὕτως ὑποστήσας δὲν εἴη αὐτόν· ὥστε οὐχ ὅπερ ἔτυχέν ἔστιν, ἀλλ’ ὅπερ ἐβούληθη αὐτός. Many of the subtleties of the probing argumentation of this “most theological” of Plotinus’ treatises¹ are no doubt the product of Plotinus’ own reflections, but the argument that God is self-

pendemus. Itaque ad aliquem respicimus, cui, quod est optimum in nobis debeamus. Alius nos edidit; alius instruxit: Deus ipse se fecit”. However, Lactantius’ expression of approval has provoked the following castigatory comments quoted by the Migne editor *ad loc.* from the margin of a manuscript: *Animadversio R.P. Jo. Mariae Brasichell., sacri palatii apost. Magistri, excerpta ex ora ms. Reg. n. 3759: Cauta lege ista omnia ad finem usque capitis, nam vehementer abhorrent a more loquendi theologicorum; neque enim Deus a seipso genitus est aut procreatus, cum nihil magis impossibile sit, quam aliquid seipsum generare aut producere. Nec videntur verba Lactantii in bonum aliquem sensum posse reduci, nisi negative a seipso genitus, id est non ab alio genitus. Denique in hac causa quam illud absurdum: “Fieri non potest quin id, quod sit, aliquando esse coepérit”*. The Migne editor adds (*loc. cit.*) in defence of Lactantius that he has given a correct appraisal (*De Deo recte sensit*) at *Inst.* IV 13, in *PL* VI 482 f., which reads as follows: *Ipse enim pater Deus, et origo, et principium rerum, quoniam parentibus caret, ἀπάτωρ atque ἀμύτωρ a Trismegisto verissime nominatur* (cf. *Corpus Hermeticum* IV, ed. A. D. NOCK- A. J. FESTUGIÈRE, p. 106, fr. 4 b), *quod ex nullo sit procreatus*. Elsewhere, however, Lactantius reports as Hermetic the belief that the supreme God has no parents *quia ex se et per se ipse sit* (*Epit. inst.* 4, in *PL* VI 1022, = *Corpus Hermeticum* IV, p. 107, fr. 4 c).

¹ Cf. E. BRÉHIER, *Plotin: Ennéades*, VI, 2^e partie (repr. Paris 1963), 119. Cf. further H. J. KRÄMER, *Der Ursprung der Geistmetaphysik* (Amsterdam 1967), 398 ff.

caused since in Him Will and Being coincide, seems to be pre-Plotinian. The existence of some such argumentation is a presupposition of the persistent appearance of the terminology of divine self-generation in pre-Neoplatonic literature. Moreover, the basic elements of the Plotinian argument are explicit in the Hermetic *Asclepius*, a work which can hardly have been influenced by the Neoplatonism of Plotinus. Cf. the Latin version of the *Asclepius* 26, in *Corpus Hermeticum* II, edd. A.D. Nock - A.-J. Festugière, p. 331, 12 ff. (*Voluntas etenim dei caret initio, quae eadem est et, sicuti est, sempiterna. dei enim natura consilium est voluntatis*), and more particularly the Coptic version of this section of the *Asclepius* preserved in *Nag Hammadi Codex VI*, p. 74, 12 ff.¹: "Der Wille Gottes nämlich (γάρ) hat keinen Anfang wie (κατά) seine Natur (φύσις) — das ist sein Wille — ; denn (γάρ) die Natur (φύσις) Gottes ist der Wille. Sein Wille aber (δέ) ist das Gute (ἀγαθόν)." Cf. also the Latin *Asclepius* 14, p. 313, 12 ff. N.-F.: *Quaecumque ergo sunt, quibus inest natura generandi, haec et generabilia sunt, de quibus nasci potest, tametsi ea ex se nata sunt (neque enim dubitatur ex his, quae ex se nata sunt, facile nasci posse, de quibus cuncta nascuntur). deus ergo sempiternus, deus aeternus nec nasci potest nec potuit; hoc est, hoc fuit, hoc erit semper. haec ergo est, quae ex se tota est, natura dei.* This latter passage is unfortunately not included in the portion of the *Asclepius* preserved in Coptic in *Nag Hammadi Codex VI*.²

¹ Cf. *Gnostische und Hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI* (see n. 1 p. 210 above), 200.

² Cf. further *Asclepius* 30, p. 338, 18 f. N.-F.: *ipse enim (sc. deus) in se est et a se est.* The relevant section of the *Asclepius* is not preserved in the Coptic, but cf. Cyril of Alexandria, *Contra Julian.* I, in *PG LXXVI* 549 (quoted by A. D. NOCK - A. J. FESTUGIÈRE ad loc. n. 265), who preserves in a Hermetic fragment the pertinent Greek *formulae* (cf. *Corpus Hermeticum* IV, p. 130, fr. 25 N.-F.): *Εἰ τις οὖν ἀσώματος ὁφθαλμός, ἐξερχέσθω τοῦ σώματος ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ καλοῦ καὶ ἀναπτήτω καὶ αἰωρηθήτω (θεωρείτω N.-F.), μὴ σχῆμα, μὴ σῶμα, μὴ ἰδέας ζητῶν θεάσασθαι, ἀλλ' ἐκεῖνο μᾶλλον τὸ τούτων ποιητικόν, τὸ ἡσυχόν, τὸ γαληνόν, τὸ ἐδραῖον, τὸ ἀτρεπτόν, τὸ αὐτὸ πάντα καὶ μόνον, τὸ ἔν, τὸ αὐτὸ ἐξ ἑαυτοῦ, τὸ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ, τὸ ἑαυτῷ ὅμοιον, δι μήτε ἄλλω δημοιόν ἔστι μήτε ἑαυτῷ ἀνόμοιον.* Proclus, of course, on the basis of the First Hypothesis of the *Parmenides*, rejects the use of all such terminology with

The identity in the Divine of will and being is maintained by Proclus in somewhat similar terms at, e.g., *Theol. Plat.* I 15, p. 75, 8 ff. S.-W.: Καὶ οὕτε τῇ φύσει παραπλησίως ποιοῦντες τῷ εἶναι μόνον ἀπροαιρέτως ἐνεργοῦντι (sc. οἱ θεοί) οὕτε ταῖς μερικαῖς ψυχαῖς δόμοιώς μετὰ βουλήσεως ἐνεργοῦντες τῆς κατ' οὐσίαν ποιήσεως ἐστέρηνται, συνηρήκασι δὲ ἄμφω κατὰ μίαν ἔνωσιν, καὶ βούλονται μὲν ὅσα τῷ εἶναι δύνανται, τῷ δὲ εἶναι πάντα καὶ δυνάμενοι καὶ ποιοῦντες ἀφθόνῳ βουλήσει τὴν τῆς ποιήσεως αἰτίαν συνέχουσιν. However, the considered view of Proclus is that whereas Nous and Soul are αὐθυπόστατα, the One by its very nature (since the concept of self-generation involves some internal distinction in the self-created)¹ transcends self-generation². Proclus argues this at length at *In Parm.* p. 1147 ff. Cousin, in his comments upon *Parm.* 138 b 2 ff. (Οὐκοῦν ἔτερον μὲν ἂν τι εἴη αὐτὸν τὸ περιέχον, ἔτερον δὲ τὸ περιεχόμενον οὐ γάρ δύον γε ἄμφω ταῦτὸν ἀμα πείσεται καὶ ποιήσει· καὶ οὕτω τὸ ἐν οὐκ ἂν εἴη ἔτι ἐν ἀλλὰ δύο). Cf. in particular Proclus, *In Parm.* p. 1150, 16 ff. C.: Εἰ τοίνυν τὸ αὐθυπόστατον διπωσοῦν διαιρετόν ἐστι, τὸ δὲ ἐν οὐ διαιρετόν, οὐκ ἂν εἴη τὸ ἐν αὐθυπόστατον, ἀλλὰ καὶ τῶν αὐθυποστάτων ἀπάντων αἰτιον, τῷ πάντα σώζεσθαι διὰ τὸ ἐν, καὶ ὅσα παρ' ἔαυτῶν, καὶ ὅσα παρ' ἄλλων ὑφέστηκεν. Οἱ δὲ ἐπόμενοι τῷ Πλάτωνι

reference to the One; cf. *In Parm.* p. 1169 ff. C., and in particular 1171, 4 ff. C.: Εἴτε οὖν γαλήνη τίς ἐστιν ὑμνουμένη νοερὰ παρὰ τοῖς σοφοῖς, εἴτε ὅρμος μαστικός, εἴτε σιγὴ πατρική, δῆλον ὡς ἀπάντων τῶν τοιούτων ἐξηρηταὶ τὸ ἐν, ἐπέκεινα δὲν καὶ ἐνεργείας καὶ σιγῆς καὶ ἡσυχίας καὶ πάντων ὅμοι τῶν ἐν τοῖς οὖσιν ἀνυμνουμένων στασίμων συνθημάτων.

¹ This in spite of, e.g., *Elem. theol.* 47, which argues that Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀμερές ἐστι καὶ ἀπλοῦν. The question of the duality of the αὐθυπόστατα is raised but hardly settled by Damascius, *In Phlb.* 116; cf. L. G. WESTERINK *ad loc.*, p. 55 f.

² Particularly interesting, in that it not only insists upon the One's transcendence of self-constitution but also distinguishes a higher and lower category of αὐθυπόστατα, is *In Ti.*, I p. 232, 11 ff. D.: τὸ μὲν οὖν ἐν καὶ τοῦ αὐθυπόστατον εἶναι κρείττον ἐστι· δεῖ γάρ αὐτὸν παντὸς ἐξηρῆσθαι πλήθους· τὸ δὲ ἀεὶ δὲν αὐθυπόστατον μέν, διὰ τὸ ἐν δὲ τὴν δύναμιν ἔχει ταύτην τὸ δὲ μετ' αὐτὸν καὶ αὐθυπόστατον ἀμα καὶ ἀτ' αἰτίας ἄλλης ὑφίσταται ποιητικῆς, οἵον που καὶ τὸ ἡμέτερόν ἐστι· τὰ δὲ ἔσχατα πάρειται μὲν ἀπ' αἰτίας, εἰς τὸ εἶναι κρείττονος, αὐθυπόστατα δὲ οὐκ ἐστιν, ἀλλ' ἀνυπόστατα.

κρεῖττον καὶ τούτου τὸ πρῶτον εἶναι διαρρήδην εἰρήκασι, κρεῖττον δὲ αὖ καὶ πατρικῆς αἵτιας ἀπάσης εἶναι καὶ γεννητικῆς, ἄτε δὴ καὶ δυνάμεως ἀπάσης ἔξηρημένον· κτλ. And, e.g., *ibid.*, p. 1151, 10 ff. C.: οὐ γάρ ἐστι τὰ αὐθυπόστατα τῶν ὅντων οὔτε πρῶτα οὔτε ἔσχατα· τὸ δὲ ἄλλων παρακτικὸν ἀνευ τοῦ αὐτὸῦ ἔσχατο παράγειν διττόν, τὸ μὲν τῶν αὐθυπόστατων κρεῖττον, τὸ δὲ χεῖρον. Taking into account the evidence presented above one may safely conclude that in defending his thesis at such length Proclus is not simply indulging in scholastic exercise but seriously defending his position against the weighty tradition which identified the supreme principle as self-generated. In this connection Proclus emphasizes that when used with reference to the first principle the term *αὐθυπόστατος* must not be taken to mean no more than that the first principle is uncaused (*ibid.*, p. 1146, 3 ff. C.)¹: εἰ δὲ ἐστι τὸ αὐθυπόστατον, δῆλον ὅτι τοιοῦτόν ἐστιν, οἷον καὶ παράγειν ἔσχατο καὶ παράγεσθαι ὑφ' ἔσχατοῦ· τοῦτο γάρ τὸ εἶναι αὐτὸῦ ἔσχατοῦ ὑποστατικὸν καὶ αὐτογενές. λέγω γάρ αὐθυπόστατον οὐχ ὅ τι ἀν μηδὲν παράγγη (πρὸς ὅ τινες ἀποδιδόντες τὸ πρῶτον εἴπον αὐθυπόστατον ὡς μηδὲν ἔχον αἴτιον, εἴθ' ὡς μηδὲν ἔχον αἴτιον, ἀπὸ ταύτομάτου τὴν ὑπαρξίν ἔχειν ἔκεινο [οὐ] τετολμήκασιν εἰπεῖν), ἀλλ' ὁ ἀν ἔσχατο παράγη.

Thus, like the Christians (but for different reasons) Proclus rejects the doctrine of the self-generation of the primary principle on the one hand, and the notion that the first principle exists ἀπὸ ταύτομάτου on the other: the One exists necessarily and has no source either inside or outside itself from which it may in any way be distinguished or said to be derived.

That the One is not *αὐθυπόστατον* but that *αὐθυπόστατα* do indeed exist is argued by Proclus at *Elem. theol.* 40, p. 42, 18 ff. Dodds as follows: ἦ γάρ οὐδὲν ἔσται αὐθυπόστατον, ἦ τὸ ἀγαθὸν τοιοῦτον, ἦ τὰ πρῶτα ἐκ ταγαθοῦ ὑποστάντα. ἀλλ' εἰ μὲν μηδὲν αὐθυπόστατον, ἐν οὐδενὶ τὸ αὐταρκες ἔσται κατ' ἀλήθειαν. οὔτε γάρ

¹ The punctuation is mine. V. COUSIN has punctuated in such a way as to render the text meaningless.

ἐν τάγαθῷ (χρεῖττον γάρ αὐταρκείας ἐν ἔκεινο καὶ αὐτοαγαθόν, ἀλλ' οὐχὶ ἔχον τάγαθόν), οὕτε ἐν τοῖς μετὰ τάγαθόν (πᾶν γάρ ἐνδεὲς ἄλλου ἔσται, τοῦ πρὸ αὐτοῦ μόνον <ὅν>). εἰ δὲ τάγαθὸν αὐθυπόστατον, αὐτὸν ἔστιν παράγον οὐχὶ ἐν ἔσται· τὸ γάρ ἀπὸ τοῦ ἐνὸς προϊὸν οὐχὶ ἐν. ἀφ' ἔστιν γάρ πρόεισιν, εἴπερ αὐθυπόστατον. ὥστε ἐν ἅμα καὶ οὐχὶ ἐν τὸ ἐν. ἀνάγκη ἄρα τὸ αὐθυπόστατον εἶναι μετὰ τὸ πρῶτον· καὶ δῆλον ὡς πρὸ τῶν ἀφ' ἑτέρας αἰτίας μόνον προελθόντων· κυριώτερον γάρ ἔκεινων καὶ τάγαθῷ συγγενέστερον, ὡς δέδεικται. The argumentation seems more verbal than real¹. However, that the self-generation of secondary principles is a logical requirement is implied, e.g., in *Elem. theol.* 26, where it is taken for granted that τὸ ἐν ἀκινήτως ὑφίστησιν² and one is left to conclude that if the One produces ἀκινήτως, then that which it produces must be said to proceed from the One rather than to be generated by the One. This is indeed expressed as a general principle in prop. 27 (p. 30, 31 f. D.): μένει δὲ οἷόν ἔστι πᾶν τὸ παράγον· καὶ μένοντος, τὸ μετ' αὐτὸν πρόεισι. The doctrine is explicitly referred to by Syrianus at *In Metaph.* p. 187, 6 ff. Kroll: τὰ δὲ θεῖα πάντα, μενουσῶν ἀεὶ τῶν ἀρχῶν <έν> οἰκείους ἤθεσι (cf. *Ti.* 42 ε 5 f.), πρόεισιν αὐτογόνως διὰ τε τῆς γονίμου δυνάμεως τῶν πρωτουργῶν αἰτίων περιουσίαν καὶ διὰ τὴν ἔστιν τῶν αὐτοφανῆ καὶ αὐτόγονον ἰδιότητα, ἔχει τε ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως, κτλ. Similarly, Iamblichus, *Myst.* VIII 2 argues that it is not the first but the second God who is self-generated (Πρὸ τῶν ὄντων ὄντων καὶ τῶν ὅλων ἀρχῶν ἔστι θεὸς εἰς, πρώτιστος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλέως, ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἔστιοῦ ἐνότητος μένων. Οὕτε γάρ νοητὸν αὐτῷ ἐπιπλέκεται οὕτε ἄλλο τι· παράδειγμα δὲ ἴδρυται τοῦ αὐτοπάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ· μεῖζον γάρ τι καὶ πρῶτον καὶ πηγὴ τῶν πάντων καὶ πυθμὴν τῶν νοούμενων πρώτων ἴδεων ὄντων. 'Απὸ δὲ τοῦ ἐνὸς τούτου

¹ The argument may be directed primarily against Plotinus for maintaining that the One is not only self-caused but also ἐπέκεινα αὐταρκείας; cf. E. R. DODDS, *op. cit.*, 224. Cf. also *Elem. theol.* 9 and 10 with E. R. DODDS' commentary thereon.

² Proclus provides the requisite argumentation at *In Parm.* p. 1167, 4 ff. C. in his comment upon *Parm.* 139 a 2 f.: Κατὰ πᾶσαν ἄρα κληνησιν τὸ ἐν ἀκίνητον.

δι αὐτάρκης θεός ἔαυτὸν ἐξέλαμψε, διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρχης· ἀρχὴ γάρ οὗτος καὶ θεός θεῶν, μονάς ἐκ τοῦ ἑνός, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας.), whilst Porphyry is reported as follows by Cyril of Alexandria (*Contra Julian.* I, in *PG LXXVI* 552 = *Hist. phil.* fr. 18 Nauck²): φησὶ γάρ ὁ Πορφύριος ἐν τετάρτῳ βιβλίῳ φιλοσόφου ἱστορίας ὡς εἰπόντος Πλάτωνος περὶ τοῦ ἀγαθοῦ οὕτως· ἀπὸ δὲ τούτου τρόπον τινὰ ἀνθρώποις ἀνεπινόητον νοῦν γενέσθαι τε δλον καὶ καθ' ἔαυτὸν ὑφεστῶτα, ἐνῷ δὴ τὰ δντας δντας καὶ ἡ πᾶσα οὐσία τῶν δντων. δ δὴ καὶ πρώτως καλὸν καὶ αὐτοκαλὸν παρ' ἔαυτοῦ τῆς καλλονῆς ἔχον τὸ εἶδος. προῆλθε δὲ προαιώνιος ἀπ' αἰτίου τοῦ θεοῦ ὥρμημένος, αὐτογέννητος ὃν καὶ αὐτοπάτωρ. οὐ γάρ ἐκείνου κινουμένου πρὸς γένεσιν τὴν τούτου ἡ πρόοδος γέγονεν, ἀλλὰ τούτου παρελθόντος αὐτογόνως ἐκ θεοῦ, παρελθόντος δὲ οὐκ ἀπ' ἀρχῆς τινὸς χρονικῆς· οὕπω γάρ χρόνος ἦν. ἀλλ' οὐδὲ χρόνου γενομένου πρὸς αὐτόν ἐστι τι ὁ χρόνος· ἄχρονος γάρ ἀεὶ καὶ μόνος αἰώνιος ὁ νοῦς. ὕσπερ δὲ ὁ θεός ὁ πρῶτος καὶ μόνος ἀεὶ, καὶ ἀπ' αὐτοῦ γένηται τὰ πάντα, τῷ μὴ τούτοις συναριθμεῖσθαι μηδὲ τὴν ἀξίαν συγκατατάττεσθαι δύνασθαι τῇ ἐκείνου ὑπάρξει, οὕτω καὶ ὁ νοῦς αἰώνιος μόνος καὶ ἀχρόνως ὑποστάς, καὶ τὰ ἐν χρόνῳ αὐτὸς χρόνος ἐστίν, ἐν ταυτότητι μένων τῆς ἔαυτοῦ αἰώνιας ὑποστάσεως.

Cyril's report suggests that the doctrine of the self-generation of the second principle held already an established position in the Platonic tradition at the time when Porphyry wrote his *History of philosophy*. That such was indeed the case seems clear from some of Philo of Alexandria's reflections on the number seven. Thus, at *Quaest. et Solut. in Gen.* II 12 Philo writes¹: "In a manner befitting God (Scripture) calls the heptad pure but the dyad impure, for by nature the number seven is truly pure, inasmuch as it is virginal and unmixed and unmothered, nor does it give birth nor is it born, as are the several (digits) which are in the decad, because of its likeness to the Eternal,

¹ Except for a few fragments in the original Greek only the Armenian version of Philo's *Quaest. et Solut. in Gen.* survives. I quote from R. MARCUS' translation, Philo, *Suppl. I* (Cambridge, Mass./London 1953), 85. For the relevant fragments cf. Philo, *Suppl. II* (Cambridge, Mass./London 1953), 195.

for He is uncreated and unbegotten¹ and nothing is begotten by Him, although He is the causes of generation, and things begotten, for He moves all those powers which are naturally well suited to the generation of what is begotten.” Since the supreme God neither generates nor is generated we must assume that the powers responsible for generation “proceed” from the Eternal in some undefined manner. Of even greater interest are Philo’s comments at *De opif. mundi* 100 : Μόνος δ’ ὡς ἔφην δέ ἐπτὰ οὔτε γεννᾶν πέφυκεν οὔτε γεννᾶσθαι. Δι’ ἣν αἰτίαν οἱ μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξομοιοῦσι τῇ ἀμήτορι Νίκῃ καὶ Παρθένῳ, ἦν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς ἀναφανῆναι λόγος ἔχει, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι τῷ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων· τὸ γάρ μήτε γεννῶν μήτε γεννώμενον ἀκίνητον μένει· ἐν κινήσει γάρ ή γένεσις, ἐπεὶ καὶ τὸ γεννῶν > καὶ τὸ γεννώμενον οὐκ ἀνευ κινήσεως, τὸ μὲν ἵνα γεννήσῃ, τὸ δὲ ἵνα γεννηθῇ· μόνον δ’ οὔτε κινοῦν οὔτε κινούμενον δὲ πρεσβύτερος ἄρχων καὶ ἡγεμών, οὐδὲ λέγοιτ’ ἀν προσηκόντως εἰκάνων ἐβδομάς. Μαρτυρεῖ δέ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τούτοις· “Ἐστι γάρ, φησίν, ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἀπάντων θεός εἰς ἀεὶ ὅν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἔτερος τῶν ἄλλων.” (= *Vorschr.* I 44 B 20 D.-K.). Like Porphyry, Philo here argues that since generation involves movement the supreme principle cannot generate. Once one has reached this conclusion the self-generation of the second principle becomes a logical requirement. In referring to the Pythagoreans, more specifically to Philolaus, Philo has the support of Iamblichus, *In Nic.* p. 10, 22 ff. Pistelli(Φιλόλαος δέ φησιν

¹ R. MARCUS (Philo, *Suppl.* I, 85) suggests that “uncreated and unbegotten” may correspond to ἀγένητος καὶ ἀγέννητος (a combination which does not occur elsewhere in Philo, or indeed to my knowledge anywhere else in a comparable context) in the original Greek. It is perhaps more likely that Philo wrote ἀποίητος καὶ ἀγέν(ν)ητος. Philo does not elsewhere employ ἀποίητος as a divine epithet, but for this usage see G.W.H. LAMPE’s *A Patristic Greek Lexicon*, s.v., and my *art. cit.* (cf. note 1 p. 206 above), 249. As a matter of lexicological interest it may be noted that LIDDELL-SCOTT-JONES, *Greek-English Lexicon*, *Supplement* (Oxford 1968), lists on the authority of *Vit. Aesop.* (G) 2, p. 35, 8 Perry, the use of ἀποίητος c. dat. meaning *unsuitable* with reference to persons. To this may be added that ἀποίητος meaning *useless* in an absolute sense is used of persons in the *Acta Thomae* 12, p. 117, 11 and 66, p. 183, 12 Bonnet.

ἀριθμὸν εἶναι τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστεύουσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν = 44 B 23 D.-K.), and of Syrianus, *In Metaph.* p. 142, 23 ff. K. (... Φιλολάου δὲ δισχυρίζομένου τὸν ἀριθμὸν εἶναι συνοχὴν τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν αὐτογενῆ καὶ κρατιστεύουσαν, ἀπάντων δὲ ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων Πυθαγορείων κατ' ἔχην ταύτης τῆς θεωρίας τὴν περὶ τῶν ἀριθμῶν ὑπόληψιν διαρθρωσάντων). Presumably the doctrine to which Iamblichus and Syrianus refer is that of the self-generation of the number-series out of the Monad as reported by Syrianus (expatiating upon Iamblichus, *In Nic.* p. 10, 12 ff. P.) at *In Metaph.* p. 142, 15 ff. K.: δταν μὲν γάρ ἔκτασιν καὶ ἐνέργειαν τῶν ἐν μονάδι σπερματικῶν λόγων εἶναι φῇ τὸν ἀριθμόν, τὸν ἀπὸ τῆς οἰκείας ἀρχῆς αὐτογόνως καὶ αὐτοκινήτως προεληγυθότα καὶ τὸν ἐν ἔσωτῷ ἰδρυμένον καὶ ἐν εἰδεσι παντοίοις ἀφωρισμένον παραδίδωσιν. This view is in marked contrast to that of the generation of the number-series by the One, to which Philo makes reference at *De opif. mundi* 99: τὸ μὲν οὖν ἐν γεννᾷ τοὺς ἑξῆς ἀπαντας ἀριθμοὺς ὑπ’ οὐδενὸς γεννώμενον τὸ παράπαν. In fact, the evidence which we have had occasion to consider suggests a continuing disagreement in Neopythagorean circles not only on the question of whether the One was self-caused or uncaused but also on the matter of the generation of the number-series by, or out of the One. However, as we have seen, already Philo was well aware that if the first principle is to be unmoved, then it cannot generate — a conclusion which, if taken seriously, leads inevitably to the doctrine of the self-generation of the second principle. It is presumably an awareness of this inevitability which lies behind Apuleius' reference to the supreme God as (*Apol.* 64) *sine propagatione genitor*.

It is not surprising therefore that we meet with self-generating secondary principles in a variety of pre-Neoplatonic Gnostic sources, to which the dearth of more specifically philosophical texts compels us to turn for evidence. Hippolytus, *Ref. haer.* V 7, in *PG XVI* 3130 informs us that the Naassenes distinguished three principles of which the second is αὐτογενῆς;

Hippolytus writes, ἀποροῦσιν οὖν (sc. the Naassenes), καθάπερ οἱ ἄλλοι πάντες τῶν ἔθνῶν ἀνθρωποι, πότερόν ποτε ἐκ τοῦ προόντος ἐστίν (sc. ψυχή) ἢ ἐκ τοῦ αὐτογενοῦς ἢ ἐκ τοῦ ἐκκεχυμένου χάους. The phrase καθάπερ οἱ ἄλλοι πάντες τῶν ἔθνῶν ἀνθρωποι suggests that for Hippolytus there was nothing at all unusual about the notion of a self-creating second principle. Similarly in the case of the Peratae¹ Hippolytus reports that (*Ref. haer.* V 12, in *PG* XVI 3162) καὶ ἔστι τὸ μὲν πρῶτον ἀγέννητον, ὅπερ ἔστιν ἀγαθόν· τὸ δὲ δεύτερον ἀγαθὸν αὐτογενές· τὸ τρίτον γεννητόν· ... κατενηγέχθαι γάρ φησιν ἀπὸ τῶν ὑπερκειμένων κόσμων δύο, τοῦ τε ἀγενῆτου καὶ τοῦ αὐτογενοῦς, εἰς τοῦτον τὸν κόσμον, ἐν ᾧ ἐσμὲν ἡμεῖς, παντοίων δυνάμεων σπέρματα. ... κόσμον, φησί, καλεῖ τὰς δύο μοίρας τὰς ὑπερκειμένας, τὴν τε ἀγέννητον καὶ τὴν αὐτογένητον². Hippolytus, *ibid.*, defines as follows this self-generating second principle: τὸ δὲ δεύτερον τῆς τριάδος αὐτῶν μέρος οίονει δυνάμεων ἀπειρόν τι πλῆθος ἐξ αὐτῶν γέγενημένων. It would be out of place to attempt here a full discussion of the use in Gnostic literature of terms indicative of self-generation. I limit myself therefore to mentioning that we must surely take all the above evidence into account in considering the meaning of the terms αὐτογενέτωρ, αὐτογενής and αὐτογένητος³ as applied to the Son in the *Apocryphon of John*⁴. There can be no doubt but that these terms are intended to indicate that the Son generates himself out of the Father in much the same manner as the Nous of the Platonists, according to Porphyry, *Hist. phil.* fr. 18 N², proceeds from the first principle⁵.

¹ On whom see W. MÖLLER, *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes* (Halle 1860; repr. Frankfurt am Main 1967), 221 ff.

² Cf. also *Ref. haer.* X 10, in *PG* XVI 3419 ff.

³ Quite mistaken is the discussion of these terms offered by Charlotte A. BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus* (Cambridge 1933), 33 ff.

⁴ Cf. *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, hrsg. v. W. C. TILL, 2. Aufl. v. H.-M. SCHENKE (Berlin 1972), Index, s.vv.

⁵ Cf. p. 220 above. For the series ἀγέννητοι, αὐτογενεῖς, γέννητοι see the *Pistis Sophia* (C. SCHMIDT, *Koptisch-gnostische Schriften* I, 3. Aufl. v. W. TILL, *GCS* 45 (Berlin 1962), pp. 2, 2 f. and 24, 38 f.).

The notion of the self-generation of the Son has left little mark on more orthodox versions of Christianity. That Clement of Alexandria was at least familiar with the notion is obvious from *Strom.* V 3, 16, 5 (in *GCS* II p. 336, 12 ff.): προελθών δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος, ἔπειτα καὶ ἔκυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα καὶ θεαθῇ¹. Only in so far as the Logos became flesh can it be said, since it is δημιουργίας αἴτιος, to be self-generated. Clement's statement may well be intended as a criticism of those who asserted that the Son is self-generated in a more absolute sense. A. Cameron² has drawn attention to (but without noting its significance) the application to the Son of the term αὐτοπάτωρ in a fake oracle of Apollo in one of the poems of Gregory Nazianzen (*Carm.* II 2, 7, 253 ff., in *PG* XXXVII 1571):

Φοῖβος μαντεύοιτο θεῶν μόρον οὐκέτ' ἔόντων.
Αὐτοπάτωρ, ἀλόχευτος, ἀμήτωρ ἐστὶν ἐκεῖνος,
δστις ἐμὸν διέπερσε κακὸν μένος, ὑστατ' ἀείδων ...

