

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME III

RECHERCHES
SUR LA TRADITION
PLATONICIENNE

P. COURCELLE — O. GIGON
W. K. C. GUTHRIE — H.-I. MARROU
W. THEILER — R. WALZER
J. H. WASZINK

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE
VANDŒUVRES-GENÈVE

La Fondation Hardt organise depuis plusieurs années des réunions de spécialistes dans le domaine de l'antiquité classique, leur donnant ainsi l'occasion de discuter des questions particulièrement importantes tant sur le plan scientifique que sur celui de l'humanisme.

Le présent volume, le troisième de la série, suit l'influence changeante mais toujours énorme que la pensée platonicienne a eue dans l'antiquité. Il commence par l'analyse perspicace de quelques aspects particulièrement importants et difficiles de la philosophie de Platon elle-même (Professeur Guthrie). Suit un coup d'œil sur le tournant décisif de l'évolution de la pensée antique, le moment où elle se met à se pencher vers son passé et ses auteurs classiques (Professeur Gigon). Un problème central de la pensée du temps de l'Empire romain est exposé par le Professeur Theiler et illustré par un examen savant des interprétations néo-platonisantes de l'Enéide par le Professeur Courcelle. Le problème capital des rapports entre le platonisme et la pensée chrétienne est étudié dans son ensemble par le Professeur Waszink et sur un point particulièrement intéressant par le Professeur Marrou. La série se termine par une esquisse brillante et originale de l'influence que la pensée platonicienne a eue sur le monde de l'Islam.

Le volume 5 des « Entretiens », qui étudie Plotin, constituera un complément nécessaire au présent volume (sous presse).

Fr. suisses: 25,—; Fr. franç.: 2.500,—; £2.0.0

DM.: 24,—; \$5.50; Lire: 3.500,—

FONDATION HARDT
POUR L'ÉTUDE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

ENTRETIENS

Tome III

ENTRETIENS SUR L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE

TOME III

★

RECHERCHES
SUR LA TRADITION
PLATONICIENNE

SEPT EXPOSÉS

PAR

W. K. C. GUTHRIE, OLOF GIGON

WILLY THEILER, PIERRE COURCELLE

J. H. WASZINK, HENRI-IRÉNÉE MARROU

RICHARD WALZER

VANDŒUVRES - GENÈVE

12-20 AOÛT 1955

TOUS DROITS RÉSERVÉS

PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS DE LA
BOLLINGEN FOUNDATION INC., NEW YORK, N. Y.

PRINTED IN ITALY

TABLE DES MATIÈRES

I. W. K. C. GUTHRIE	<i>Plato's Views on the Nature of the Soul</i>	3
II. OLOF GIGON	<i>Die Erneuerung der Philosophie in der Zeit Ciceros</i>	25
III. WILLY THEILER	<i>Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken</i>	65
IV. PIERRE COURCELLE	<i>Interprétations néo-platonisantes du livre VI de l'Enéide</i>	95
V. J. H. WASZINK	<i>Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt</i>	139
VI. H. I. MARROU	<i>Humanisme et Christianisme chez Clément d'Alexandrie d'après le "Pédagogue"</i>	183
VII. RICHARD WALZER	<i>Some Aspects of Platonism in Islamic Philosophy</i>	203
VIII. INDEX		229

En présentant ce volume des Entretiens, nous nous excusons de ne pouvoir, à notre grand regret, donner le texte intégral des discussions, comme dans les volumes précédents. Des raisons techniques nous en ont empêchés. M. Gigon a eu la complaisance de rédiger des résumés de ces discussions. Le vol. IV (sous presse) et le volume suivant contiendront de nouveau les discussions intégrales.

I

W. K. C. GUTHRIE

Plato's Views on the Nature
of the Soul

PLATO'S VIEWS ON THE NATURE OF THE SOUL

WHEN our host did me the great honour of inviting me to take part in these 'Entretiens', I was doubtful whether I ought to accept. The discussions proposed for this year seemed to be concerned with the thought of later antiquity and the early Christian world, and I felt that although I should be keenly interested to hear them, I was less competent to make a worthwhile contribution of my own in this sphere than in the period up to Aristotle. When however I look at the titles chosen by the other speakers in our symposium, and see that they deal to a considerable extent with the legacy of Plato's thought on its religious side, I am hopeful that it may be of interest if as a beginning, before we launch out on the vast ocean of Platonic influence, I say something about the teaching of Plato himself on a theme so important to religious philosophy as the nature and fate of the human soul.

This subject is certainly not one which has been neglected by scholars in the past. Yet although it has been subjected to repeated scrutiny, it remains true, as one of the most recent writers has remarked, that "the problem of the tripartite soul is among the thorniest of all Platonic problems, and in spite of a vast amount of discussion in recent years, it cannot be said to be solved."¹ The obvious truth of this statement, and the fact that, as it seems to me, one important point in particular has been overlooked in previous attempts at explanation, form my justification for raising the topic again.

The questions which I wish to reopen are these: What were Plato's beliefs about the nature of the human soul?

1. R. Hackforth, *Plato's Phaedrus* (1952), p. 75.

In what sense did he believe it to be immortal? How far is he consistent in what he says about it in the dialogues? I take it that we should agree on two things, and in what follows I shall assume them to be true. Both have been well expressed by Professor Dodds. First, "Plato's philosophy did not spring forth fully mature, either from his own head or from the head of Socrates", but is "an organic thing which changed, partly in obedience to its inner law of growth, but partly also in response to external stimuli".¹ Second, Plato admitted two levels of truth, which may roughly be called truths of religion and truths of reason. There will always be some truths, and those the highest, which cannot be proved dialectically but must be conveyed in the form of myth, the details of which can claim only probability, not precise accuracy. At the same time he regarded it as the philosopher's duty to push back the frontiers of reason and win for it all possible ground from the domain of mythical imagery.² As an example, we may say that immortality was for Plato a matter of rational proof, whereas what befell the immortal part of us after death could only be hinted at in a *ἔρως λόγος*.

Having made these two points, I had better add that nevertheless I shall be arguing for a greater measure of consistency in Plato's thought than is usually granted by his interpreters.

I have put some questions in general terms. The specific problem which they raise, and which has always been the centre of argument, is this: Did Plato consider the soul as in its own essence simple or composite, and if the latter, did he believe that the whole of it was immortal, or only the highest part? (I use the English word 'soul', but it must be supposed in every case to stand for the Greek *ψυχή*.)

The mind and personality of Socrates formed the starting-

1. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (1951), p. 208.

2. Compare Dodds, *Plato and the Irrational*, JHS 1945, pp. 23 f.

point of Plato's philosophy, and remained its inspiration throughout his life. Where he went beyond Socrates, as of course he did, it was never (so I believe) with the intention of contradicting him, but rather of putting his simple, practical teaching on an unassailable theoretical basis. From him he would learn that the chief end of man is to look after the well-being of his soul, and that this *θεραπεία ψυχῆς* is a *τέχνη* (*Laches* 185e) acquired by rigorous self-examination and an understanding of the meaning of ethical terms, which in turn is gained by the method of "common search", that is of question and answer between two people acting in a spirit of mutual helpfulness and friendship. Since full understanding would inevitably reveal itself in right action, virtue is knowledge and no one sins willingly. For Socrates the "soul" that is to be cultivated is clearly the mind or understanding (*νοῦς*). The life extolled is the rational life, though this is no reason why he should not have said, as Xenophon makes him say (*Mem.* 4.3.14), that the soul of man has something divine in it. I think myself, with Erland Ehnmark,¹ that he believed it destined for a blessed immortality, but for the present purpose we can leave this controversial question aside.

The *Phaedo* reads like a defence of this Socratic view, though a defence carried on by means of doctrines which go beyond anything that Socrates himself is likely to have said. The supremacy of the soul, its identity with the intellect, the need to cultivate it and render it as independent of the body as possible, all these are emphasized by every means at Plato's disposal. Moreover its immortality is made to depend on its singleness of nature, for nothing composite can be immune from destruction (78c). The idea of the composition of the soul out of several elements is worked out in the *Republic*, but more than hinted at in the *Gorgias* (503 ff.), where it is difficult to agree with Frutiger that "le principe

1. *Socrates and the Immortality of the Soul*, Eranus 1946, pp. 105-122.

de la simplicité de l'âme est encore maintenu".¹ Starting from his favourite analogy with the crafts, Plato's Socrates describes the making of an artefact as in every case a process of so arranging and fitting together a number of different parts or elements that they take their place in the structure of a new whole, which is to be a τεταγμένον και κεκοσμημένον πρᾶγμα. Trainers do the same for the body – κοσμοῦσι και συντάττουσι – and the health of the soul depends similarly on its attainment of κόσμος and τάξις, which must surely imply the presence of parts within it.

Here, however, no more is said, and the approach certainly seems tentative. *Rep.* iv gives us the full and explicit partition of the soul into reason, appetite and the intermediate element of θυμός. Nor can we water down this doctrine by speaking loosely of "aspects" of an essentially unitary soul, instead of "parts" of a composite one. Not only are the words μέρη and εἶδος used as well as γένη, but such an interpretation is forbidden by Plato's appeal to a precise statement of the law of contradiction at 426 b. With this, however, has to be compared the passage in Book x (611 a ff.), where Plato reminds us that it is difficult for a σύνθετον, such as we have just seen the soul to be, to be eternal, especially when, as in this case, it does not seem to be put together in the best possible manner. However, he adds, we must remember that soul in its truest nature is not like this – full of variety, dissimilarity and inconsistency (πολλῆς ποικιλίας τε και ἀνομοιότητός τε και διαφορᾶς γέμειν αὐτὸ πρὸς αὐτό). We see it like this now because it is damaged by its connexion with the body (λελωβημένον . . . ὑπὸ τε τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας και ἄλλων κακῶν, ὥσπερ νῦν ἡμεῖς θεώμεθα), but ought to consider it in its purity (οἷόν ἐστι καθαρὸν γιγνόμενον). Then we should find it a much more beautiful thing (πολὺ κάλλιον). We must look only at its φιλοσοφία, and understand that it is akin to the divine and immortal and ever-

1. *Les Mythes de Platon* (1930), p. 85.

lasting (συγγενής οὔσα τῷ τε θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι: cf. *Phaedo* 79 d, where the soul is spoken of in practically the same words as συγγενής οὔσα τὸ τὸ καθαρὸν τε καὶ ἀεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον). Only then, if we see it stripped of its bodily associations, shall we behold its true nature, whether simple or composite (τὴν ἀληθῆ φύσιν εἴτε πολυειδῆς εἴτε μονοειδῆς).

The only reasonable conclusion from all this is that the soul for Plato is still in essence simple, and only appears composite as the result of its association with the body. I should not have taken up so much of your time with this well known passage were it not that an acute critic like Frutiger could still regard it not as confirming, but as correcting the insistence of the *Phaedo* on the simplicity of the soul. He thought that by saying it is *difficult* for a σύνθετον to be immortal, Plato meant that it is not impossible as it is said to be in the *Phaedo*. But this sort of tentative under-statement is of course characteristic of Plato. Even in the *Phaedo* he only says: οὐκοῦν ἄπερ ἀεὶ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαύτως ἔχει, ταῦτα μάλιστα εἰκὸς εἶναι τὰ ἀσύνθετα, τὰ δὲ ἄλλοτ' ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτά, ταῦτα δὲ σύνθετα; So far as the words go, he is even there attributing probable, not certain mortality to the composite.¹

In the *Meno*, as in the *Phaedo* and *Republic*, the immortality of the soul is brought into connexion with the theory that knowledge is recollection, but nothing is said as to its composition. The real difficulty begins with the *Phaedrus*. Before tackling it, we may note that the *Timaeus*, which was presumably written after all the dialogues so far mentioned, reproduces essentially the same scheme as the *Republic*. The soul is an immortal principle, but when it is incarnated in a mortal body, the θνητὸν εἶδος ψυχῆς is "built on" to it (προσφωκοδόμουν 69 c). This, subdivided as before into a nobler and a baser part, is located in the lower regions of the body. The head is the seat of that part which Plato calls divine

1. Frutiger *o.c.*, pp. 91-93; *Phaedo* 78 c.

(44 d), and contrasts with the mortal. At 90 a he says that God has given us this part as a *daimon*, and as proof of our kinship with heaven. Here too then, our soul in this life is tripartite, but only the highest part of it, namely the reason, is immortal.