In view of the unorthodox background of such terminology Gregory's use of αὐτοπάτωρ, even in such a context, is somewhat surprising. But in this connection it is worth noting that Cyril of Alexandria (*Contra Julian.* I, in *PG* LXXVI 552) quotes Porphyry, *Hist. phil.* fr. 18 N², without expressing any disapproval³. Moreover, as P. Hadot demonstrates⁴, the Por-

¹ We have already noted (cf. p. 195 above) that in quoting a fragment of the *Perithous* (88 B 19 D.-K., = Eurip. fr. 593 N²) Clement finds it natural to identify τὸν αὐτοφυῆ as τὸν δημιουργὸν νοῦν, i.e. presumably the second principle. Likewise in the *Oracula Chaldaica*, p. 25 Kroll = Fr. 39 des Places (= Proclus, *In Ti.*, II p. 54, 10 D.) the πατρικὸς νόος αὐτογένεθλος is probably a secondary principle and not (as W. KROLL, *op. cit.*, 24 argued) identical with the Father; cf. P. HADOT, *Porphyre et Victorinus I* (Paris 1968), 275.

² In his Gregory of Nazianzus and Apollo, in *Journal of Theological Studies* 20 (1969), 240 f.

³ On the influence of Greek philosophy upon the trinitarian views of Cyril see now E. P. MEIJERING, Cyril of Alexandria on the Platonists and the Trinity, in *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 28 (1974), 16 ff.

⁴ See P. HADOT's *Porphyre et Victorinus*, 2 vols. (Paris 1968), in particular vol. 1, pp. 311 ff.

phyrian version of the self-generation of the second principle has had a profound effect on the trinitarian conception of Marius Victorinus; cf., e.g., Victorinus, *Ad Cand.* 22, 10 ff. Henry Hadot: Λόγος ergo, qui est “in deo ipse deus” (cf. *Jo.* 1, 1), qui est *ipse et voluntas, ipse intelligentia et actio et vita, ex se genito motu ab eo quod est esse, processit in esse suum proprium, id est, in quod est agere, apparuit ipsum agere, quod quidem efficit omnia.* *Ipsum vero natum est ab eo quod esse in id quod est agere, habens in eo quod est agere et esse.* Nonnos, as we have seen¹, is particularly fond of applying to the Father epithets indicative of self-generation, but it is remarkable that in paraphrasing *John* 2, 12 he describes the Son as αὐτόγονος (*Par. Jo.* B 65 f., in *PG XLIII* 761 C):

αὐτογόνω δὲ
παρθένος ὀμάρτησε θεητόκος υἱει μήτηρ.

More in the Gnostic tradition, on the other hand, is the invocation of Christ as [α]ύτογενέτωρ and ἀσπερμογόνητε² in a prayer for protection against evil spirits which survives amongst the documents of Dioskoros of Aphrodisio (ca. 520-585)³, and reads as follows⁴: [Χρ(ιστός)· ἐξορκίζω] σε, κ(ύρι)ε, π[αντοκράτωρ, πρωτογενέτωρ, [α]ύτογενέτωρ, ἀσπερμογόνητε, | 7 letters] στεφανηδόμου παντεπόπτης σὺ καὶ Εἰάω, Σαβαώ, Βρινθαώ, ἔχε με νιόν, | παρ[α]φύλαξόν με ἀπὸ παντὸς πονηροῦ πν(εύ)ματος καὶ ὑπόταξόν μοι πᾶν | πν(εύ)μα δαιμονίων φθειροποιούντων ἀκαθάρτων, ἐπίγαια, ὑπόγαια, | ἔνυδρα καὶ χερσαῖα, καὶ πᾶσα<n> σκιά<n>. Χρ(ιστός).

¹ See note 2 p. 207 above.

² ἀσπερμογόνητε is K. PREISENDANZ' emendation in place of the impossible ἀσπερμολογῆτε of the Papyrus. Although ἀσπερμογόνητος does not seem to be attested elsewhere (it is listed neither in LIDDELL-SCOTT-JONES, *Greek-English Lexicon*, nor in G. W. H. LAMPE's *A Patristic Greek Lexicon*) the emendation may be regarded as certain.

³ On Dioskoros, see *RE Suppl.-Bd.* VI (Stuttgart 1935), 27 ff.

⁴ *Papyri Graecae magicae* II, p. 202.

Indeed all the above assertions of the self-generation of Christ may be regarded as on or beyond the fringes of orthodoxy. The whole concept of self-generation had acquired a heretical ring, and this is well brought out by Prudentius in making the claim to be self-created the primeval sin of Satan (*Hamartigenia* 159 ff., in *PL* LIX 1023 f).¹:

*inventor vitii non est Deus : angelus illud
degener infami conceptum mente creavit,
qui prius augustum radiabat sidus et ingens
ex nihilo splendor nutrito ardebat honore.
ex nihilo nam cuncta retro, factumque quod usquam est,
at non ex nihilo Deus et Sapientia vera
Spiritus et Sanctus, res semper viva nec umquam
coepta, sed aerios etiam molita ministros.
horum de numero quidam pulcherrimus ore,
maiestate ferox, nimiis dum viribus auctus
inflatur, dum grande tumens sese altius effert
ostentatque suos licito iactantius ignes,
persuasit propriis genitum se viribus ex se
materiam sumpsisse sibi, qua primitus esse
inciperet, nascique suum sine principe coeptum².*

Gregory Palamas is doubtless in the same tradition as Prudentius when he describes his opponent Akindynos as αὐτόπατωρ μοναχός (*Contra Akind.* II 17 [*Parisinus Coislin.* 98, fol. 64 recto]) “en voulant dire par là qu’Akindynos n’avait pas persisté

¹ For this reference to Prudentius I am indebted to my colleague David N. Bell who has pointed out to me that the ascription to Satan of the claim to be self-generated (based in this instance upon a forced interpretation of *Ezechiel* 29, 3) appears also in Rupert of Deutz, *De Victoria Verbi Dei* I 7 ff., in *PL* CLXIX 1222 ff. The idea that Satan might be self-created is considered but rejected by Pseudo-Clement, *Hom. XIX* 4, 2 ; 9, 1 ; and 17, 5 ff.

² The continuation (*binc schola subiacitam meditatur gignere sectam*, etc.) makes it clear that Prudentius had some particular sect (Priscillians?) in mind.

dans l'obéissance à son père spirituel¹.” Elsewhere Gregory condemns as pagan and therefore heretical the notion of the self-generation of the Father (*Contra Greg.* II [Parisinus Coislin. 100, fol. 254 recto])²: αὐτοπάρακτος ἔσται ἡ οὐσία τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτοπάτωρ ὁ Θεός, ὡς καὶ ὁ τῶν δοκούντων ἐν "Ελλησιν ὕθλος προυπηγόρευσε κακῶς. ... αὐτὸς μὲν γάρ ἔστιν ὁ Θεός, καὶ αὐτοῦ ἔστιν ἡ τε θεία οὐσία καὶ ἡ θεία ἐνέργεια.

The close relationship between on the one hand the notions which we have been considering of the self-generation of secondary principles and on the other hand Proclus' doctrine of the αὐθυπόστατα may not at first sight be obvious. In particular it may be objected that Proclus' αὐθυπόστατα do not belong to the realm of γενητά — a fact which Proclus himself is at pains to point out; cf. *In Ti.*, I p. 239, 24 ff. D.: τὸ μὲν γὰρ ἀεὶ ὄν, καὶ ἀπ' αἰτίας προϊέναι λέγηται, ἀλλὰ κατὰ πάσας αὐτὸς τὰς αἰτίας οὐ γίγνεσθαι, ἀλλ' εἶναι φητέον· καὶ γὰρ δι' ὃ καὶ πρὸς ὃ καὶ ὑφ' οὗ τὸ αὐτό ἔστιν· αὐθυπόστατον γάρ ἔστι τὸ ἀεὶ ὄν, οὐ γιγνόμενον ὑφ' ἔχειν, ἵνα μὴ γένηται ποτε μὴ ὄν — τὸ γὰρ γιγνόμενον δὲ γίγνεται, οὐκέτι ἔστιν — οὐδὲ πρὸς αὐτὸς γιγνόμενον, ἵνα μὴ σύνθετον ἦ, οὐδὲ δι' αὐτὸς γιγνόμενον, ἵνα μὴ ἀτελὲς ἦ. Cf. likewise *Elem. theol.* 45: Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἀγένητόν ἔστιν. However, in spite of such statements Proclus, like his teacher

¹ Cf. J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris 1959), 62 n. 94. The context reads as follows in the *Coislinianus* (my transcription): Μή συνιεῖς γὰρ ἐκάστου τῶν ὑπὸ σοῦ προβαλλομένων τὴν διάνοιαν, καὶ τῇ ἀνοίᾳ σύνευνον οἶον ποιησάμενος τὴν ἀπόνοιαν, πονηράς ἐντίκτεις δόξας σκυτῷ· τῶν μὲν οὓς ηὔχουν πατέρας ἔχειν καὶ καθηγητὰς τοῦ βελτίστους ἀπαλλοτριώσας σκυτόν· αὐτοπάτωρ δ' οἶον γεγονὼς μοναχός, καὶ σεωτῷ καινοτομήσας οὐ βίον ἐνυπόκριτον μόνον ἀλλὰ καὶ πίστιν.

² My transcription. It will be noted that the text of the *Coislinianus* is not identical with that which J. MEYENDORFF quotes (*op. cit.*, 295 n. 68) and claims to be that of the *Coislinianus*. In particular the *Coislinianus* employs the term αὐτοπάρακτος and not, as J. MEYENDORFF indicates, αὐθυπάρκτος. However, the latter term does belong to Gregory's vocabulary; cf., e.g., his *Apology* (on which see J. MEYENDORFF, *op. cit.*, 356) where the following appears (I quote from *Coislinianus* 99, fol. 46 recto): ἡ μὲν οὐσία αὐθυπάρκτος τε καὶ παντάπατον ἀπερινόητος. For αὐθυπόστατος in Gregory cf. J. MEYENDORFF, *op. cit.*, 297 and 300.

Syrianus¹, frequently employs the terminology of self-generation in speaking of the αὐθυπόστατα. Cf., e.g., *In Ti.*, I p. 252, 26 ff. D.: τὰ μὲν γὰρ ὄντως ὄντα καὶ ἀεὶ ὄντα γεννᾷ τε ἔαυτὰ καὶ συνέχεται παρ' ἔαυτῶν, οὗτοις καὶ ἀγένητα λέγεται καὶ ἀνώλεθρα κατὰ τὴν ἔαυτῶν φύσιν. Cf. also αὐτόγονον at *In Ti.*, I p. 372, 8 f. D., and αὐτογόνως at *In Parm.* p. 1151, 17 C.; likewise *In Parm.* p. 1146, 5 f. (τοῦτο γὰρ τὸ εἶναι αὐτὸν ἔαυτου ὑποστατικὸν καὶ αὐτογενές), and *In Cra.* 49, p. 17, 12 f. Pasquali: ἂν μὴ αὐτόγονον ἦν καὶ αὐθυπόστατον. We may indeed conclude that the term αὐθυπόστατος (which, as we have seen², appears for the first time in surviving literature in Iamblichus) is simply a Neoplatonic counterpart of such terms as αὐτογενής, αὐτογέννητος and their cognates and equivalents. That Proclus prefers αὐθυπόστατος to these latter terms is a matter which hardly requires explanation. Proclus' αὐθυπόστατα are not γεννητά and for this reason he prefers when speaking of them to avoid terminology which implies generation. However, he had no desire to avoid entirely, or certainly did not succeed in so avoiding, the time-honoured terminology of divine self-generation.

To sum up: the above investigation has permitted us to trace what seems a clear line of development from the Stoic notion of the self-creating universe, to that of the self-creating transcendental deity of the early centuries after Christ, to that of self-creating secondary principles — a notion which seems well established in, or presupposed by, the Gnostic systems of the second century. The actual state of affairs was no doubt a great deal more complicated than our rapid survey may suggest, but we may be justified in supposing that the various conceptions of self-generation have come to the fore in the order indicated above and as a result of the considerations which I have outlined. Once established, however, these various conceptions existed side by side throughout the entire period of

¹ Cf. *In Metaph.* p. 187, 6 ff. K. (quoted on p. 219 above).

² Cf. note 1 p. 194 above.

later antiquity. If only as an object of attack the Stoic notion of the self-generating universe still possessed for Proclus some degree of actuality¹. Similarly Proclus finds it necessary to refute, or at least attempt to refute, at some length the Plotinian version of the doctrine of the self-creation of the first principle². Proclus' attacks upon the Stoic view may well be no more than scholastic relics with no real relevance to the philosophical issues of Proclus' day, but his comments upon the question of the self-generation of the One suggest a deep and continuing dissension in the ranks of the Platonists.

In particular, however, our investigation suggests that the question of the freedom of the *human* will is one that lies outside the mainstream of the development of the concept of self-generation. The main objective behind the introduction of self-generating secondary principles was, as we have seen³, that of preserving unimpaired the immobility of the first principle: if the first principle is to remain immobile it cannot generate, and in consequence any secondary principle must proceed from it rather than be generated by it. Such, rather than the question of free will, is the line of reasoning which underlies the doctrine of Proclus. This doctrine is, then, firmly anchored in the philosophical tradition of later antiquity and represents no substantial innovation whether on the part of Proclus, Syrianus or Iamblichus. To what extent the doctrine is at home theoretically in the philosophy of Proclus is another matter. If the One of Proclus cannot generate by reason of its immobility, neither can Nous for the same reason be said to generate itself. That Proclus usually employs the terminology of self-production or self-hypostatization in preference to that of self-generation hardly helps the matter. Even though the process of self-constitution be permanent and con-

¹ Cf. pp. 198 f. above.

² Cf. pp. 217 ff. above.

³ Cf. pp. 218 ff. above.

tinuous, it remains nonetheless a form of process. This latter anomaly hardly existed for the Platonists of the pre-Neoplatonic period in which the notion of the self-generation of secondary principles originated. For these Platonists the distinction between First and Second God was frequently precisely that the latter moves whereas the former transcends movement. Cf., e.g., Numenius, fr. 24 Leemans = fr. 15 des Places : δηλονότι ὁ μὲν πρῶτος θεὸς ἔσται ἐστώς, ὁ δὲ δεύτερος ἔμπαλιν ἔστι κινούμενος¹. For Proclus on the other hand the distinction between motion and rest is that which subsists between Nous and Soul (i.e. between two categories of self-causation) rather than between the uncaused One and the $\alpha\delta\theta\mu\nu\pi\delta\sigma\tau\alpha\tau\alpha$. To this degree the doctrine of the $\alpha\delta\theta\mu\nu\pi\delta\sigma\tau\alpha\tau\alpha$ in the philosophy of Proclus may be considered a philosophical relic — a fragment inherited from a superceded philosophical tradition — which sits somewhat uneasily in the framework of Proclus' metaphysics. In the *Elements of Theology* Proclus is at pains to incorporate the doctrine into his metaphysical scheme, but to what extent his metaphysical scheme is theoretically sound at this point is debatable. In order to stress that the $\alpha\delta\theta\mu\nu\pi\delta\sigma\tau\alpha\tau\alpha$ contain no trace of multiplicity Proclus in the *Elements* plays down the doctrine of 'double determination'². But elsewhere, as we have seen³, Proclus argues that the One must transcend self-generation since the very concept of self-generation involves in the self-generated some internal distinction incompatible with unity. Here clearly is a contradiction which Proclus has not succeeded in eradicating.

¹ That Numenius' Second God generates himself is perhaps the implication of fr. 25 L. = fr. 16 des Places : ὁ γάρ δεύτερος διττὸς ὃν αὐτοποιεῖ τὴν τε ἰδέαν ἔκαυτοῦ καὶ τὸν κόσμον, δημιουργὸς ὃν, ἔπειτα θεωρητικὸς ὅλως.

² Cf. notes 1 p. 193 and 1 p. 217 above.

³ Cf. pp. 217 f. above.

DISCUSSION

M. Rist: It would clearly be possible to make a great many comments on the excellent paper that we have heard this morning. Let me, however, limit myself to a few :

1. It seems to me that although you are right to point out the Stoic influence on the discussion of $\alpha\delta\theta\pi\sigma\tau\alpha$, one could take the matter further back. The whole problem of the self-generation of the first principle has clear similarities with the debate which is evidenced by the tenth book of the *Laws* and by books VII and VIII of Aristotle's *Physics* on the question whether the First Mover is unmoved or self-moving. That it is easy to shift an argument about motion to an argument about existence is shown by the fact that Aquinas restates Aristotle's argument for a *Prime Mover* as an argument for the *existence* of God. And in ancient philosophy it was always easy to shift from considerations of $\chi\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ to questions of $\gamma\acute{e}\varepsilon\sigma\iota\varsigma$ (witness the definitions of pleasure that appear in the *Philebus*, in Aristotle's *Rhetoric*, in *Nicomachean Ethics* VII and X, etc.). So problems about movement could very easily resolve themselves into problems about $\gamma\acute{e}\varepsilon\sigma\iota\varsigma$, with all the difficulties that could involve for a Platonist.

2. I think that you were rather hard on some of the Christian Fathers when you suggested that they dropped the talk about the Father being self-generated in favour of "ideologically" neutral phrases like Hilary of Poitiers' *auctor*. What they seem to have done is, in effect, to have cashed the metaphor in the phrase "self-generating", or at least sorted it out conceptually. For the origin of that kind of language is to be found in the fact that people did not want to allow that such a principle was generated by (or from) anything else, that is, they wanted to make it clear that no kind of necessity, chance, etc., had any effect on it. Hence could it not be that the *philosophical* motive behind (e.g.) Hilary's or Augustine's

language is a recognition that talk about "self-generated" or self-generation should be replaced by talk about what is *un*generated and *supplemented* by talk about willing? Perhaps, therefore we should pay more attention to patristic texts dealing with the relation in the first principle between *esse* and *velle*. H. Langerbeck, in *JHS* 77 (1957), may have been on the right lines here in pointing to some very striking passages of Origenes (*De principiis*) and Pantaenus as reported by Maximus Confessor.

3. My third point deals with Plotinus. It seems to me that there is a very close connection, if not for logical, then perhaps for historical reasons, in *Ennead* VI 8 between discussions of free will and discussions about the nature of τὸ ἔν, whether it is self-generated, or whatever term we care to use. The question of the reason why in VI 8, and in VI 8 alone, Plotinus raises these questions becomes important. It is almost as though for some reason he finds himself face to face in the latter part of his life with a new set of problems. What explanation can we give for this? It seems to show something very "philosophical" about Plotinus, namely his willingness to pursue an *aporia* without fear of what it may do to his system.

4. Finally, about Crantor. How are we to understand the fact that some of Plato's soi-disant followers accepted that the Demiourgos is to be taken metaphorically, despite the fact that you yourself, and Prof. G. Vlastos, have argued persuasively that the literal version is indeed the genuinely Platonic one?

M. Whittaker: Thank you for your most valuable comments. To take your last point first: I think it is obvious that whatever Plato's own intentions may have been in the *Timaeus*, his immediate successors were, in giving their support to a version of the non-literal interpretation of that dialogue, concerned primarily to defend the master against the criticisms raised by Aristotle, above all in the *De caelo*. The Middle Platonists on the other hand were concerned incidentally to reconcile Plato with Aristotle but even more to reject the Stoic view of the self-creating universe. Thus, the position of

Albinus as portrayed by Proclus is substantially different from that of the first generations of Platonists.

You are certainly right in drawing attention to the tenth Book of the *Laws* and in particular to Books VII and VIII of Aristotle's *Physics*. The whole debate in later antiquity was doubtless coloured by the argumentation to be found in these texts. For example, the direct influence of the relevant texts of Plato and Aristotle is clearly obvious (as E. R. Dodds, *ad loc.*, points out) in the formulation of prop. 14 of Proclus' *Elements of Theology*.

With regard to the position of the Church Fathers it was my intention to show that their distaste for the notion of self-generation was primarily the result of the use to which the notion had been put not only in Gnostic systems, but also more particularly in Trinitarian disputes. From the Christian viewpoint the notion of self-generation was dangerous and to be avoided because it invited the confusion of Father with Son. For most of the Church Fathers the question of the source of the Father's being seems to have been virtually tabu, and in consequence they generally failed to explain why it is that God exists neither by chance nor necessity. There is certainly much talk in Augustine about divine will. But, to my knowledge, Augustine nowhere suggests that in God Will and Being are identical in the sense that God exists by an act of his own free choice. Nor is this implied in the passages of Origen to which you have referred or in the purported fragment of Pantaenus.

M. Blumenthal: I too should like to trace the history of this question back to Aristotle *Physics* VII and VIII, though perhaps not to *Laws* X which does not have the specific contrast between self-movement and unmoved moving. This *problématique* could still have been live for Proclus — in addition to all the influences you have so richly documented. The reason for saying this is that perhaps the closest parallel in Proclus to the situation of the $\alpha\delta\theta\pi\sigma\tau\alpha$ comes in the context of movement. At *Elem. theol.* 14, in the series $\alpha\delta\kappa\eta\tau\alpha$, $\alpha\delta\tau\alpha\kappa\eta\tau\alpha$, $\epsilon\tau\epsilon\rho\alpha\kappa\eta\tau\alpha$ the $\alpha\delta\tau\alpha\kappa\eta\tau\alpha$ is $\mu\epsilon\sigma\alpha\pi\omega\alpha$,

κινοῦν τε ἄμα καὶ κινούμενον, whereas of the other two one, *i.e.* the ἀκίνητον, κινεῖ : what it moves is the αὐτοκίνητον. So that it like the αὐθυπόστατον is both self-causing and caused by what is superior to it.

M. des Places : Vous trouvez chez la plupart des auteurs allégués une « self-generation of the second principle » ; d'autre part, vous avez fait une enquête à travers les formules christologiques des « premiers credo ». Y a-t-il une conciliation possible entre la « génération par lui-même du second principe » et la génération du Fils par le Père ? Chez Jamblique, le chapitre *Myst.* VIII 2, que vous avez largement cité — le texte est en effet un des plus beaux de l'ouvrage — contient des formules dont certaines pourraient entrer dans une synthèse chrétienne. Vous avez nommé Marius Victorinus : n'y aurait-il pas à chercher davantage encore de ce côté ?

M. Whittaker : The notion of the self-generation of the Son, as I have pointed out, existed as an undercurrent at least from the second century until the sixth. But it is in addition reflected in Christian texts of all periods which speak of some form of “procession from” instead of, or in the same breath as, “generation by” the Father.

M. Trouillard : Il faut prendre garde que l’« autoconstitution » chez Proclus n'est nullement l’« aséité ». Le premier Principe n'est pas autoconstituant, parce que l'autoconstitution implique une procession (intériorisée), une dérivation, donc une dépendance. D'ailleurs la théologie négative de Proclus lui interdit d'attribuer à l'Un la notion de *causa sui*, que Plotin lui accordait dans *Ennéades* VI 8, par mode de figure. Selon Proclus, tout autoconstituant est essentiellement double.

M. Rist : I don't want to dispute that there may be “metaphysical” factors behind Prudentius' notion that the chief sin of Satan is that he claims to be self-generated. But the matter arises also on the

moral plane, with a Neoplatonic background. Why do souls *forget* their father, asks Plotinus in *Enneads* V 1,1. And one of the reasons is "wishing to belong to themselves", i.e. τόλμα or *superbia*. Surely Prudentius' Satan is, in the words of the well-known phrase, a self-made being with a deep reverence for his maker !

M. Whittaker : Your comment is most apt not only in the case of Prudentius but also in that of Gregory Palamas' attack on Akindynos (cf. above, pp. 226-7). But as I point out in footnote 2 p. 226, it seems apparent that Prudentius had in mind some specific sect with strong dualistic tendencies.

M. Beierwaltes : Was die Bedeutung einer göttlichen « Selbstkonstitution » in der westlichen Theologie betrifft, so ist auf Marius Victorinus (*Candidi Epist.* I 3 ; *Mar. Victorin. Gen. div. verb.* 18 : *ipse [Pater] enim constitutivus est et ipsius τοῦ λόγου. Si enim prima causa, non solum omnium causa, sed et sibi ipsi causa est*), Hieronymus (*In Eph.* II 3, in *PL* XXVI 489 A : *Deus vero, qui semper est, nec habet aliunde principium et ipse sui origo est suaequa causa substantiae, non potest intelligi aliunde habere, quod substituit*) und Eriugena zu verweisen (z.B. *De div. nat.* III 18, in *PL* CXXII 674 A : *Deus seipsum fecit* ; III 20, 683 A : *a seipso creatur*). Für die neuplatonische Tradition, für Hieronymus und Marius Victorinus zumindest verführt der Gedanke der Selbstkonstitution nicht zur Vorstellung eines « werdenden Gottes » ; *causa sui* nämlich als Aussage über das absolute Sein Gottes kann in diesem Kontext nicht als *causa efficiens sui ipsius* verstanden werden, die einen Zeit- oder Geschichtsprozess initiierte.

M. Whittaker : It was not at all my intention to deny the penetration of the notion of self-constitution into the field of Christian theology. I do, however, assert that in spite of, e.g., Marius Victorinus the notion has left little obvious mark on what might be considered more orthodox versions of Christian theology. I have quoted a passage from Gregory Palamas (cf. above, pp. 226 f.) to indicate an orthodox Eastern reaction to the notion, and for the Western Chris-

tian tradition I refer to the comment on Lactantius which I have quoted above, p. 214 f., n. 3.

M. Brunner: L'histoire de la notion d' $\alpha\bar{\nu}\theta\nu\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omega$ que M. Beierwaltes a prolongée heureusement, pourrait l'être jusqu'à Descartes et Spinoza. Pour le premier, *causa sui* désigne la transcendance de Dieu, tandis que le second nous rapproche du stoïcisme.

Mais voici deux questions. Ne peut-on pas mettre en rapport la notion d' $\alpha\bar{\nu}\theta\nu\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omega$ chez Proclus avec la réflexion du spirituel sur lui-même? Dans ce cas, il y aurait une nouvelle raison pour laquelle l'Un n'est pas $\alpha\bar{\nu}\theta\nu\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omega$: vous avez insisté sur le fait qu'il n'est pas mouvement; on peut dire encore qu'il n'est pas pensée.

D'autre part, n'êtes-vous pas un peu sévère pour Proclus quand vous dites qu'il se contredit en refusant que l'Un soit $\alpha\bar{\nu}\theta\nu\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omega$ parce qu'il est indivisible, tout en déclarant que l' $\alpha\bar{\nu}\theta\nu\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omega$ inférieur à l'Un est indivisible lui-même? Le néoplatonisme est familier avec la distinction des degrés dans les notions — ce serait ici celle d'indivisibilité — et ce qui est indivisible sous un certain rapport peut ne pas l'être sous un autre rapport.

M. Whittaker: I have not noted that Proclus in fact anywhere established a link between the notions of "self-reflection" and "self-constitution". To your second question I would reply that in prop. 40 of the *Elements of Theology* Proclus seems to be attacking Plotinus by means of considerations which are certainly applicable to his own position and which are quite inadequate to demolish the careful argumentation of *Enn.* VI 8.

M. Beierwaltes: Ich habe immer noch Schwierigkeiten im Verständnis Ihrer These, die proklische Theorie der $\alpha\bar{\nu}\theta\nu\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omega$ sei nicht verbindbar mit der Frage nach dem freien Willen oder der Freiheit. Mir scheint diese Theorie geradezu die sachliche Voraussetzung des proklischen Versuches zu sein, den Begriff des Freien als des Herrn oder der Ursache seiner Handlungen oder seiner Entscheidung zu definieren (= $\alpha\bar{\nu}\tau\acute{a}\rho\kappa\eta\zeta$), z.B. *De prov.* 35, 3 ff.; 36, 12;

57, 5. Das *in nobis* (Möglichkeit zur Selbstbestimmung) ist *autoperi-graptum, autenergitum* (*De prov.* 56, 4 ff.). Von der Sachfrage her halte ich Proklos' Theorie der $\alphaὐθυπόστατα$, die Frage nach der freien Selbstbestimmung des Menschen und Plot. VI 8 durchaus verbindbar, zumal letzterer seine (hypothetische) Explikation der « Freiheit » des *Einen* als Antwort und zugleich als Voraussetzung der Frage nach dem freien Willen des *Menschen* versteht.

M. Whittaker: I have not denied any of the obvious links between the notions of free will and self-determination. I have in my paper simply been at pains to emphasize that Proclus' self-constituted principles are hardly explicable in terms of free will. Indeed the question of free will is one that does not enter into Proclus' discussion of these entities.

VIII

JEAN TROUILLARD

L'ACTIVITÉ ONOMASTIQUE SELON PROCLOS

'Ἐν δὲ τοῖς μέσοις γένεσιν, ἔστι μέν τις καὶ διάκρισις, ἔστι δ' αὖ καὶ ἔνωσις τῆς τε νοητικῆς καὶ τῆς ὄνομαστικῆς ἐνεργείας.

« Dans les genres moyens il y a une certaine distinction, mais en revanche une certaine unité de l'activité noétique et de l'activité onomastique. » (*In Cra.* 71, p. 33, 12 sq. Pasquali)

La réflexion de Proclo sur le langage se nourrit de deux affirmations en apparence opposées :

- 1) Le langage au sens strict n'appartient qu'aux âmes rationnelles et discursives.
- 2) Pourtant il a son fondement dans la puissance unifiante et génératrice de la divinité.

Ainsi, le langage est une activité essentiellement humaine, mais il n'est abandonné ni au hasard ni à la pure et arbitraire convention. Il appartient à l'homme en tant qu'il exerce une fonction divine et participe au pouvoir déterminant des dieux. Car c'est chez l'homme seul, puisque seul il déroule intégralement la procession jusqu'au sensible, que la divinité peut pleinement manifester et déployer sa puissance de nommer. Par elle, l'homme en nommant se nomme et se détermine.

1. Le langage, fonction humaine

Seules les âmes parlent et on ne parle qu'aux âmes : ταύταις γὰρ οἰκεῖον τὸ εἰπεῖν¹. C'est que le caractère principal des âmes rationnelles est le discours : λόγος δὲ ψυχαῖς προσήκει καὶ τῇ τάξει τῶν ψυχῶν². Or le discours consiste à exprimer en une multiplicité de raisons et de signes organisés en syntaxe la plénitude plus simple des pensées et des choses.

« Il faut que ce qu'est la chose sous le mode concentré (συνηρημένως), le discours le soit sous le mode déroulé (ἀνειλιγμένως), afin qu'il manifeste la chose et soit subordonné à sa nature. Car c'est de cette façon que le discours manifeste ses causes divines et les essences des êtres qui lui sont antérieurs, et qu'il leur est connaturel. »³

« Parce que nous ne sommes pas capables d'embrasser par un nom unique la perfection unitaire, l'activité éternelle et la puissance infinie des êtres divins, nous les saisissons de façon divisée par des noms temporels ; par le passé nous signifions leur perfection, tandis que par le présent nous disons leur caractère indéclinable. »⁴

Le langage se distribue en autant de manières de signifier qu'il y a de niveaux psychiques. Proclès se garde de confondre niveau psychique et ordre ontologique. Loin de projeter dans la réalité la structure de nos expressions, Proclès répète souvent que la diversité de nos notions n'implique pas la division de leurs objets, que le caractère temporel de notre langage n'introduit pas nécessairement le devenir ni l'indétermination dans la chose signifiée, que le mode figuratif de nos représentations ne doit pas être attribué à l'être représenté. C'est nous qui donnons figure et parole aux dieux. Sous une même stimulation chaque fonction psychique a sa manière déterminée de réagir. Mais la

¹ *In Ti.*, III p. 243, 25 Diehl.

² *Ibid.*, 26 sq.

³ *Ibid.*, I p. 341, 6-11. Cf. *Theol. Plat.* I 29, p. 124 Saffrey-Westerink.

⁴ *In Ti.*, III p. 243, 8-13.

diversité de nos réactions périphériques n'est pas imputable à la motion qui les a suscitées en partant du centre psychique.

« Ne croyons pas que les connaissances sont caractérisées par les natures des objets connus... mais plutôt que le mode de connaissance se diversifie selon les différences des connaissants. Car le même objet est connu par un dieu sous un mode unifié (*ἡνωμένως*), par l'esprit de façon totale (*ὅλικῶς*), par la raison universellement (*καθολικῶς*), par l'imagination de manière figurative (*μορφωτικῶς*), par le sens dans la passivité (*παθητικῶς*). Et ce n'est pas parce que l'objet connu est un que la connaissance elle-même est une. »¹

Dès lors il y a autant de manières de nommer que de modes de connaître : *πολλὰ τάξεις εἰσὶ καὶ τῶν ὀνομάτων, ὥσπερ δὴ καὶ τῶν γνώσεων*². Chaque ordre divin jouit d'une puissance de nommer qui s'identifie à son efficacité propre ou à sa pensée créatrice³. Et puisque tout est en chacun selon son mode propre, le langage humain réunit en lui-même plusieurs plans de signification, celui de l'imagination et de l'opinion, celui de la raison discursive, celui de la pensée intuitive⁴.

« Car il y a des noms appropriés à tous les plans de réalité, divins pour les divins, dianoétiques pour les dianoétiques, noms d'opinion pour qui fait usage de l'opinion. »⁵

Même si le mot reste identique, son sens est différent quand il désigne différents degrés d'une série⁶. Par exemple, « le juste » (*τὸ δίκαιον*) peut être une norme démiurgique ou une notion psychique⁷. Le mot *ἔρως* signifie tantôt un démon, tantôt une passion. Le terme *ἄνθρωπος* désigne tantôt une loi

¹ *In Ti.*, I p. 352, 11-19. Cf. *In Ale.* 87, 10-20 Creuzer.

² *In Parm.* p. 853, 1-3 Cousin.

³ *In Ti.*, II p. 255, 21-24.

⁴ *In Ti.*, I p. 342, 3-343, 15.

⁵ *Ibid.*, I p. 273, 25-27.

⁶ *In Parm.* p. 805, 13-17.

⁷ *Ibid.*, p. 811, 7-21.

intelligible, tantôt une réalisation empirique¹. Le terme *κέντρον* peut indiquer seulement un point situé à égale distance de tous les points d'une circonférence, ou plus profondément la puissance aspatiale génératrice de toute figure circulaire².

Il est évident que la valeur du langage dépend à la fois de celui qui l'emploie et de celui qui l'a institué. Puisque nommer, c'est créer, que créer, c'est exprimer, nommer est œuvre de sagesse. Les dieux nomment et créent par leur acte de penser³. Chez nous le pouvoir d'imposer les noms est mesuré par notre participation à la sagesse divine. En tant que nous cédons à la passivité des impressions, nous introduisons dans le langage le hasard et l'arbitraire.

« Comme on demandait à Pythagore ce qu'il y avait de plus sage dans tout ce qui existe, « le nombre », répondit-il. Et ce qui tient le second rang dans la sagesse, « celui qui a imposé les noms aux choses »... L'être vient à toutes choses de l'esprit qui se connaît lui-même et qui est sage, tandis que l'acte de nommer vient de l'âme par imitation de l'esprit. Par conséquent, dit Pythagore, ce n'est pas au premier venu qu'il appartient d'imposer les noms, mais à celui qui regarde l'esprit et la nature des êtres. Les noms sont donc conformes à la nature. »⁴

Regarder l'esprit et la nature des choses, c'est évidemment s'exposer à l'illumination divine. Mais il ne faut pas croire que celle-ci se manifeste seulement dans l'intuition noétique, la raison ou les mathématiques. L'inspiration divine jaillit d'une autre manière non moins efficace dans l'imagination, qui selon Proclus n'est pas avant tout reproductive de sensations, mais créatrice de figures et de symboles⁵. Si l'imagination est inférieure à la raison, il est un usage de l'imagination qui d'un

¹ *In Parm.* pp. 851-852.

² *In Ti.*, III p. 133, 26-134, 6.

³ *Ibid.*, II p. 255, 20-24; *In Cra.* 71, p. 33, 7.

⁴ *In Cra.* 16, p. 5, 27-6, 19.

⁵ Voir mon article « Le merveilleux dans la vie et la pensée de Proclus », in *Revue philosophique* 163 (1973), 439-52.

certain point de vue la dépasse. En face du langage rigoureux et dépouillé des sciences, nous avons le langage riche et incantatoire de la poésie inspirée et du mythe. Quand nous faisons du mythe un usage « mystique » et « initiatique », il nous unit à la divinité de façon ineffable, au-delà de toute pensée¹. Dans ce cas, l'irrationnel du mythe nous renvoie au supra-intelligible de l'union mystique plus sûrement que toute sagesse. Il parle le langage de la possession, de l'enthousiasme, de l'ivresse divine ou du songe inspiré.

« ... Les mythes signifient par ce qui est contraire à la nature ce qui chez les dieux dépasse la nature, par ce qui est contraire à la raison ce qui est plus divin que toute raison, par des images de laideur ce qui dépasse en simplicité toute beauté partielle. »²

Il y a donc chez l'homme deux grandes sortes de langage, antithétiques et complémentaires : d'une part les langages de science et de sagesse (dialectiques, mathématiques, techniques), d'autre part les langages d'inspiration (poétiques et mythiques). Leur opposition et leur corrélation caractérisent l'âme humaine.

2. Le langage, expression divine

En quoi consiste la fonction du langage ?

« ... Le nom a deux sortes de puissance (*δυνάμεις*), l'une qui enseigne et communique les pensées, l'autre qui discerne l'essence, puisque le Démurge a deux sortes de puissances, celle qui produit l'identité (*ταὐτοποιόν*) et celle qui produit l'altérité (*έτεροποιόν*). »³

Le langage manifeste l'essence. Mais, nous le savons, toute manifestation est détermination. Et déterminer, c'est se déterminer. Nommer, c'est participer à un des pouvoirs primordiaux de la divinité, celui de conférer avec l'infini la définition⁴.

¹ *In R.*, I p. 80, 11 ; 81, 14 Kroll.

² *Ibid.*, I p. 77, 24-27.

³ *In Cra.* 51, p. 20, 18-21.

⁴ *Ibid.*, 42, p. 13, 19-27.

C'est seulement dans la mesure où le langage est chez nous reçu du dehors et témoigne de notre dépendance que la dénomination est passive.

« ... Chez les dieux cette fonction de nommer et celle de penser ne font qu'un, et l'une et l'autre leur appartiennent parce qu'ils participent à la lumière que répand sur tous le très grand Phanès. Dans nos âmes, en revanche, ces fonctions se divisent, et autre est la pensée, autre le nom ; l'un a rang d'image et l'autre d'exemplaire. Mais dans les genres moyens il y a une certaine distinction, mais aussi une certaine unité de l'activité noétique et de l'activité onomastique. »¹

On ne peut donc comprendre l'activité onomastique si on ne remonte à la divinité en tant qu'elle emplit le monde de signes qui sont pour les âmes autant de semences de manifestation et de perfection. Car nommer pour les dieux, c'est se faire nommer par les âmes auxquelles ils accordent quelque communication de leur pouvoir et qu'ils convertissent vers eux-mêmes par cette médiation.

C'est dans son *Commentaire du Cratyle* 71, pp. 29-35, que Proclus fait le plus ample exposé du problème des noms divins. Ceux-ci sont une des trois sortes de signes (*συνθήματα*) et de traces (*τύχην*) que la divinité diffuse partout dans l'univers, au fur et à mesure que se déroule la procession. Puisque les dieux procèdent du Bien sous un mode triadique (être, puissance, pensée), il faut qu'ils dispensent sous un mode triadique leurs participations.

i) En tant qu'ils subsistent dans l'unité de façon ineffable, ils rayonnent des symboles également ineffables qui suscitent une motion invincible vers le Bien et un amour fondamental de ce même principe. Ces charges d'énergie peuvent nous apparaître à travers des figures lumineuses, qui ne se trouvent pas comme telles chez les dieux, mais se fondent sur eux en tant qu'ils nous éveillent du dedans à nous représenter leur efficacité

¹ In *Cra.* 71, p. 33, 7-13.

selon le mode qui nous convient le mieux. En sorte que nous nous exprimons à nous-mêmes ce qu'ils impriment dans l'espace de leur irradiation.

« Les premiers de ces symboles sont les signes ineffables et inconnaissables de la subsistance ($\bar{\nu}\pi\acute{a}\rho\xi\omega\varsigma$) des êtres supérieurs semés dans leurs dérivés, et leur efficacité et leur puissance motrice dépassent toute pensée. Tels sont les traits de lumière ($o\iota\tau\bar{o}\varphi\omega\bar{t}\delta\varsigma\chi\alpha\rho\alpha\kappa\tau\bar{t}\bar{\eta}\rho\varsigma$) par lesquels les dieux se manifestent à leurs rejetons. Ces traits se trouvent sous un mode unitaire ($\bar{\epsilon}\nu\alpha\bar{i}\omega\varsigma$) chez les dieux mêmes, ils les révèlent aux genres supérieurs à nous, tandis qu'ils achèvent chez nous leur course sous un mode divisé et figuratif ($\mu\varepsilon\bar{\rho}\iota\sigma\bar{t}\bar{\omega}\varsigma\kappa\bar{\alpha}\bar{\lambda}\mu\bar{\rho}\varphi\omega\bar{t}\bar{\iota}\bar{\kappa}\bar{\omega}\varsigma$). C'est pourquoi les dieux recommandent de considérer « la figure lumineuse après qu'elle s'est déployée. »¹ Bien qu'en effet elle soit là-haut sans figure, elle a pris figure grâce à la procession, et alors qu'elle détient là-haut son fondement secret et unitif ($\chi\rho\varphi\bar{i}\omega\varsigma\kappa\bar{\alpha}\bar{\lambda}\bar{\epsilon}\nu\bar{o}\bar{\epsilon}\bar{\delta}\bar{\omega}\varsigma$), elle nous apparaît venant des dieux mêmes, tenant son efficacité ($\tau\bar{\theta}\delta\bar{\rho}\alpha\bar{s}\bar{\tau}\bar{\eta}\rho\bar{i}\bar{\iota}\bar{o}\bar{n}$) de la causalité divine, et sa figuration ($\tau\bar{\theta}\bar{\epsilon}\bar{\sigma}\bar{\chi}\bar{\gamma}\bar{\mu}\bar{\alpha}\bar{\tau}\bar{\iota}\bar{\sigma}\bar{\mu}\bar{\epsilon}\bar{\nu}\bar{o}\bar{n}$) de l'être qui la reçoit. »²

2) En tant que les dieux sont des *puissances*, ils diffusent d'autres symboles qui, comme il convient à la puissance (qui est essentiellement médiatrice), tiennent le milieu entre les signes de leur subsistance ineffable et ceux de leur pensée communicable. Ce caractère intermédiaire rend ces signes plus accessibles que les précédents, mais il faut encore qu'à travers notre procession interne nous leur donnions les formes multiples et variées qui sont appropriées à notre ordre.

« Ces symboles se répandent parmi tous les genres intermédiaires (car il n'était pas possible aux dons primordiaux des dieux d'aboutir à nous si bien antérieurement les genres supérieurs à nous ne participaient à cette illumination d'en haut),

¹ *Oracles chaldaïques*, fr. 145 des Places = p. 57 Kroll.

² *In Cra.* 71, p. 31, 5-17.

mais ils existent en chacun sous son mode propre (*οἰκείως*) et ils manifestent à tous de manière homogène à leur ordre (*συστοιχώς*) les puissances de ceux qui les font subsister. Tels sont les signes appelés symboles des dieux. Ils ont une forme unique (*μονοειδῆ*) dans les ordres les plus élevés, mais des formes multiples (*πολυειδῆ*) chez les inférieurs. C'est eux que la théurgie exprime en les imitant par des exclamations, tantôt distinctes, tantôt inarticulées. »¹

3) Nous en venons enfin à la troisième sorte de communications divines, celle qui exprime les dieux en tant qu'ils sont des *pensées* réalisatrices et autodéterminantes. Il s'agit des *noms divins*.

« ... L'imposition du nom est création (*ποίησις*), puisqu'à ce niveau la pensée n'est pas coupée de la démiurgie et puisque les dieux créent par leur acte même de penser. C'est ainsi en effet que les dieux font subsister les choses par leur acte même de nommer. »²

C'est donc sous l'initiative des dieux mêmes que les âmes découvrent les vocables qui invoquent, célèbrent et manifestent les dieux de la façon la plus efficace. Tels sont les noms de premier rang, ceux qui ont le plus grand pouvoir théurgique, parce qu'ils sont plus proches de l'opération divine et expriment immédiatement la divinité par elle-même. Mais il est des noms divins de deuxième et troisième rang qui procèdent de l'inspiration divine à travers plusieurs médiations.

« Car tous ces noms sont secrètement (*κρυφίως*) chez les dieux, mais se manifestent dans les deuxièmes et troisièmes processions et à ceux des hommes qui ont de l'affinité avec les dieux... Les tout premiers noms de ce genre sont des manifestations venant des dieux et qui, à travers les genres moyens, aboutissent à notre essence raisonnable. Quant aux autres noms de deuxième et troisième rang, sachons que ce sont tous ceux

¹ In *Cra.* 71, p. 31, 18-28.

² In *Ti.*, II p. 255, 21-24. Cf. In *Cra.* 71, p. 33, 7-13.

que fournissent les âmes particulières, tantôt sous l'inspiration des dieux, tantôt par leur activité scientifique, ou bien par communication de la lumière divine dans leur pensée intuitive (*νόησιν*) et par la perfection qu'elles en ont reçue, ou bien en prenant en charge la démiurgie des noms par leur puissance raisonnable. »¹

Les dieux, dit en substance Proclès en commentant l'*Alibiade*, ont rempli de leurs noms le cosmos entier, et pas seulement le cosmos, mais toutes les puissances qui l'enveloppent. Cet épanchement et le pouvoir qu'il confère peuvent entraîner certaines âmes dans des sens opposés. Ils peuvent être pour ces âmes principe de conversion vers la divinité et vers elles-mêmes et donc d'autoconstitution, mais inversement instrument de servitude. Car ces âmes, emportées par un désir mal compris d'imitation divine, cèdent parfois à leur volonté de puissance, s'éprennent des reflets qu'elles projettent dans le monde et cherchent à le marquer, autant qu'il est possible, de leur caractère.²

Aux âmes qui comprennent la signification de la fonction onomastique, le nom apparaît comme une effigie (*ἀγαλμα*) et une illumination du dieu. Dans le meilleur cas, le nom est l'effigie de la chose.³ Il ne se confond pas avec le son ou le mot brut (*φωνή*).⁴ Sa vertu réside dans sa relation à l'essence qu'il révèle. C'est pourquoi, à la différence des *Oracles chaldéiques*⁵ et du *De mysteriis*⁶, Proclès ne s'oppose point à ce qu'on emploie des équivalents grecs des noms barbares des dieux.

« Les uns, écrit-il, en reçoivent participation d'une façon, les autres d'une autre. Par exemple, les Egyptiens ont reçu tels

¹ *In Cra.* 71, p. 33, 18-34, 7.

² *In Alc.* 150, 10-23.

³ *Theol. Plat.* I 29, p. 124, 22 S.-W.; *In Parm.* p. 851, 8; *In Cra.* 51, p. 19, 16.

⁴ *In Cra.* 49, p. 17, 3-4.

⁵ Fr. 150 des Places = p. 58 Kroll.

⁶ *Myst.* VII 5.

noms de leurs dieux selon la manière de parler de leur pays, les Chaldéens et les Indiens en ont reçu d'autres conformes à leurs propres langues, et il faut en dire autant des Grecs en tenant compte de leur langage. Quand même donc tel dieu est appelé par les Grecs Briarée sous l'influence des dieux, tandis qu'il est nommé autrement chez les Chaldéens, il faut supposer que chacun des deux noms est issu des dieux et signifie cette même essence. »¹

3. Les noms porteurs de puissance

Bien que les noms divins appartiennent à l'ordre de la pensée, plus clair que celui de l'être et de la vie, il y a chez eux des degrés d'intelligibilité. Ces degrés se disposent selon cette structure triadique que Proclus aime retrouver à l'intérieur de chaque ordre. Les uns sont quasi-ineffables, d'autres clairement exprimables, et entre ces extrêmes se rangent des termes moyens qui pour une part nous sont accessibles et pour une autre nous dépassent. Plus les dieux sont proches de cette source de la divinité qui n'a pas de nom selon la première hypothèse du *Parménide*, plus ils sont ineffables. Certains dieux ne peuvent être évoqués que par la pensée intuitive et la théurgie. D'autres sont nommables par la pensée qui divise et articule. Car il n'est pas possible de passer directement de l'ineffable à la pleine manifestation, mais il faut traverser tous les niveaux par lesquels l'inexprimable s'exprime².

On pourrait illustrer cette démarche par la triade qu'énonce le *Commentaire du Timée*, I p. 272, 26-274, 32. Par le nom de *κόσμος* nous signifions les puissances divines qui œuvrent dans la procession et dont le monde totalise les symboles. Sous le terme *οὐρανός* nous rassemblons les chiffres de la conversion. Enfin l'unité (*ἐνότης*) désigne ce même tout en tant qu'il demeure

¹ *In Cra.* 71, p. 32, 5-12 ; 57, p. 25, 13-16 ; *In Ti.*, I p. 99, 3-7.

² *In Cra.* 71, p. 32, 18-33, 3.

encore immanent à son générateur et donc caché en lui : τὸ ἀρρητὸν ὄνομα τῆς τοῦ παντὸς ἐν τῷ πατρὶ μονῆς. Les noms les plus secrets sont donc ceux de la puissance divine en tant qu'elle opère en elle-même et ne révèle pas son fruit. C'est le silence de la quiétude (*τὸ μόνιμον*) commun à tous les ordres non encore déployés¹.

« ... Nous avons essayé de signifier par des noms la procession et la conversion de tous les êtres. Quant à leur enveloppement immuable (*μόνιμον περιοχήν*) dans le Premier (s'il est permis de parler ainsi) et leur unité avec l'ineffable, puisqu'elle est incompréhensible, il a toujours été impossible aux experts en choses divines de la saisir par la connaissance ni de l'énoncer par la parole. »²

Maintenant, il ne faut pas perdre de vue que, si un dieu peut être évoqué par un seul nom, il n'est nullement privé des caractères divins que ce nom ne suggère pas directement. Le nom n'est pas une définition limitative, mais le signe d'une fonction dominante. Chaque dieu contient tous les caractères et agit selon toutes les puissances divines, comme chaque âme contient toutes les raisons, mais tantôt l'une d'elles l'emporte, tantôt une autre³.

C'est ce que signifie le mythe de Protée. La multiplicité et la variété des noms divins sont justifiées par le fait que leur unité surabondante doit éclater chez nous en une constellation de signes distincts⁴. Apollon, par exemple, rassemble en lui-même la puissance curative, la mantique, la cathartique, la musique, etc. Il enveloppe comme une monade génératrice la totalité des arts qu'il communique à l'ennéade des Muses⁵.

¹ *In Ti.*, I p. 342, 24; *In Cra.* 71, p. 33, 20; *Theol. Plat.* IV 1, p. 179 Portus. Cf. Damascius, *Pr.* 8, I p. 16, 9-12 Ruelle.

² *Theol. Plat.* II 6, p. 96.

³ *In Ti.*, I p. 312, 21-22; III p. 198, 29; *In Parm.* p. 909, 29-36; p. 916, 24-27; *ELEM. THEOL.* 194.

⁴ *In R.*, I p. 112, 17-22; p. 113, 8-12.

⁵ *In Cra.* 174, p. 97, 16-21; 176, p. 102, 10-103, 5.

« Les muses divisent l'unité d'Apollon, tandis qu'il unifie la multiplicité des Muses en la convertissant et en lui donnant cohésion. »¹

Gardons-nous de projeter chez les dieux les oppositions et les conflits qu'ils engendrent dans leurs séries respectives. Car toute dérivation se développe en antithèses². Les théomachies d'Homère ne divisent pas la divinité. Les déterminations par lesquelles elle s'explique, qu'elles soient intelligibles ou figuratives, qu'elles s'adressent à la pensée ou à l'imagination, sont des expressions de la divinité, non ses attributs. Car tout dieu se nomme à travers l'activité signifiante de ses dérivés.

De façon similaire, si nous sommes contraints de définir l'âme en disposant des antithèses (comme celle de l'indivisible et du divisé), nous devons savoir qu'elle dépasse cette opposition et n'est pas la résultante des extrêmes dont elle est la médiation³.

Conclusion

Le pouvoir de nommer est inséparable de la *démourgie*. Nommer, c'est à la fois créer et manifester. C'est créer un verbe interne et proféré. Sciences, arts et techniques créent en formant un langage rigoureux ou incantatoire. Cette puissance procède de la divinité. Et chaque dérivé y participe d'autant plus qu'il intérieurise davantage sa procession et donc se donne un nom en nommant les choses et les dieux. Nous nommons par les dieux, mais il est également vrai que les dieux nomment et se nomment à travers nous. Car les symboles des dieux et des choses sont chez eux sous un mode de *μονή*, c'est-à-dire indivis, indistinct et non formulé, et c'est chez nous qu'ils se traduisent en déterminations enchaînées et proférées.

¹ *Ibid.*, p. 103, 1-2.

² *In R.*, I p. 92, 28-93, 15.

³ *In Ti.*, III p. 25, 21-24 ; p. 215, 19-21. Cf. Damascius, *Pr.* 66, I p. 144, 20-23 ; 91, I p. 226, 24-25 ; 249, II p. 118, 26 sq.

Cette communication de la puissance divine s'épanouit dans la *théurgie* à travers laquelle l'homme rejoint et accomplit l'action divine par son action significative. La nomination des dieux par les dieux devient ainsi en quelque sorte *théogonique*¹.

Dès lors, la puissance onomastique est circulaire. Partie des dieux, elle leur revient et leur ramène les âmes, après s'être épanouie dans le mouvement de conversion qu'elle provoque chez elles. Le langage n'est donc pas un vêtement extrinsèque et indifférent de la pensée. Il se fonde sur les essences et les symboles qui leur correspondent dans le sensible, c'est-à-dire sur l'activité déterminante et schématisante qui les constitue. Il ne se diversifie pas par accident, mais par l'exigence de réaliser sous tous les modes tous les caractères divins. Il n'est pas inefficace, mais il effectue ce qu'il signifie et symbolise.

« C'est pourquoi, écrit Proclo, les initiateurs, mettant en concordance les choses d'ici-bas avec les dieux par une telle appropriation (analogique), emploient ces instruments comme symboles des puissances divines, par exemple la navette comme signe des dieux qui divisent, le cratère comme signe des dieux qui vivifient, le sceptre comme signe des dieux qui régissent, la clef comme signe des dieux qui gardent, et c'est ainsi qu'ils invoquent les autres dieux en usant d'analogie. »²

On trouve donc chez Proclo à la fois une théorie théologique du langage et une critique que Damascios prolongera.

¹ Cf. Damascius, *Pr.* 247, II p. 118, 3-4.

² *In Cra.* 56, p. 25, 1-6.

DISCUSSION

M. Brunner : Le thème du pouvoir des noms est lié le plus souvent, dans l'histoire des religions, au respect du son lui-même. Si Proclus admet la traduction des noms divins, c'est, semble-t-il, que, selon lui, la pensée atteint l'essence par-delà le langage sans que celui-ci affecte la connaissance. Comment, dans ces conditions, pouvez-vous supposer que, pour Proclus, chaque langue a une portée ontologique propre et recrée la réalité à son mode?

M. Trouillard : Il y a un ordre des essences et pourtant chaque esprit ou chaque âme crée toutes les essences. Car chacun doit se donner son univers propre. En cela consiste son autoconstitution. Et ces univers se symbolisent mutuellement. C'est ce qu'on peut appeler la « monadologie » de Proclus.

M. Blumenthal : Ma question va dans le même sens que celle de M. Brunner. Si je vous ai bien suivi, vous estimatez que Proclus a compris que les structures métaphysiques ne devaient pas s'identifier avec celles de la langue grecque. Et pourtant : ne soutenait-il pas que nommer, c'est créer? Comment peut-on concilier ceci et cela?

M. Trouillard : Je n'ai pas dit qu'il n'y avait, pour Proclus, aucun rapport entre les structures grammaticales et logiques d'une part, les structures ontologiques d'autre part : j'ai seulement dit qu'il n'y avait pas parallélisme, mais une correspondance plus complexe.

M. des Places : Dans votre conclusion, vous insistez sur la « puissance onomastique », qui ramène à Dieu : le nom s'acquitte ainsi de la fonction d'Hermès. Proclus unit-il onomastique et herméneutique? D'autre part, ses « symboles » opèrent ce qu'ils signifient ; c'est une des définitions du sacrement chrétien ; les symboles ou les noms sont-ils parfois appelés chez lui $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\acute{\iota}$? En tout cas, il a une $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\iota\chi\eta$,

forme d'inspiration qui, à partir du *Phèdre* (244), s'est maintenue dans toute la tradition platonicienne.

M. Trouillard : Il y a en effet chez Jamblique une formule qui annonce l'*ex opere operato* des sacrements chrétiens (*Myst.* II 11).

M. Dörrie : Les Grecs admettaient longtemps avant Proclus que chaque dieu avait plusieurs noms, que les dieux étaient πολυώνυμοι. Dès l'époque d'Alexandre le Grand, on s'est mis à identifier les dieux orientaux, égyptiens en particulier, avec les dieux grecs, et l'on a admis que la même divinité pouvait être vénérée sous plusieurs noms. Proclus tient sans doute compte de ce fait quand il reporte l'efficace d'une invocation sur la notion intérieure de l'adorant, sur le λόγος ἐνδιάθετος.

M. Dalsgaard Larsen : Quand Jamblique défend dans le *De mysteriis* les noms religieux barbares, il ne dit pas qu'une langue autre que le grec ne peut pas être employée : il se borne à dire que les dieux eux-mêmes ont employé ces vocables (égyptiens ou assyriens) et leur ont ainsi donné un caractère sacré.

J'en viens à la théurgie. M. Trouillard en a, me semble-t-il, fort bien mis en évidence un aspect essentiel par son analyse de l'ὄνομαστική ἐνέργεια. Cet aspect est aussi d'importance pour le précurseur de Proclus qu'a été Jamblique ; et, chez Jamblique, le problème de la pseudonymie dans le *De mysteriis* doit être pris en considération si on veut déterminer sa position.

M. Trouillard : La pluralité des noms divins peut être fondée dans l'unité divine, si chaque dieu inspire à chaque peuple de le nommer conformément à son génie propre.

M. Brunner : Vous avez présenté le langage dans une perspective théologique : la divinité, disiez-vous, emplit le monde de signes. On peut s'étonner que Proclus ne situe pas quelque part dans le monde divin — comme le font Philon et les auteurs chrétiens — un logos proférateur. Que signifie ce fait ?

M. Trouillard : Il y a peut-être chez Proclus un intelligible parfait ; il n'y a pas de langage absolu. Mais il ne faut pas oublier qu'un être supérieur ne contient pas en acte les déterminations qui procèdent de lui. En s'exprimant et en se manifestant, il fait du nouveau. Il ne se redouble pas.

M. Dörrie : On remarque aisément que Proclus est plus grec, et qu'il est plus systématique que Jamblique, qui mettait l'accent sur l'efficacité magique du nom divin tel qu'il était prononcé. Proclus, au contraire, regarde uniquement l'intuition logique de celui qui invoque un dieu. Seul le $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$, dont la parole n'est qu'un symbole, exerce une influence — $\delta\rho\tilde{\alpha}$ — sur le dieu.

M. Trouillard : On peut traduire $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ par « expression ». Et alors il y a autant de $\lambda\circ\gamma\circ\iota$ que d'ordres ou de niveaux de pensée et de réalité. Le terme $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ n'a plus un sens absolu, comme chez Philon, mais un sens relatif.

M. Dörrie : Sans doute le mot $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ a-t-il été compris dans deux sens différents. Philon et les pères de l'Eglise l'ont compris dans le sens de mot, verbe. Chez Proclus et chez ses prédecesseurs domine la notion de « proportion » soit au sens mathématique (p. ex. 1 : 3), soit au sens de la procession (p. ex. νοῦς : ψυχή), ce que Platon lui-même a appelé $\alpha\circ\alpha\lambda\circ\gamma\circ\iota\alpha$ (*Ti.* 31 c 3).

De là, peut-être, certaines équivoques dans notre discussion ! Les uns pensent au logos des platoniciens ; le logos des pères de l'Eglise est présent à l'esprit des autres.

M. Beierwaltes : 1. Ein wesentlicher Unterschied der proklischen Konzeption zur Logos-Spekulation Philos oder der christlichen Theologie besteht darin, dass die Entfaltung des ersten Prinzips nicht als worthafte (weder $\lambda\circ\gamma\circ\varsigma$ noch $\delta\circ\nu\circ\mu\alpha$) gedacht werden kann. Das Eine spricht nicht. Das Problem einer göttlichen Sprache ist also bei Proklos ausschliesslich im Bereich der θεοί oder speziell des Demiurgen relevant.