When he wrote the *Phaedo*, the twin currents of intellectualism and Puritanism still flowed so strongly in Plato that he assigned only reason to the soul, regarding all passion and emotion, as well as sheer physical appetite, as the work of the body trying to drag down the soul to its own level. These therefore must be repressed, and the soul cultivated as far as possible as if it were already disembodied, in that "practice for death" which is the philosopher's proper occupation. In the *Republic* he has advanced to a recognition that conflict occurs in the soul itself, and this figure of internal conflict (*στάσις*) is also developed in the *Sophist* (228 b). It leads to a change of emphasis in practice as well as theory. The passions and appetites are acknowledged to have their place in human life. Attention is directed rather to their regulation than to their complete suppression. But Book x shows him still faithful to the conviction that the existence of these conflicting elements in the soul is only made possible by its association with the body, and that in its purity, its "truest nature", it is characterized by *φιλοσοφία* alone; and only this philosophic soul is immortal. This is the teaching of the *Timaeus* also, and I believe it to have been Plato's conviction throughout his life. That he should ever have brought himself to include the two lower parts of the soul in its purest and truest nature seems to me a psychological improbability far more difficult to swallow than any difficulty caused by their attachment to discarnate souls in the *Phaedrus*. Only the reason is immortal; or, since the word "reason" is too cold and dry to convey the full import of a philosophy based, like Plato's, on Eros (at its highest level, but still Eros), let us rather say: only that part of the soul which strives consist-

ently after wisdom and knowledge can belong to the eternal world, for only that is συγγενής τῷ θείῳ. And after all, it is at least difficult to conceive how a completely disembodied soul could retain its appetite for food and drink, which are absorbed in bodily organs and serve the purposes of the body alone. Here however the real difficulties begin, and to appreciate them we must turn to the *Phaedrus*.

At the very beginning of what is said there about the soul (245 c), we notice that its immortality is no longer made to depend on its simplicity, but a different proof from those in the *Phaedo* is offered, the proof from self-motion. Passing to its nature or form (ἰδέα 246 a), Plato emphasizes that what follows will be only a simile. It would be a superhuman task to describe it ὁλόν ἐστι, but we may say ᾧ ἔοικε, and this means, as has been generally recognized, that "the myth will be in part an allegory, that is to say a description in symbolic terms which can be readily translated into what they stand for" (Hackforth, *Phaedrus* p. 72). Indeed the meaning of Plato's comparison of the soul to "the combined power of a team of winged horses and their charioteer" (246 a) is transparent enough. It is the familiar tripartite soul, in which the charioteer represents the reason, the nobler horse the passionate element, and the baser horse the physical appetites.

Having said this, however, we have to admit that the composite nature of the soul is not, as it has appeared to be in the dialogues we have so far considered, dependent on its incarnation in a body. In the first place, the souls of the gods, equally with those of men, are likened to charioteer and horses; or to follow the simile more accurately, the god is said to be the charioteer who drives his winged team (246 e Ζεὺς ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα). In the second place, souls that are destined for incarnation in mortal bodies have already their three elements – driver, obedient horse and unruly horse – before their fall from heaven, when they are still

striving to follow in the train of the gods and get a glimpse of the vision of reality in the plain of truth.

We are in an obvious difficulty if we confront this picture of the soul with those in other dialogues. There, we said, it is only association with a body that imparts to the soul its lower elements. Here on the contrary they are ascribed to discarnate souls also. Scholars hitherto seem to have followed one of two courses. Either they say with Wilamowitz that the imagery in fact breaks down ("Das komplizierte Bild des Seelenwagens mit den zwei verschieden gemuteten Rossen ist allein für das Verhalten der Seele im Menschenleibe erfunden", *Platon* i p. 467; so also Taylor, *Plato* 307; we must not "press the details"); or else, like Professor Hackforth, they posit an unresolved contradiction in Plato's own mind. "Plato wavers to the end between the religious, Orphic-Pythagorean conception of a divine soul essentially ('in its true nature') divorced from all physical functions, all 'lower' activities, and a more secular and scientific conception of soul as essentially a source of motion both to itself and to τὰ ἄλλα." On this view "it can only move the body in virtue of itself possessing 'motions' over and above the reason which contemplates the eternal Forms." (*Phaedrus*, p. 76.)

I should like to suggest a different solution. The system of eschatology which Plato adopts in his myths is a complex one. In outline it was not original, for it appears in Empedocles, and is pretty clearly the system taught in the poems from which the verses were extracted that have been discovered on the famous gold plates from Italian graves. I like to call it Orphic, but in deference to the suspicion with which that name is generally greeted today, I am willing for the moment to regard this as no more than a personal whim. The name does not matter, but the system was there. It taught that essentially the soul is divine (the *daimon* common to Empedocles and *Timaeus* 90 a; the θεός which the dead man is to become according to the tablets from Thurii),

but has been compelled to undergo a series of incarnations as punishment for some not very clearly defined original sin or impurity. It may be the universal human impurity due to our origin from the Titans, sons of Earth and slayers of Dionysus. But since no classical authority says so explicitly, let us emulate Pindar's caution and speak of it as *ποινὰ παλαιού πένθεος*. Empedocles specified the sins of flesh-eating and perjury, but why a divine being should commit these sins he does not say. Perhaps the sin as well as the punishment was *Ἀνάγκης χρῆμα*.

Be that as it may, as soon as a soul has sinned, and is therefore doomed to the wheel of reincarnation, it has lost its purity. Thereafter, as for ten thousand years it makes the weary round of the wheel, now in and now out of a human or animal body, it is never free from the contamination of the sublunary world, exemplified in, *but not confined to* its direct association with a body.

This is the scheme of the *Phaedrus*. To the *Ἀνάγκης χρῆμα* of Empedocles corresponds the *θεσμὸς Ἀδραστείας* of 248 c. When one of the *daimones*, says Empedocles, has sinned, it must wander for thrice ten thousand seasons an exile from its native element, being born in all forms of mortality (fr. 115). In the language of Plato's myth, the soul which cannot follow the gods and get a full vision of the truth, falls to the earth and is born, first as a man, and afterwards, if its earthly life deserves it, as a beast. It cannot return "to the place whence it came" (248 e) for ten thousand years, unless it succeeds in living the philosophic life three times in succession. Each circuit from one birth to the next lasts a thousand years, from which it follows that in the cycle of reincarnation much more time is spent out of the body than in it. How it is spent, we learn from the myth of Er in the *Republic*.

The point is this. For one who holds these beliefs, the essential contrast is not between an incarnate and a discarnate soul.

Whether or not a soul is actually in the body or out of it is comparatively unimportant if it is caught in the wheel, and destined for incarnation or reincarnation. The essential difference is that between a soul that is in, or destined for, the κύκλος βαρυπένθητος and one that has escaped from it and returned εἰς τὸ αὐτὸ ὄθεν ἦκει. Only after escape is immortality attained, for immortality does not simply mean an ability to outlast the body. It implies divinity and presupposes complete purity. Souls still in the wheel have the taint of the earthly still clinging to them, alike during incarnations and between them.

Here I would draw attention to something which is usually overlooked in this connection.¹ It is regularly said that the psychology of the *Phaedrus* is inconsistent with that of, for example, the *Phaedo*, because in the *Phaedrus* the lower parts of the soul survive when it is out of the body, but in the *Phaedo* they do not. This is not strictly true. It is said there, admittedly, that the passions and appetites are of the body and do not belong to the soul's true nature; but it is not said that the soul is immediately rid of them after death. On the contrary, we are told (81 a ff.) that a soul that has given itself over to bodily desires and pleasures while in the body is, when it leaves it, still permeated by the corporeal. It must therefore wander about in the region of the corporeal until, "through the desires of that which follows about with it", it is again imprisoned in a body. To be immediately rid, at death, of the taint of the body (that is, of the lower parts of the soul) is a privilege reserved for the philosopher whose life has been a successful "practice for death". Similarly in the myth of the *Gorgias* it is said that every soul, just like every body, retains after death the blemishes which defaced it in life (524 d-e). That is why Zeus decreed that judgment must be pronounced after death, lest the ugliness of the soul

1. I think for instance that it is missed by Professor Dodds in his remark about the *Phaedrus* in *The Greeks and the Irrational*, p. 231 n. 62.

be hidden by the cloak of a fine body, or of wealth and power.

It is thus no contradiction of anything that Plato has ever said if in the *Phaedrus* he speaks of the lower parts of the soul outlasting its incarnation in a body. Even in the *Phaedrus*, I suggest, we may affirm that its composite nature is bound up, if not with actual inclusion in a body, at any rate with its involvement in the doom of repeated incarnation. The souls of the gods are in the simile compared to a charioteer and team of horses like the others, but with a significant difference. Driver and horses are at one, are alike good: θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοὶ τε ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὰ δὲ τῶν ἄλλων μέμεικται (246 a). What can this mean except that essentially the souls of the gods are of one and the same nature, since they contain no possibility of evil? This will apply also to the souls of those philosophic men who have made their final escape from the wheel of birth, for then their nature too will be wholly divine. θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βρότῳ was the promise of the gold plates, which Empedocles knew had come true for him: ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἀμβροτος, οὐκέτι θνητός (fr. 112.4). For Plato too the end of the philosophic life was ὁμοίωσις θεῶ, for the immortal part of us, the reason, is so in virtue of being divine (Tim. 44d).

This is the conclusion to which we must come if we strip off the trappings of the myth to get at the truth of which for Plato it is the imperfect image (ὃ ἔοικεν ἢ ψυχῇ, not οἶόν ἐστι). Are we right to treat the imagery in this way? Yes, for Plato has made his meaning clear when he tells us that charioteer and horses of the gods are "good and of good origin", but that the nature of the others is mixed. For the gods the allegory of the chariot implies no plurality of nature.

1. Professor Hackforth (*Phaedrus*, p. 76) says: "One hesitates whether or not to 'translate' this statement", but decides after all to do so, and hence concludes that "even 'pure' soul is θυμοειδής and ἐπιθυμητικός as well as λογιστικός." It is this statement with which I find it particularly difficult to agree.

Its imagery was necessary in order to give an imaginative picture of a religious truth which Plato believes, but of which neither he nor any other man can give a rational explanation. It is a truth that can be stated in Christian as well as Platonic terms. How did sin first enter the world, if man is made by God and in God's own image? Plato's simile does not then explain (for that is impossible) but illustrates pictorially how the soul, which is in its pure essence simple and perfect, *could become* a mixture of good and bad. It is of one nature. That is represented by saying that horses and charioteer are alike good. But a soul may become contaminated, and this has actually happened to the souls of mortals who have been drawn into the wheel of birth. Having the horses and charioteer already in his picture, Plato can represent this without a change of imagery, by saying simply: τὰ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται. Frutiger asks (p. 82): "Si durant leur vie céleste, les âmes n'avaient pas déjà en elles une force capable de vaincre la raison, par quoi pourraient-elles être entraînées au mal?" The question is pertinent, but one may meet it with another: "If the image of charioteer and horses itself implies a mixture of forces in the soul, how is it that the gods are free from all danger of a fall?"

To any who may still think that on this explanation Plato does not seem to have made altogether clear how the fall of a soul is possible in the first place, I would answer that it would be most surprising if he had. Empedocles does not explain how a *daimon*, one of those οὔτε μακραίωνος λελάχασι βίωιο (fr. 115.5), first comes to follow Strife and take to bloodshed and perjury. He only tells us what happens when it does. As I have said, the fall of man, the origin of evil in the human soul, is scarcely susceptible to rational explanation by a religious teacher who believes that man is made in the image of God. How then did he fall? There is no answer, but since to such a man – Plato or the writer of *Genesis* ii and iii – there is no surer article of belief, he tells us not

how it happened but how it might have happened. It is as if, said Plato, the souls of God and man alike were each a charioteer driving winged horses. Since the nature of God, as we know, is pure and simple, we must imagine that in his case driver and horses are completely at one; but in other souls a flaw appears, for the horses have not the perfection of the driver, and one of them brings the whole equipage to the ground.

Another passage has recently been adduced as evidence against the view that Plato consistently believed in the immortality and divinity of the highest part of soul alone – that which we call reason. Professor Hackforth sees “complete disagreement” between the *Laws*, his latest work, and the *Timaeus* in this respect. In *Laws* x, he writes, we find “attribution to the world-soul (*and by inference to the individual soul ‘in its true nature’*) of much besides reason, viz. ‘wish, reflection, forethought, counsel, opinion true and false, joy, grief, confidence, fear, hate, love, and all the motions akin to these’.”¹

Now “the individual soul in its true nature” is for Plato, or has been hitherto, the soul of the complete philosopher, which has cast off all the trammels of this world and won its way to the divine plane of reality where dwell the eternal Forms and the gods to which it is akin, being itself immortal and divine. For Plato to tell us that this soul, far from being εὐδαίμων, is subject to grief and fear, would be a volte face so incredible that whatever be the explanation of this passage, I do not think it can be that. Moreover if we are going to take this to apply to the soul “in its true nature” we must account for the fact that Plato has not only included some activities which seem inappropriate, but omitted to mention those that most properly belong to it, namely any activities connected with the attainment of knowledge and wisdom for their own sakes. There is no mention of ἐπίστασθαι, γνῶναι, φιλοσοφεῖν or anything else which for Plato clear-

1. Hackforth, *Phaedrus* p. 75 (my italics). The passage referred to is at 897 a.

ly *was* the function of the soul in its true nature. If we are to take the paragraph *au pied de la lettre*, it even seems that so far as we have quoted it, it describes the lower part of soul, excluding pure reason, for a little later on he speaks of it as νοῦν προσλαβοῦσα, "adding to itself *nous*", or else doing the opposite and consorting with folly. Could Plato ever have spoken of the soul "in its true nature" as ἀνοία συγγενομένη?

To say that in this passage Plato is giving us his considered view of soul in its true nature is, I think, to forget the context and purpose of the argument. The *Laws* is still a political treatise, and by proving that in the government of the world as a whole psychical causes are prior to physical Plato has it in mind to combat the harmful effect which the opposite belief must have on the conduct of members of a *polis*. His reason for opposing those who say that nature is ruled by inanimate forces and not by design (τύχη not τέχνη), is to refute their low opinion of political activity (889 d): "They say that statesmanship has little in common with nature but is largely an artificial affair, and so all legislation is not natural but artificial, and its tenets are not true." Naturally then when he has demonstrated the priority of soul, he emphasizes those aspects of it which link it with practical statesmanship. Deliberation, forethought, will, opinion, fear and confidence etc. are all of great importance to the statesman, and even on the psychology of the *Republic* or *Timaeus* they belong to the soul, not the body. It is the workings of soul in this world that interest Plato at present, not the behaviour of the philosophic soul that has died to the world, or the souls of the gods as they contemplate the reality beyond space and time. At 904 a, he says that there is soul in every action both good and bad, and this is the kind of soul that he is primarily including in the statement under consideration (897 a). Nor can it well be argued that because of this shift of interest he has actually changed his convictions and ceased to believe in the wheel of incarnation and the possibility of ultimate release, with

all that that implies for the true nature of the soul. At 903 d he speaks of the soul as being joined now to one body and now to another, and at 904 d, in language which would not be out of place in the *Phaedo*, he tells how a soul by consorting with divine virtue becomes divine itself, and is then transported to another, better place. When this happens we can have no reason to think that it will be other than *nous* pure and simple, identical with the supremely good soul that guides the wheeling stars, in the perfect circularity of whose motion its nature as *nous* is revealed (νοῦ κίνησις 897 d).

There remains perhaps the difficulty mentioned by Professor Hackforth, that if the soul is to be the moving principle, it must itself possess motions "over and above the reason which contemplates the eternal forms" (p. 8 above). I do not know whether, when Plato defined the soul as ἀρχὴ κινήσεως in the *Phaedrus*, this was for his own philosophy a new development; but at least it represented an ancient view of soul which must always have been familiar to him, and it is impossible that he could have thought of it otherwise than as a source of energy. In the *Republic*, as Cornford has written,¹ the three parts of the soul are also to be thought of as "manifestations of a single fund of energy, called Eros, directed through divergent channels towards various ends". These channels seemed to Plato to be in the main three. Hence instead of defining *nous* (for which 'reason' is an inadequate translation) as the highest part of a tripartite soul, we can also describe it as the power of soul when all its energies are directed to the pursuit of wisdom, and every desire for the objects either of worldly ambition or of sensual gratification has lost its meaning. The highest manifestation is certainly as much of a motive force as are the other two. *Psyche* is the vital principle, it is the energy of life itself.

1. *The Doctrine of Eros, The Unwritten Philosophy* (Cambridge 1950), p. 71. Cfr. *Rep.* 485 d.

The soul of the philosopher, or of God, does not lose that life when it turns to contemplate reality. On the contrary the philosophic souls "have life, and have it more abundantly", ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, as Aristotle wrote in a truly Platonic mood. But it would be a great distortion of Plato's words to say that they have θυμός and ἐπιθυμία.

In this life, *nous* is characterized by the possession of philosophic *eros*. The lower manifestations of *eros* belong to the lower parts of the soul. God, and the soul that has attained divinity, can presumably no longer feel *eros* at all, for that is the intermediate state of one who has not yet fully attained. To ask: "What then is the nature of the 'motion' of God, and of souls absorbed into his being?" would be, for a man like Plato, to exceed the bounds of *logos*. Here mysticism steps in. The source of knowledge and of being cannot be looked at directly with the eye of the mind, any more than the sun, its earthly image, with the eye of the body.

Nevertheless this is just the sort of question that the irrepressible Aristotle did ask. In many fundamental things he remained the faithful pupil of Plato, and when they differed the reason was usually this: for Plato, however far dialectic might go, the veil between it and *mythos* must always remain, since it existed in the nature of things. For Aristotle, to take refuge in *mythos* at all was nothing but a confession of weakness. This final question therefore he tackled, and answered by drawing the distinction between κίνησις and ἐνέργεια, and defining the former as ἐντελέχεια κινητοῦ ἀτελῆς (*Phys.* viii.257 b 8). Where motion ends, we reach no state of passivity or ineffectiveness. On the contrary, it is only then that full and unimpeded activity begins.

And so I conclude that, once he had emerged from the purely Socratic phase of thought, Plato's views about the nature of the individual soul were fundamentally consistent. (How far these views were already inherent in the mind of Socrates is a question for another paper, if indeed it can

be answered at all.) From the moment when they first incur the doom of pilgrimage through the cycle of *palingenesis*, souls are compounded of three main elements; or, if you like, three streams of energy directed to objects of different sorts. Of these, the lower two can only exist – they can only have meaning – in connexion with the possibility of contact with a body, that is, of existence within the cycle. The highest part, and that alone, is perfect and divine, and this at the same time is the soul in its true, or pure, nature. If there is inconsistency in this, it is an inconsistency inherent in the human situation, poised as we are uneasily between the worlds of beast and of god, a mixture of the two, divinely discontent. This also Aristotle saw. A man, he said, must live according to his highest part, and that is *nous*. In so far as he does this, he will indeed seem to be living “not *qua* man, but by virtue of a divinity which is in him”. Yet at the same time “this part would seem to *be* each one of us, and it would be absurd to choose not one’s own life but that of another” (EN X.II77 b 27 ff.). Aristotle also maintained, even at a risk to the consistency of his own philosophy, which he valued above all else, that whereas soul as the principle of physical life must perish with its body, *nous* alone was different. It alone “comes in from outside” and is divine (*Gen. an.* 736 b 28, EN II77 b 28), and it may outlast the death of the body (*Metaph.* 1070 a 25), for it is something separate (*De an.* 430 a 17). For “Pythagorean myths” about the migration of a soul into different bodies he felt nothing but contempt (*De an.* 407 b 20 ff.), but the immortality and divinity of *nous*, and of *nous* alone, was a part of his Platonic heritage which he found it impossible to renounce.¹

1. I should like to draw attention to an excellent article on this subject which nowadays tends to be forgotten. It is *Plato and the Tripartite Soul*, by J. L. Stocks, in *Mind* vol. 24 (1915), pp. 207-221.

RÉSUMÉ DE LA DISCUSSION

La discussion se concentre tout de suite sur le problème de la cohérence et de l'unité intrinsèque de l'œuvre philosophique de Platon. M. Gigon souligne que les questions touchant la structure de l'âme (l'âme est-elle un tout rigoureusement homogène ou composée de parties plus ou moins distinctes?) et son immortalité (est-ce que la $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ toute entière peut être considérée comme immortelle ou seulement une partie, le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$?) sont celles qui, manifestement, mettent le plus à l'épreuve l'unité de la pensée platonicienne. Chez Platon (comme d'ailleurs chez Aristote) l'élaboration d'une doctrine objectivement cohérente semble rendue presque pratiquement impossible par le conflit entre les exigences de la gnoséologie spéculative, la psychologie empirique et une morale qui doit chercher dans l'au-delà la victoire définitive de la justice. Pour Aristote, il suffit de rappeler les difficultés innombrables que rencontre quiconque veut interpréter d'une part le *De anima*, d'autre part, les restes de l'Eudème (auxquels il convient d'ajouter *Ethique à Nicomaque* 1102 a 26 sqq. et 1139 a 2 sqq.). Chez Platon, on se demandera surtout comment l'immortalité de l'âme préconisée par le Phédon se concilie avec la théorie de l'âme tripartite dans la République et dans le Phèdre. Les deux parties inférieures de l'âme tripartite sont-elles immortelles comme la première ou non? Le problème se complique encore lorsqu'on s'efforce de tenir compte des Lois; mais sur ce point, M. Gigon souligne qu'il convient, dans le stade actuel des recherches, de n'utiliser la doctrine des Lois qu'avec la plus grande prudence. La doctrine des Lois, telle que nous la lisons, fait trop souvent l'impression d'être un platonisme en état de «décomposition».

MM. Waszink et Theiler sont d'avis qu'en effet il est impossible de réduire le Phédon, le Phèdre et la République à une formule commune satisfaisante. Il y a des différences qu'on ne peut pas éliminer. Il faut tenir compte du fait que chacun de ces dialogues

a son propre σκοπός philosophique, son propre champ de problèmes et sa propre atmosphère. Dans la doctrine de l'âme, c'est tantôt tel aspect, tantôt tel autre qui est élaboré et qui reçoit toute la lumière. Il est difficile de savoir dans quelle mesure Platon s'est rendu compte des contradictions que pouvaient entraîner et ont entraîné effectivement ces changements de point de vue.

Un problème particulièrement obscur et dont les étrangetés sont mises en lumière par MM. Waszink, Theiler et Guthrie, est celui de la chute de l'âme humaine. Nulle part Platon n'explique comment l'âme a pu abandonner sa demeure céleste, son état primordial en compagnie des dieux. On comprend bien que l'âme, une fois déchue, puisse toujours de nouveau être séduite. Mais comment la chute première a-t-elle été possible? Il y a là probablement un problème insoluble sur le plan rationnel. C'est pour les mêmes raisons, on ne l'oubliera pas, que Platon ne peut donner une explication suffisante de la corruption de l'Etat idéal. L'explication qu'il donne dans la République a un caractère nettement irrationnel. M. Waszink insiste très énergiquement sur l'importance que tout cet ensemble de problèmes a eu pour les Pères de l'Eglise d'Orient. Un bon nombre d'idées platoniciennes reviennent dans les réflexions chrétiennes sur la chute du premier couple humain, surtout chez Origène et Grégoire de Nysse.

Revenant à Platon, M. Guthrie fait remarquer que, dans le Phédon (premier dialogue du groupe Phédon-Phèdre-République), la destinée des parties inférieures de l'âme reste obscure. Les passages les plus importants restent manifestement et peut-être volontairement imprécis. De toute façon, M. Guthrie ne croit pas que ces difficultés puissent mettre sérieusement en danger l'unité fondamentale de la pensée platonicienne. On peut parler d'une évolution de cette pensée, mais d'une évolution qui reste continue.

Pour M. Theiler, le point le plus important est celui-ci: l'orientation générale du Phédon est totalement différente de l'orientation de la République. Le portrait du philosophe devant la mort, l'appel au renoncement aux biens terrestres au profit de la *theoria*,

le caractère de *consolatio*, autant de caractéristiques propres du Phédon qui conduisent à des réflexions sur l'âme, totalement différentes de celles qu'introduit la discussion sur la structure de la vie sociale dans la République.

D'ailleurs, M. Guthrie est convaincu que la parabole du Phèdre (le cocher et ses deux chevaux) provient de sources pythagoriciennes. A ce propos, M. Gigon rappelle que la littérature grecque, entre Hésiode et Empédocle, possédait sans doute un assez grand nombre de poèmes théogoniques et anthropogoniques qui se situaient aux frontières de la mythologie gratuite et de la spéculation préphilosophique, et qui ont pu exercer une certaine influence sur Platon. Il est d'ailleurs évident, conclut M. Waszink, que les éléments traditionnels sont sensiblement plus nombreux dans la doctrine du Phédon que dans les théories vastes et laborieuses de la République.