2. Lässt man einmal die vorwiegend für die christliche Theologie charakteristische *creatio ex nihilo* und ferner die Tatsache ausser acht,

dass es in der christlichen Theologie einzig der Eine Gott selbst, also das «erste Prinzip» ist, welches schafft, dann kann bei der Beschreibung des Phänomens «Schöpfung» etwa bei Augustinus Analoges zu Proklos festgestellt werden. Die Götter, oder speziell der Demiurg «setzen» die Dinge durch den Akt des Benennens (*In Ti.*, II p. 255, 23 f.: αὐτῷ τῷ ὀνοματίζειν ὑφιστᾶσι (οἱ θεοὶ) τὰ πράγματα). Benennen und Denken aber ist in ihnen identisch (*In Cra.* 71, p. 33, 7). Also setzen sie die Dinge ebensosehr durchs Denken (αὐτῷ τῷ νοεῖν: *In Ti.*, II p. 255, 23; *Elem. theol.* 174). Denken wiederum ist für ihren Willen bestimmend (vgl. *In Ti.*, I p. 371, 3 ff.).

Diese Trias (Denken, Benennen, Wollen) findet sich in *analoger* Funktion bei Augustinus: Gott schafft die Welt im WORT, d.h. im Akt des Sprechens (*dicendo*: *Conf.* XI 5,7 ff.; 7,9), das WORT aber ist seine *sapientia* (die Ideen als Gedanken dieser göttlichen Weisheit sind der «ideale» Vorentwurf der Welt); sein Sein aber ist mit seinem Willen identisch. Das Schaffen Gottes ist daher sowohl «Ausdruck» oder Manifestation seines Denkens, als auch seines Sprechens und Wollens: *fecit, quia voluit*. Anders: sein Denken oder «Sehen» der Dinge ist seinskonstituierende Kraft: *nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt* (*Conf.* XIII 38, 53; *In euang. Iob.* 37,8).

3. Für den sachlichen Zusammenhang des theologischen Aspektes der proklischen Sprachtheorie mit der *Kabbala*, vgl. S. 166, Anm. 6.

M. Trouillard: Si on compare la création selon saint Augustin et la procession selon Proclus, une analogie apparaît au niveau du Démiurge. Mais il est significatif que ce niveau chez Proclus se place à l'intérieur d'une procession déjà entamée. La procession radicale, le surgissement de l'Etre, ne s'opère pas en pensant ni en commandant (*fiat!*), mais dans le silence et la nuit de la théologie négative. C'est parce que le Principe est un Néant de clarté que la lumière apparaît. Sur ce point, la p. 222 de *In Ti.*, III, est extrêmement suggestive. La production τῷ λέγειν est inférieure à la production μετὰ σιωπῆς.

IX

HEINRICH DÖRRIE

DIE RELIGIOSITÄT DES PLATONISMUS IM 4. UND 5. JAHRHUNDERT NACH CHRISTUS

Der Platonismus war zu allen Zeiten in sehr hohem Masse religiös gebunden. Neben und hinter dem diskursiven, philologischer Methode zugänglichen Aspekt wies er stets die halb verborgene, aber viele Lehrentscheidungen bestimmende religiöse Komponente auf. Hierzu muss auf die zentrale Bedeutung hingewiesen werden, welche der gängigen Definition der Weisheit — *σοφία* — als Inbegriff aller Philosophie zukam, sie sei ἐπιστήμη τῶν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων = *scientia rerum divinarum et humanarum*¹. Dabei kommt den *res divinae* der erste Rang zu — umso mehr, wenn ein zweiter Teil der Definition auf die Gründe — *aἰτία* — *causae* — gerichtet ist.

¹ Diese Formel ist ein wichtiges Stück stoischer Lehrtradition, was die Zitationen durch Sextus Empiricus, *Adv. math.* IX 13 = *SVF* II 36, und *Adv. math.* IX 123 (vgl. *ibid.*, IX 125) = *SVF* II 1017 ausweisen. Cicero erwähnt sie mehrfach: so *Off.* I 43, 153 und II 2, 5; *Tusc.* IV 26, 57 und V 3, 7; Albinos, der sie im Eingangssatz seines *Didascalikos* zitiert, macht sie zur Grundlage. Vgl. ferner Seneca, *Epist.* 89, 5; Quintilian, *Inst.* I 10, 5; Maximos Tyr., XXVI 1; Origenes, *Cels.* III 72; Clemens Alex., *Paed.* II 2, 25 und *Str.* I 5, 30. Dass Platon die Formel gekannt hat, ist wahrscheinlich; dass sie pythagoreisches Lehrstück war, ist möglich, wofür freilich das Zeugnis des Anonymus in den *Anecdota Parisina*, ed. J. A. CRAMER, IV p. 400, 16, nicht ausreicht.

Nachdem nun die philosophische Leistung des Proklos und seiner Vorgänger der hauptsächliche Gegenstand der diesjährigen *Entretiens de la Fondation Hardt* war, ist mit vollem Recht in mehreren Referaten und Diskussionsbeiträgen¹ darauf hingewiesen worden, wie sehr das, was wir « das Religiöse » nennen, in die philosophische Diskussion des Platonismus hineingewirkt hat. Mit Dank wird im Nachstehenden an das hierzu Gesagte angeknüpft ; nunmehr soll der Versuch unternommen werden, Zusammenfassendes zur Religiosität im Platonismus seit dem Kaiser Iulian, und im Besonderen zur Religiosität des Proklos zu sagen.

I. Über die philosophischen Erträge des Syrian und des Proklos, soweit sich diese diskursiv mitteilen liessen, liegen umfangreiche Zeugnisse in gesicherter Überlieferung vor. Diese Erträge lassen sich mit aller wünschbaren Präzision darstellen.

Denn unsere Fachsprache, zum Teil noch in den von Proklos begründeten Traditionen ausgebildet, hält ein dafür ausreichendes Instrumentarium zur Verfügung.

Ganz anders ist die Lage, wenn wir uns dem Aspekt des Religiösen zuwenden. Es ist bereits fraglich, ob das Wort Religion oder Religiosität das, was nun beschrieben oder umschrieben werden soll, auch nur einigermassen deckt. Auf jeden Fall *ist* das, was wir mangels eines besseren Terminus als Religion, als religiöse Bindung, als Religiosität zu bezeichnen pflegen, bei Proklos und bei seinen Vorgängern gänzlich frei von jeglicher römischen, und erst recht von jeder christlichen Prägung.

Ein Versuch, den Plutarch von Chaironeia rund 200 Jahre vor Iamblich, 300 Jahre vor Proklos unternommen hat, ist ohne Nachfolge und ohne dauerndes Ergebnis geblieben : Plutarch führte, offenbar als eine Art Lehnübersetzung von

¹ Vgl. oben S. 69-101 (des Places) ; 153-191 (Beierwaltes) ; 239-255 (Trouillard).

religio, den Begriff $\varepsilonὐλάβεια$ — $\varepsilonὐλαβεῖσθαι$ in seine Fachsprache ein; ihm schien dieses Wort geeignet, den Habitus frommer Scheu, und zugleich den Verzicht auf unangemessene *curiositas* auszudrücken. Diesen Versuch, einen irgendwie gefühlsbetonten, einen irgendwie nicht völlig rational begründeten Wert einzuführen, hat der Platonismus, soviel ich sehe, einmütig abgelehnt.

Statt dessen hat man unerschüttert daran festgehalten, dass es nur *einen* Weg gibt, der zur Erkenntnis der *res divinae* führt. Eine Zweigleisigkeit, wie sie in der Sonderung von *fides* und *intellectus* angelegt ist, war innerhalb des Platonismus schlechthin nicht nachvollziehbar. Als Methode, sich den *res divinae* erkennend zu nähern, kann nur $\lambdaογισμὸς$ καὶ $\deltaιάνοια$ zugelassen werden. Jegliche Beimischung von Regungen aus dem Bereich der Seele, des $\psiυχικὸν$ καὶ $\piαθητικόν$, musste als eine Verfälschung erscheinen, vor der übrigens oft genug gewarnt wird. Der Rat $\ddot{\alpha}\varphiε\acute{e} πάντα$ schliesst das mit ein. Hier liegt der Grund, warum kein Platoniker — und sei es auch nur in Anspielungen — auf religiöses Gefühl Bezug nimmt. Das, was da gefühlsmässig erwächst, könnte er nur mit $\deltaεισιδαιμονία$ bezeichnen — ein Wort, das seinen scharf ablehnenden Sinn nie verloren hat.

A.-J. Festugière hat in zwei sehr nützlichen Arbeiten¹ die Empfehlung ausgesprochen, zwischen *reflective piety* und *popular piety* zu unterscheiden. Diese Sonderung ist gewiss hilfreich für moderne Menschen², die in diesen schwer zugänglichen Bereich neuplatonischer Geisteshaltung vordringen möchten.

¹ A.-J. FESTUGIÈRE, *Personal Religion among the Greeks* (Berkeley 1954), 2 ff., und *Proclus et la religion traditionnelle*, in *Mélanges A. Piganiol III* (Paris 1966), 1583 ff.

² Folgerichtig stützt A.-J. Festugière diese seine Empfehlung in erster Linie darauf, dass ihm, einem Katholiken dieses Jahrhunderts, sowohl die Sonderung der beiden Aspekte, wie auch die Annahme, dass beide Aspekte in einer andächtigen Person präsent sein können, als wahrscheinlich, ja als selbstverständlich erscheint. Auf Grund eigener Erfahrung postuliert A.-J. Festugière beides für Proklos.

Antikem Verständnis — jedenfalls dem Verständnis der Neuplatoniker — wird indes ein solcher Ansatz vermutlich nicht gerecht. Denn erstens ist « Frömmigkeit ~ piety¹ » als eine persönliche Haltung = etwa $\xi\zeta\iota\varsigma$, antiken Menschen in solcher Abstraktion nicht nachvollziehbar ; sondern sie muss sich in einer Serie von sakralen oder rituellen Akten manifestieren. Alle derartigen Handlungen entspringen einem Wissen — mithin hat der Platoniker keine Schwierigkeit, auch Handlungen volkstümlicher Devotion in sein Schema einzufügen. Derlei Handlungen entspringen zwar einer anderen, niederen Stufe der Erkenntnis als die in der Tat reflektierten Handlungen des Philosophen ; die Präsenz des Sinnhaften ist graduell verschieden. Aber trotz solcher graduellen Verschiedenheit findet eine Teilhabe — $\mu\acute{e}\theta\xi\iota\varsigma$ — statt, die auf den gleichen Gegenstand, nämlich ein $\nu\acute{o}\rho\acute{o}\nu$, bezogen ist. Auf diesen Sachverhalt muss das wichtige Wort des Proklos², auf das Herr Blumenthal mit Nachdruck hinwies³, angewendet werden : Die Götter, soweit individuell gedacht, sind $\vartheta\acute{e}\o\iota\ \nu\acute{o}\rho\acute{o}\nu$, an ihre Sphäre reicht in angemessener Weise nur heran — $\mu\acute{e}\tau\acute{e}\chi\iota\varsigma$ — wer $\nu\acute{o}\rho\acute{\omega}\varsigma$ mit ihnen zu verkehren vermag. Freilich sind auch die Haltungen $\delta\acute{o}\xi\alpha\sigma\tau\acute{i}\kappa\omega\varsigma$ und $\varphi\alpha\tau\alpha\sigma\tau\acute{i}\kappa\omega\varsigma$ bis zu einem gewissen Grade zulässig. Demjenigen, der nicht bis zur Stufe des $\nu\acute{o}\rho\acute{o}\nu$ aufgestiegen ist, darf es nicht verübt werden, wenn er sich Vorstellungsbehelfe schafft, also $\varphi\alpha\tau\alpha\sigma\tau\acute{i}\kappa\omega\varsigma\ \mu\acute{e}\tau\acute{e}\chi\iota\varsigma$. Damit sind die $\varphi\alpha\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ der herkömmlichen Riten zugleich zugelassen und

¹ Ohne Zweifel ist « Frömmigkeit » nur eine ungefähre Übersetzung von *piety* ; und noch viel weniger deckt sich der im Mittelalter geformte Inhalt von « Frömmigkeit » mit lat. *pietas*. Vgl. dazu meinen Aufsatz : *Pietas*, in *Der Altsprachliche Unterricht* IV 2 (1959), 5-27.

² Proklos, *In R.*, I p. 105, 7 Kroll : οἱ μὲν νοερῶς τῶν νοερῶν μετέχουσιν, οἱ δὲ δοξαστικῶς, οἱ δὲ φανταστικῶς.

³ Vgl. oben S. 143. In dieser Drei-Teilung der zur Erkenntnis Begabten liegt eine bemerkenswerte Parallelie vor zur Einteilung Markions, der die des Heils gewissen *πνευματικοί* von den *ψυχικοί* und den *σαρκικοί* sonderte.

einer niederen Stufe zugewiesen. Der Vernünftige, der *νοερός*, bedarf ihrer nicht¹.

Derlei Erwägungen lassen es als unangemessen erscheinen, die Frage « bewusst oder unbewusst? » — « rational oder gefühlsbedingt? » auf den Komplex des Religiösen bezogen zu stellen. Auf jeden Fall muss, wenn der Begriff « Religion » oder « Religiosität » auf Platoniker angewendet werden soll, sogleich mitgehört werden, dass es sich immer und ausschliesslich um eine Realisierung des Sinnhaften, um Teilhabe am *νοερόν* handelt. Jede sakrale Handlung ist *communio* — μέθεξις, sie ist freilich nur dann eine vollauf wirksame *communio* = τέλεια μέθεξις, wenn sie in philosophischer Erkenntnis dieses ihres Gehaltes, also *νοερῶς* vollzogen wird. Darum eben dominieren in diesem Bereich Begriffe wie τελετή und μυσταγωγία², die durchgängig zugleich eine philosophische und kultische Aktivität hohen Ranges bezeichnen. Denn sakrale und philosophische Unterweisung sind demselben Ziele zugeordnet, die Sphäre des παθητικόν zu überwinden, also in den Bereich der stets mit sich selbst identischen Göttlichkeit aufzusteigen. Das eben ist mit den überaus oft gebrauchten Ausdrücken ἐνθεος γενέσθαι oder ἐνθουσιάζειν gemeint; synonym dazu ist ἀναβακχεύειν. Dabei hält man aber, immer wieder gestützt durch *Phaidros* 244 b-d, daran fest, dass eine θεῖα μανία nur scheinbar, aber nicht wirklich einem Rauschzustand gleicht. Wohl verlässt derjenige, der durch die Lektüre Platons³ oder durch die

¹ Damit ist eine Verständnishilfe für die *Hymnen* des Proklos gewonnen; in ihnen liegt religiöse Dichtung vor, die planvoll auf das Element des φανταστικόν verzichtet. Vgl. unten S. 278.

² Seit Platon sind die Worte und Wendungen, mit denen man das mystische Erlebnis zu Eleusis umschrieb, Synonyme geworden für das, was der Philosoph in erkennender Schau erlebt. Vgl. hierzu meinen Aufsatz *Philosophie und Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens in zwei Ebenen durch Platon*, in Festschrift für F. Ohly II (München 1975), 5-36.

³ Olympiodor, *In Alc.* 1 und 2 Anf. (p. 1, ed. L. G. WESTERINK), versichert, dass eben um der ἐνθουσιασμού willen alle Philosophen Platon zulaufen — προστρέχουσιν.

Teilnahme an einer *τελετή* zum ἐνθουσιάζειν geführt wird, die Beschränkungen der Alltäglichkeit, das aber nicht, weil er sich wie der Trunkene vom Logos entfernt, sondern weil er sich ihm nähert.

Kurz, dass in der religiösen Bindung, die für alle Platoniker eng war, Gefühlsbetontes, also Affektisches mitschwingt, das konnte und durfte kein Platoniker zugeben. Religiöses Erleben konnte nur als gesteigertes Erleben des Logos beschrieben werden. Darum ist im Selbstverständnis nicht nur des Proklos, sondern sicher bereits des Iamblich und der Platoniker zwischen ihnen dieser ganze Bereich eindeutig der φιλοσοφία zugeordnet. Ja, dieser Bereich gehört so eng und so eindeutig zur φιλοσοφία, dass für ihn gar keine gesonderte Bezeichnung aufgefunden werden kann. Philosophie und Sakralwesen sind identisch: αὐτὸς καὶ ταῦτα, ὡς ἐγδυμαῖ, οἱ λόγοι καὶ τὰ ιερά, um es mit einem Wort des Libanios¹ auszudrücken.

II. Nun ist nicht nur der zunächst römisch, dann christlich geprägte Begriff «Religiosität» erheblich zu modifizieren, ehe er auf Proklos und seine Vorgänger angewendet werden darf. In ebenso starkem Masse ist es notwendig, den Begriff «Erkenntnis» so zu gebrauchen, dass seine von Aufklärung und Rationalismus bewirkte Prägung verlassen wird. Mit Dank knüpfe ich hier an das an, was Herr Beierwaltes (vgl. oben S. 153 ff.) vorgetragen hat; wenige Worte dürften genügen, um sein Ergebnis auf die jetzt anstehende Frage «Erkenntnis im Bereich des Religiösen» anzuwenden.

Sobald sich das erkennende Organ über den Bereich des διανοητικόν erhebt, wachsen ihm Erkenntnisse zu, welche mit irdischer Erfahrung unvereinbar sind, weil sie notwendiger Weise alles Diesseitige transzendentieren. Wer derart im Aufsteigen begriffen ist, gewinnt dabei auch Einsicht, wie Götter, Dämonen und Menschen zusammenwirken. Er gewinnt ein okkultes Wissen, wobei er die feste Überzeugung bewahrt, dass dieses

¹ Libanios, *Or. LXII* 8, IV p. 350, 14 Förster.

Wissen von Metaphysisch-Okkultem in bruchlosem Zusammenhang steht mit dem, was sich im diesseitigen Bereich erfahren lässt. Ja, die eigentlichen Gründe sind allein dem Jenseitigen, nie dem Diesseits zu entnehmen.

Eben da, wo wir, angeleitet durch die Sonderung von *intellectus* und *fides*, bereit sind, Erkenntnis und Religion zu unterscheiden — wo wir bereit sind, beiden unterschiedliche Modalität, wenn auch gleiches Ziel zuzuerkennen, da legen die Platoniker einen rigorosen Monismus an den Tag. In der Tat müssen sie, was die Erfahrbarkeit von Irdischem und von Metaphysischem anlangt, unbeirrbar an diesem Monismus ihres Erkenntnisbegriffes festhalten, wenn sie nicht den Anspruch der Universalität aufgeben wollen. Der Weg der Erkenntnis führt über mehrere Stufen — Stufen, die übrigens den Hypostasen des Einen entsprechen. Aber, so stark sich Erkenntnis während des Aufsteigens modifiziert, sie bleibt unwandelbar eine ; ihre Stufung darf nicht als Bruch missverstanden werden.

Das, was der erkennende Mensch im Zuge seines Aufsteigens erkennt, das sind nicht einfach wertneutrale Fakten. Sondern alle Erkenntnis richtet sich auf das Seiende, und alles was *ist*, ist werhaft. Darum ist jeder Erkenntnisvorgang zugleich ein Vorgang des Angleichens ; die werhaften *ὄντα* übertragen sich und ihren Wert auf den, der sie aufnimmt. Dann aber übertragen sich die Kräfte — mag man sie *ἀρεταῖ*, *δυνάμεις*, *ἐνέργειαι* oder anders nennen — die den seienden Wesen anhaften, auf den, der sie erkennt und nachvollzieht. Wenn das so ist, dann vermag ein Kenner der Materie, also der Philosoph im neuplatonischen Sinne, sich vermöge seiner Gleichtartigkeit — *διὰ τὸ ὄμοιον* — mit den Trägern dieser Kräfte, den Göttern, in Verbindung zu setzen ; ja, wenn er ihren Rang erreicht, wachsen ihm ihre Kräfte zu — *similia similibus*. Hier tut sich der Weg auf zu theurgischer Praxis, die gern *ἱερατικὴ τέχνη* genannt wird. Das hierfür entscheidende Zeugnis ist bei Proklos im *Kommentar zum Kratylos* erhalten, p. 21, ed. J. Fr. Boissonade = 51, pp. 18-19 Pasquali.

Damit ist der eigentliche Grund bezeichnet, wieso Magie und Theurgie bruchlos, ja fast diskussionslos, dem Platonismus des 4. und 5. Jahrh. immanent sind¹. Wir Heutigen sprechen allzu oft, aber sicher irrig von einem « Einbruch des Irrationalen ». Aber im Verständnis etwa Iamblichs oder Proklos' handelt es sich um eine gerade Fortsetzung des Rationalen, freilich auf höherer Stufe (vgl. oben S. 261). „Ἐνθεος ὁ Σύρος — πολυμαθῆς ὁ Φοῖνιξ, so lautet die berühmte Formel, in der Iamblich und Porphyrios einander gegenübergestellt werden. Das muss aber nicht als Antithese, sondern als wertende Stufung verstanden werden. Iamblich nimmt einen erheblich höheren Rang ein ὅτι τὰ ἔνθεα ἡγεσχολεῖτο — so die ausdrücklich gegebene Begründung ; dagegen sei Porphyrios auf dem Niveau einer blossen πολυμαθίᾳ stehen geblieben. Damit wird zugleich legitimiert, dass die Tradition, die Plutarch von Athen, Syrian und Proklos verkörpern, vorzugsweise auf Iamblich, nicht auf Porphyrios gegründet ist.

¹ Längst ist dieses Thema in seiner Bedeutung erkannt ; nachstehend eine Auswahl der wichtigsten Arbeiten :

- P. BOYANCÉ, Théurgie et télestique néoplatonicienne, in *Revue de l'Histoire des Religions* 147 (1955), 189-209.
- E.R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*³ (1959), Appendix II : « Theurgy », 283-311.
- S. EITREM, La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques, in *Symbolae Osloenses* 22 (1942), 49 ff.
- H.P. ESSER, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, diss. Köln (Bonn 1967).
- H. LEWY, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire 13 (Le Caire 1956).
- K. PRAECHTER, Zur theoretischen Begründung der Theurgie im Neuplatonismus, in *Archiv für Religionswissenschaft* 25 (1927), 209-213, = *Kleine Schriften* (Hildesheim 1973), 217-221.
- Cl. ZINTZEN, Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, in *Rheinisches Museum* 108 (1965), 71-100.

Über die Eigenart einer Religiosität, die im Theurgischen gipfelt, liegen, soviel ich sehe, keine Untersuchungen vor.

In die gleiche Richtung führt eine Aussage, die nahezu gleichlautend durch Olympiodor¹ und durch die anonymen *Prolegomena* zu Platon² bezeugt ist. Danach hat Platon die ägyptischen Priester aufgesucht, um von ihnen τὴν ἐρατικὴν τέχνην zu erlernen³. Zusammen mit der μαγική, die er von Schülern Zoroasters erlernte, erreichte Platon dadurch ein Niveau des Erkennens und des Wissens, das er auf griechischem Boden — auch nicht durch Sokrates — nicht hätte erlangen können.

III. Nun will sich für diesen Sektor des Religiösen der Terminus « Offenbarung » einstellen. Wieder muss unterstrichen werden, dass es sich, wenn überhaupt, um eine Offenbarung in durchaus widerchristlichem Sinne handelt. Denn es geht einerseits um das Wiederfinden von etwas eigentlich Selbstverständlichem. Und es geht andererseits darum, dass sich ein (nunmehr verborgenes) Urwissen stets in einer Verschlüsselung mitteilt, die nur ein Eingeweihter aufzulösen vermag. Zu allen Zeiten hat sich der Logos — zu verstehen als die transzendenten und als die immanente Sinnhaftigkeit — denen, die zum Verständnis fähig waren, kundgetan. Der grösste Teil der Menschheit hat durch eigenes Verschulden die Fähigkeit verloren, dieses Wissen zu ergreifen und festzuhalten. Es kann wohl einem einzelnen, der die Fähigkeit, es zu verstehen, wiedergewonnen hat, durch einen der Wissenden mitgeteilt werden. Eine solche Weitergabe — διαδοχή — ist sogar notwendig; sie darf mit gutem Grunde μωσαγωγία genannt werden, weil nur ein dazu Legitimer dieser Wissen aufnehmen kann.

¹ So David, *In Porpb. prooem. 4*, p. 92, 4 Busse (*CAG XVIII 2*); die Pythia zu Delphi soll so gesprochen haben.

² Olympiodor, *In Alc. 2*, 135 (p. 5 Westerink); ähnlich Anonymi *Prolegomena in Platonis philosophiam 4*, p. 199, 28 ff. Hermann = p. 5 Westerink.

³ Vgl. hierzu meinen Aufsatz *Platons Reisen zu fernen Völkern. Zur Geschichte eines Motivs der Platon-Legende...*, in *Romanitas et Christianitas* = Festschrift für J. H. Waszink (Amsterdam 1973), 99–118.

Um Offenbarung im Sinne einer Offen-Legung handelt es sich dabei im Grunde nicht. Im Christentum begründet die Offenbarung eine Heilserwartung für alle. Im Platonismus kann eine Offenbarung nur dem zu Teil werden, der schon vorher dazu ausersehen ist, die *σωτηρία* zu gewinnen. Das ist das saekulare Missverständnis, das zwischen Kelsos und Origenes obwaltete, und das mit klaren Worten zu bezeichnen keiner der beiden streitenden Parteien möglich war.

Im Platonismus ist mit Strenge darauf gesehen worden, dass das okkult Überlieferte in der Tat okkult blieb. Die Göttingen von Eleusis erschienen dem Numenios voll Zorn im Traum, als dieser das in ihrem Kultus enthaltene theologische Geheimnis profaniert hatte¹. Denn ein Geheimnis, das sich einem Einzelnen erschliesst, darf einer grösseren, denn das heisst einer nicht legitimierten, Öffentlichkeit nicht zugänglich gemacht werden. Wer hier den Terminus «Offenbarung» festhalten möchte, der muss dem die fast kontradiktitorische Einschränkung beifügen: Hier geht es um eine Offenbarung, die jegliches *κηρύττειν*, d.h. jegliches Mitteilen oder gar Missionieren untersagt. Sie ist ein Vorzug, der nur den *strictissime* Legitimierten eingeräumt wird. Denn dass es eine Heils-Erwartung, vielleicht eine Heils-Gewissheit für alle geben könne, ist für Platoniker undenkbar. Nicht Gnade, sondern Gerechtigkeit ist das wesensbestimmende Merkmal der Gottheit.

IV. Ein Selbstverständnis der religiösen Bindung, etwa wie eben dargestellt, hat Jahrhunderte hindurch unbestritten, aber auch kaum diskutiert, im Platonismus geherrscht.

Dank diesem Selbstverständnis sind die *Oracula Chaldaica* sogleich rezipiert und zum Bestandteil des Lehrgutes gemacht worden. Dabei nahm man nicht zur Kenntnis², dass diese

¹ Macrobius, *Somn.* I 2, 19 = Numenius, fr. 55 des Places.

² Proklos weiss sehr wohl — so *In R.*, II p. 123, 12 Kroll — von der zeitlichen Fixierung. Aber für ihn ist nicht die Abfassung, sondern lediglich die *ἐκδόσις* dieser Texte der Zeit nach fixiert: δοξα τοῖς ἐπὶ Μάρκου θεούργοις ἐκδέδοται.

Oracula zu historisch klar fixierter Zeit verfasst wurden ; man fasste die Aussage, die sie enthalten, nicht als neue Erkenntnis auf, sondern als ein zeitlos gültiges Wissen, das dank der Veröffentlichung — ἔκδοσις — durch die βάρβαροι θεουργοί aufs Neue bestätigt wurde.

Nun hat dieses fest in sich ruhende Selbstverständnis von der natürlichen und von der übernatürlichen Begründung des Überkommenen die erste schwere Erschütterung erfahren, als der Restitutionsversuch des Kaisers Iulian scheiterte. Denn nun war die Hoffnung dahin, es könne gelingen, das Christentum nicht nur politisch zurückzudrängen, sondern es als geistige Macht *ad absurdum* zu führen, weil es mit den bisher gültigen Axiomen nicht übereinstimmte.

Als nun unter Valens und unter Theodosius die Christianisierung der damaligen Welt voranschritt, wurde ein noch viel grösserer Mangel offenkundig : Dem universal verstandenen Platonismus, der sich als die allein legitime Philosophie und zugleich als die sinngebende Krönung aller Kulte ansah, hätten doch die so oft angerufenen Mächte — vor allem Apollon, Bakchos, Pan, Asklepios und Hekate — zu Hilfe kommen müssen, als sein Gebäude in den Grundfesten bedroht war. Als einst die *Oracula Chaldaica* bekannt wurden, mehr noch, als die von Porphyrios hoch geschätzten λόγια auftauchten, da schien es noch so, als ob damit die πρόνοια als Lenkerin der Welt den Verteidigern des ἀληθῆς λόγος, der aus den λόγια spricht, habe zu Hilfe kommen wollen. Nun aber, als die Ratgeber des Kaisers Iulian den Versuch machten, mit religiopolitischen Massnahmen das Voranschreiten des Christentums einzudämmen, blieb jeglicher Erfolg aus ; es schien sich zu erweisen, dass die christlichen Apologeten recht hatten mit ihrer oft verkündigten Behauptung, die alten Götter seien machtlos. Sie waren in der Tat darum machtlos, weil kein Kult und keine Philosophie dazu in der Lage war, eine übergreifende Organisation, einer Kirche ähnlich, zu bilden. Es nützte wenig oder nichts, hier und dort einen verfallenden Kultus zu restaurieren ; das waren

Akte ohne Widerhall. Weder im Sakralwesen noch in der Philosophie verfügte man über Formen der Organisation, die etwa dem Amt des Bischofs zu vergleichen waren.

Darum kam dem Umstand hohe Bedeutung zu, dass in den Jahrzehnten nach dem Kaiser Julian die philosophischen Schulen ausserhalb Athens und Alexandreias verödeten. Keiner der Platoniker, die dem Kaiser Julian nahe gestanden hatten, war nachmals in der Lage, eine Schule zu bilden, also die διαδοχή, die legitime Tradition, weiter zu führen.

Damit wurde eine Breitenwirkung, die man ja ohnehin nie angestrebt hatte, vollends unmöglich. Es blieb nur übrig, das Überkommene in einem ganz engen Kreise zu erhalten und zu pflegen. Das schreckliche Ende der Hypatia¹ enthielt die eindrucksvolle Lehre, dass man nicht nur die Person, sondern (was viel schlimmer war) die Sache aufs Spiel setzte, wenn man die enge Grenzlinie, die nun jeder Aktivität gezogen war, überschritt. In diesem Sinne muss die ängstliche Scheu des Plutarchos und des Syrian verstanden werden, als sie einen ihnen Unbekannten nicht als Zeugen zulassen wollten², da sie sich anschickten, dem aufgehenden Mond ihre kultische Verehrung zu bezeugen.

Das stärkste Zeugnis für das eben Ausgeführte ist die Tatsache, dass die Geschichte des Platonismus in Athen seit etwa 380 zugleich die Geschichte einer Familie, nämlich des Nestorios und seiner Nachkommen ist. Die philosophische διαδοχή ist in dieser Epoche ärgerster Rezession wieder zu einem Erbstück geworden, das der *pater familias* dem tüchtigsten seiner Söhne vermachte, ohne die übrigen Angehörigen der Familie vom Niessbrauch auszuschliessen. Die übrigens nicht unbeträchtlichen materiellen und vor allem die geistigen Werte waren rechtlich wie faktisch zum Fideikommiss geworden. Hierzu

¹ Vgl. hierzu J. M. RIST, Hypatia, in *Phoenix* 19 (1965), 214-225.

² Vgl. Marinos, *Vita Procli* 11 (= p. 26 Fabr.).

haben L. G. Westerink und H. D. Saffrey¹ in sorgfältigen Untersuchungen zu klären vermocht, wie die Nachfolge des grossen Iamblich zwischen 370 und 380 von Syrien nach Athen hinübergelitet wurde. Unklar freilich bleibt, wieso die Familie des Nestorios in diese Sukzession eintrat — eine Sukzession, die für drei, ja genau gerechnet, für fünf Generationen innerhalb dieser Familie verblieb : Kurze Zeit vor seinem Tode (432) regelte Plutarch von Athen die Nachfolge analog dem Beispiel, das 300 Jahre zuvor die Adoptiv-Kaiser gegeben hatten. Indem Plutarchos seine Söhne überging, setzte er Syrian, und als dessen Nachfolger Proklos ein. Von dieser Einsetzung als Nacherbe des Syrian muss der Titel διάδοχος herrühren, den ja ausser Proklos kein Platoniker geführt hat.

Das mag genügen, um den eng gewordenen Zuschnitt zu kennzeichnen. Dieser Enge entsprechen die Äusserungen religiöser Aktivität, von denen die erhaltenen Zeugnisse sprechen : Da ist alles auf Persönliches und Persönlichstes bezogen. Wohl kommen die Götter ihren einzelnen Anhängern zu Hilfe : Asklepios heilt eine Krankheit, Athena wünscht, im Hause des Proklos Wohnung zu nehmen, weil ihr Kultbild — vielleicht war es noch das einst von Phidias geschaffene — nach Konstantinopel überführt wurde. Aber nichts von dem derart Berichteten weist auf grössere Zusammenhänge.

Es sieht so aus, als ob diese Götter, ihrer Allmacht beraubt, nur mehr Schutzgottheiten der letzten Platoniker waren. Nur am Rande sei darauf hingewiesen, dass auswärtige Götter auf hören, Gegenstand der Verehrung zu sein : Sarapis, Isis, Atthis, Mithras werden nicht mehr erwähnt ; die *Hymnen* des Proklos sind — von der einen Erwähnung des Ianus abgesehen — nur an griechische Götter gerichtet. Von der wichtigen Rolle, die Orpheus als Archeget griechischer Theologie (fast im Gegensatz zur βάρβαρος θεολογίᾳ) spielen sollte, wird unten

¹ H. D. SAFFREY - L. G. WESTERINK, *Proclus, Théologie Platonicienne*, Livre I (Paris 1968), Introduction, p. XXXVIII ff.

S. 274 zu handeln sein. Auch das wird man als einen Teilaspekt der Rückkehr zu Hellenischem betrachten dürfen.

Den Grund, warum sich die religiöse Praxis der Platoniker so sorgsam im Schatten hielt, darf man einem bösen Ereignis entnehmen, das um 370 stattfand. Damals haben Nachfolger des Iamblich mit den Mitteln eben seiner *ἱερατικὴ τέχνη* den Namen desjenigen zu erfahren gesucht, der Nachfolger des Kaisers Valens sein würde¹. Vielleicht hoffte man, den neuen Kaiser dazu bewegen zu können, dass er den Weg des Kaisers Julian einschläge. Diese Befragung eines Orakels ist wegen ihrer politischen Brisanz vom Kaiser Valens grausam verfolgt und bestraft worden. Nun verlor Maximos von Nikaia, einst Ratgeber Julians, sein Leben. Übrigens gehört es wohl zu den Nachwirkungen dieser Strafaktion, dass die Schule Iamblich's ihren Boden in Syrien verlor, sodass der dort letzte *διάδοχος*, ein zweiter Iamblich, dessen Lebensweg H. D. Saffrey² verfolgt hat, sich in Athen niederliess. Nie wieder hat man hier-nach wagen dürfen, die theurgische Kunst Iamblich's für andere als für ganz persönliche Zwecke einzusetzen. So sehr Proklos nachmals den Wert und die Wirksamkeit der von Iamblich über-kommenen *ἱερατικὴ τέχνη* rühmt³ — so verbot sich doch seit langem, die Macht, die man damit zu haben glaubte, auszuüben.

V. Wie tiefgreifend sich die Lage gewandelt hatte, wird an zwei Veränderungen deutlich, deren eine als eine vorsichtig veränderte Sprachregelung bezeichnet werden kann. Wie sich versteht, urteilen Syrian und Proklos mit grösster Hochachtung über die *Oracula Chaldaica*. Dabei tritt aber die zuvor übliche Bezeichnung *βάρβαρος θεολογία* in den Hintergrund, wiewohl man sie nicht gänzlich fallen lässt. Unüberhörbar hatten christliche Apologeten den Anspruch angemeldet, dass eben die auf

¹ Vgl. A. A. BARB, *The Survival of Magic Arts*, in *The Conflict...*, ed. A. MOMIGLIANO (Oxford 1963), 111-114.

² In der oben Anm. 1, S. 269, zit. Introduction, p. XLIII ff.

³ So bes. Proklos, *In R.*, II p. 145, 5-11 K.

dem Judentum aufbauende christliche Theologie das erfülle, was die Griechen lange Zeit hindurch von der βάρβαρος σοφίᾳ¹ erwartet hätten. Und es war kein Zufall, dass die *Oracula Sibyllina* in Konkurrenz zu den *Oracula Chaldaica* traten. Aus gutem Grund lässt Proklos mehr und mehr in den Vordergrund treten², die *Oracula Chaldaica* seien dadurch als höchste Wahrheit und Weisheit legitimiert, dass sie von den Göttern unmittelbar an die Menschen gerichtet sind: In diesen Versen haben Götter unmittelbar zu Menschen gesprochen — ein Vorzug, welcher, der Inspiration ungeachtet, keinem christlichen Texte zugeschrieben werden konnte.

VI. Noch deutlicher tritt der Antagonismus zum Christentum hervor, wenn man auf die Bedeutung blickt, die die Gestalt des Orpheus gewann. Wohl wird Orpheus als einer der frühesten Weisen von früheren Platonikern achtungsvoll erwähnt; Plutarch und Kelso räumen dem Orpheus einen Platz ein in der langen Traditionskette der παλαιοὶ θεολόγοι³. Dagegen ist für Proklos — und wohl mehr noch für Syrian — Orpheus *der griechische Theologe* — ὁ Ἑλληνικὸς θεολόγος — schlechthin. Das heisst zunächst einmal: Die ‘Ἑλληνικὴ θεολογία⁴ ist der βάρβαρος θεολογία gleichwertig und ebenbürtig.

Der oft erörterten, immer wieder durch Verweis auf *Ti.* 22 b gestützten These⁵, die Griechen seien ewig Kinder, und das

¹ Vgl. meinen Aufsatz *Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen*, in *Antike und Universalgeschichte* = Festschrift für H. E. Stier (Münster 1972), 146–175.

² Um das zu bezeichnen, ist das künstliche Wort θεοπαράδοτος geschaffen worden, durch das Marinus, *Vita Procli* 16, die dem Menschen nicht zugänglichen Kenntnisse vom Alltags-Wissen unterscheidet; ähnlich Proklos, *In R.*, I p. 111, 2 K. Vor allem ist auf *In R.*, II p. 217, 15 zu verweisen, wo die *Oracula Chaldaica* gerühmt werden als οἱ τῆς θεοπαράδότου μετασχόντες μυσταγωγίας.

³ Dieses Lehrstück kennt Proklos, so *In R.*, I p. 72, 4 Kroll.

⁴ Proklos zeigt in der *Theol. Plat.* I 5, p. 25, 27 Saffrey-Westerink auf, in welcher Überlieferung der Theologie Platon stehe. Da ist von der βάρβαρος θεολογία nicht die Rede, sondern es heisst: ἀπασα γὰρ ἡ παρ' Ἔλλησι θεολογία τῆς Ὀρφικῆς ἐστὶ μυσταγωγίας ἔκγονος.

⁵ Zur Nachwirkung dieses Motivs, vgl. Anm. 1.

heisst vor allem in theologischen Fragen schlechthin unmündig, wird die Berufung auf Orpheus entgegengehalten. Nicht nur die εὐδοκιμοῦντα ἔθνη, die um ihres Monotheismus willen von Numenios¹ und von Porphyrios gerühmt worden waren, sondern mit gleichem Recht auch die Griechen befanden sich dank Orpheus, ihrem theologischen Archegeten, in grosser Nähe zum Logos.

VII. Dass mit der Hinwendung zu Orpheus ein neuer Weg beschritten wurde, kann durch folgenden unscheinbaren, aber wichtigen Zug bestätigt werden: Syrian liess gegen Ende seines Lebens seinen beiden Schülern, Domninos und Proklos, die Wahl, welche Texte Gegenstand der Exegese sein sollten, durch die die Unterweisung in ihre letzte, abschliessende Phase überging²: Sollten die Gedichte des Orpheus, oder sollten die *Oracula Chaldaica* erklärt werden? Sollte die Unterweisung in der Ἑλληνικῇ θεολογίᾳ oder in der βάρβαρος θεολογίᾳ gipfeln? Nie hätte den Schülern eine solche Freiheit des Wählens eingeräumt werden können³, wenn es sich um ein obligatorisches Stück des *cursus completus* gehandelt hätte. Zuvor musste alles abgehandelt worden sein, was zum Kanon der Kommentierung gehörte. Danach erst begab sich die Unterweisung Syrians auf ein Gebiet, für das es noch keine zwingend gültigen Regeln gab. Vor diese Wahl gestellt, entschied sich Domninos für die Exegese des Orpheus, Proklos für die Erklärung der *Oracula Chaldaica*⁴. Proklos hielt also mit konservativer Entschie-

¹ Numenios, fr. 1 a des Places = Eusebios, *PE* IX 7, 1.

² Marinos, *Vita Procli* 26 (= p. 61 Fabr.).

³ Hier ist an den temperamentvollen Protest zu erinnern, den L. Kalbenos Tauros gegen den Anspruch auf «Lern-Freiheit» erhob, als damalige Studenten eine Auswahl nach ihrem Gusto aus dem (doch unteilbaren) Ganzen forderten; vgl. Aulus Gellius, *Noctes Atticae* I 9, 8-11, und dazu meinen Aufsatz «L. Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrh. n.Chr.», in *Kairos* NF 15 (1973), 24-35.

⁴ Marinos, *Vita Procli* 26 (= p. 61 Fabr.).

denheit daran fest, dass die *Oracula Chaldaica* zu den Fundamenten der schulgerechten Lehre gehörten.

Da nun Syrian starb, ohne die Exegese der *Oracula Chaldaica* vollenden zu können, trat Proklos an seine Stelle ; er schrieb also nieder, was sein Lehrer gesagt haben würde ; der umfangreiche Kommentar zu den *Oracula*, den Proklos in 70 Tetraden abfasste, vollendete mithin das Lebenswerk des Syrian, das Proklos als sein Nachfolger sorgsam verwaltete. Zugleich aber wurde die Kommentierung der *Oracula* durch Proklos als sein eigentliches, sein Leben bestimmendes Werk angesehen. Das manifestiert sich in einer Traum-Erzählung : Plutarch erschien dem Proklos und teilte ihm mit, dass die Zahl der $\tau\epsilon\tau\rho\alpha\delta\epsilon\varsigma$, die das Kommentarwerk ausmachten, die Zahl seiner Lebensjahre anzeigen¹. Das mag ein *vaticinium ex eventu* sein — es zeigt aber, welch hohe Bedeutung diesem Entschluss des Proklos und seiner Ausführung zuerkannt wurde.

Doch nun zurück zum Komplex der Orphik in dieser Phase des Platonismus :

VIII. Die soeben berichtete Geschichte erlaubt es zu vermuten, dass da ein Versuch abgeschlagen wurde, der Theologie des Orpheus auf Kosten der *Oracula Chaldaica* im Kanon der Lehre einen bevorzugten, vermutlich den krönenden Platz zuzuweisen. Dabei muss es freilich um eine Abwägung des Ranges gegangen sein — nachmals hat ja gerade Proklos der Theologie des Orpheus einen hohen, freilich nicht den ersten Rang zuerkannt.

Warum nun ist Orpheus in dieser Phase des Platonismus zu solcher Bedeutung aufgestiegen ? Schon lange vorher hatte das Christentum sehr viel Orphisches rezipiert : Christus wurde als der wahre Orpheus gerühmt, denn er habe das wahre Mysterion begründet, von welchem alle anderen Mysterien nur schwacher Abglanz seien. Ebenso sei Christus als der wahre

¹ *Vita Procli*, Ende des Kap. 26.

Orpheus in die Unterwelt hinabgestiegen, aber nicht, um einen Menschen — Eurydike — sondern um alle zu erlösen. Im Spätjudentum wie im Christentum waren die messianischen Züge des Orpheus deutlich gesehen worden. Dabei verschlägt es wenig, dass die erhaltene, meist apologetische Literatur hierzu schweigt (wenn sie nicht den falschen Orpheus als einen Lügenpropheten angreift). Die Kunst jener Zeit spricht eine deutliche Sprache : Die Sarkophage, die Mosaiken zeigen wieder und wieder Christus/Orpheus als den Friedensbringer. Von ihm besänftigt, halten sonst feindliche Tiere — Lamm und Tiger — guten Frieden mit einander. Dass es die Macht der Musik war, die das Wunder bewirkte, tritt zurück — vielmehr wird Christus/Orpheus als derjenige gesehen, der die *ἀποκατάστασις* herauftäuft und somit das Reich des Friedens, ja das Paradies begründet.

Die werbende Wirkung, die von einer solchen Orpheus-Vorstellung ausging, war gewiss nicht klein. Und es ist vollauf verständlich, wenn man christlicher Propaganda diesen Vorteil streitig machen wollte. In dem skizzierten Zug, sich Orpheus und der orphischen Theologie zuzuwenden, darf eine der wenigen, bewusst vollzogenen Reaktionen des Platonismus auf die Erfolge des Christentums erblickt werden.

Dabei ist freilich sogleich eine für den Platonismus bezeichnende Verkürzung eingetreten : Man war ja weder willens noch in der Lage, die seelsorgerlichen Aspekte auszuwerten, die im Orpheus-Motiv angelegt waren : Orpheus hätte ja als der Tröster der Betrübten, als der Widersacher, ja als der Märtyrer des Titanisch-Bösen gerühmt werden können. Nichts davon. Nicht seine Person, nicht seine Taten konnten und durften verklärt werden : Nur das, was er gelehrt zu haben schien, ist ausgewertet worden. Nicht als Begründer einer Heilslehre, geschweige denn als ein neuplatonischer Heiland ist Orpheus in Anspruch genommen worden ; er war nicht mehr und nicht weniger als der erste Zeuge für das Urwissen unter Griechen. Die von Orpheus verkündete Lehre lag in nicht wenigen Gedichten — durch-

weg Lehrgedichten — vor, die Porphyrios und Proklos gründlich kannten ; um sie zu rekonstruieren, ist aus Proklos' reichen Zitationen unentbehrliche Hilfe zu gewinnen¹. Daneben spielen die *Hymnen* des Orpheus², die vollständig erhalten sind, eine geringere Rolle ; sie sind im selben Corpus der *Hymnen* überliefert, das auch die *Hymnen* des Proklos³ umfasst.

Nun darf den häufigen und oft eingehenden Exegeten des Proklos, die sich auf einzelne Verse und Versgruppen der *Orphica* beziehen, mit aller Präzision entnommen werden, wie diese Dokumente einer unbezweifelbaren Religiosität gelesen werden sollten : Das, was sie enthalten, soll und muss in die Ebene des Dogmatischen transponiert werden. Denn eine Exegese kann ja schwerlich anders als auf diese Ebene des *voepόv* bezogen werden. Eine Unterweisung kann nur auf dieser Ebene vor sich gehen. Das aber schliesst ein :

Die sicher grosse, und von manchen sicher gewollte Chance, in der Gestalt des Orpheus, der vielen Menschen das Heil brachte, ein Gegengewicht gegen die Gestalt Christi zu gewinnen, ist nie ernstlich verwirklicht worden. Und, wie aus dem Bisherigen deutlich geworden sein dürfte, sie konnte auch garnicht verwirklicht werden. Der Platonismus hätte seinem inneren Gesetz zuwider gehandelt, wenn er Orpheus zu einer Heilands-Gestalt gesteigert hätte — und dazu wäre ein so konservativer Geist wie Proklos als letzter bereit gewesen. So blieb es — gerade weil sich Proklos in diesem Sinne einsetzte — bei der oben skizzierten Lösung : Orpheus war kein Heiland, wohl aber war er ein grosser Theologe — der erste und grösste, den Hellas hervorbrachte. Dabei war diese seine Theologie selbstverständlich völlig identisch mit der der Uroffenbarung, wo immer und durch wen immer diese sich äussern mochte.

¹ *Orphicorum fragmenta* coll. Otto KERN (Berlin 1922).

² *Orphei Hymni*, ed. Guil. QUANDT (Berlin ¹1941; ²1955).

³ *Procli Hymni*, ed. E. VOGT, Diss. Bonn 1956 (Wiesbaden 1957) ; rez. H. DÖRRIE, in *ByzZtschr.* 52 (1959), 85-88.

Mit dieser Formel: «Theologie: ja! — Konkurrenz zu den religiösen Potenzen des Christentums: nein!» sind wir wahrscheinlich zu der Grenzlinie vorgestossen, die der Religiosität des Platonismus gezogen war.

Diese musste sich in spekulativer Theologie und in der Beachtung überkommener, als sinnvoll erkannter Formen erschöpfen. Eigene Gestaltungen auf Grund eigener religiöser Erlebnisse zu versuchen, wäre den Platonikern vor und um Proklos als geradezu unfromm, also als religionsfeindlich erschienen. In Athen war man weder bereit, den Weg des Synesios, noch den des Johannes Philoponos zu gehen. Man wusste, was man dann aufgab.

IX. Nach diesen Überlegungen eröffnet sich ein Zugang — es dürfte der einzige legitime Zugang sein — zu den *Hymnen* des Proklos. Diese stellen gewiss das eindrucksvollste Zeugnis dar für das, wonach wir suchen — für die Religiosität des Proklos. Seltsamer Weise, nein, bezeichnender Weise haben sich bisher alle, die sich in diesem und im vorigen Jahrhundert¹ um das Verständnis der *Hymnen* bemüht haben, enttäuscht davon zurückgezogen. Geradezu symptomatisch ist das Urteil von U. von Wilamowitz², das ich hier wiederhole: «Sein Gebet ist Ausdruck einer echten Stimmung, aber konventionell durch die tote Sprache und Verskunst, die er anwendet, konventionell auch durch die Theologie, die er bekennt.»

Hier ist ein bedeutender Kenner der Materie mit der Erwartung an diese Gedichte herangetreten, aus ihnen müsse die

¹ Hierzu ist auf den bibliographischen Überblick in der Anm. 3, S. 275, zitierten Arbeit von E. VOGT, 99 ff., zu verweisen. Das unverhohlene Unbehagen an der hymnischen Dichtung des Proklos steht in auffälligem Kontrast zu der fast enthusiastischen Hochschätzung, die man den *Hymnen* im 15. und 16. Jahrh. entgegenbrachte — eine Hochschätzung, der die fast unübersehbar zahlreichen Ausgaben (Liste bei E. VOGT, *op. cit.*, 20-22) verdankt werden. Diese Proklos-Renaissance hing eng mit der Abkehr von der Kirche zusammen: Da sprach die nicht-christliche Religiosität an.

² U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Die Hymnen des Proklos und Synesios*, in *Sitzungsber. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. XIV* (1907), 276.

subjektive Frömmigkeit des Proklos herauszuhören sein — so etwa, wie eben U. von Wilamowitz die Frömmigkeit des Aischylos aus seinen Chorliedern vernommen hatte. Aber gerade das darf von Proklos und seiner Schule nicht erwartet werden. Mit diesen seinen *Hymnen* stellt sich Proklos in eine zugleich religiöse und literarische Tradition. Innerhalb dieser Tradition ist Proklos sorgsam darum bemüht, die grösstmögliche Vollendung zu erreichen — und das nicht durch neue Gestaltung, sondern durch Aussieben und Ausschöpfen des Vorgegebenen.

Aus doppeltem Grunde lagen für Proklos die *Hymnen* des Orpheus als Vorbild und als Beispiel nahe. Sie sind sicher im 2. Jahrh. n. Chr. entstanden, Proklos aber musste sie — was ihre Verfasser ja wollten — für authentische Gedichte des Orpheus, eine Gruppe die neben die Lehrgedichte zu stellen war, nehmen. Mithin war der Archaismus, der diese Gedichte durchtränkt, ganz anders motiviert, als der, der die *Hymnen* des Proklos kennzeichnet. Denn der oft auffällige Archaismus der *Orphischen Hymnen* diente der Absicht der Verfasser, sie als authentische Gedichte des Orpheus gelten zu lassen. Verständlicher Weise wird der Stil der *Orphischen Hymnen* durch dichterische Formen bestimmt — Wortwahl, Epitheta, ionischer Dialekt, Versbau — die für die *Homerischen Hymnen* konstitutiv sind, und deren sich folgerichtig Kallimachos bedient hatte.

Dieses alles hat Proklos als Manifestationen eines Genos angesehen, wobei er angenommen haben muss, dass Orpheus dieses Genos begründet habe — so wie Homer das Epos. Proklos' Leistung besteht in pietätvollem Nachvollzug. Nachvollzug bedeutet auch: Auswahl des Passenden. Es ist lehrreich, die *Hymnen* des Proklos mit der negativen Fragestellung durchzugehen: Welche Assoziationen werden vermieden? Vermieden wird alles, was an die Vordergründigkeit der alten mythischen Überlieferung erinnern könnte¹. Was den Inhalt

¹ Dabei besteht die Absicht, dass dem φανταστικόν künftiger Leser kein Raum bleiben dürfte.

anlangt, so verbleibt — nach fast völligem Verzicht auf alles Mythische — im Grunde nur die Anrede, welche die Präsenz des Gottes bewirkt, und die Bitte um segensreichen Beistand. Beides wird nun mit einer Kunst der Wortwahl ausgesagt, die nicht selten an die Kunst des Kallimachos erinnert. Aber es wäre falsch, den Blick allein auf das Preziöse und das Konventionelle zu richten — dies die Einseitigkeit, an der das soeben zitierte Urteil von U. von Wilamowitz krankt. Denn Nachvollzug im Sinne des Proklos ist *auch*: Weiterführung und Berichtigung des Vorgefundenen. Die Metonymien und die Beiworte, mit denen die segenbringende Macht und die Weisheit der Götter gepriesen werden, sind in aller Regel so gesetzt, dass eine Exegese, wie Proklos sie pflegte, auf den theologischen Sinn führen muss — und das in bemerkenswert grösserer Dichte, als das in den *Orphischen Hymnen* und in den *Oracula Chaldaica* der Fall ist. Kurz, Proklos, als Erklärer solcher Dichtungen erfahren, spielt als Dichter der *Hymnen* das umgekehrte Spiel: Er verfasst eine Art Textbuch für künftige Exegeten — nur ist eben diese Exegese nie geschrieben worden, was bis heute ein Hindernis für das angemessene Verständnis darstellt. Dieses Verständnis wird aber wesentlich erleichtert, wenn man die Überlegungen daneben stellt, die Proklos *In Cra.*, pp. 32–36 Pasquali dazu anstellt. Das ist eben die Stelle, auf welcher das Referat von M. Trouillard vornehmlich fußte. Seine Ausführungen sind — neben vielem anderen — auch auf die hymnischen Dichtungen des Proklos zu beziehen. Deren Sinn entschlüsselt sich, wenn man erkennt, wie Proklos darum bemüht ist, vorgegebene Motive planvoll und sinnvoll in die Ebene des *νοερόν* emporzuheben.

Daraus spricht weder Stimmung, wie U. von Wilamowitz (vgl. oben S. 276) zu verspüren glaubte, noch Konvention, noch konservative Haltung (vgl. dazu unten S. 280); sondern daraus spricht eine wohl durchdachte, durchaus religiös intendierte Zielsetzung.

X. Um der Religiosität des Proklos gerecht zu werden, müssen wir Hindernisse überwinden, die in uns liegen; das 19. Jahrhundert hat die Forderung nach Individualität, nach Eigenständigkeit und vor allem nach Eigenverantwortung gerade auf dem Gebiet des Religiösen erhoben. Das 20. Jahrhundert versucht uns misstrauisch zu machen gegen jegliche überkommene Form. Wir werden zur Fortschrittlichkeit aufgerufen, wobei das, was uns vorliegt, schon darum, weil es vor uns da war, negiert werden muss.

Vielleicht eröffnet sich ein Zugang zur Religiosität des Proklos für den, der sich eine Immunität bewahrt vor den beiden Spaltpilzen der Modernität, die ich eben andeutungsweise nannte:

Das Religiöse ist eben *nicht* der Verfügung durch den Einzelnen überlassen. Es darf eben *nicht* in einer zwar gefühlsmässigen, also weihevollen, dabei aber subjektiven Haltung begründet sein. Es kann *nicht* vom Individuum her ergriffen werden. Denn da liegt etwas durch uralte Überlieferung Vor-gegebenes vor, das in seiner Substanz nachvollzogen und weiter überliefert werden muss.

Lediglich in den Akzidenzien hat ein Legitimierter wie Proklos das Recht, zu noch subtilerer, zu noch feinerer, der $\delta\pi\epsilon\rho\chi\eta$ des Göttlichen noch mehr angemessenener Formulierung vorzustossen. Derartige Besserung im Einzelnen, als ein Ausfeilen zu verstehen, darf aber nun und nimmer zu einem Eingriff in die Substanz, also zu einem Neuern — $\nu\omega\tau\epsilon\rho\iota\zeta\epsilon\nu$ — ausarten. Für einen Proklos wäre das ein revolutionärer Missbrauch gewesen.

Wohl aber war die Umsetzung des Überlieferten in die Ebene des $\nu\omega\rho\sigma\omega$ aus den mehrfach genannten Gründen geboten. Damit erfolgte ja kein Neuern oder Verändern. So muss Proklos' Religiosität als eine Religiosität des Bewahrens definiert werden. Überliefertes Gut — soviel stand für Proklos fest — war freilich des Bewahrt-Werdens nur würdig unter der strikt beachteten Voraussetzung, dass es sich in die Verständnis-

Ebene des νοερόν umsetzen liess. So konservativ man auf der einen Seite war, so war man doch weit davon entfernt, etwa das konservieren zu wollen, was wir naive Frömmigkeit (also etwa : *popular piety* im Sinne von A.-J. Festugière — vgl. oben S. 259) nennen. Derlei, nur dem φανταστικόν oder gar dem παθητικόν zugehörig, hatte am Sein nicht teil, musste also notwendig verschwinden. Es wäre παρὰ λόγον καὶ παρὰ φύσιν gewesen, derlei erhalten zu wollen. Denn nur was Teilhabe am Sein hat, erhält sich von selbst, wozu es menschlichen Zutuns nicht bedarf. In dieser Erkenntnis liegt wohl der eigentliche Grund, warum man sich jeder Aktivität des Werbens, des Missionierens oder gar religionspolitischer Aktivität enthielt.

Dies war anzumerken, um dem Missverständnis entgegen zu wirken, das eine Kennzeichnung des Proklos als « konservativ » erwecken könnte. Wer die Sinnhaftigkeit der Welt und ihrer Gründe mit solcher Entschiedenheit bejaht, wie Proklos, der muss in der Tat jeden Ansatz, jede Spur des Sinnhaften verteidigen und in Schutz nehmen — aber auch nur des Sinnhaften.

Die Richtigkeit der Gesamt-Sicht, in welcher Philosophie und Theologie Synonyme sind, hat sich für Proklos wie für seine Vorgänger so vielfältig, im Kleinen wie im Grossen, im Kosmischen wie im Über-Kosmischen, bestätigt, dass es höchst unfromm, und d.h. dem Weltgesetz zuwider wäre, auch nur die kleinste Einzelheit zu ändern oder in Frage zu stellen. Religiöses wie philosophisches Bewusstsein hindert Proklos daran, auch nur das Geringste aufzugeben. Darum ist er weit davon entfernt, sich etwa auf die Ebene der Diskussion mit Christen zu begeben oder gar die Mittel der Werbung gut zu heissen, deren Gebrauch den Christen mancherlei Erfolg eingetragen hatte. Des Unterschiedes im Niveau, der ihn von « denen da » — den Christen — trennte, war sich Proklos gewiss bewusst.

Seine Selbst-Isolierung, der klar manifestierte Verzicht darauf, ein Gespräch mit dem nunmehr überlegenen Gegner zu

führen, hat Grösse. Die Entscheidung für diesen Weg ist wohl sicher mit Blick auf den Gang der Dinge in Alexandreia gefällt worden — dort erwies sich ja, dass mit Verständigung oder Entspannung, ja gar mit Kompromiss-Bereitschaft nichts zu gewinnen war.

Durch diesen Verzicht ist es aber auch dazu gekommen, dass von der saekularen Leistung des Proklos nur der eine Teil, nämlich seine Ontologie und seine Metaphysik, überlebten — und gerade das sollte ein halbes Jahrtausend später zum Eckstein christlicher Scholastik werden.