II

OLOF GIGON

Die Erneuerung der Philosophie
in der Zeit Ciceros

DIE ERNEUERUNG DER PHILOSOPHIE IN DER ZEIT CICEROS

VERÄNDERUNGEN des geschichtlichen Geistes sind, so scheint es, am deutlichsten wahrzunehmen, wenn sich der Betrachter in weitem Abstand hält. So ist es aus der Überschau evident, dass sich der abendländische Geist zwischen den Jahren 1300 und 1450 oder zwischen den Jahren 1700 und 1850 von Grund auf gewandelt hat. Tritt man aber näher, so verschwimmen die Grenzen, und hat man die einzelnen Texte zu interpretieren, so wird es öfters überraschend schwierig anzugeben, worin nun eigentlich konkret das Alte und worin das Neue besteht, die sich aus der Ferne doch so klar von einander abzuheben schienen.

Verwandtes gilt – in geringerem Umfange – von der Epochen­grenze, die wir das Zeitalter Ciceros nennen können. Sagen wir es grob und uns allein auf die Philosophie beschränkend: Was die Stoiker angeht, so besteht kein Zweifel, dass die Haltung eines Mark Aurel sich von derjenigen eines Chrysipp aufs stärkste unterscheidet, und blicken wir auf die Akademie Platons, so besteht zwischen einem Karneades und einem Maximus von Tyros ein nur mühsam zu überbrückender Gegensatz. Das Problem ist nicht damit zu erledigen, dass Chrysipp und Karneades Scholarchen waren, während wir es auf der andern Seite mit einem unter seiner Last sich mühenden Kaiser und einem philosophischen Conférencier zu tun haben. Der Gegensatz betrifft Wesentliches. Für Chrysipp und Karneades handelt es sich darum, die Doktrin, zu der sie sich bekennen, so sorgfältig als möglich zu formulieren, ihr ein Maximum von Kohärenz und Differenziertheit zu verleihen und sie gegen jeden nur möglichen Einwand zu sichern; wobei das letzte natürlich nicht ohne ausgedehnte Polemik zu machen ist. Dreihundert Jahre später ist das Bild

ein anderes. Definitionen, Distinktionen und Polemiken treten zurück hinter dem Verlangen, in der Philosophie einen Halt zu finden, der die Seele beruhigt, einen Weg, der sie über das Alltägliche hinaus zu den ewigen Dingen führt. Bei einem Seneca wie bei dem Verfasser der Schrift von der Welt stossen wir auf ein Pathos, das dem von Chrysipp beherrschten Jahrhundert (soweit wir es kennen) fremd ist.

Suchen wir die Stelle auf, an der sich die beiden Welten am nächsten zu berühren scheinen, so gelangen wir zu den philosophischen Schriften Ciceros. Doch gerade da wird es schwierig, Klarheit darüber zu gewinnen, wo und inwiefern etwas Neues anfängt.

Im Folgenden soll versucht werden, einige Linien zu ziehen, die vielleicht der Klärung dienen können. Dabei gehen wir mit Absicht von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus. Vorangestellt sei ein Problem, das ich ein Strukturproblem nennen möchte; das Problem nämlich, wie sich die auf Cicero zulaufende Philosophie zu ihrer eigenen Geschichte verhalten hat. Folgen soll ein Interpretationsproblem: Der locus classicus, an dem sich in den letzten drei Generationen der Forschung immer wieder die Frage erhoben hat, in welchem Sinne bei Cicero philosophisch Neues zu erkennen sei, ist das erste Buch der Tusculanen. Eine kurze Interpretation dieses Textes ist im Zusammenhang unserer Frage unerlässlich. Es ergibt sich dabei von selbst, dass wir über Cicero hinaus auf diejenigen drei Griechen geführt werden, die, wenn nicht alleinherrschend, so doch weithin massgebend hinter seinem philosophischen Oeuvre stehen: Panaitios, Poseidonios und Antiochos. Die wissenschaftliche Arbeit an den Lehren dieser drei ist in den letzten Jahrzehnten überaus intensiv gewesen; doch Abschliessendes haben weder die Genialität Reinhardts noch die vielen wohlmeinenden Versuche über Panaitios und Antiochos erreicht, – am dauerhaftesten werden sich fraglos Theilers Untersuchungen über die Vorbereitung des Neuplatonismus bewähren. Jedenfalls

aber bleibt noch überaus viel zu tun, ehe wir über jene drei Philosophen (und damit auch über den Philosophen Cicero) einigermaßen Bescheid wissen. Mehr als eine vorläufige Skizze einer möglichen Fragestellung kann auch das Folgende nicht sein.

Wie hat sich die griechische Philosophie zu ihrer eigenen Geschichte gestellt? Ohne Übertreibung kann man sagen, dass dies Problem in seinem vollen Sinne zum ersten Mal bei Aristoteles erscheint. Die Philosophie als geschichtliche Grösse mit bestimmtem Ausgangspunkt und bestimmten Entwicklungsformen gibt es erst von ihm an. Vorstufen lassen sich da und dort erkennen, doch nur in Spuren; der Sache nach am bedeutendsten sind zwei merkwürdig kurze Bemerkungen Xenophons. In Mem. I, 1, 13 wird angedeutet, dass an der Naturphilosophie nichts sei, sähe man auch daran, dass die Philosophen unter einander nicht einig zu werden vermöchten; eine Äusserung, die voraussetzt, dass schon ein Überblick über eine Reihe geschichtlich gegebener Doxai vorhanden ist. Wir werden vom Argument des Dissensus, das die Gegner der dogmatischen Philosophie später immer wieder aufgenommen haben (und das sicher nicht einem persönlichen Einfall Xenophons seinen Ursprung verdankt), noch zu reden haben. In Mem. I, 4, 16 wird nicht minder knapp der weitreichende Gedanke berührt, dass die Gottesverehrung sich auf den Consensus temporum, gentium et optimorum berufen könne. Damit ist eine geschichtliche Realität im weitesten Sinne für eine philosophische Lehre in Anspruch genommen.

Bei Aristoteles haben wir von eben diesem Moment auszugehen. Denn sein Begriff der Philosophiegeschichte gründet in einem umfassenden Rekurs auf die Geschichte der Menschheit überhaupt. In der Vorsokratik wie in der Sokratik herrscht (mit seltenen Ausnahmen, die wir übergehen können) das Pathos dessen, der als Einziger weiss, während alle Andern irrende Toren sind. In diesem Pathos leben

Parmenides und Empedokles, lebt aber auch der Sokrates der platonischen Apologie. Bei Aristoteles ist es grundsätzlich anders. Nach seiner Überzeugung ist der Mensch auf die Wahrheit hin angelegt; das, was die Menschheit seit jeher geglaubt hat, kann nicht völlig falsch sein. Es ist sicher unvollkommen und ungeklärt. Doch gerade dies ist die Aufgabe der Philosophie: nicht ihr Wissen dem Meinen der Leute entgegenzustellen, sondern aus der unbestimmten Ahnung der Menschheit eine bestimmte und begründete Einsicht herauszuarbeiten. Der Begriff des *σαφῶς λέγειν* (um es terminologisch zu sagen) hat bei Aristoteles eine Bedeutung, die weit über das bloss Stilistische hinausreicht; es genüge hier, auf E.E. 1216b26-35 zu verweisen oder auf Festugières Entdeckung, dass Aristoteles das Wort *σοφία* etymologisch von *σαφεία* hat ableiten wollen.

Wir halten uns nicht dabei auf, welche Rolle in diesem Zusammenhang der Hinweis auf uralte Sprichwörter, Kultsitten, Etymologien, Dichterzitate und geschichtliche Exempla verschiedener Art spielen konnten und in den Exoterika des Aristoteles allem Anscheine nach auch gespielt haben. Wesentlich ist, wie auf diesem Hintergrunde der Aufbau der Philosophiegeschichte sich vollzieht. Aristoteles hat die Philosophie organisiert, indem er den Bereich der reinen Theoria (zielend auf die «Physik» im weitesten Sinn) von der auf die ethische Praxis gerichteten Erkenntnis schied. Innerhalb des ersten Bereichs hebt sich die Physik im engsten Sinne, die Erforschung des Seins, soweit es in Bewegung ist, heraus. Hier konstatiert Aristoteles eine umfangreiche Tradition, die ihm so wichtig ist, dass er sich alle Mühe gegeben hat, sie zu sammeln und zu ordnen. Und in der Tat: Die Lehren der Früheren von Thales an erweisen sich als äusserst willkommen, wenn nicht gar als unentbehrlich zur Kontrolle und Bestätigung der eigenen Theorien. Konkret bedeutet dies: (1) Die Lehren der Früheren können in beträchtlichem Umfang eine Garantie dafür bieten, dass die eigene Forschung

sachgemäss vorgeht. Denn die Fragen, die ein Gegenstand (Zahl und Wesen der Elemente, Gestalt der Erde und der Gestirne usw.) zu stellen hat, sind in der Tradition meist schon vermerkt worden, und die Antworten, die man selbst als die richtigen gibt, sind vielfach bloss Korrekturen älterer Antworten. (2) Dies gilt umso eher, als die Geschichte der älteren Philosophie nach der Überzeugung des Aristoteles unzweifelhaft eine bestimmte Richtung besitzt. Sie hat die naturgegebene Tendenz, sich zur Wahrheit hinzubewegen, und die Wahrheit ist eben jene Lehre, die Aristoteles und der Peripatos zu vollenden im Begriffe sind. Was die früheren Philosophen nur geahnt haben, vermag Aristoteles klar auszusprechen; was bei diesem und jenem als Teilwahrheit aufgetaucht war, findet sich in der Philosophie des Peripatos zu einem Ganzen zusammengeschlossen. Aristoteles hat seine Lehre bewusst als Vollendung und Synthese der gesamten philosophischen Tradition aufgefasst. Er hat damit gleichzeitig der Tradition als solcher einen philosophischen Sinn und seiner eigenen Lehre einen geschichtlichen Rückhalt am consensus philosophorum zu geben versucht.

Welche Konsequenzen dies für die Berichte des Aristoteles über die Vorsokratiker hat, ist bekannt. Ich gehe darauf nicht weiter ein. Wichtiger ist hier Folgendes: Erstens ergibt sich aus der von Aristoteles inaugurierten Anschauungsweise, dass die historisch gegebenen Lehren aufs stärkste vereinfacht, zusammengerückt und schliesslich nur mehr als Varianten einiger weniger von der Natur der Dinge selbst angeregter Grundgedanken interpretiert werden. Das Ende ist der Nachweis eines allen Philosophien gemeinsamen Substrats von Fragen und Antworten; dieses kann dann sozusagen als philosophischer Katechismus auch dem Laien dargeboten werden. Zweitens ist es natürlich möglich, zeitlich über die vom Peripatos gesteckten Grenzen hinauszugehen. Den Beginn hatte Aristoteles (von den vorphilosophischen Präliminarien abgesehen) mit Thales einsetzen lassen und diese

geschichtlich späte Entstehung der Philosophie damit begründet, dass die höchste Tätigkeit des Menschen sich erst dann entfalten konnte, als für alle Bedürfnisse des Lebens gesorgt war, was ja die *conditio sine qua non* auch des Philosophierens bildet. Wird indessen die Philosophie als diejenige Weisheit verstanden, ohne die ein menschliches Leben gar nicht zustande kommt, so muss sie im Grunde so alt sein wie das Menschengeschlecht selbst. Man bemüht sich also, weit über Thales hinaus Verlängerungen bis in die mythische Urzeit zu suchen. So hat etwa Poseidonios für Asien den Phoiniker Mochos, für Afrika den Libyer Atlas und für Europa den Thraker Zamolxis als Urphilosophen ausfindig gemacht (Diog. Laert. I, 1 mit Sextus adv. Phys. I, 363). In der andern Richtung kann man die Philosophie fortschreiten lassen von dem Augenblick an, da die peripatetische Lehre nicht mehr, wie Aristoteles gehofft hatte (Cic. T.D. 3,69 aus einem nicht sicher identifizierbaren Exoterikon), sich als ἀκμὴ allen Philosophierens überhaupt zu behaupten vermag. Doch das hat mannigfache Konsequenzen, die zu berühren wir noch etwas verschieben.

Es ist an dieser Stelle nicht unnützlich, das Dargelegte an einigen Beispielen kurz zu illustrieren.

Als erstes ist selbstverständlich Metaph. A 3-6 zu nennen. Der Text hat zwar durch Einschübe verschiedener Art ziemlich schwer gelitten (das soll an anderer Stelle gezeigt werden), ist aber in seinen Grundlinien völlig klar. Aristoteles hat die Theorie aufgestellt, dass es vier Typen von αἰτίαι, nicht mehr und nicht weniger, gebe. Zur Bestätigung weist er nach, dass die ältere Philosophie in der Tat, geleitet von der Realität selbst (984a18,984b10) allmählich schon eine αἰτία nach der andern entdeckt habe. Das Ziel, auf das die früheren Generationen zustrebten, ist nichts anderes als jene volle Wahrheit, die Aristoteles erreicht hat. Sie umfasst Alles, was am bisher Gesagten richtig war, und setzt es ins rechte Licht. Ein etwas anders geartetes Schema liegt in

Phys. 184b15-25 vor. Es geht vom Begriff der ἀρχή aus und gibt zunächst eine Diärese der grundsätzlich möglichen Antworten auf die Frage, was die ἀρχή sei. Man kann (A) eine einzige ἀρχή annehmen und diese kann entweder bewegt oder unbewegt sein; ist sie bewegt, so kann sie eines der vier Elemente sein. Nimmt man vielmehr (B) eine Mehrzahl von ἀρχαί an, so kann diese Mehrzahl entweder begrenzt oder unbegrenzt sein. Im Falle der Begrenztheit mag man zwei, drei, vier oder eine andere begrenzte Zahl annehmen. Im Falle der Unbegrenztheit endlich können die ἀρχαί entweder der Qualität nach homogen und nur der geometrischen Form nach unbegrenzt verschieden sein; oder sie können (auch) der Qualität nach verschieden sein. In diesem Schema werden nun die einzelnen Posten mit den geschichtlichen Namen besetzt, obwohl es immer Fälle geben kann, dass eine These sich grundsätzlich als möglich erweist, de facto aber noch keinen Vertreter gefunden hat.

Die Methode ist hier nicht ganz dieselbe wie im A der Metaphysik. Dort lag der geschichtlichen Interpretation von vornherein die Lehre des Aristoteles als die abschliessende Wahrheit zugrunde. Die Physik-Stelle geht dagegen von einer zunächst autarken Begriffsdiärese aus. Doch liesse sich zeigen, dass auch sie auf den aristotelischen Begriff der ἀρχή hingeordnet ist als auf denjenigen, in dem alle Posten der Diärese angemessen zur Geltung kommen.

Nicht gerade zum Vorteil des Textverständnisses sind beide Methoden kombiniert in De anima A 2-5 (vgl. H. Langerbeck, Gnomon 1935, 421 ff.). Ein erstes Schema nennt auf die Frage, wie man die Seele auffassen solle, drei Antworten und deren geschichtlich nachweisbare Vertreter: Man kann die Seele entweder als das Bewegende oder als das Wahrnehmende am Menschen bezeichnen oder als Beides mit einander (403b25-404b30). Es ist die dritte Möglichkeit dieses Schemas, die dem Aristoteles selbst in einem der ältesten Entwürfe seiner Psychologie als Gerüst gedient hat; das zeigen 427

a17 ff und 432 a 15 ff. Ein zweites Schema setzt voraus, dass die Seele ihrem Wesen nach dem Wesen der ἀρχή zu entsprechen habe. Es kann also grundsätzlich ebenso viele Bestimmungen der Seele wie Bestimmungen der ἀρχή geben. Dieses Schema liegt, allerdings in ziemlich zerstörter Gestalt, in 404b30-405b10 vor. Ein drittes, noch ärger verwirrtes Schema scheint endlich eine Synthese der beiden ersten unternehmen zu wollen (405b11-30). Dabei halten wir uns nicht weiter auf.

Denn nun erhebt sich die für uns, die wir letztlich Ciceros *Philosophica* im Auge haben, besonders dringende Frage, wie sich dieser Rückgriff auf die Philosophiegeschichte in der andern Hälfte der Philosophie, in der Ethik ausgewirkt hat. Nach dem ersten Eindruck scheint es in den ethischen Pragmatien des Aristoteles kaum etwas zu geben, was sich mit den zahllosen geschichtlichen Hinweisen in den *Physika* vergleichen liesse. Doch dieser Eindruck ist nur teilweise richtig. Vor allem wo es sich um die spekulative Grundlegung der Ethik handelt, ist die problemgeschichtliche Basis genau so sorgfältig konstruiert wie in der Physik. Einige Beispiele seien genannt. Als Unterschied zu den vorausgegangenen Fällen wird sich nur erweisen, dass zumeist die Eigennamen weggelassen sind (was mit der literarisch anspruchsvolleren Gestaltung der ethischen Pragmatien zusammenhängen kann) und dass die Schemata als solche einen viel geringern Umfang besitzen; Aristoteles scheint eben so gut wie nie über die Sokratik und Sophistik hinauf zu gehen, – und hat damit im Kerne recht.

Wir besitzen in mehreren Brechungen ein Schema, das wir geradezu als das Zentrum der aristotelischen Ethik bezeichnen dürfen. Es liegt vor in EN 1096a11-1097a13, teilweise besser in EE 1217b1-1218b27, schulmässig vergrößert, aber dennoch nicht entbehrlich in MM 1182b-61183b7. Der Begriff des ἀγαθόν, mit dem es alle nachplatonische Ethik primär zu tun hat, kann auf drei Weisen bestimmt werden: Erstens als

das καθόλου, wie es Sokrates mit Hilfe der von ihm entdeckten Methoden der Epagoge und des Horismos (vgl. Met. 1078b27-29) getan hat. Zweitens als die für sich seiende Idee, wie es bei Platon geschieht. Da diese beiden Bestimmungen ungenügend sind, sofern sie dasjenige Gute, das im ethischen Handeln des Menschen realisiert wird, nicht umfassen, gelangt Aristoteles zu einer dritten Bestimmung: Das Gute ist das Ziel unseres Handelns. Darin liegt zunächst, dass jede Art menschlichen Handelns auf ein ihr zugeordnetes ἀγαθόν zielt. Um aber auf diesem Wege nicht in die sophistische Doktrin zurückzufallen, wie sie etwa der xenophontische Sokrates im Gespräch mit Aristipp (Mem. III, 8, 1-3) skizziert, statuiert Aristoteles eine Hierarchie der Ziele, die in ein oberstes und allgemeingültiges und dennoch dem praktischen Handeln zugängliches Telos mündet. Damit ist (grob gesagt) zwischen dem sophistischen «Relativismus» und dem sokratischen und platonischen «Absolutismus» ein Mittelweg gefunden, der das Richtige aus allen diesen Positionen aufnimmt. Und Aristoteles hat diesen seinen Begriff des Guten als τέλος τῶν πρακτῶν für so wichtig gehalten, dass er die Nikomachische Ethik gleich damit 1094a1 ff. hat beginnen lassen.

Eine andere Frage ist diejenige nach der Entstehungsweise der Eudaimonia. Dazu haben wir das Schema teils in EE 1214a14-25 plus 1215a8-25, teils in EN 1099b9-28, um nur die Haupttexte zu nennen. Fünf Möglichkeiten werden angeführt, von denen drei (Natur, Übung, Belehrung) bekanntlich schon der Sophistik des 5. Jhd. geläufig sind; den Fall der Tyche bzw. Eutychia erwähnt Aristoteles auch in EN 1099b7-8 und 1153b21-25 als eine Lehre von τίνες, unter denen man wohl, gestützt auf EE 1247b11-15, denselben Sokrates verstehen darf, auf den Platon im Euthydem 279c4-280b5 anspielt; denn dass Platon da eine fremde Meinung (vermutlich eines Sokratikers) ziemlich gewaltsam hereinzieht, wegdisputiert und wieder verschwinden lässt, ist nicht zu verkennen. Einem Sokratiker möchte man auch den Fall

der *θεία μοῖρα* geben und zwar wiederum nicht Platon, sondern eher Aischines (vgl. Frg. 11 Dittmar). Die aristotelische Ethik selbst hat sich, was hier nicht dargelegt werden kann, bemüht, allen fünf Möglichkeiten gerecht zu werden.

Ein hölzern formuliertes und am Schluss verstümmeltes aber trotzdem interessantes Schema über das Wesen der *ἀρετή* hat uns MM 1182 a10-26 erhalten. Es führt von Pythagoras über Sokrates und Platon zu Aristoteles und ist nicht zuletzt darum so bedeutend, weil es dem berühmteren Schema von Met. A6 unmittelbar parallel läuft.

Ein beinahe perfekt durchorganisiertes Schema finden wir in EE 1214a30-b5. Drei mögliche Formen der Eudaimonia gibt es: *φρόνησις* – *ἀρετή* – *ἡδονή*. Jede dieser Formen hat ihre Vertreter. Ausserdem gibt es den Fall, dass alle drei Formen kombiniert werden, doch so, dass eine von ihnen den Vorrang hat und die beiden andern nur beisteuern; da ergeben sich natürlich wieder drei Möglichkeiten. Endlich können die drei Formen auch auf gleicher Ebene (so scheint es Aristoteles zu meinen) kombiniert werden: Man kann alle drei zusammennehmen oder bloss zwei davon (was sich in drei Varianten aufteilt) oder, wie schon anfangs bemerkt, eine einzige wählen und die übrigen fallen lassen. Aristoteles deutet an, dass jede dieser Möglichkeiten ihre Vertreter besitzt; leider nennt er keine Namen, und auch wir vermögen keine zu nennen. Sein eigenes Denken zielt dabei unverkennbar auf die gleichmässige Vereinigung aller drei Formen. Das zeigt eine Art von Parallelschema, das pompös (ursprünglich wohl in einem Exoterikon zuhause) von einer Aufschrift am delischen Apollontempel ausgeht und beweisen will, dass der vollkommenen Eudaimonia sowohl das *καλόν* wie auch das *ἀγαθόν* und das *ἡδύ* zukommen muss (EE 1214a1-8 und – mit ziemlich stark gestörtem Text – EN 1098b29-1099a29, weiterhin nachwirkend in EN 1104b30-34 usw., auch in Divisio Ar. cod. Marc. Nr. 21 ed. Mutschmann).

Damit mag es für Aristoteles genug sein (schade noch etwa,

dass wir mit den substanzreichen Anspielungen EN 1098b22-29 fast nichts anfangen können; Aristoteles streift im Fluge eine Menge älterer Lehren, die für uns unfassbar bleiben). Gewiss vermögen es die philosophiegeschichtlichen Schemata der Ethik an Fülle mit denjenigen der Physik nicht aufzunehmen. Aber es ist doch dieselbe Haltung, die sich hier und dort manifestiert. Aristoteles will konsequent sein eigenes Denken aus der Vergangenheit herauswachsen lassen, so dass es als das Telos der geschichtlichen Bemühungen erscheint.

Wie hat nun dies Alles in der Zeit nach Aristoteles weiter gewirkt? Es ist sicherlich nicht ganz zufällig, dass wir in den Generationen nach ihm vor allem den Widerspruch gegen seine grossartige und anspruchsvolle Konzeption konstatieren können. Er verläuft, kurz gesagt, in zwei Linien. Es wird erstens einfach die Konsequenz aus der Tatsache gezogen, dass die peripatetische Philosophie auf die Dauer nicht als die ἀκμὴ des Philosophierens überhaupt gelten kann. Der Beziehungspunkt, auf den hin Aristoteles und Theophrast die ältere Philosophiegeschichte organisiert hatten, fällt damit dahin. Was übrig bleibt, ist ein riesiges Inventar der verschiedensten Theorien. Kein Wunder, dass sich die Gegner des Dogmatismus dieses Inventars bemächtigten und gestützt darauf mit dem augenscheinlichsten und hoffnungslosesten Dissensus philosophorum argumentierten. Inauguriert hat dieses Vorgehen, wie man vermuten möchte, die Aporetik jener Akademiker, die über Xenokrates und dessen Schüler hinweg an die platonische Apologie anzuknüpfen suchten (vgl. etwa Cic. Luc. 116-146), nachgefolgt ist, wie man aus den Fragmenten Timons erschliessen darf, die Skepsis.

Es ist aber recht eigenartig, dass zweitens gerade diese beiden Richtungen auch den Versuch unternommen haben, die Geschichte der Philosophie positiv umzuinterpretieren, sie also statt in den Peripatos vielmehr in die akademische Aporetik oder in die pyrrhonische Skepsis einmünden zu lassen. Das eine bezeugen uns Cic. Luc. 13-15 plus 72-76

nebst Plut. adv. Col. 1121F/1122A, das andere Diog. Laert. 9,71-73. Doch mehr als eine Waffe im Kampf gegen den Dogmatismus sind diese Konstruktionen nie geworden.