Umso schwerer ist dadurch — bis heute — der Zugang zur Religiosität des Proklos geworden. Sein diskursiv vorgetragenes Philosophieren konnte von späteren Generationen rezipiert werden, seine Religiosität aber nicht — wenn man von den Platonikern um Georgios Gemistos Plethon und Marsilio Ficino absieht. Durch seine Metaphysik wurde Proklos zum Vorläufer und zum Wegbereiter des Kommenden. Mit seiner Religiosität befand er sich im unauflösablen Widerspruch zu allem, was nach ihm kam. Dabei ist eben die Religiosität des Proklos, so schwer sie sich mit Worten beschreiben lässt, ganz unbestreitbar die Klammer, die seine gesamte Leistung zur Einheit zusammen bindet: Religion und Philosophie fallen in ihrem Wesen zusammen. Proklos hat — vielleicht als einziger — die Kongruenz verwirklicht, die ihm und seinen Vorgängern in dem Satze vorgegeben war, Weisheit sei ἐπιστήμη τῶν θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων = *scientia rerum divinarum et humanarum.*

DISCUSSION

M. des Places : 1) L'*εὐλάβεια* s'oppose à la *δεισιδαιμονία* : vous partez du *De superstitione* de Plutarque, ce qui n'étonne pas dans un exposé sur la « religiosité » de Proclus. Trouveriez-vous une parenté entre les attitudes et les mentalités de ces deux sages ?

2) Les *Oracles chaldaïques* sont, dites-vous, « ein zeitlos gültiges Wissen » ; les *Oracles sibyllins*, du côté juif, font pendant — et concurrence — aux *Oracles chaldaïques* ; l'élément eschatologique qu'ils contiennent les rapproche du christianisme, qui y a introduit des interpolations.

M. Dörrie : Avec l'*εὐλάβεια*, au sens de Plutarque, quelque chose qui n'est pas réellement enté sur la logique entrerait dans le platonisme. Mais la tentative de Plutarque d'en faire un fondement de la piété platonicienne n'a pas eu de suite. Pour Proclus, seul ce qui est intellectuel en peut constituer un fondement légitime. La différence est évidente.

Il est, certes, regrettable qu'on ne puisse guère établir d'ordre chronologique. Il appert souvent qu'un passage chrétien dépend (ou contredit) un passage non-chrétien. Mais les preuves manquent.

M. Beierwaltes : 1. Für ein adäquates Verständnis der von Ihnen beschriebenen Phänomene fand ich Ihren Versuch sehr aufschlussreich, den Begriff « Religiosität » gegenüber einem sorglosen, auf die eigenen Voraussetzungen nicht reflektierenden Gebrauch dieses Begriffes zu präzisieren. Insbesondere die Ausgrenzung des « affektiven » Elementes (Stimmung, Gefühl, etc.) legitimiert, m.E., dazu, den proklischen Zugang zum « Göttlichen » als eine philosophische Religiosität (Theologie) oder als eine theologische Philosophie zu verstehen. Diese gegenseitige Durchdringung ist auch die Vorbedingung für Proklos' « Philosophie der Mythologie », die vom philosophischen

Ausgangspunkt her bisweilen einer spekulativen « Entmythologisierung » gleichkommt.

Die Einheit von Philosophie und Religiosität ist mit ähnlicher Intensität, freilich von den Voraussetzungen einer Offenbarungsreligion her, erst wieder von Johannes Scotus Eriugena vollzogen worden, vgl. *De praedest.* I 1 (in *PL CXXII* 358 A): *veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.*

2. Was die Wirkungsgeschichte des *philosophischen* Moments in Proklos' Denken anlangt — Sie verwiesen auf die Scholastik —, so wäre für einen unmittelbaren zeitlichen Kontext an Pseudo-Dionysius Areopagita zu erinnern. Seine Theologie — und damit auch ein wesentlicher Aspekt früh- und hochmittelalterlicher Theologie — wäre ohne das philosophische Modell des Proklos nicht denkbar. Das Modell freilich blieb trotz sachlicher Differenz nicht blosse Form.

M. Dörrie: 1) Für mich stand im Vordergrund, dass ich die Notwendigkeit erkannte, unsere Begriffs-Sprache, also unser Instrumentarium, von allem freizuhalten, was durch Religion und Bildung der Moderne geprägt ist. Daher die mehrfachen Versuche, wenigstens im Negativen zu bezeichnen, was abgestreift werden muss. Dies vorausgesetzt, stimme ich der von Ihnen präzisierten Terminologie zu — wobei freilich für jeden neu Hinzutretenden aufs Neue erklärt werden müsste, welche Missverständnisse er nicht vollziehen dürfte.

2) Der Hinweis auf den Pseudo-Dionysios ist ohne Zweifel sehr förderlich : da realisiert sich eine von Proklos her inspirierte Religiosität in einer Anschaulichkeit, wie sie aus Proklos — aus den bezeichneten Gründen — nicht zu gewinnen ist.

M. Brunner : L'influence de Proclus s'est manifestée, avant la Renaissance, au XIII^e et au XIV^e siècle, par le *Liber de causis* et par la traduction latine proprement dite de l'*Elementatio theologica*. Ces textes ont agi sur le mysticisme allemand, appelé souvent « spéculatif », pour exprimer l'union qu'il opère de la religion et de la philosophie.

Dans le cas de Plotin, le refus du rite est en accord avec la dépréciation de l'action. Mais je me demande si, à l'importance accordée par Proclus aux rites, correspond aussi, chez cet auteur, une théorie positive de l'action?

M. Dörrie: Je répondrai oui. La théorie relative est contenue dans la théorie plus globale selon laquelle chaque individu cherche à gagner la μέθεξις, soit la participation la plus parfaite. Au cours de cette montée (ἀνοδος), une place est réservée aux actions. Leur valeur est regardée toujours comme relative : elle est considérable pour ceux qui n'ont pas encore atteint ce plan ; elle est négligeable pour ceux qui ont atteint un niveau supérieur.

M. Trouillard: Proclus distingue deux usages du mythe : un usage propédeutique et éducatif, et un usage mystique et initiatique. Dans le second, l'infra-rationnel évoque le supra-intelligible plus efficacement que la pensée la plus pure. L'imagination inspirée conduit plus sûrement à l'union mystique que la raison sobre.

M. Dörrie: Vous avez raison. La différence, par rapport à Porphyre, est remarquable. Ce dernier voulait écarter tout ce qui est au-dessous du plan rationnel ; Proclus admet la transition presque paradoxale qui permet au regard de scruter le sommet, à partir d'un plan inférieur.

M. Beierwaltes: In welchem Sinne kann oder darf ein Begriff wie « Personal Religion » (so : A.-J. Festugière) auf das, was jetzt zur Rede steht, angewendet werden ?

M. Dörrie: Diesen Begriff hereinzutragen ist verführerisch — könnte aber auch zum Irrtum verführen. Persönlichkeit = Individualität ist, für Platoniker, μερισμός.

Er kann und darf vollzogen, muss aber alsbald überwunden werden. Religiöse Aktivität kann und darf auf Götter als Individuen bezogen sein — das freilich nur im Bewusstsein, dass ihre Göttlich-

keit auf ein Ungeteiltes zurückweist. Ebenso der Einzelne als Adorant: die $\mu\sigma\tauαγωγία$ führt ihn dazu, dass er die Grenzen der Persönlichkeit überwindet: « Personal Religion » kann nur eine der Stufen sein, welche im Zuge des Aufsteigens überwunden wird. Keinesfalls aber dürfte ein Begriff wie « Personal Religion » zum Ausgangspunkt dafür werden, etwa die moderne Vorstellung von der Eigen-Verantwortlichkeit des Einzelnen in diesen Komplex hineinzu tragen.

M. Rist: A.-J. Festugière in his *Personal Religion* seems to want to contrast the private beliefs of an individual with what one would call state-religion. How do you see Proclus fitting “state-religion” into his philosophical scheme? What would he have thought of the religious schemes of Julian?

M. Dörrie: Die Frage, wie sich die Religion des Einzelnen zur Religion des Staates, der Kirche oder einer Gemeinschaft stellt, kann, wie so vieles, nicht von heutigen Gegebenheiten her beantwortet werden. Vor allem gab es für einen Nicht-Christen kein Gebunden-Sein an ein Dogma. Und was die kultischen Formen anlangt, so war es einem jeden unbenommen — und für den Philosophen war es sogar geboten — den innwohnenden Sinn zu enträtseln. « Freiheit » in diesem Bereich bestand nicht darin, (sozusagen horizontal) zur Seite zu treten, also auf Teilhabe zu verzichten, nein zu sagen. Die « Freiheit » muss als die Möglichkeit verstanden werden, sozusagen vertikal so weit aufzusteigen, dass man den $\iota\epsilon\rho\alpha$ gegenüber die Haltung des $\nu\sigma\rho\omega\varsigma$ gewinnt — womit jede Negation ausgeschlossen ist. Das Sinnhafte kann nicht verneint werden.

M. des Places: Nous voici arrivés au terme des vingt-et-unièmes Entretiens. Il reviendrait au Professeur Heinrich Dörrie, qui les a organisés avec tant de compétence et de persévérance, d'y avoir le dernier mot ; mais il m'a prié de conclure, et de remercier nos hôtes pour l'accueil incomparable de la Chandoleine. Voici plus de vingt ans, j'ai eu, pour la première fois, l'honneur d'y être reçu par le

Baron Kurd von Hardt. C'étaient les débuts. La bibliothèque s'élevait à peine, et les Entretiens n'avaient pas encore commencé. A la fin du cinquième, en 1957, le prof. E. R. Dodds se faisait l'interprète des plotiniens réunis à l'enseigne des *Sources de Plotin* pour exprimer leur reconnaissance au maître de céans, alors proche du terme de sa vie : il est mort peu après les sixièmes Entretiens. Comment son œuvre a été continuée, élargie, M. Olivier Reverdin le sait mieux que personne. Grâce à lui et à celles qui se sont succédé dans cette magnifique maison, M^{me} Mary Rochat, M^{me} Raymonde de Marignac et, aujourd'hui, M^{me} Suzanne Moor, nous venons de passer une semaine de rêve.

Le néoplatonisme, abordé dans les troisièmes Entretiens (*Recherches sur la tradition platonicienne*), puis dans les cinquièmes (*Les sources de Plotin*) et dans les douzièmes (*Porphyre*), aura profité cette fois-ci de nos travaux sur deux autres de ses représentants, Jamblique et Proclus. Peut-être le platonisme moyen, qui intéresse plusieurs d'entre nous, aura-t-il quelque jour sa place dans ces murs, où Platon et les diverses Académies retrouvent un peu de leur esprit.

INDEX LOCORUM

A. AUCTORES VETUSTIORES

Aedesius: 2, 36.

Aeschylus: 277.

Albinus: 18, 65, 73, 109, 200-1, 233 / in Iambl. *De an.*, ap. Stob. I 49, 37, I p. 375, 10: 109 / *Didasc.* 1: 257 / *In Ti.*: 200-1 / *In Ti.*, ap. Procl. *In Ti.*, I p. 219, 2 sqq.: 200, 233.

Alexander Aphrodisiensis: 2, 9, 126, 128-30, 135, 147 / ap. Philop. *In de an.*: 126, 129-30, 135 / ap. Simpl. *In de an.*: 128-30 / *De an.*: 128 / *Fat.*: 107 / *Fat.* 13, p. 182, 24 Bruns: 109 / 14, p. 183, 26 sqq. Bruns: 107 / 14, p. 184, 11 Bruns (= *SVF* II 981): 107.

Amelius: 20, 41 / ap. Procl. *In Ti.*, I p. 306, 1 sqq.: 18.

Ammonius Saccas: 8, 9, 11, 25, 33, 48, 199, 200 / *In APr.* p. 38, 40 sqq. Wallies: 33.

Anastasius Sinaita, *Viae dux* 2, in *PG* LXXXIX 85: 196.

Anatolius, episcopus Laodicensis (= *RE*, s.v., n^o 15): 4.

Anaxagoras: 45.

Antiochus Ascalonitas: 209.

Apollonius Tyanensis: 45.

Apuleius Madaurensis, L.: 49, 73 / *Apol.*: 53 / *Apol.* 64: 222.

Archytas, *Categ.*: 11.

Aristides, Aelius, *Or.* XXIII-XXVIII Dindorf ('Ιερόλ λόγοι): 83 / XLIII 7 sqq. Keil: 203.

Aristoteles: 2, 4-11, 13-5, 21, 24-5, 28, 36, 43, 105-6, 108-9, 113, 124-9, 131, 135, 144, 147-9, 184, 190, 231-3.

Cael.: 127, 232.

Cat.: 9-11.

De an.: 124, 126, 128, 130-1, 148, 151 / 405 b 27 sqq.: 174 / 422 b 27-31: 130 / 427 b 15: 159 / 428 a 18: 159 / 428 b 11: 159 / 430 a 3 sqq.: 172 / 430 a 10: 132 / 433 a 10: 184 / 433 b 16 sqq.: 128 / 434 b 3-5: 129.

EN VII: 231 / X: 231 / 1113 a: 104 / 1166 a 17: 107 / 1168 b 35: 107 / 1178 a 2: 107.

Metaph.: 12 / 1037 a 7: 107 / 1069 a 30 sqq.: 13.

Pb. VII-VIII: 231, 233.

Rb.: 231.

Aristoxenus Tarentinus, *Harm.* II 30: 72.

Arius (= *RE*, s.v., n^o 11): 55.

Athanasius Alexandrinus, sanctus: 55-6, 69.

Atticus (= *RE*, s.v. Attikos, n^o 18): 8, 73, 140.

Augustinus, Aurelius, sanctus: 44, 166-7, 214, 231, 233, 255 / *Civ.* X 9 (= Porph.): 44, 92 / X 23 (= Porph.): 74 / X 29 (= Porph.): 74 / *Conf.* XI 5, 7 sqq.: 255 / XI 7, 9: 255 / XIII 38, 53: 255 / *In evang. Iob.* 37, 8: 255 / *Trin.* IV 20, 28, in *PL* XLII 908: 214 / XV 26, 47, in *PL* XLII 1095: 214.

Basilius, sanctus: 69 / *Ep.* 38, 4, in *PG* XXXII 329 sqq.: 214.

Callimachus: 277-8.

Calvisius Taurus, L. (= *RE*, s.v. Tauros, n^o 11): 202, 272.

- Candidus, Arianus, Marii Victorini amicus, *Epist.* I 3: 235.
- Celsus, philosophus: 22, 45-6, 266, 271.
- Chalcidius: 73.
- Chrysanthius Sardianus: 36.
- Chrysippus: 5, 197 / Fr. *De natura deorum* I, ap. Phld. *Piet.* 11 (= *SVF* II 1076): 196 / Fr. *De nat.deor.*, ap. Cic. *Nat.deor.* I 15, 39 sqq. (= *SVF* II 1077): 196 / Fr. *De nat. deor.* II, ap. Phld. *Piet.* 13 (= *SVF* II 1078): 195 / Fr. *De nat.deor.*, ap. *Etym. Magn.* s.v. Πέα (= *SVF* II 1084): 196 / Fr. *De nat. deor.* (= *SVF* II 1085): 196.
- Cicero, M. Tullius, *Ac.* II 37, 119: 198 / *Div.* I 29, 60 sq. (= Posidonius): 187 / *Nat. deor.* I 15, 39 sqq. (= Chrysipp. fr. *De nat. deor.*, *SVF* II 1077): 196 / II 33, 86: 87 / *Off.* I 43, 153: 257 / II 2, 5: 257 / *Tusc.* IV 26, 57: 257 / V 3, 7: 257.
- Cleanthes: 196.
- Clemens Alexandrinus, T. Flavius: 69, 111, 224 / *Paed.* II 2, 25: 257 / *Strom.* I 5, 30: 257 / V 3, 16, 5: 224 / V 14, 114, 3 (= Critias, *Vorsokr.* II 88 B 19 D.-K., sive [Eurip.], *Pirithous*, fr. 593 N²): 195, 224 / VIII 9 (= *SVF* II 346): 111.
- Clemens Romanus (Pseudo-): 122 / *Hom.* XII 25 sqq.: 121 / XII 25, 3: 122 / XII 25, 7: 122 / XII 26, 6: 122 / XVI 16, 1: 209 / XIX 4, 2: 226 / XIX 9, 1: 226 / XIX 17, 5 sqq.: 226 / *Recogn.*: 207 / *Recogn.* III 3, 8 sqq.: 207.
- Crantor: 201-2, 232 / *In Ti.*: 194, 201-2 / *In Ti.*, ap. Plut. *De an. procr. in Tim.* 1, 1012 D: 201 / 2, 1012 F: 201 / 3, 1013 A-B: 201 / 16, 1020 C: 201 / 16, 1020 D: 201 / 20, 1022 C: 201 / 20, 1022 D: 201 / 29,
- 1027 D: 201 / *In Ti.*, ap. Procl. *In Ti.*, I p. 75, 30 sqq.: 202 / ap. Procl. *In Ti.*, I p. 277, 8 sqq.: 194, 201-2.
- Critias, *Vorsokr.* II 88 B 18 D.-K. (sive [Eurip.], *Pirithous*, fr. 594 N²): 195, 197 / *Vorsokr.* II 88 B 19 D.-K., ap. Clem. Al. *Strom.* V 14, 114, 3 (sive [Eurip.], *Pirithous*, fr. 593 N²): 195, 197, 224.
- Critolaus, philosophus Peripateticus, ap. Ph. Al. *De aet. mundi* 70: 198.
- Cyrillus Alexandrinus, sanctus: 224 / *C. Julian.* I, in *PG* LXXVI 549 (= *Corp. Herm.* fr. 25, IV p. 130 Nock-Festugière): 216 / in *PG* LXXVI 552 (= Porph. *Hist. phil.* fr. 18 Nauck²): 202, 220, 224.
- Damascius: 35, 75, 77, 251 / *In Pbd.*: cf. [Olympiodorus] / *In Pblb.*: 91 / *In Pblb.* 116, p. 55 Westerink: 217 / 130, p. 63 Westerink (= Iamb. *In Pblb.* fr. 5 Dillon): 91 / *Isid.*: 125 / *Isid.* fr. 121 Zintzen: 33 / *Pr.* (ed. Ch. E. Ruelle) 8, I p. 16, 9-12: 249 / 43, I p. 86, 3-5: 74 / 50, I p. 101, 11-15 et 21-3: 74 / 51, I p. 103, 6-10: 75 / 61, I p. 132, 13: 70 / 66, I p. 144, 20-23: 250 / 70, I p. 154, 8 sqq.: 96 / 70, I p. 154, 13 (= Iamb. *Theol. Chald.* XXVIII): 71 / 84, I p. 195, 7: 174 / 91, I p. 226, 24-25: 250 / 247, II p. 118, 3-4: 251 / 249, II p. 118, 26 sqq.: 250 / 400, II p. 254, 3 sqq.: 132.
- David, *In Porpb. prooem.* 4, p. 92, 4 Busse: 265.
- Democritus: 45.
- Dexippus (= *RE*, s.v., n^o 6): 2, 13.
- Dionysius Areopagita (Pseudo-): 97, 283 / *De cael. hierarchia* III 2, in *PG* III 165 C: 176 / *De div. nom.* 2, 9, in *PG* III 648 B: 181 / 7, 3,

in *PG* III 872 A: 180 / *De myst. theol.* 1, 1, in *PG* III 997 B: 180. Dioscorus, poeta Aphroditous Aegyptiorum, in *PMag.* II p. 202 Preisendanz: 225. Domininus Syrus, philosophus et mathematicus: 272.

Elias: 9.
Epictetus: 5, 105-6, 108-10, 119, 198 / *Diss.*: 84 / *Diss.* I 29, 16 sqq.: 105. Epiphanius Constantiensis, episcopus, *Adv. haer.* LXV 1, in *PG* XLII 13: 213 / LXXXIII 11, in *PG* XLII 424 D: 212.
Eudorus Alexandrinus: 8, 18.
Eunapius: 43, 48 / *VS*: 61 / *VS* V 1, 12, p. 12, 14-17 Giangrande: 49.
Euripides: 195.
[Euripides], *Pirithous*, fr. 593 N², ap. Clem. Al. *Strom.* V 14, 114, 3 (*sive* Critias, *Vorsokr.* II 88 B 19 D.-K.): 195, 197, 224 / fr. 594 N² (*sive* Critias, *Vorsokr.* II 88 B 18 D.-K.): 195, 197.

Eusebius Pamphilus Caesariensis: 61, 69 / *De eccles. theol.* I 1, in *PG* XXIV 829 C (= Marcellus Ancyranus): 213 / *PE*: 36 / *PE* V 9, 1 (= *Orac. Chald.* fr. 225 des Places): 94 / V 15, 1 (= Porph.): 86 / IX 7, 1 (= Numen. fr. 1 a des Places): 272 / XIV 4: 84 / XIV 8: 84.

Faustus Reiensis, episcopus: 213 / *Epist.* 7, in *PL* LVIII 857 D: 212-3.

Gabirol, Salomon ibn (*sive* Avicébron): 32 / *Fons vitae*, lib. III: 31. Gellius, Aulus, I 9, 8-11: 272. Georgius Gemistus Pleto: 208, 281.

Gregorius Nazianzenus, sanctus: 69, 224 / *Carm.* II 2, 7, 253 sqq., in *PG* XXXVII 1571: 224 / *C. Julian.* IV 1, 55, in *PG* XXXV 580: 40, 47 / *Or. XXX* 18, in *PG* XXXVI 128: 196.

Gregorius Nyssenus, sanctus: 69, 114, 117 / *Virg.* XII 2, 11 sqq., p. 402 Aubineau: 113.

Gregorius Palamas: 227, 235 / *Apologia*, in *Parisin. Coisl.* 99 fol. 46 recto: 227 / *Contra Akind.* II 17, in *Parisin. Coisl.* 98 fol. 64 recto: 226-7, 235 / *Contra Greg.* II, in *Parisin. Coisl.* 100 fol. 254 recto: 227.

Heraclitus Ephesius: 45 / *Vorsokr.* I 22 B 53 D.-K., ap. Hipp. Rom. Ref. *haer.* IX 9, in *PG* XVI 3374: 211 / *Vorsokr.* I 22 B 64-67 D.-K., ap. Hipp. Rom. Ref. *haer.* IX 9, in *PG* XVI 3375: 211.

Hermes Trismegistus: 14, 76-7, 215.
Hermias Alexandrinus, *In Phdr.* p. 214, 19-24 Couvreur: 161.

Hesiodus: 195 / *Op.* 14: 88 / 20: 88 / 24: 88.

Hierocles, *In CA*, in *FPG* I pp. 478-82 Mullach: 78 / in *FPG* I p. 478 a Mullach: 176.

Hieronymus, sanctus: 235 / *C. Lucif.* 191, in *PL* XXIII 181 C: 55 / *In Eph.* II 3, in *PL* XXVI 489 A: 235.

Hilarius Pictaviensis, sanctus: 212-3, 231 / *De synod.* 24, in *PL* X 499: 212 / 26, in *PL* X 499 sq.: 212 / 81, in *PL* X 534 B: 213 / 82, in *PL* X 535: 213.

Hippolytus Romanus: 211 / *Ref. haer.* IV 43: 205 / V 7: 222-3 / V 12: 223 / VI 18: 209 / IX 9, in *PG* XVI 3371: 211 / IX 9, in *PG* XVI 3374 (= Heraclit., *Vorsokr.* I 22 B

53 D.-K.): 211 / IX 9, in *PG* XVI
 3375 (= Heraclit., *Vorsokr.* I 22 B
 64-67 D.-K.): 211 / IX 10 (=
 Noetus): 210 / X 10: 223.
 Homerus: 7, 186, 195, 250, 277 / *Od.*
 V 55-147: 161.
 Horatius Flaccus, Q., *Epist.* I 2,
 17-27: 186.
 Hugo a S. Victore, *Expos. in hier. cael.*
 VI, in *PL* CLXXV 999 B sqq.:
 176 / in *PL* CLXXV 1039 C sq.:
 174.
 Hypatia: 36, 268.

Lamblichus: 1-101 *passim*, 103-4, 114,
 116-21, 125, 128, 130-2, 138, 150,
 188, 194, 202, 222, 228-9, 253-4,
 258, 262, 264, 269-70.
Comm. math.: cf. *Synagoge Pythagorica*.
De an.: 4, 7, 20, 23, 28, 30, 125 /
ap. Stob. I 49, 32, I p. 365, 5-21
 (= Numen. fr. 41 des Places): 91 /
 I 49, 32, I p. 365, 5 sqq.: 20 / I 49,
 32, I p. 365, 22 - 366, 5: 21 / I 49,
 32, I p. 365, 27 sqq.: 150 / I 49, 37,
 I p. 373, 10 sqq.: 151 / I 49, 37, I
 p. 375, 10 (= Albinus): 109 / I 49,
 40, I p. 380, 6-14: 23.
De diis: 49, 51, 54, 70.
Ep.: 7, 121 / *Ep. ad Maced. de fato*,
ap. Stob. II 8, 43, II p. 173, 5 sqq.:
 150, 194 / II 8, 43, II p. 173, 10-17:
 22, 95, 119 / II 8, 45, II p. 174,
 21 sqq.: 194.
In Aristotelem: 4, 7, 25.
In Cat.: 31 / *In Cat.*, *ap.* Philop.
In Cat. p. 9, 14-15 = *Test.* 6 DL:
 9 / *ap.* Simpl. *In Cat.* p. 62, 9-14 =
Test. 19 DL: 13 / p. 130, 19-24
 = *Test.* 40 DL: 31 / p. 135, 8-16 =
Test. 37 DL: 13 / p. 216, 6-12 =
Test. 65 DL: 14 / p. 271, 6 sqq. =
Test. 78 DL: 12.
In Nic.: cf. *Synagoge Pythagorica*.

In Platonem: 7, 25, 77.
In Alc. I: 35, 62.
In Phlb., *ap.* Damasc. *In Phlb.*
 130, p. 63 Westerink = fr. 5
 Dillon: 91.
In Ti., *ap.* Procl. *In Ti.*, I p. 77, 27
 = *Test.* 200 DL: 17, 19 / I p. 152,
 28 sqq. = Fr. 210 DL: 17, 50 / I
 p. 159, 25 sqq. = Fr. 214 DL =
 Fr. 19 Dillon: 39 / I p. 230, 4-8 =
Test. 224 DL: 18 / I p. 307, 14-25
 = Fr. 229 DL: 16 / I p. 308, 17-23
 = Fr. 230 DL: 16, 57, 95 / I p. 321,
 24-30 = *Test.* 231 DL: 18 / I p. 440,
 16 - 441, 15 = *Test.* 241 DL: 19 /
 II p. 215, 5-15 = *Test.* 252 DL:
 19 / II p. 310, 8-10 = Fr. 257 DL
 = Fr. 59 Dillon: 138 / III p. 65,
 7 sqq. = Fr. 267 DL = Fr. 70
 Dillon: 58 / III pp. 173-190 = Fr.
 et *Test.* 272-278 DL: 17 / III p. 266,
 24 sqq. = *Test.* 285 DL = Fr. 84
 Dillon: 42 / III p. 334, 3-8 = *Test.*
 288 DL: 22.
Myst.: 2, 4, 6, 7, 20, 22-4, 28, 37,
 42, 62, 71, 75, 77, 80, 82-4, 86, 91,
 98, 253.
 I: 83 / 2, p. 7, 4-6: 71 / 4, p. 12,
 1 sqq.: 98 / 8, p. 29, 1: 92 / 9: 40 /
 11, p. 37, 16 sqq.: 98 / 19: 52, 57 /
 21: 52.
 II: 83 / 2: 50 / 7, p. 84, 19: 76 / 11:
 40, 47, 253 / 11, p. 96, 19-20: 92 /
 11, p. 98, 1 sqq.: 98.
 III: 77, 83 / 1: 83 / 1, p. 102, 1: 83 /
 2: 83 / 2, p. 103, 2: 84 / 2, p. 103,
 17: 84 / 2, p. 105, 1-2: 83, 92 / 2,
 p. 105, 7-8: 84 / 3: 83-4 / 3, p. 106,
 11: 84 / 3, p. 108, 9-10: 84 / 4: 84 /
 4, p. 109, 9: 84 / 4, p. 109, 20:
 84 / 4, p. 110, 12: 84 / 4, p. 110, 16:
 84 / 4-7: 84, 94 / 5: 84 / 5, p. 111,
 4: 84 / 5, p. 111, 17: 84 / 6: 43, 46,
 84 / 6, p. 113, 6: 84 / 6, p. 113, 12-
 14: 85 / 7: 85 / 7, p. 114, 12: 85 / 8:
 85 / 9: 85 / 9, p. 119, 12: 85 / 9,

- p. 120, 10-14: 85 / 9, p. 120, 13:
 85 / 10: 85 / 10-12: 85 / 11: 85, 94 /
 11, p. 125, 5: 85 / 11, p. 125, 7:
 85 / 11, p. 127, 9-10: 92 / 12: 85 /
 13: 86 / 13, p. 129, 17: 86 / 13,
 p. 131, 11-12: 86 / 13-16: 85 / 14:
 43 / 14, p. 132, 11: 86 / 14, p. 134,
 11: 86 / 14, p. 134, 11-12: 86 / 14,
 p. 134, 14-15: 86 / 14, p. 134, 19:
 86 / 15: 86 / 16: 86 / 16, p. 138,
 7-8: 86 / 17, p. 139, 19 - 140,
 2: 86 / 17, p. 140, 4: 86 / 17,
 p. 140, 17: 86 / 17, p. 140, 19-
 20: 86 / 18: 50, 87 / 19: 87 / 19,
 p. 146, 5: 94 / 20: 87 / 20, p. 148,
 9-10: 87 / 21: 87 / 21, p. 150, 12-13:
 87 / 22: 87 / 22, p. 153, 12-14: 87 /
 22, p. 153, 16-17: 87 / 22-24: 87 /
 23, p. 155, 16-19: 87 / 23, p. 156, 1:
 86 / 24: 94 / 24, p. 158, 2: 87 / 25:
 85, 87-8, 97 / 25, p. 158, 11-12:
 85 / 25, p. 158, 15: 97 / 25, p. 159,
 2: 97 / 25, p. 159, 6: 97 / 25, p. 159,
 15: 88 / 25, p. 160, 7: 88 / 26: 88 /
 26, p. 163, 17: 88 / 27: 88 / 27,
 p. 164, 6-8: 89 / 27, p. 165, 13:
 89, 92 / 27, p. 165, 16: 89, 92 / 27,
 p. 166, 4-5: 89 / 28: 89 / 28, p. 168,
 13-15: 89 / 28, p. 170, 9-10: 89/29:
 89, 101 / 29, p. 171, 6-8: 89 / 30:
 53 / 31: 40, 50, 82, 89, 90, 101 / 31,
 p. 176, 3-13: 82 / 31, p. 176, 6-7:
 82 / 31, p. 176, 13 - 177, 6: 82 / 31,
 p. 177, 7 - 178, 2: 82 / 31, p. 178,
 3 - 179, 12: 82 / 31, p. 178, 8: 89 /
 31, p. 179, 7-12: 79.
- IV 2, p. 184, 12: 92 / 13: 51.
- V 4: 43 / 7, p. 207, 10-15: 90 / 7,
 p. 207, 12: 93 / 7, p. 207, 14: 93 / 9,
 p. 209, 11-13: 91 / 14: 50 / 23,
 p. 233, 1-2: 93 / 23, p. 233, 11-16:
 91, 93 / 25: 50 / 26: 42-3, 98, 100.
- VI: 77 / 6, p. 246, 17: 92.
- VII 5: 247.
- VII - X: 58.
- VIII: 77 / 2: 219, 234 / 2, p. 261,
- 9-11: 76 / 2, p. 262, 4-5: 76 / 2,
 p. 262, 7: 76 / 3: 32-3 / 4: 77 / 4,
 p. 267, 1: 76 / 4, p. 267, 3: 76 / 5:
 77 / 8, p. 271, 13: 71.
- IX 9: 40.
- X 2: 40 / 5, p. 291, 7: 76.
- Protr.*: cf. *Synagoge Pythagorica*.
- Synagoge Pythagorica*: 4, 6, 7, 77.
VP: 6.
- Protr.* (ed. E. Pistelli): 4, 6 / 8,
 p. 48, 29: 38 / 16, p. 83, 20:
 62 / 21, p. 112, 4: 52 / 21, p. 115,
 21 sqq.: 51 / 21, p. 120, 17: 71.
- Comm. math.*: 6, 19, 46 / 7, p. 29
Festa: 40.
- In Nic.* (ed. E. Pistelli): 6 / p. 10,
 12 sqq.: 222 / p. 10, 22 sqq. (=
Philolaus, Vorsokr. I 44 B 23
 D.-K.): 221-2.
- Theol. Chald.*: 46-7, 58-9, 62, 71,
 95 / I, ap. Lyd. *Mens.* IV 159: 71 /
 XXVIII, ap. Damasc. *Pr.* 70, I
 p. 154, 13: 71.
- VP*: cf. *Synagoge Pythagorica*.
- [Iamblichus], *Theol. arithm.* 5, p. 3,
 17 sq. de Falco: 204.
- Iamblichus II (= RE, s.v., n°4): 270.
- Ibn Gabirol: cf. Gabirol.
- Ioannes Chrysostomus, sanctus: 62,
 69.
- Ioannes Climacus: cf., s. *Anonyma*,
Scholia.
- Ioannes Damascenus, sanctus, *Fid.*
orth. I 9, 14 sq. Kotter: 196.
- Ioannes Scotus Eriugena, *Expos. in*
myst. theol. S. Dionysii 1, in *PL*
 CXXII 270 A: 97 / *De div. nat.*
 III 18, in *PL* CXXII 674 A:
 235 / III 20, in *PL* CXXII 683 A:
 235 / *De praedest.* I 1, in *PL*
 CXXII 358 A: 283.
- Isidorus (= RE, s.v., n° 17): 25.
- Iulianus, Flavius Claudius, imperator
 (ed. Fr. C. Hertlein): 27, 35-67
passim, 69-71, 81, 95, 258, 267-8,
 270, 285.

Adv. Gal.: 48 / 224 C-D: 48 / 327
A: 56 / 356 C: 63.
Ep.: 48, 63 / 22 (= 152 Bidez = 11 Wright): 43 / 26 (= 110 Bidez): 38 / 27 (= 98 Bidez), 401 C: 56 / 31 (= 46 Bidez): 56 / 44 (= 11 Bidez)
ad Priscum: 54 / 49 (= 84 Bidez)
ad Arsacium, pontificem Galatiae, ap.
Sozom. *H.e.* V 16: 42 / 51 (= 111 Bidez): 56.
Ep. 12 Bidez, *ad Priscum*: 70.
Ep. ad S.P.Q. Athenensem 11, 284 C: 63.
Fr. epistolae 288 B: 38, 41 / *passim*: 56.
Or.: 48.
1, 7 B: 60 / 8 B-C: 41.
2: 40 / 56 B: 62 / 70 D: 41.
4 (*Εἰς τὸν βασιλέα Ἡλίου*): 35, 39, 46, 48-9, 51, 53, 57, 59, 60, 67 / 131 A: 40, 63 / 132 C: 53 / 132 D: 40 / 132 D - 133 A: 52 / 134 B: 37, 51 / 135 A: 43 / 140 B-C: 52 / 140 D: 53 / 146: 62 / 146 A: 59, 69 / 149 B: 40 / 150 B: 57 / 150 B-C: 37 / 150 C: 37 / 150 C-D: 70 / 150 D: 67 / 152 B: 43, 46 / 153 B: 41 / 155 B: 53 / 156 B: 37, 60 / 156 C: 53 / 157 C: 70.
5: 42, 48-52, 57-9 / 159 A: 52 / 161 C: 48 / 161 D: 50 / 162 D: 43 / 165 C: 51 / 166 A: 58 / 167 A-B: 52 / 168 B: 51 / 168 D: 52 / 169 A: 47 / 169 C: 51 / 172 A: 43, 51 / 172 B-C: 43 / 172 D: 37, 60 / 173 C: 51 / 174 C: 40 / 178 C-D: 46 / 178 D (= *Orac. Chald.* fr. 129 des Places): 46, 59 / 179 B: 58 / 179 C: 47, 52, 55, 59 / 179 D - 180 C: 58 / 180 B: 47.
6, 188 A-B: 38.
7: 37 / 209 B: 63 / 219 A-B: 48 / 224 B: 38 / 235: 63 / 235 A: 43. 8, 252 B: 63.

10, 336: 54.
[*Iulianus*], *Ep. ad Iamblichum*: 41.
Iulianus Chaldaeus (= *RE*, s.v., n° 8): 45, 59, 78.
Iulianus Theurgus (= *RE*, s.v., n° 9): 37, 45, 59, 70, 78.
Iustinus (*Pseudo-*), *Quaest. Graec.*, in *PG* VI 1469 C: 214.

Lactantius, L. Caelius Firmianus: 90, 215, 236 / *Epit. inst.* 4 (= *Corp. Herm.* fr. 4 c, IV p. 107 Nock-Festugiére): 215 / *Inst.* I 7 (= Seneca, fr. 15 Haase): 197, 214-5 / IV 13: 215 / IV 13, 2 (= *Corp. Herm.* fr. 4 b, IV p. 106 Nock-Festugiére): 215.
Leo Allatius, in *PG* CLX 786: 208.
Libanius: 44, 63 / *Or. LXII* 8, IV p. 350, 14 Förster: 262.
Lucanus, M. Annaeus, IX 580: 196.
Lucius (= *RE*, s.v. Lukios, n° 1): 8.
Lydus, Ioannes, *Mens.* IV 159 (= Iambl. *Theol. Chald.* I): 71.

Macrobius Theodosius, Aurelius Ambrosius: 53-4 / *Sat.* I 17-23 (= Iambl.): 51 / I 20, 11: 39 / *Sonn.* I 2, 19 (= *Numen. fr. 55 des Places*): 266.
Malatas, Ioannes: 4, 27.
Marcellus Ancyranus: 213 / *ap.* Euseb. *De eccles. theol.* I 1, in *PG* XXIV 829 C: 213.
Marcion Sinopeus, haereticus: 260.
Marcus Aurelius Antoninus, emperor: 63, 78, 266.
Marinus, *Procl.*: 125 / *Procl.* II (= p. 26 Fabr.): 268 / 12: 124, 131 / 13: 136 / 16: 271 / 26 (= pp. 61-2 Fabr.): 272-3.
Marius Victorinus, C.: 225, 234-5 / *Ad Cand.* 22, 10 sqq. Henry-Hadot: 225 / *Gen. div. verb.* 18: 235.

Maximus Confessor (= *RE*, s.v., n° 45): 232-3 (= Pantaenus).
 Maximus Ephesius (= *RE*, s.v., n° 40): 2, 36, 43, 47-8, 59, 63.
 Maximus Tyrius (= *RE*, s.v., n° 37), XXVI 1: 257.
 Moderatus Gaditanus, philosophus Neopythagoreus: 8.

Nemesius Emesenus, episcopus, *Nat. hom.* 2, 29, in *PG* XL 537 B sqq. (= Numen. fr. 4 b des Places): 199, 200 / 2, 51, in *PG* XL 581 C sqq. (= Iambl.): 23. Nestorius, theologus (= *RE*, s.v., n° 3): 268-9.
 Nicomachus Gerasenus, mathematicus: 4, 8.
 Nicostratus, Claudius (= *RE*, s.v. Nikostratos, n° 26): 8.
 Noetus, haereticus: 211 / ap. Hipp. Rom. *Ref. baer.* IX 9, in *PG* XVI 3375: 211 / ap. Hipp. Rom. *Ref. baer.* IX 10, in *PG* XVI 3378: 210-1.
 Nonnus, *Dionys.*: 203 / *Dionys.* VIII 81: 203 / XXVII 62: 203 / XLI 51 sqq.: 199 / *Par. Jo.*: 207 / *Par. Jo.* B 65: 207 / B 65 sq.: 225.
 Numerius Apamensis (ed. Ed. des Places): 8, 18, 20, 71, 73-4, 77, 79, 101, 199, 266 / Fr. 1 a (= 9 a Leemans), ap. Euseb. *PE* IX 7, 1: 272 / Fr. 2 (= 11 L.): 75 / Fr. 4 b (= 29 L.), ap. Nemes. Emes. *Nat. hom.* 2, 29, in *PG* XL 537 B sqq.: 199, 200 / Fr. 15 (= 24 L.): 230 / Fr. 16 (= 25 L.): 230 / Fr. 19 (= 28 L.): 72 / Fr. 33 (= *Test.* 45 L.), ap. Porph. *Antr.* 34, p. 32. Duffy et alii: 161 / Fr. 41 (= *Test.* 33 L.), ap. Iambl. *De an.*, in Stob. I 49, 32, I p. 365, 5-21: 91 / Fr. 53 (= 33 L.), ap. Orig. *Cels.* V 38: 79, 92 / Fr. 55 (= 39 L.), ap. Macr. *Somn.* I 2, 19: 266.

Oenomaus Gadarenus: 63.
 Olympiodorus: 9 / *In Alc.* 1-2 Creuzer, p. 1 Westerink: 261 / *In Alc.* 2, 135, p. 5 Wester.: 265. [Olympiodorus] = Damascius, *In Phd.* (ed. W. Norvin): 130 / *In Phd.* p. 104, 18-23: 131 / p. 124, 13-20: 130 / *In Phd.*: cf. Damascius.
 Origenes Adamantius: 69, 111-2, 223, 233, 266 / *Cels.* III 72: 257 / V 38 (= Numen. fr. 53 des Places): 79, 92 / VII 53: 22 / *Princ.*: 112, 122, 232 / *Princ.* III 1, 4-5, pp. 198-200 Koetschau: 112 / III 1, 18, p. 229 Koetschau: 112.
 Orpheus: 269, 271-5, 277.

Pantaenus (= *RE*, s.v. Pantainos, n° 3), ap. Maximum Conf.: 232-3. Parmenides: 71 / Fr. 3 Diels-Kranz: 96.
 Paulus Samosateus, episcopus Antiochenensis: 213.
 Philo Alexandrinus: 209, 220-2, 253-4 / *De aet. mundi* 70 (= Critolaus): 198 / *De mut. nom.* 259 sq.: 209 / *De opif. mundi* 99: 222 / 100 (= Philolaus, *Vorsokr.* I 44 B 20 D.-K.): 221 / *Quaest. et solut. in Gen.*: 220 / *Quaest. et solut. in Gen.* II 12: 220.
 Philo, philosophus Megaricus (= *RE*, s.v., n° 39): 93.
 Philodemus, *Piet.* 11 (= Chrysipp. fr. *De nat. deor.* I, *SVF* II 1076): 196 / 13, p. 80 Gomperz (= Chrysipp. fr. *De nat. deor.* II, *SVF* II 1078): 195.
 Philolaus: 221 / ap. Syrian. *In Metaph.* p. 142, 23 sqq.: 222 / *Vorsokr.* I 44 B 20 D.-K., ap. Ph. Al. *De opif. mundi* 100: 221 / *Vorsokr.* I 44 B 23 D.-K., ap. Iambl. *In Nic.* p. 10, 22 sqq.: 221-2.

- Philoponus, Ioannes: 9, 126, 276.
In APo. (ed. M. Wallies, *CAG* XIII 3) p. 111, 31 sqq.: 127 / p. 129, 16: 127 / p. 160, 13 sqq.: 127 / p. 181, 19 sqq.: 127.
In Cat. (ed. A. Busse, *CAG* XIII 1) p. 9, 14-15 (= Iambl. *In Cat.*, *Test.* 6 DL): 9.
- * *In de an.* (ed. M. Hayduck, *CAG* XV): 124 / p. 21, 20-23: 126 / III: 127 / p. 464, 20-25: 129 / p. 464, 23-27: 135-6 / p. 465: 136 / p. 465, 22-26: 135 / p. 465, 24 sqq.: 129 / p. 515, 12 sqq.: 134, 159 / p. 515, 22-23: 134 / p. 515, 26-29: 134 / p. 518, 9 sqq.: 126 / p. 518, 20 sqq.: 130 / p. 518, 23: 149 / p. 518, 30 sq.: 150 / p. 519, 34 sqq.: 130 / p. 535, 13-15: 132 / p. 536, 2-5: 126 / p. 541, 20-24: 147, 149 / p. 553, 10-12: 132 / p. 571, 35-37: 151 / p. 575, 6-8: 151 / p. 595, 36-596, 18: 129 / p. 596, 36 sqq.: 129.
- * *Philoponi qui fertur Commentariorum in De anima liber tertius videtur a Stephano Alexandrino esse conscriptus; hic tamen sub Philoponi nomine loci e libro III citantur. Vide etiam infra sub Stephani nomine numeros paginarum huius voluminis quibus Pseudo-Philoponus, id est Stephanus, laudatur.*
- Plato: 2, 5-8, 11, 14-5, 17, 19-21, 23-5, 28-9, 33, 35-6, 43, 45, 48, 50, 59, 69-74, 78-9, 81, 88, 96, 99, 124-6, 130, 138-9, 144, 149, 154, 161-2, 165, 168-9, 182, 190, 199, 201-2, 217, 220, 232-3, 257, 261, 265, 271.
- Cra.* 388 b 13 sq.: 165 / 433 d: 168.
Ep. 312 c: 19.
Lg. 647 a-c: 88 / 671 d: 88 / 699 c: 88 / X: 231, 233.
Parm.: 17-8, 72, 101, 216, 248 / 135 b 8: 164 / 138 b 2 sqq.: 217 / 139 a 2 sqq.: 219.
- Pbd.*: 124, 130-1, 188 / 66 b: 131 / 69 e - 70 a: 130.
Pbdr.: 97 / 244: 253 / 244 b-d: 261 / 248 a: 21 / 250 a 7: 88 / 250 b - 251 a: 85.
Phlb.: 231 / 27 a 5-6: 87.
R.: 72, 121 / 402 a: 85 / 509 b-c: 74.
Soph.: 9, 17-8 / 238: 19 / 248 e 6 - 249 b 1: 19.
Smp.: 62.
Ti.: 15-6, 58, 72, 137, 200, 202, 232 / 22 b: 271 / 24 a 4: 17 / 27 d 6: 18 / 28 a: 139 / 31 c 2: 183 / 31 c 3: 254 / 40 d 6-7: 17 / 42 e 5 sq.: 219 / 43 c: 21.
- Plotinus: 2, 3, 5-10, 12, 14-5, 17, 19, 20, 25, 27-32, 34-5, 41, 44-6, 48-52, 57-9, 65-6, 71, 74, 83, 96-7, 100, 103-4, 108-9, 111-4, 116-21, 123, 132-4, 144, 149, 154, 158, 173-5, 178, 185, 190, 193, 215-6, 219, 232, 236, 284.
- Enn.*: 34, 48, 58, 62, 109, 113-4.
I 1, 12: 114 / 2, 6: 115 / 2, 6, 1: 115 / 4: 149-50 / 4, 6, 13: 182 / 8, 3, 39 sqq.: 30 / 8, 4: 58.
II 2, 2: 42 / 3, 9, 38: 109-10 / 3, 14, 28: 110 / 9, 1: 52 / 9, 1, 34 sqq.: 173 / 9, 1, 47 sqq.: 173 / 9, 4: 22 / 9, 9-10: 119 / 9, 14: 44.
III 1, 2, 17 sqq.: 198 / 2, 4, 37: 109 / 2, 10: 115 / 2, 14: 52 / 3, 3, 19: 110 / 4, 3, 22: 175 / 4, 3, 22 sqq.: 119 / 4, 5, 3: 110 / 5, 6: 50 / 6, 4, 19-21: 142 / 6, 13: 162 / 7, 11, 15: 109 / 8: 198 / 8, 7, 23 sqq.: 115 / 8, 9, 21 sq.: 173 / 8, 9, 38 sqq.: 181 / 8, 10, 29 sq.: 179 / 9, 3, 10: 109.
IV 3, 1: 52 / 3, 12, 23: 110 / 3, 13: 115-6 / 3, 30, 7-11: 146 / 4, 1, 20: 173 / 4, 31, 48: 110 / 4, 35, 5 sqq.: 110 / 4, 35, 7: 111 / 4, 40: 89 / 4, 44, 1: 66 / 7, 4: 42 / 7, 5, 4: 110-1 / 8, 1: 44, 187 / 8, 1, 25: 107 / 8, 4: 52 / 8, 5, 16: 115 / 8, 5, 26: 109 / 8,

8: 22, 113, 121 / 8, 8, 1-3: 132 / 9,
5: 91.
V 1, 1: 109, 235 / 1, 1, 5: 109 / 1,
3: 52 / 3, 3, 26: 175 / 3, 3, 31: 175 /
3, 17: 52 / 5, 8, 22 sqq.: 180, 187 / 8,
6, 1: 173 / 9, 5, 23: 150 / 9, 6,
3 sqq.: 158.
VI 1-3: 9 / 5, 12 *ad finem*: 93 / 6,
17: 52 / 7, 15, 31: 187 / 7, 35, 21:
173 / 7, 39, 1 sqq.: 173 / 8: 194, 215,
232, 234, 236-7 / 8, 8: 29 / 8, 13,
50 sqq.: 215 / 8, 17: 52 / 9, 8: 187 /
9, 8, 27: 97 / 9, 9, 55: 97 / 9, 11:
107 / 9, 11, 15: 97 / 9, 11, 23: 97,
182 / 9, 11, 24: 97 / 9, 11, 38: 97 /
9, 11, 45: 97.

Plutarchus: 53, 58, 202, 258, 271,
273, 282 / *De an. procr. in Tim.*
(= Crantor, *In Ti.*) 1, 1012 D:
201 / 2, 1012 F: 201 / 3, 1013 A-B:
201 / 16, 1020 C: 201 / 16, 1020 D:
201 / 20, 1022 C: 201 / 20, 1022 D:
201 / 29, 1027 D: 201 / *De Is. et
Osir.* 62, 376 A: 205 / *De superst.*
282.

Plutarchus Atheniensis: 18, 123-36,
146-51, 159, 264, 268-9 / *ap.*
Olymp. *In Phd.*: 131 / *ap.* Philop.
In de an.: 126, 129-30, 132, 134-6,
147, 149-50, 159 / *ap.* Simpl. *In de
an.*: 128-30 / *In de an.*: 123-4, 126,
128, 130-1.

Porphyrius Tyrius: 1-4, 6-13, 15, 17,
19, 20, 23, 25, 27-30, 32, 34-5, 37,
41, 44, 48, 50, 55, 63, 65, 67, 71,
77, 83, 85, 88-9, 91, 98, 119, 124,
130-1, 140-1, 154, 159-60, 188,
194, 221, 224, 264, 267, 272, 275,
284 / *ap.* Aug. *Civ.* X 9: 44, 92 /
ap. Aug. *Civ.* X 23: 74 / *ap.* Aug.
Civ. X 29: 74 / *ap.* Euseb. *PE*
V 15, 1: 86 / *ap.* *Theosophia
Tubingensis*, in *Fragm. griech. Theo-
sophien*, hrsg. von H. Erbse, p. 183,
26: 180.
Abst. II 42, p. 172, 1 Nauck²: 90.

Antr. 34, p. 32 Duffy et *alii* (=
Numen. fr. 33 des Places): 161.
Cbr.: 67.
De regressu animae, fr. 2 Bidez: 92.
Ep. Aneb.: 80.
Gaur. VI, p. 42, 9 Kalbfleisch: 146,
162.
Hist. phil.: 8, 220 / Fr. 18 Nauck²,
ap. Cyrill. Al. *C. Julian.* I, in *PG*
LXXVI 552: 202, 220, 223-4.
In Cat.: 8.
In Ti. fr. 25 Sodano, *ap.* Procl. *In
Ti.*, I p. 194, 14 sqq.: 140 / Fr. 45
Sodano: 140 / Fr. 51 Sodano, *ap.*
Procl. *In Ti.*, I p. 395, 22 - 396, 2:
140.
Intr. p. 1, 9-14 Busse: 10.
Marc. 19, p. 287, 7 Nauck²: 93.
Plot. 3: 59 / 10, 14 sqq.: 66.
Sent. (ed. B. Mommert) 10, p. 2,
16 - 3, 3: 91 / 16, p. 5, 10: 159 /
17, p. 6, 1-2: 194 / 25, p. 11, 4:
180 / 43, p. 41, 17: 159.
V/P: 8.
[Porphyrius], *In Parm.* XII 32 (*in*
P. Hadot, *Porphyre et Victorinus* II,
p. 106): 179.
Posidonius: 25 / *ap.* Cic. *Div.* I 29,
60 sqq.: 187.
Priscianus Lydus: 127.
Priscus (= *RE*, s.v., n° 28): 54, 70
Proclus: 1, 7, 14, 16-7, 19, 25, 29, 30,
32-3, 35, 77-8, 81-2, 88, 95-6, 101,
103-6, 111, 114, 116-21, 123-5,
127, 130-3, 135, 137-41, 143-5,
147-51, 153, 157, 160, 163, 165-6,
169-78, 180, 182, 184-91, 193-4,
199-202, 216-8, 227-30, 233-4,
236-7, 239-40, 242, 247-8, 251-5,
258-60, 262, 264, 266, 269-73,
275-85.
De X dubit. (ed. H. Boese) 4, 36:
177 / 64, 10-12: 177 / 64, 11: 178.
De mal. subs. (ed. H. Boese) 33,
1 sqq.: 30 / 56, 7-9: 144.
De prov. (ed. H. Boese): 175 / 4,

10: 120 / 17, 11 sqq.: 181 / 18, 6:
 175 / 19, 7: 175 / 24, 9-10: 118 /
 27-32 [cap. VIII]: 154 / 27, 4-6:
 144 / 27, 8: 155 / 29, 1 sqq.: 169 /
 29, 3 sqq.: 163 / 30, 2 sqq.: 163 / 30,
 2-14: 173 / 30, 4: 173 / 30, 14-18:
 173 / 30, 19: 173 / 30, 20-23: 173 /
 31-32: 186 / 31, 5: 178, 182 / 31,
 6: 177 / 31, 7: 178 / 31, 11: 182 /
 31, 11 sqq.: 182 / 31, 12: 181 / 31,
 14-16: 180 / 35, 3 sqq.: 236 / 35, 4:
 120 / 36, 12: 236 / 36, 12 sqq.: 120 /
 44, 19: 118 / 50, 11 sqq.: 163 / 56,
 4 sqq.: 237 / 57, 5: 237 / 59, 1 sqq.:
 118 / 61, 2: 118 / 61, 13 sqq.: 120 /
 64, 8-10: 182 / 66, 7 (= Syrianus):
 120.

Eclogae de philosophia Chaldaica: 79,
 273 / ap. Psell. *Accus. Mich. Caerul.*,
 in Mich. Pselli *Scripta minora* I,
 p. 248, 13-32: 94 / p. 193 Pitra:
 80 / p. 3, 30 Jahn: 180.

Elem. theol. (ed. E.R. Dodds): 88,
 189, 193-4, 230, 283 / 1: 189 / 7:
 87 / 9: 219 / 10: 219 / 14: 233 / 15,
 p. 16, 30: 172 / 15, p. 18, 2: 172 /
 26: 219 / 27, p. 30, 31 sqq.: 219 / 28:
 189 / 32: 189 / 40: 236 / 40, p. 42,
 18 sqq.: 218 / 40-51: 193 / 41: 193 /
 45: 227 / 46: 193 / 47: 217 / 72,
 p. 68, 24 sqq.: 179 / 103: 91 / 116:
 189 / 116, 15: 76 / 123: 189 / 168,
 p. 146, 21-23: 173 / 174: 255 / 194:
 249 / 194-195: 104 / 211: 22, 29,
 132.

Fr. Περὶ τῆς καθ? "Ελληνας ἱερατικῆς
 τέχνης: 90.

Hymn.: 261, 269, 275-8 / I 37: 185 /
 III 1: 185 / III 3: 185 / III 5: 185 /
 III 15: 185 / IV 3: 185 / IV 6: 185.
In Alc. (ed. Fr. Creuzer): 87, 155,
 162, 175 / 5, 2: 176 / 14, 4 sqq.:
 172 / 14, 5: 172 / 21, 3: 172 / 22,
 10 sqq.: 168 / 29, 9: 181 / 84, 3 sqq.:
 175 / 87, 10-20: 241 / 124, 18 sqq.:
 199 / 140, 16 sqq.: 141-2 / 150,

10-23: 247 / 199, 5-8: 142 / 244-
 251: 154 / 244-252: 78 / 244, 12:
 155 / 245, 8 sqq.: 155 / 245, 14 sqq.:
 156 / 246, 3: 157 / 246, 10: 163 /
 246, 16: 163 / 247: 173 / 247, 1:
 174 / 247, 2: 174 / 247, 5 sqq.:
 173 / 247, 7-9: 177 / 247, 12:
 178 / 247, 14 sqq.: 180 / 248, 7:
 156 / 248, 10: 156 / 248, 12: 156 /
 248, 17 sqq.: 163 / 249, 1: 163 /
 249, 5-7: 174 / 249, 12 sqq.: 180 /
 250, 1: 181 / 250, 5 sqq.: 157 / 250,
 7 sqq.: 171 / 250, 16-20: 174 / 252,
 1 sqq.: 181 / 288, 5-8: 141 / 321:
 175 / 326, 13: 175.

In Cra. (ed. G. Pasquali): 142 /
 pp. 32-36: 278 / 16, p. 5, 27 - 6,
 19: 242 / 16, p. 6, 18 sqq.: 166 / 42,
 p. 13, 19-27: 243 / 46, p. 15, 1 sqq.:
 166 / 48, p. 16, 12 sqq.: 165 / 48,
 p. 16, 19: 166 / 48, p. 16, 24: 165 /
 48, p. 16, 25 sqq.: 168 / 49, p. 17,
 3-4: 247 / 49, p. 17, 12 sqq.: 228 /
 49, p. 17, 26: 166 / 51, pp. 18-19:
 263 / 51, p. 18, 14 sqq.: 167 / 51,
 p. 18, 27: 167 / 51, p. 18, 29: 167 /
 51, p. 19, 16: 247 / 51, p. 19, 17:
 167 / 51, p. 19, 25 sqq.: 166 / 51,
 p. 20, 17 sqq.: 167 / 51, p. 20,
 18-21: 243 / 51, p. 20, 19 sqq.: 165 /
 56, p. 25, 1-6: 251 / 57, p. 25,
 13-16: 248 / 61, p. 26, 20: 165 / 61,
 p. 27, 1 sqq.: 165 / 67, p. 29, 1-3:
 142 / 71, pp. 29-35: 244 / 71, p. 30,
 8 sqq.: 166 / 71, p. 31, 5-17: 245 /
 71, p. 31, 12-13 (= *Orac. Chald.*
 fr. 145 des Places): 245 / 71, p. 31,
 18-28: 246 / 71, p. 31, 29 sqq.:
 166 / 71, p. 32, 5-12: 248 / 71, p. 32,
 18 sqq.: 166 / 71, p. 32, 18 - 33, 3:
 248 / 71, p. 33, 7: 242, 255 / 71,
 p. 33, 7 sqq.: 166 / 71, p. 33, 7-13:
 244, 246 / 71, p. 33, 12 sqq.: 239 /
 71, p. 33, 18 - 34, 7: 247 / 71, p. 33,
 20: 249 / 71, p. 34, 10: 167 / 113,
 p. 65, 13-15: 142 / 113, p. 66,

9 sqq.: 142 / 129, p. 76, 26: 159 / 135,
p. 78, 20 sqq.: 180 / 174, p. 97, 16-21:
249 / 176, p. 102, 10 - 103, 5: 249 /
176, p. 103, 1-2: 250.