So ist es denn unvergleichlich viel wichtiger zu verfolgen, wie sich der aristotelische Impuls als solcher bei den späteren Philosophen fortpflanzt. Und da haben wir allerdings den Eindruck, dass die von Aristoteles statuierte Wechselbeziehung von System und Geschichte der Philosophie erst wieder in den Generationen kurz vor Cicero lebendig aufgenommen und weiterentwickelt worden ist. Die Stoa des Poseidonios, die Akademie des Antiochos sind die Namen, die sich da aufzudrängen scheinen.

Wir können freilich nicht genug betonen, dass wir damit auf ein grossenteils noch gänzlich unerforschtes Gebiet geraten. Vor 70 Jahren hat H. Diels mit der Edition der *Doxographi Graeci* sein Meisterwerk geschaffen, aber Nachfolger, die seine Arbeit weitergeführt hätten, hat er eigentlich nicht gefunden. Die beiden wichtigsten Texte, diejenigen, die die Namen des Aetius und des Areios Didymos tragen, werden zwar immer wieder zitiert und ausgebeutet. Was diese Texte aber als solche darstellen, wie sie ihre uns überlieferte Form erhalten haben und was ihre systematische Absicht ist oder war, darüber wissen wir heute kaum viel mehr als Diels, dessen Leistung bei aller Grösse doch in keiner Weise als endgültig betrachtet werden kann. So bleibt denn auch, was im Folgenden skizziert werden soll, in besonderm Masse provisorisch.

Ein Faktum drängt sich mit einer sozusagen elementaren Evidenz auf. In sämtlichen philosophiegeschichtlichen Texten, die Diels gesammelt hat (und zu denen man in gewissem Sinne auch Sextus Empiricus rücken darf), sind Poseidonios und Antiochos praktisch die letzten Namen, die genannt werden. Daraus darf das Eine geschlossen werden, dass ihre Generation die letzte (wenn nicht einzige) war, in welcher der Gedanke des Aristoteles, Philosophie und Philosophiege-

schichte zu verknüpfen, noch einmal ganz verwirklicht wurde. Bestätigt wird dieser Schluss dadurch, dass auch in den anderweitig fassbaren Texten dieser Zeit das Philosophieren mit einer Intensität auf seine Geschichte Bezug nimmt, wie wir sie sonst nur noch bei Aristoteles und Theophrast selbst kennen. Für Antiochos genüge vorläufig der einfache Hinweis auf Ciceros *Philosophica*, für Poseidonios sind Reinhardts Untersuchungen der entscheidende Beleg: Gerade weil Reinhardt bemüht ist, Poseidonios als schöpferischen Denker zu erweisen und ihn insofern zu «isolieren», ist es doppelt eindrucksvoll zu verfolgen, in welchem ungeheuerem Umfang Poseidonios die Vorsokratiker, Platon und Aristoteles für sich in Anspruch genommen hat.

Allerdings erhält bei beiden Philosophen (und andern derselben Zeit) der Rückgriff auf die Geschichte, wenn man genau zusieht, einen Sinn, der bei den alten Peripatetikern nicht zu bemerken war. Es sei vorläufig die Formel gewagt: Aristoteles und Theophrast lassen die Geschichte auf sich selbst zulaufen als auf die *ἀκμὴ* aller Philosophie. Poseidonios und Antiochos deuten die Philosophiegeschichte der ihnen vorausgehenden zwei Jahrhunderte als einen Abfall von einer klassischen Höhe und verstehen sich selbst als Erneuerer eines Denkens, das bei den «Alten» richtiger war als bei den Nachgeborenen.

Doch darüber nachher mehr. Hier zunächst einige Beispiele dafür, wie das peripatetische Organisieren der Philosophiegeschichte in der Zeit kurz vor Cicero erneuert wird.

Sextus Adv. Log. I, 2-23 gibt ein nicht übermässig gestörtes Schema der Teile der Philosophie. 2-16 behandelt die Zahl der Teile, wobei vorausgesetzt wird, dass die Philosophie in drei Teilen vollständig ist: Physik, Ethik, Logik. Daraus ergeben sich die geschichtlichen Möglichkeiten: Man kann entweder nur einen dieser Teile anerkennen oder zwei (was zu drei Varianten führt) oder alle drei; jeder dieser insgesamt sieben Fälle hat seine Vertreter gefunden. Die vollkommene

Dreizahl ist erreicht *δυνάμει* durch Platon, faktisch durch Xenokrates hier, Aristoteles dort und schliesslich durch die Stoa; wozu angemerkt werden darf, dass streng genommen die Ebenbürtigkeit der drei Teile wohl überhaupt erst durch die Stoa gelehrt worden ist, während mindestens Aristoteles (von Xenokrates wissen wir zu wenig) die Logik grundsätzlich als *ὄργανον* und nicht als *μέρος φιλοσοφίας* behandelt hat. Bei Sextus müsste sinngemäss als zweiter Abschnitt 20-23 folgen: Nimmt man die Dreizahl der Teile an, so ergeben sich erst noch eine Reihe von Varianten je nach der Abfolge, in der man die drei Teile anordnet. Darüber erhebt sich endlich ein letztes Problem, ob man überhaupt die Teile der Philosophie in der bis dahin vorausgesetzten Weise von einander abtrennen kann oder nicht (17-19). Die ältere Stoa trennt, während Poseidonios die Philosophie als einen lebenden Organismus fasst, dessen Teile ebenso wenig isoliert werden können wie Blut, Knochen und Seele. Dass dieses gesamte Schema auf Poseidonios hinausläuft, dessen These ebenso die subtilste wie die umfassendste ist, liegt auf der Hand. Es dürfte dann auch in seinen wesentlichen Teilen von ihm herrühren.

Ein recht straff aufgebautes Schema liegt in Aet. I, 6 vor. Es zählt in einer systematisch wohl überlegten Reihenfolge sieben Wege auf, auf denen die Menschheit zur Gotteserkenntnis gelangt sein kann. An der Spitze stehen die Gestirne mit ihrer Gestalt, ihrer stets gleichbleibenden Farbe, Grösse und Bahn, am Ende die Menschen, die wegen ihrer Verdienste um den *κοινὸς βίος* zu Göttern erhoben wurden. Im einzelnen kann das Schema hier nicht erläutert werden. Zu beachten ist nur, dass das Kapitel eröffnet wird mit einer Gottesdefinition, die offenbar den sieben Wegen gegenüber als die philosophisch geläuterte gelten soll. Es ist, wie I, 7, 19 zeigt, die Definition des Poseidonios (dazu Reinhardt, Kosmos u. Symp. 1926, 156), die ihrerseits augenscheinlich von einem Satz Heraklits ausgeht (VS 22B67).

Ein weiteres, für die Interpretation von Cic. T.D.I. nicht unwichtiges Schema ist Aet. iv, 5 über den Ort des Hegemonikon im Menschen. In unserm Zusammenhang kommt es auch da nur auf die Gesamtordnung und Tendenz an. Wir haben: Der Sitz des Hegemonikon kann (1) im Kopfe sein und zwar entweder im gesamten Kopfe oder in einem seiner Teile. Oder er kann (2) im Thorax sein und zwar da entweder im gesamten Thorax oder im Herzen (und da wieder entweder im gesamten Herzen oder in einem Teil oder in dessen unmittelbarer Umgebung) oder schliesslich im Diaphragma. Darüber hinaus ist aber auch (3) eine Synthese möglich, die den Kopf wie den Thorax berücksichtigt. Dazu wird eigentümlicherweise Pythagoras zitiert, nachdem schon vorher die verschiedenen Teilantworten mit den erlesensten Namen ausgestattet worden waren.

Doch seien nun diese Dinge, deren Besprechung hier nur ganz vorläufig möglich ist, verlassen. Es ist nur noch ein Schema aus dem Bereich der Ethik zu berühren, dasjenige, das bei Cicero Fin. 5,16 als eine von Antiochos häufig herangezogene «*divisio Carneadea*» vorgeführt wird. Es findet sich denn auch bei Cicero in verschiedener Form an über einem Dutzend Stellen; ausserhalb Ciceros hat es sich noch nicht zuverlässig nachweisen lassen, denn die formlosen Listen bei Clem. Str. 2, 127-133 und Iambl. bei Stob. I, 382/3 W. bleiben besser beiseite. In der Fassung von Cic. Fin. 5, 16-23 lautet es folgendermassen: Einig sind sich alle Philosophen darüber, dass die Philosophie als eine *ars vivendi* ein Ziel verfolgt, das ausserhalb ihrer selbst liegt; ferner darüber, dass dieses Ziel der menschlichen Natur angemessen und so beschaffen sein müsse, dass es durch seine eigene Qualität den Willen in Bewegung setze. Der Dissensus beginnt erst bei der Frage, was denn dieses Ziel sei. Unter den genannten Voraussetzungen sind nur drei Ziele materiell denkbar: die Lust, die Schmerzlosigkeit und die Dinge, die der Mensch von Geburt an naturgemäss erstrebt, d. h. zunächst die *σωτηρία*

seines Körpers und aus ihr im Laufe der Zeit herauswachsend die ἀρετή der Seele. Dazu tritt nun noch eine «formale» Distinktion: Das Ziel kann im faktischen Erwerben eines dieser Güter bestehen oder in einem blossen innerlichen Gerichtetsein auf eines dieser Güter (ich versuche hier wie durchweg durch Paraphrase den bei Cicero eher mühselig formulierten Gedankengang etwas zu klären). Auf diese Weise ergeben sich theoretisch sechs mögliche Ziele, von denen allerdings nur vier ihre Vertreter gefunden haben: 1. Aristippos, 2. Hieronymos, 3. Karneades, 4.-, 5.-, 6. die Stoa.

Man kann nun aber auch die Ziele kombinieren, wobei ohne Umschweife gefolgert wird, dass nur drei Kombinationen möglich sind: 6 mit 1 (Kalliphon und Deinomachos), 6 plus 2 (Diodoros) und 6 plus 3 (die «Alten», Akademie und Peripatos). Ausgeschieden werden endlich wegen Verstössen gegen die Grundvoraussetzungen die Lehren Demokrits, Pyrrhons und Aristons, endlich die des Herillos. Dass dieses Schema von Rätseln wimmelt, die nur durch eine umfassende Analyse einigermassen gelöst werden können, zeigt sich auf den ersten Blick. Ich weise nur darauf hin, dass der uns aus Aristoteles so bekannte Bios Theoretikos fehlt (ob die Kritik an Herillos auch ihn treffen soll, ist zweifelhaft), dass dagegen die Schmerzlosigkeit, die ἀοχλησία, einen überraschenden Rang einnimmt (soll man letzten Endes Speusipp Frg. 57 L. dafür verantwortlich machen?); ferner, dass ein so bedeutender Name wie Epikur fehlt, dagegen nicht weniger als vier obskure Peripatetiker des 3. und 2. Jhd. auftreten; ferner, dass das Verhältnis zwischen der disserendi causa aufgestellten These des Karneades und derjenigen der Stoa mindestens in der Darstellung Ciceros alles andere als klar ist usw. Hier darf es uns indessen genügen, auf die Struktur des Schemas im ganzen hinzuweisen. Auf der einen Seite werden theoretisch die möglichen Antworten auf die Frage, was der Gegenstand der ars vivendi sei, aufgeführt und mit ihren Vertretern besetzt. Auf der andern Seite ist es klar, dass das Schema

auf die Lehre der «Alten» hinsteuert als die Lehre, die die umfassendste und darum auch richtigste ist. Insbesondere sind in ihr die unnatürlichen Einseitigkeiten der Stoa gemieden. Denn während die Stoa (so ist es ja letzten Endes gemeint) sich auf eine *vita beata* zurückzieht, die nur auf der innern *virtus* beruht, suchen die «Alten» kühn und realistisch zugleich eine *vita beatissima*, in der alle drei Arten von Gütern (äussere, körperliche und seelische) zu ihrem Recht kommen. In der Tat kennt ja auch Aristoteles dieses Problem der Sache nach durchaus und löst es in einer Weise, die mit dem Ergebnis der *divisio Carneadea* in allem Wesentlichen übereinstimmt (vgl. EN 1100b22–1101a8 u. a.). Und dies ist nicht Alles. Vergegenwärtigen wir uns, was über die philosophiegeschichtlichen Schemata des Aristoteles zu sagen war, so ist es evident, dass die *divisio Carneadea* nicht ein kümmerlicher Einfall eines späten Eklektikers ist, sondern aus aristotelischen Vorbildern unmittelbar hervorgeht; ihre Verwandtschaft vor allem etwa mit EE 1214a30–b5 springt in die Augen.

Gleichzeitig aber ist ein tiefgreifender Unterschied nicht zu verkennen. Karneades–Antiochos fassen nicht ihre eigene Lehre als das *Telos* der Philosophiegeschichte auf, wie es Aristoteles getan hatte. Die Richtung verläuft vielmehr umgekehrt. Das *Telos* ist in den «Alten» schon erreicht und in der spätern Entwicklung wieder verloren gegangen. Es gilt also, diese Fehlentwicklung zu überwinden und zur Lehre der «Alten» zurückzukehren. Was bei Aristoteles eindeutig Fortschritt hiess, wird nun zur Hinwendung zu einer als autoritativ anerkannten Klassik. Gemeinsam ist beiden Haltungen die Verankerung des Philosophierens in der Geschichte; nur wird die Geschichte hier als Anstieg, dort als Abfall von einer schon gewonnenen Höhe verstanden.

Entscheidend wird jetzt der Begriff des Klassikers, der Autorität. Wir versagen es uns, auf die Entstehung dieses Begriffs in Kunst und Literatur auch nur hinüberzublicken,

und fragen nach seiner Herkunft im Bereiche der Philosophie.

Dabei seien der Kürze halber nur drei einzelne Momente hervorgehoben.

1. Nicht immer genügend beachtet sind die Namen, die sich die Philosophen als Anhänger dieser oder jener Lehre von der Zeit Platons an gegeben haben. Sicherlich besteht die Gefahr, dieses Detail zu überschätzen oder falsch zu deuten. Wenn aber schon bei Platon von «Pythagoreioi», «Herakleiteioi», «Anaxagoreioi» geredet werden kann, so liegt doch darin in jedem Falle eine Art von Programm, eine ausdrückliche Bindung an einen bestimmten Philosophen und seine Lehre. «Demokriteios» hat sich in seiner Jugend Epikur selbst genannt, obschon er später den grössten Wert darauf legte, gleich Heraklit und Sokrates ohne Lehrer zur Philosophie gekommen zu sein. «Demokriteioi» wird es aber zweifellos schon vor Epikur gegeben haben.

Indessen sei hier nur eine Auswahl von besonders charakteristischen Namen gegeben. Wer den Namen «Sokratikos» zuerst geprägt und für sich oder andere in Anspruch genommen hat, wissen wir nicht. Der älteste sichere Beleg, der mir zur Hand ist, ist ein Schriftentitel des Epikurschülers Idomeneus. Die Anhänger des Antisthenes heissen bei Aristoteles noch «Antistheneioi», doch von Diogenes an setzt sich der Name der Kyniker durch. Die Jünger des Aristippos heissen bemerkenswerterweise nie Aristippeer, sondern durchwegs Kyrenaiker; aber in der weitem Geschichte der Schule stossen wir auf Sondergruppen, die als «Hegesiakoi», «Annikereioi» und «Theodoreioi» bezeichnet werden, eine seltsame Häufung solcher Namen, die wir wie so Vieles bei den Kyrenaikern noch nicht recht begreifen. Die Erben Platons heissen bis auf die Zeit Ciceros Akademiker; später drängt sich für die Bekenner des erneuerten klassischen Platonismus der Name «Platonikoi» vor, so dass es schliesslich zu der ebenso absurden wie bezeichnenden Situation kommt, dass etwa ein Augustin die Platoniker den Akademikern entgegenstellen

kann. Natürlich gibt es Sonderfälle: So begegnet bei Diog. Laert. 1,2 ein Hermodoros und in 1,30 ein Daimachos ὁ Πλατωνικός, ohne dass wir wissen, wie alt diese Beinamen sind und was sie in diesen speziellen Fällen aussagen sollen.

Die Schüler Zenons von Kition haben nach Diog. Laert. 7,5 zuerst «Zenoneioi» geheissen; offenbar rasch ist aber dann der Name der Stoiker herrschend geworden, auch wenn aus uns unbekanntem Gründen der Philosophiehistoriker Hippobotos bei Diog. Laert. 1,19 den Namen «Zenoneioi» noch einmal aufgenommen hat. Angeführt seien zum Abschluss Athen. 186 A, wo für die Zeit kurz vor 100 v. Chr. Vereine von Διογενισταί, Ἀντιπατρισταί und Παναιτιασταί, also stoische Konventikel, die einander gegenseitig im Namen ihrer Meister vermutlich kräftig bekämpft haben, aufgezählt werden, sowie die zwei boshaften Bemerkungen Ciceros Luc. 70 und Plutarchs Cic. 4,2, die auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen: Antiochos habe die Tradition des Carneades möglicherweise darum aufgegeben, weil er den Ehrgeiz gehabt habe, eine eigene Richtung zu begründen, deren Anhänger dann «Antiocheioi» hätten heissen können. Da zeigt sich hübsch, was mit diesen Namen ausgedrückt wurde: das Bekenntnis zu einem als Autorität anerkannten Lehrer.

2. Tiefer führt die zweite Frage, seit wann es Texte gibt, die man nicht mehr nur als Mitteilung philosophischer Ansichten verwertet, sondern die gültige Dokumente darstellen, auf die man sich beruft und die man auslegt, um sich auf sie berufen zu können.

Wir begnügen uns auch da mit wenigen Notizen.

Von den Vorsokratikern scheinen aufs Ganze gesehen nur zwei vielfacher Exegese gewürdigt worden zu sein und von ihnen ist wiederum nur einer zu einer eigentlichen Autorität geworden. Es sind Empedokles und Heraklit. Für Empedokles ergibt sich ein Anhaltspunkt in der – auf den ersten Blick absonderlichen – Tatsache, dass der Epikureer Hermarchos ein Werk «Über Empedokles» in 22 Büchern

geschrieben hat (Diog. Laert. 10,25). Dass es eine Art Exegese der Gedichte und überwiegend polemisch gehalten war, ist wohl anzunehmen. Dies setzt aber eine nicht unbeträchtliche Aktualität des Empedokles noch in der Mitte des 3. Jhd. voraus; und Aktualität bedeutet dann natürlich Beanspruchung durch andere Schulen. Eine lohnende Aufgabe wäre es jedenfalls, der Wirkungsgeschichte des Empedokles im Ganzen nachzugehen. Bei Poseidonios scheint er eine hervorragende Rolle gespielt zu haben, und der handgreifliche Einfluss seines Gedichtes auf das Werk des Lukrez hat vermutlich nicht nur künstlerische, sondern auch philosophiegeschichtliche Hintergründe, die noch nicht alle aufgehellte sind, die wir aber besser werden fassen können, wenn wir einmal die Geschichte der Empedokles-Exegese kennen.

Klarer liegen die Dinge bei Heraklit. Diog. Laert. 9,15 nennt uns eine ganze Liste von Heraklit-Exegeten. Von ausserordentlicher Bedeutung ist zweifellos die Exegese des Kleantes gewesen, durch die ein breiter Strom heraklitischer Gedanken in die Stoa eingegangen ist. An Kleantes hat wiederum Poseidonios angeknüpft, der evident für eine Reihe zentraler Lehren (Stellung der Sonne, Weg hinauf und hinab, Erkenntnislehre u.a.) die Autorität Heraklits angerufen hat. Es ist ja generell nicht zu leugnen, dass die Grossartigkeit des poseidonischen Systems, wie es uns Reinhardt sehen gelehrt hat, zu einem guten Teil darauf beruht, dass Poseidonios unbekümmert auf die pathetischen Weltbilder der Vorsokratik zurückgreift. Wenn er den Kosmos bis ins Einzelne als einen lebendigen Organismus deutet, in dem es weder zwischen Mensch und Tier, noch zwischen Seele und Leib noch zwischen Mensch und Gott Sprünge gibt, sondern alles in Sympathie mit einander verwachsen ist, so ist dies zweifellos, gemessen an Aristoteles und auch an Chrysipp, ein Archaismus; aber was die Problemgeschichte verliert, gewinnt die Anschauung. In seiner grosszügigen, die Vorsokratik erneuernden Konstruktivität ist Poseidonios einmalig,

und gleichzeitig charakteristisch für den Geist seiner Zeit.

Am folgenreichsten ist indessen die Erhebung Platons zur Autorität geworden. Er hat eine Stellung erobert, die kein anderer der Schulgründer erreicht hat. Am ehesten kann man Epikur vergleichen, dessen Lehre für seine Schule verbindlich blieb und dessen *Kyriai Doxai* vermutlich mehr als einmal kommentiert worden sind; aber das bleibt auf die eigene Schule beschränkt. Was die Stoa angeht, so haben gewisse Formeln Zenons offenbar einen halbwegs autoritativen Charakter gehabt; es sei dazu auf die sehr lehrreiche Studie von M. Pohlenz über Zenon und Chrysipp (Nachr. Ges. Wiss. Gött. 1938) hingewiesen. Aber auch das hielt sich, so scheint es wenigstens, in engen Grenzen. Von einer autoritativen Geltung des Aristoteles hören wir nichts bis in die Zeit hinab, wo die grossen Kommentatoren der Esoterika ihre Arbeit beginnen. Die verschwindend geringe Zahl sicher bezeugter Fragmente der Exoterika (zwei für den *Protreptikos*, sechs für die drei Bücher *περὶ φιλοσοφίας* usw.) zeigt, wie gering die Wirkung dieser Texte war, auch wenn sie den Philosophiehistorikern die Hauptquelle für das System des Aristoteles bildeten. Ebenso hat die Weiterarbeit an den Problemen der Esoterika bei Theophrast, Eudemos, Straton u.a. nicht den Sinn einer Exegese des Aristotelischen Werkes gehabt.

Dagegen ist schon bei Aristoteles eine lebhaftere Diskussion der Dialoge Platons greifbar, oder doch einiger Dialoge (über das Verhältnis des Aristoteles zum Oeuvre Platons besteht ja noch längst kein Consensus): vor allem *Timaios*, *Staat* und *Gesetze*. Die Schriftenliste des Diog. Laert. nennt 5,22 Auszüge aus den Gesetzen und aus der *Politeia*; natürlich können wir nicht sagen, wie sie ausgesehen haben, aber bezeichnend ist doch, dass es das, also «handlich vereinfachende Zusammenfassungen» bereits im *Corpus Aristotelicum* gab. Kein Zweifel, dass Schriftsteller wie Polybios und Cicero zu solchen Epitomen gegriffen haben, wenn sie Platons Staatsschriften benut-

zen wollten. Eine Epitome der platonischen Politeia nennt Diog. Laert. 5,43 auch bei Theophrast; dass sie mit derjenigen, die bei Aristoteles figuriert, identisch ist, müsste erst bewiesen werden. Gesamtabriss der platonischen Lehre werden auch bald geschrieben worden sein. Gerne möchte man wissen, was in den von Plut. mor. 1118 C zitierten *Πλατωνικά* des Aristoteles eigentlich stand. Es ist eine bei dem jämmerlichen Zustand unserer Überlieferung unbeweisbare und auch innerlich nicht eben wahrscheinliche Hypothese, dass Plutarch unter diesem Titel die von W. Jaeger nicht ohne Recht als «Programmschrift» bezeichneten Bücher *περὶ φιλοσοφίας* zitiert haben sollte. *Πλατωνικά* weist auf Darstellung oder Diskussion von Lehren Platons hin. Dabei hat es zu bleiben. Jene Vorsicht, die einer der Ruhmestitel von F. Jacobys Interpretation der Historiker ist, ist bei den Resten des Aristoteles mindestens ebenso sehr am Platze.

Dass dann die Liste der Timaioskommentare mit Krantor anhebt, ist bekannt. Über Anlage und Inhalt dieser frühen Kommentare wissen wir natürlich so gut wie nichts. Höchst wahrscheinlich ist nur zweierlei: einmal dass die Exegese nicht gleichmässig war, sondern sich auf bestimmte Hauptstellen konzentrierte, sodann dass die Interpretation grundsätzlich bemüht war, Platon für das eigene Philosophieren in Anspruch zu nehmen.