In Euc. (ed. G. Friedlein): 133,
144, 147, 149 / p. 11, 26 sqq.: 145 /
p. 13, 6 sqq.: 157 / p. 14, 26: 157 /
p. 15, 19 sqq.: 157 / p. 18, 10-17:
145 / p. 20, 15-26: 169 / p. 27, 7 sqq.:
145 / p. 44, 14 sqq.: 158 / p. 45,
5-10: 145 / p. 45, 10-12: 170 / p. 45,
24: 170 / p. 46, 1: 170 / p. 46,
6 sqq.: 171 / p. 46, 10-13: 170 /
p. 46, 16: 170 / p. 46, 20 - 47, 4:
171 / p. 48, 10: 168 / p. 51, 21:
159 / p. 52, 3 sqq.: 157 / p. 52,
4 sqq.: 184 / p. 52, 8 sqq.: 157 /
p. 52, 13: 159 / p. 52, 20 sqq.: 145 /
p. 52, 25 sqq.: 146 / p. 52, 26: 159 /
p. 53, 3: 159 / p. 53, 22 sqq.: 169 /
p. 54, 1-3: 158 / p. 54, 8: 158 /
p. 54, 10: 159 / p. 54, 22 sqq.:
144 / p. 54, 27 sqq.: 146, 169 /
p. 55, 1: 158 / p. 55, 3: 158 / p. 55,
6 sqq.: 161 / p. 55, 13: 161 / p. 55,
19: 161 / p. 55, 19 sqq.: 185 / p. 55,
19-22: 161 / p. 55, 25: 162 / p. 56,
3 sqq.: 158 / p. 56, 10-22: 146 /
p. 56, 13: 159 / p. 56, 15: 158 /
p. 56, 17: 158 / p. 56, 18: 158 /
p. 56, 20: 159 / p. 56, 23: 157 /
p. 94, 19 sqq.: 157 / p. 94, 22-24:
146 / p. 94, 25: 159 / p. 95, 2:
159 / p. 95, 26 sqq.: 145 / p. 121,
1-7: 146 / p. 141, 2 sqq.: 146 /
p. 141, 7-13: 162 / p. 141, 22: 162.
In Orpheum scholia et commentarii:
275.

In Parm. (ed. V. Cousin) p. 752,
26 sqq.: 167 / p. 753, 21 sqq.: 167 /
pp. 785 sqq.: 199 / p. 805, 13-17:
241 / p. 811, 7-21: 241 / pp. 851-
852: 242 / p. 851, 8: 247 / p. 853,
1-3: 241 / p. 909, 29-36: 249 /
p. 916, 24-27: 249 / p. 948, 12-31:
175 / p. 948, 18: 104 / p. 948,

18 sqq.: 132 / p. 982, 25: 164 /
p. 982, 30-36: 164 / p. 990, 10 sqq.:
164 / p. 994, 11 sqq.: 164 / p. 1015,
41: 181 / p. 1025, 32-34: 181 /
p. 1025, 34 sqq.: 161 / p. 1047,
24 sqq.: 181 / p. 1071, 26: 176 /
p. 1073, 33: 179 / p. 1074, 2: 179 /
p. 1080, 9: 180 / p. 1096, 27 sqq.:
176 / p. 1109, 15 sqq.: 176 / p. 1110,
6: 179 / pp. 1145 sqq.: 193 /
p. 1146, 3 sqq.: 218 / p. 1146, 5 sqq.:
228 / pp. 1147 sqq.: 217 / p. 1150,
16 sqq.: 217 / p. 1151, 10 sqq.:
218 / p. 1151, 17: 228 / p. 1167,
4 sqq.: 219 / pp. 1169 sqq.: 217 /
p. 1171, 4: 181 / p. 1171, 4 sqq.:
217 / p. 1171, 6: 181 / p. 1171, 8:
181 / p. 1192, 12 sqq.: 179.

In Parm. VII, transl. G. de Moerbeke,
in *Plato Latinus III*, p. 48,
14 sqq.: 177 / p. 52, 9 sqq.: 167 /
p. 54, 12: 178 / p. 54, 12 sqq.: 178 /
p. 58, 20: 176 / p. 76, 6 sqq.: 181.
In Pbd.: 124.

In R. (ed. G. Kroll): 143, 145-6.
I p. 39, 8: 93 / p. 72, 4: 271 / p. 77,
24-27: 243 / p. 80, 11: 243 / p. 81,
14: 243 / p. 83, 12-22: 81 / p. 92,
28-93, 15: 250 / p. 105, 5-9: 143 /
p. 105, 7: 260 / p. 111, 2: 271 /
p. 111, 19-22: 143 / p. 111, 22:
159 / p. 112, 17-22: 249 / p. 113,
8-12: 249 / p. 233, 3-16: 144 /
p. 235, 2 sqq.: 143 / p. 235, 18:
159 / p. 276, 17: 179 / p. 278,
17 sqq.: 160 / p. 282, 25 sqq.: 179 /
p. 283, 6 sqq.: 182 / p. 283, 11 sqq.:
181 / p. 283, 20 sqq.: 160 / p. 283,
22 sqq.: 179 / p. 288, 6 sqq.: 182 /
p. 292, 5 sqq.: 179 / p. 293, 30 -
294, 4: 158.
II p. 52, 6 sqq.: 157 / p. 91, 9 sqq.:
137 / p. 123, 12: 266 / p. 145, 5-11:
270 / p. 217, 15: 271 / p. 261, 5 sqq.:
120 / p. 277, 18 sqq.: 143 / p. 375,
18: 182 / p. 375, 20 sqq.: 179 /

- p. 376, 3 sqq.: 179.
- In Ti.* (ed. E. Diehl): 16, 127, 133, 136-7, 142-6, 151.
- I p. 2, 28 sqq.: 199 / p. 2, 29 sqq.: 199 / p. 3, 7 sqq.: 199 / p. 75, 30 sqq. (= Crantor, *In Ti.*): 202 / p. 77, 27 (= Iambl. *In Ti.*, *Test.* 200 DL): 17-19 / p. 99, 3-7: 248 / p. 152, 28 sqq. (= Iambl. *In Ti.*, Fr. 210 DL): 17, 50 / p. 159, 25 sqq. (= Iambl. *In Ti.*, Fr. 214 DL): 39 / p. 194, 14 sqq. (= Porphy. *In Ti.* fr. 25 Sodano): 140 / p. 212, 13: 182 / p. 219, 2 sqq. (= Albinus, *In Ti.*): 200, 233 / p. 223, 16 sq.: 137 / p. 230, 4-8 (= Iambl. *In Ti.*, *Test.* 224 DL): 18 / p. 232, 11 sqq.: 217 / p. 239, 24 sqq.: 227 / p. 244, 19 sqq.: 139 / p. 248, 8-10: 138 / p. 248, 22-28: 137-8 / p. 249, 13 sqq.: 138 / p. 250, 5-8: 138 / p. 252, 19 sqq.: 199 / p. 252, 26 sqq.: 228 / p. 253, 3 sqq.: 199 / p. 254, 25-27: 139 / p. 255, 9-13: 139 / p. 257, 18 sqq.: 137 / p. 258, 7: 180, 187 / p. 272, 26 - 274, 32: 248 / p. 273, 25-27: 241 / p. 277, 8 sqq. (= Crantor, *In Ti.*): 194, 201-2 / p. 302, 23: 181 / p. 303, 6-8: 182 / p. 306, 1 sqq. (= Amelius): 18 / p. 307, 14-25 (= Iambl. *In Ti.*, Fr. 229 DL): 16 / p. 308, 2: 27 / p. 308, 17-23 (= Iambl. *In Ti.*, Fr. 230 DL): 16, 57, 95 / p. 312, 21-22: 249 / p. 321, 24-30 (= Iambl. *In Ti.*, *Test.* 231 DL): 18 / p. 341, 6-11: 240 / p. 342, 3 - 343, 15: 241 / p. 342, 24: 249 / p. 343, 3 sqq.: 139 / p. 352, 11-18: 183, 241 / p. 352, 16-18: 140 / p. 352, 28-32: 139 / p. 371, 3 sqq.: 255 / p. 372, 8 sq.: 228 / p. 384, 24: 179 / p. 386: 33 / p. 395, 22 sqq. (= Porphy. *In Ti.* fr. 51 Sodano): 140 / p. 440, 16 - 441, 15 (= Iambl. *In Ti.*, *Test.* 241 DL): 18-9.
- II p. 54, 10 (= *Orac. Chald.* fr. 39 des Places): 224 / p. 80, 16 sqq.: 162 / p. 215, 5-15 (= Iambl. *In Ti.*, *Test.* 252 DL): 19 / p. 237, 11-15: 144 / p. 247, 9-16: 137 / p. 255, 20-24: 241-2, 246 / p. 255, 21 sqq.: 166 / p. 255, 23 sq.: 255 / p. 286, 32: 171 / p. 310, 8-10 (= Iambl. *In Ti.*, Fr. 257 DL): 138.
- III p. 25, 21-24: 250 / p. 39, 4 sq.: 193 / p. 65, 7 sqq. (= Iambl. *In Ti.*, Fr. 267 DL): 58 / p. 69, 18-20: 139 / p. 133, 26 - 134, 6: 242 / p. 155, 18-22: 81 / pp. 173-190 (= Iambl. *In Ti.*, Fr. et *Test.* 272-278 DL): 17 / p. 198, 29: 249 / p. 207, 8: 176 / p. 215, 19-21: 250 / p. 222: 255 / p. 231, 5-11: 21, 187 / pp. 234-238: 130 / p. 234, 32 sqq.: 23 / p. 243, 8-13: 240 / p. 243, 25: 240 / p. 243, 26 sq.: 240 / p. 266, 24 sqq. (= Iambl. *In Ti.*, *Test.* 285 DL): 42 / p. 286, 18-22: 141 / p. 286, 29 sqq.: 138, 141 / p. 313, 21: 30 / p. 333, 28 sqq.: 132 / p. 334: 119 / p. 334, 6-7: 103, 116 / p. 334, 3-8 (= Iambl. *In Ti.*, *Test.* 288 DL): 22 / p. 334, 8: 29.
- Theol. Plat.* I 3 (p. 5 Portus = p. 13, 8 sqq. Saffrey-Westerink): 199 / 5 (p. 13 = p. 25, 27): 271 / 11 (p. 28 = p. 52, 3-4): 70 / 15 (p. 41 = p. 75, 8 sqq.): 194, 217 / 25 (p. 61 = p. 109, 24 sqq.): 181 / 25 (p. 61 = p. 110, 10): 182 / 25 (p. 62 = p. 111, 17): 182 / 25 (p. 62 = p. 111, 18): 182 / 25 (p. 62 = p. 111, 25): 181 / 25 (p. 63 = p. 113, 6-10): 79 / 29 (pp. 69-70 = p. 124): 240, 247 / 29 (p. 70 = p. 124, 23-25): 79 / II 6 (p. 96 = p. 42, 3-8): 249 / 8 (p. 103 = p. 54, 2): 179 / 8 (p. 104 = p. 55, 8): 179 / III 1 (p. 118, 14 sq. Portus): 177 / IV 1 (p. 179 Portus): 249 /

16 (p. 213, 10 Portus): 181 / V 18
(p. 284, 11 Portus): 168.

Prudentius Clemens, Aurelius: 226,
234-5 / *Ham.* 159 sqq., in *PL*
LIX 1023 sq.: 226.

Psellus, Michael, *Accusatio Michaelis
Caerulearii*, in *Scripta minora* I
(Milano 1936), p. 241, 29-30: 78 /
p. 248, 13-32 (= Procl. *Ecl. de
philos. Chalda.*): 94 / p. 257: 44 /
Exegesis Orac. Chalda., in *PG*
CXXII 1132 C (= *Orac. Chalda.*
fr. 150 des Places): 92 / 1133 A:
86 / In *PG* CXXII 721 D: 79.

Pythagoras: 6, 21, 70, 242.

Quintilianus, M. Fabius, *Inst.* I 10,
5: 257.

Rupertus Tuitiensis, *De victoria
Verbi Dei* I 7 sqq., in *PL* CLXIX
1222 sqq.: 226.

Sallustius (= *RE*, s.v., n° 37): 35,
63, 70, 93 / *De diis et mundo* 6: 70 /
15: 93 / 20: 23.

Secundus, gnomologus, *Sent.* 1, in
FPG I p. 512 Mullach: 198 / 3, in
FPG I p. 512 Mullach: 203 / 14, in
FPG I p. 514 Mullach: 203.

Seneca, L. Annaeus, *Epist.* 89, 5:
257 / Fr. 15 Haase, *ap. Lact. Inst.*
I 7: 197, 214-5 / *Nat. I* prooem. 13:
196 / II 45, 1 sqq.: 197 / II 45, 3:
196 / VII 30, 3: 197.

Severus (= *RE*, s.v., n° 47): 8.

Sextus Empiricus, *Adv. math.* IX 13
(= *SVF* II 36): 257 / IX 123
(= *SVF* II 1017): 257 / IX 125:
257.

Simon Magus: 207, 209.

[Simon Magus], Μεγάλη Ἀπόφασις :
209.

Simplicius: 11-13, 25, 33, 124, 126-8,
151.

In Cael.: 127.

In Cat. (ed. C. Kalbfleisch, *CAG*
VIII) p. 1, 10-13: 10 / p. 1, 15: 2 /
p. 2, 5: 9 / p. 2, 10 sqq.: 9 / p. 11,
2-3: 10 / p. 17, 3 sqq.: 11 / p. 53,
9-18: 12 / p. 62, 9-14 (= Iambl.

In Cat., Test. 19 DL): 13 / p. 73,
27: 96 / p. 130, 19-24 (= Iambl.

In Cat., Test. 40 DL): 31 / p. 135,
8-16 (= Iambl. *In Cat., Test.* 37
DL): 13 / p. 191, 9 sqq.: 120, 132 /
p. 213, 11-12: 13 / p. 216, 6-12
(= Iambl. *In Cat., Test.* 65 DL):

14 / p. 271, 6 sqq. (= Iambl. *In
Cat., Test.* 78 DL): 12.

In de an. (ed. M. Hayduck, *CAG*
XI): 124 / Prooem. p. 1, 18-20:

125 / p. 160, 7-13: 130 / III: 127 /
p. 212, 26 sqq.: 160 / p. 302, 22 sqq.:
128-9.

Sopater Apamensis (= *RE*, s.v.
Sopatros, n° 11): 2.

Sozomenus, *H.e.* V 16 (= Julian.
Ep. 49 Hertlein (= 84 Bidez) *ad
Arsacium, pontificem Galatiae*): 42.

Speusippus: 130 / Fr. 54 b Lang: 200.

Stephanus Alexandrinus: 124, 126-7,
129, 132, 134-6.

Stobaeus, Ioannes (ed. C. Wachs-
muth): 20, 76, 203 / I 49, 32, I
p. 365, 5 sqq. (= Iambl. *De an.*):
20 / I 49, 32, I p. 365, 5-21 (=
Iambl. *De an.*): 91 / I 49, 32, I
p. 365, 22 - 366, 5 (= Iambl. *De
an.*): 21 / I 49, 32, I p. 365, 27 sqq.
(= Iambl. *De an.*): 150 / I 49, 37,
I p. 373, 10 sqq. (= Iambl. *De an.*):
151 / I 49, 37, I p. 375, 10 (= Albi-
nus, in Iambl. *De an.*): 109 / I
49, 40, I p. 380, 6-14 (= Iambl.
De an.): 23 / II 7, 11 g, II p. 99,
14 (= Zeno Cit., *SVF* I 216): 105 /
II 8, 43, II p. 173, 5 sqq. (= Iambl.
Ep. ad Mace. de fato): 150, 194 /

II 8, 43, II p. 173, 10-17 (= Iambl. *Ep. ad Maced. de fato*): 22, 95, 119 / II 8, 45, II p. 174, 21 sqq. (= Iambl. *Ep. ad Maced. de fato*): 194. Cf. etiam, s. *Anonyma, Corpus Hermeticum.*
 Synesius Cyrenensis: 62, 159-60, 276 / *Hymn.*: 204, 276 / *Hymn.* I 144 sqq.
 Terzaghi: 204 / I 191 sqq.: 205 / IV 1 sqq.: 205 / IX 52 sqq.: 205.
 Syrianus: 25, 33, 124, 147, 159-60, 193, 222, 229, 258, 264, 268-73 / ap. Procl. *De prov.* 66, 7: 120.
In Metaph. (ed. W. Kroll, CAG VI 1) p. 85, 6 sq.: 160 / p. 91, 33 sqq.: 160 / p. 92, 4 sq.: 160 / p. 95, 36: 170 / p. 142, 15 sqq.: 222 / p. 142, 23 sqq. (= Philolaus): 222 / p. 186, 22 sqq.: 160 / p. 187, 6 sqq.: 219, 228.

Themistius: 130.
 Theodoretus Cyrensis, episcopus, *Affect.* X 22 (= *Orac. Chald.* fr. 225 des Places): 94.
 Theodorus Asinaeus: 2, 22, 70, 77 / *Test.* 6 Deuse, ap. Procl. *In Ti.*, II p. 274, 10 sqq.: 8 / *Test.* 22 Deuse, ap. Procl. *In Ti.*, II p. 215, 29 sqq.: 8.
 Theophrastus, fr. 29 Wimmer: 200.
 Thomas Aquinas, sanctus: 231.
 Thucydides: 88.

Xenocrates: 18, 130, 201 / Fr. 54 Heinze: 200.

Zeno Citieus, philosophus Stoicus: 201 / ap. Stob. II 7, 11 g, II p. 99, 14 (= *SVF* I 216): 105.
 Zoroastres: 265 / *Gatha*: 59.

* * *

B. ANONYMA, VETUS ET NOVUM TESTAMENTUM

Acathistus *Hymnus*: 49.
Acta Apostolorum apocrypha, Acta Thomae 12, p. 117, 11 Bonnet: 221 / 66, p. 183, 12 Bonnet: 221.
 Anonymus, *Opusc.* Περὶ θεοῦ, in *Parisin. gr.* 1309 fol. 1 b verso: 208.
 Anonymus, in *Anecdota Parisina*, IV p. 400, 16 Cramer (= *Exc. philos. e Cod. Coisl.* 387): 257.
Apocryphum Ioannis, in *PBerol.* 8502: 223.
Asclepius: cf. *Corpus Hermeticum.*
Cabbala: 255 / *Jezira liber*: 166.
Codex II Nag Hammadi, p. 114, 7 sqq.: 210.
Codex VI Nag Hammadi, p. 13, 16 sqq.: 210 / p. 74, 12 sqq. (= *Corp. Herm., Asclepius* 26): 216.
Constitutiones Apostolorum: 207 / VI 9, in *PG* I 929 sqq.: 207 / VI 10, in *PG* I 933: 207 / VI 11, in *PG* I 936: 207.
Corpus Hermeticum (edd. A.D. Nock - A.-J. Festugière): 65, 77.
Libelli IV 10, I p. 53, 1: 204 / V 11, I p. 65, 1 sqq.: 196 / VIII 2, I p. 87, 14 sqq.: 204 / XVI 19, II p. 238, 1 sqq.: 198.
Asclepius: 216 / 14, II p. 313, 12 sqq.: 216 / 23, II p. 325: 79 / 26, II p. 331, 12 sqq.: 216 / 26, *versio coptica*, in *Codex VI Nag Hammadi*, p. 74, 12 sqq.: 216 / 30, II p. 338, 18 sqq.: 216 / 37-38, II pp. 347-9: 79.
Excerpta Hermetica e Stobaeo, II A 13, III p. 7: 76 / II B 3, III p. 14: 76 / XXI 1, III p. 90: 76 / XXIII (*Kore Kosmou*) 10, IV p. 4: 76 / XXIII 58, IV p. 19, 14 sqq.: 203-4.
Fragmenta 4 b, IV p. 106, ap. Lact.

Inst. IV 13, 2: 215 / 4 c, IV p. 107,
ap. *Lact. Epit. inst.* 4: 215 / 25,
 IV p. 130, *ap.* *Cyrill. Al. C. Julian.*
 I, in *PG* LXXVI 549: 216.
Etymologicum Magnum, s.v. Πέα (=
 Chrysipp. fr. *De nat. deor.*, *SVF*
 II 1084): 196.
Evangelia apocrypha, *Ev. Matt.* (=
Logia Iesu 77): 196.
Fides Damasi (H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*³⁵, § 15): 213-4.
Gnosis: 14, 66.
Hymni Homeric: 277.
Kore Kosmou: cf. *Corpus Hermeticum*,
Exc. Herm. e Stobaeo.
Liber de causis: 283.
Logia Iesu 77, in *Ev. Matt.*: 196.
Oracula Chaldaica (ed. Ed. des Places):
 14, 16, 18, 22, 27-8, 37, 39, 44-5,
 47, 52, 59, 60, 65, 67, 70-1, 73,
 81-2, 266-7, 270-3, 278, 282 /
 Fr. 2: 137 / Fr. 8: 74 / Fr. 14: 86 /
 Fr. 26: 73 / Fr. 31: 74 / Fr. 39,
ap. *Procl. In Ti.*, II p. 54, 10: 224 /
 Fr. 77, 2: 86 / Fr. 81, 2: 86 /
 Fr. 87, 2: 86 / Fr. 129, *ap.* *Iulian.*
Or. 5, 178 D: 46, 59 / Fr. 145, *ap.*
Procl. In Cra. 71, p. 31, 12-13:
 245 / Fr. 150, *ap.* *Psell. Exeg. Orac.*
Chald., in *PG* CXXII 1132 C: 92,
 247 / Fr. 194: 60 / Fr. 206: 86 /
 Fr. 211: 94 / Fr. 225, *ap.* *Euseb.*
PE V 9, 1, et *ap.* *Theodoret.* *Cyr.*
Affect. X 22: 94.
Oracula Sibyllina: 271, 282.
Orphica: 275 / Fr.: 275 / *Hymn.*: 275,
 277-8 / *Hymn.* VIII 3 *Abel*: 203 /
 X 10 *Abel*: 199 / XII 9 *Abel*: 203 /
 XV 7 *Abel*: 203.

PMag. (ed. K. Preisendanz) I 341 sqq.:
 206 / IV 455 sqq.: 206 / IV 939
 sqq.: 206 / IV 1559 sqq.: 206 / IV
 1980 sqq.: 206 / IV 1988: 76 /
 XII 237: 76 / XIII 63 sqq.: 206 /
 XIII 267 sqq.: 206.
POxy. I recto 6 sqq. (= *Logia Iesu*):
 196.
Pistis Sophia: 223.
Prolegomena in Platonis philosophiam:
 29 / 4, p. 199, 28 sqq. *Hermann*:
 265.
Scholia in Ioannem Climacum, in *PG*
 LXXXVIII 645: 196.
SVF I 216: 105 / II 36: 257 / II 346:
 111 / II 981: 107 / II 1017: 257 /
 II 1076: 196 / II 1077: 196 / II
 1078: 195 / II 1084: 196 / II 1085:
 196.
Suda, s.v. Ἰάμβλιχος: 2, 3.
Testamentum Vetus: 89, 101, 196 /
Dt. 101 / *Dt.* 32, 17: 89 / *Ecclesiasticus* 24, 5: 214 / *Ex.* 9, 24:
 196 / 16, 4: 209 / *Ezech.* 29, 3:
 226 / *Ps.*: 101 / *Ps.* 115, 8: 89.
Testamentum Novum: 36, 101 / *Ep.*
Eph. 4, 6: 39 / *Ev. Jo.*: 46 / *Ev. Jo.*
 1, 1: 225 / 2, 12: 225 / 10, 29: 206 /
 15, 26: 214 / *Ev. Luc.* 3, 22: 43,
 46 / *Ev. Marc.*: 46 / *Ev. Matt.*: 46 /
Ev. Matt. 9, 35: 89, 101 / 10, 1:
 89, 101.
Theosophia Tubingensis: cf. *Porphyrius*.
Vita Aesopi (G) 2, p. 35, 8 *Perry*: 221.
Vorsokratiker (edd. H. Diels -
 W. Kranz) I 22 B 53: 211 / I 22 B
 64-67: 211 / I 44 B 20: 221 /
 I 44 B 23: 221-2 / II 88 B 18: 195,
 197 / II 88 B 19: 195, 197, 224.

ACHEVÉ D'IMPRIMER EN OCTOBRE 1975
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE DU
«JOURNAL DE GENÈVE», A GENÈVE, SUISSE

DÉPOSITAIRES

SUISSE

A. FRANCKE VERLAG, *Hochfeldstrasse 113,*
CH 3000 Berne 26.

FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, *11, rue de Lille,*
Paris VII^e.

GRANDE-BRETAGNE ET COMMONWEALTH

W. HEFFER & SONS LIMITED, Cambridge.

ALLEMAGNE

A. FRANCKE VERLAG GmbH,
Dachauerstrasse 42, D 8 München 2.

ITALIE

LIBRERIA GÖRLICH,
Via S. Senatore 6/2, 20122 Milano.

Pour tous les autres pays, s'adresser directement
à la

LIBRAIRIE DROZ
11, rue Massot, CH 1206 Genève

VOLUMES PARUS

- I (1954) LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'A PLATON *par* Pierre CHANTRAIN — F. CHAPOUTHIER — Olof GIGON — H. D. F. KITTO — H. J. ROSE — Bruno SNELL — W. J. VERDENIUS. *Epuisé.*
- II (1956) L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE A OVIDE *par* Jean BAYET — Pierre BOYANCÉ — Friedrich KLINGNER — Victor PÖSCHL — Augusto ROSTAGNI — L. P. WILKINSON. *Epuisé.*
- III (1958) RECHERCHES SUR LA TRADITION PLATONICIENNE *par* Pierre COURCELLE — Olof GIGON — W. K. C. GUTHRIE — H. I. MARROU — Willy THEILER — Richard WALZER — J.-H. WASZINK. *Epuisé.*
- IV (1958) HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ *par* Marcel DURRY — Kurt von FRITZ — Krister HANELL — Kurt LATTE — Arnaldo MOMIGLIANO — Jacqueline DE ROMILLY — Ronald SYME. *Epuisé.*
- V (1960) LES SOURCES DE PLOTIN *par* A. H. ARMSTRONG — Vincenzo CILENTO — E. R. DODDS — Heinrich DÖRRIE — Pierre HADOT — Richard HARDER — Paul HENRY — H.-Ch. PUECH — H. R. SCHWYZER — Willy THEILER.
- VI (1960) EURIPIDE *par* Hans DILLER — J. C. KAMERBEEK — Albin LESKY — Victor MARTIN — André RIVIER — R. P. WINNINGTON-INGRAM — G. ZUNTZ. *Epuisé.*
- VII (1962) HÉSIODE ET SON INFLUENCE *par* Kurt von FRITZ — Pierre GRIMAL — G. S. KIRK — Antonio LA PENNA — F. SOLMSEN — W. J. VERDENIUS. *Epuisé.*
- VIII (1962) GRECS ET BARBARES *par* H. C. BALDRY — Albrecht DIHLE — Hans DILLER — Willy PEREMANS — Olivier REVERDIN — Hans SCHWABL.
- IX (1963) VARRON *par* C. O. BRINK — Jean COLLART — Hellfried DAHLMANN — F. DELLA CORTE — Robert SCHRÖTER — Antonio TRAGLIA, avec la participation de J.-H. WASZINK — Burkhardt CARDAUNS — Alain MICHEL.
- X (1964) ARCHILOQUE *par* Winfried BÜHLER — Kenneth J. DOVER — Nicolaos M. KONTOLEON — Denys PAGE — Anton SCHERER — Erik K. H. WISTRAND, avec la participation de Bruno SNELL — Max TREU — Olivier REVERDIN.
- XI (1965) LA « POLITIQUE » D'ARISTOTE *par* G. J. D. AALDERS — Donald ALLAN — Pierre AUBENQUE — Olof GIGON — Paul MORAUX — Rudolf STARK — Raymond WEIL.
- XII (1966) PORPHYRE *par* Heinrich DÖRRIE — Pierre HADOT — Jean PéPIN — Angelo Raffaele SODANO — Willy THEILER — Richard WALZER — J.-H. WASZINK.
- XIII (1967) LES ORIGINES DE LA RÉPUBLIQUE ROMAINE *par* Andreas ALFÖLDI — Frank E. BROWN — Emilio GABBA — Einar GJERSTAD — Krister HANELL — Jacques HEURGON — Arnaldo MOMIGLIANO — P. J. RIIS — Franz WIEACKER, avec la participation de Denis VAN BERCHEM et J.-H. WASZINK.
- XIV (1969) L'ÉPIGRAMME GRECQUE *par* A. E. RAUBITSCHEK — Bruno GENTILI — Giuseppe GIANGRANDE — Louis ROBERT — Walther LUDWIG — Jules LABARBE — Georg LUCK, avec la participation de Albrecht DIHLE et Gerhard PFOHL.
- XV (1970) LUCAIN *par* Berthe MARTI — Pierre GRIMAL — F. L. BASTET — Henri LE BONNIEC — Otto Steen DUE — Werner RUTZ — Michael von ALBRECHT. *Entretiens préparés et présidés par* Marcel DURRY.
- XVI (1970) MÉNANDRE *par* E. W. HANDLEY — Walther LUDWIG — F. H. SANDBACH — Fritz WEHRLI — Christina DEDOUSSI — Cesare QUESTA — Lilly KAHIL. *Entretiens préparés et présidés par* E. G. TURNER.
- XVII (1972) ENNIUS *par* Otto SKUTSCH — H. D. JOCELYN — J.-H. WASZINK — E. BADIAN — Jürgen UNTERMANN — Peter WÜLFING-VON MARTITZ — Werner SÜERBAUM. *Entretiens préparés et présidés par* Otto SKUTSCH.
- XVIII (1972) PSEUDEPIGRAPHA I *par* Ronald SYME — Walter BURKERT — Holger THESLEFF — Norman GULLEY — G. J. D. AALDERS — Morton SMITH — Martin HENGEL — Wolfgang SPEYER. *Entretiens préparés et présidés par* Kurt von FRITZ.
- XIX (1973) LE CULTE DES SOUVERAINS DANS L'EMPIRE ROMAIN *par* E. BICKERMAN — Chr. HABICHT — J. BEAUFEU — F. S. B. MILLAR — G. W. BOWERSOCK — K. THRAEDE — S. CALDERONE. *Entretiens préparés et présidés par* Willem DEN BOER.
- XX (1974) POLYBE *par* F. W. WALBANK — Paul PÉDECH — Hatto H. SCHMITT — Domenico MUSTI — Gustav Adolf LEHMANN — Claude NICOLET — Eric W. MARDEN — François PASCHOUARD — Arnaldo MOMIGLIANO. *Entretiens préparés et présidés par* Emilio GABBA.
- XXI (1975) DE JAMBLIQUE A PROCLUS *par* Werner BEIERWALTES — Henry J. BLUMENTHAL — Bend DALSGAARD LARSEN — Edouard DES PLACES — Heinrich DÖRRIE — John M. RIST — Jean TROUILLARD — John WHITTAKER — R. E. WITT. *Entretiens préparés et présidés par* Heinrich DÖRRIE.
- XXII (A paraître en 1976) ALEXANDRE, IMAGE ET RÉALITÉ *par* Ernst Badian — A. B. BOSWORTH — R. M. ERRINGTON — R. D. MILNS — Fritz SCHACHERMEYR — Erkinger SCHWARZENBERG — Gerhard WIRTH. *Entretiens préparés et présidés par* Ernst Badian.