Und wieder gelangen wir zu Poseidonios. Für ihn ist Platon in manchen Dingen nicht viel weniger Autorität als Heraklit. Wir wissen, dass in der Hochschätzung Platons Antipater von Tarsos und Panaitios vorangegangen sind, aber erst bei Poseidonios vermögen wir die Exegese im einzelnen zu verfolgen. Und da ist gleich die Fülle der durch den Stoiker herangezogenen Stellen aus dem Theätet, Menon, Phaidon, Phaidros und vor allem aus dem Timaios wahrhaft erstaunlich, so erstaunlich, dass es letzten Endes nicht einmal mehr so wichtig ist, ob nun die vielgeplagte Stelle des Sextus adv. Log. 1,93 einen Timaioskommentar beweist oder nicht.

Sie beweist faktisch nichts, kann aber auch nicht die Tatsache aus der Welt schaffen, dass Poseidonios sich überaus oft auf den Timaios berufen hat.

Und was die Akademie angeht, so beginnt ja im Grunde mit Antiochos die Zeit, in der sich ihre Mitglieder programmatisch Platoniker nennen, um die Erneuerung der echten Lehre Platons und seiner unmittelbaren Schüler zu manifestieren.

3. Wir können da passend den dritten Punkt anschließen. Es ist das Problem der Schulgeschichte, für welche im Jahrhundert Ciceros die Kategorien der Orthodoxie und Heterodoxie eine beherrschende Rolle zu spielen anfangen. Vor allem gilt dies, und nicht ganz zufällig, für die beiden ältesten Schulen, Akademie und Peripatos. Was die Akademie angeht, so ist uns bekanntlich eine ganze Reihe von Einteilungen bezeugt, die natürlich ausnahmslos nicht etwa aus historischen Interpretationen gewonnen sind, sondern Reflexe von Polemiken darstellen. Schon die Gegner des Arkesilaos, der seinen Kampf gegen den stoischen materialistischen Dogmatismus als eine Wiederaufnahme des Kampfes des nichtwissenden Sokrates der platonischen Apologie gegen die Anmassung der Sophisten verstand, replizierten mit dem Vorwurf, er sei von der wahren Lehre Platons abgefallen. Daraus wird bei Antiochos, wie Cicero zeigt, die These, Arkesilaos und seine Nachfolger hätten eine «Neue Akademie» gegründet, der gegenüber Antiochos wieder zur Alten Akademie zurückgekehrt sei. Cicero zeigt allerdings noch mehr. Sein Dialog Lucullus gewährt einen charakteristischen und amüsanten Einblick in die Polemik zwischen Antiochos und dessen unmittelbarem Vorgänger in der Schulleitung, Philon. Jeder wirft dem andern, um ihn zu diskreditieren, Abfall von der Tradition vor. Für Philon ist Antiochos ein verkleideter Stoiker, Antiochos rechtfertigt sich nicht nur damit, dass er sich auf «die Alten» beruft; er geht zum Gegenangriff vor und behauptet, Philon selbst sei seinem Lehrer Karneades un-

treu geworden und habe Thesen aufgestellt, die der Akademie bis dahin völlig fremd gewesen seien. Seltsamerweise hat die Forschung diese gegenseitigen Anschuldigungen, die wir im Luc. 11/12 und 69/71 lesen, meist für bare Münze genommen, was sie gewiss nicht sind. Selbstverständlich hat Antiochos gegen Philon den Anschluss an die Alten ausdrücklich zu seinem Programm gemacht. Doch davon abgesehen ist die Entwicklung der Akademie in Wahrheit viel organischer verlaufen als uns die beiden Gegner, die bei Cicero zu Wort kommen, glauben machen möchten.

Es ist weiterhin eine naheliegende Vermutung, dass gerade auch jene Stoiker der vorciceronischen Zeit, die Platon für sich zu annectieren begannen, also Antipater, Panaitios und Poseidonios, ihre akademischen Zeitgenossen, Karneades vor allem, dadurch zu überspielen suchten, dass sie ihm Abfall von Platons Lehre vorhielten. Wie dem auch sei, das Ergebnis ist schliesslich, dass nicht weniger als fünf verschiedene Akademien von Polemon an bis Antiochos gerechnet werden (vgl. den in diesem Zusammenhang überhaupt wichtigen Numenios bei Eus. pr. Ev. 14,4,13 ff.).

Beim Peripatos liegen die Dinge nicht viel anders. Es ist da an jene unendlich oft behandelten loci classici bei Plut. Sulla 26, 1-3, Strabo p. 609 (und Cic. fin. 5, 13-14) zu erinnern. Sie berichten, dass nach dem Tode Theophrasts der Nachlass des Aristoteles und Theophrast in den Besitz des Neleus von Skepsis übergang und dann für zweihundert Jahre in Vergessenheit geriet, was zur Folge gehabt habe, dass die Nachfolger Theophrasts bis in die Zeit Sullas gar nicht mehr im Besitz der ursprünglichen peripatetischen Lehre gewesen und darum auch nicht als echte Peripatetiker anzusehen seien. Wir erhalten damit ein Schema, das der Einteilung der Akademie in Alte Akademie, Neue Akademie und Erneuerung der Alten Akademie deutlich parallel geht. Schon das sollte davor warnen, die Neleusgeschichte allzu wörtlich zu nehmen. Es kann ernsthaft nicht bezweifelt werden, dass

das Lykeion genau so zu allen Zeiten im Besitz des vollständigen Corpus Aristotelicum war wie die Akademie im Besitz des Corpus Platicum. Und wenn wir feststellen, dass Poseidonios bezeugtermassen an Aristoteles ungewöhnlich interessiert war und dass im 1. Jhd. v. Chr. eine Neuauflage des Aristoteles veranstaltet wurde und gleichzeitig die ersten Erläuterungsschriften zu den nunmehr als Basis der peripatetischen Doktrin anerkannten Esoterika zu erscheinen begannen (Andronikos v. Rhodos, Nikolaos v. Damaskos u. a.), so wird man daraus entnehmen, dass es gerade diesen Erneuerern daran gelegen sein musste, den Peripatos zwischen Straton und Diodoros auf wirksame Weise zu diskreditieren. In Wahrheit ist Straton nicht mehr von Theophrast abgefallen als Arkesilaos an Platon zum Häretiker geworden.

An der Neleusgeschichte ist gewiss ein richtiger Kern. Theophrast hat ihm in seinem Testament «alle Bücher» vermacht (Diog. Laert. 5, 52). Wenn jedoch daraus gefolgert wird, das Lykeion habe von da an keine zuverlässigen und vollständigen Exemplare des Corpus Aristotelicum et Theophrasteum mehr besessen, so ist das meiner Überzeugung nach ein tendenziöser Einfall der Zeit zwischen Poseidonios und Andronikos.

Für die wirkliche Geschichte der Akademie und des Peripatos sind die besprochenen Gliederungen von höchst problematischem Wert. Doch unschätzbar sind sie als Dokumente jener energischen Rückkehr zu «den Alten», die das Zeitalter Ciceros charakterisiert.

Von der Stoa in diesem Zusammenhang zu sprechen müssen wir uns versagen. Die Forschung steckt da so sehr in den Anfängen, dass die Verhältnisse noch äusserst unübersichtlich sind, was konkret bedeutet: Wir haben den bestimmten Eindruck, dass sich die Stoa in der Zeit zwischen Chrysipp und Poseidonios tiefgehend gewandelt hat. A. Schmekel hat den Begriff der «Mittleren Stoa» geprägt; auch wenn er die Texte durchwegs viel zu oberflächlich

interpretiert hat, so hat er doch mit diesem Begriff etwas evident Richtiges getroffen. Merkwürdigerweise hat aber die Antike selbst die Veränderung des Denkens, auf die Schmekel aufmerksam gemacht hat, nicht beachtet. Gewiss werden mancherlei Abweichungen der Lehren des Panaitios und Poseidonios von denjenigen Chrysipps notiert, doch sie werden nirgends, soweit ich sehe, als ein Abfall von einer Orthodoxie überhaupt, als eine grundsätzliche Neuorientierung aufgefasst. Das zeigt Cicero immer wieder, auch wenn wir auf eine Übertreibung wie *Fin.* 1,6 kein allzugrosses Gewicht legen wollen. Ausgeschlossen ist natürlich wiederum nicht, dass die Dinge ein etwas anderes Gesicht erhalten können, wenn einmal eine brauchbare Sammlung der Reste des Poseidonios vorliegt und der Materialberg der *Stoicorum veterum fragmenta* gesichtet ist.

Doch nun genug davon. Was (wenn auch in einer noch provisorischen Form) dargelegt werden sollte, war, dass dem Jahrhundert Ciceros mit den Schlagworten Eklektizismus und Klassizismus nicht ganz beizukommen ist. Wenn es Eklektizismus ist, das eigene Philosophieren geschichtlich zu begründen (und das wird immer bedeuten: sich selbst als das *Telos* derjenigen Wege zu fassen, die in den Traditionen «richtig» sind), dann ist Aristoteles auch ein Eklektiker gewesen. Und wenn man es Klassizismus nennen soll, seine eigene Philosophie als die Auslegung autoritativer Texte der Vergangenheit zu betreiben, dann ist der ganze Neuplatonismus klassizistisch. Besser wird es doch wohl sein, von dem einen wie von dem andern dieser fatalen Begriffe abzusehen und an den Sachen festzuhalten. Zwischen dem System und der Geschichte der Philosophie eine Wechselbeziehung herzustellen ist peripatetische Tradition. Damit aber die Wendung zu den «Alten» zu verknüpfen ist das Neue, das im Zeitalter Ciceros sich entfaltet. Es ist nur das Ende der damit inaugurierten Entwicklung, wenn 500 Jahre später alle Philosophie in Platonexegeese aufgeht.

Welche Bedeutung das erste Buch von Ciceros Tusculanen in der Erforschung der Philosophie des letzten Jhd. v. Chr. besitzt, hat K. Reinhardt in seiner abschliessenden Darstellung des Poseidonios (RE, 1954) noch einmal mit grösster Prägnanz herausgearbeitet. In den Grundzügen wird seine Interpretation das Richtige treffen, von ihrem dauernden Bemühen abgesehen, alles Licht auf Poseidonios fallen zu lassen und Alles, was nicht Poseidonios ist, als peinliche Schulweisheit zu verdammen. Es kann hier nicht der Ort sein, den schwierigen und in mancher Hinsicht einzigartigen Text so zu erläutern wie er es verdient. Eine kurze Skizze muss genügen.

Das Gesamtschema des Buches ist klar. Auf die Frage, was der Tod sei, sind prinzipiell drei Antworten möglich: Er kann entweder die Zerstörung der Seele bedeuten oder ihr Hinuntergehen in die Unterwelt oder ihren Aufstieg zum Himmel. Von diesen drei Möglichkeiten wird die zweite abgelehnt als diejenige, die dem Denken des Volkes und der Dichter vor und ausserhalb der Philosophie angehört; sie ist allerdings nicht ganz verkehrt, sondern enthält ein Stück möglicher Wahrheit (dass die Seele über den Tod hinaus lebt), aber in ungeklärter Form, sofern sie übersieht, dass die Bewegung der Seele in keinem Fall ein Sinken in die Unterwelt sein kann. Philosophisch im strengen Sinne sind nur die erste und die dritte Möglichkeit, jene als die minimale, diese als die maximale. In der Gesamtdisposition werden beide als äquivalent behandelt (vgl. § 16/7, 24/26, 81/2, 117-9). Das ist uns nicht unvertraut. Auch die platonische Apologie zielt in 40 C ff. der Intention nach auf eben diese Möglichkeiten und ist wie Ciceros Text bereit, das Eine zu wünschen, aber auch mit dem Andern sich zu begnügen.

Bedenken wir dazu, welche Bedeutung allem Anscheine nach Platons Apologie für die Akademie von Arkesilaos an besessen hat und dass Cicero selbst seine Thesen nicht dogmatisch, sondern nur als wahrscheinlich verstanden wis-

sen will (§ 17 und 23), so erkennen wir, wie stark die Aporetik der «Neuen Akademie» da noch einwirkt.

Wir beginnen mit § 18-25, einem philosophiegeschichtlichen Schema des aristotelischen Typus. Cicero hat es, schon um den Schein der Pedanterie zu vermeiden, sehr ungleichmässig wiedergegeben; dennoch sind seine Grundlinien klar. Gefragt wird nach Dauer und Wesen der Seele, nach ihrer Lokalisierung im Körper und nach ihrer Herkunft. Im Zusammenhang ausgeführt sind nur die zwei ersten Punkte. Die verschiedenen theoretisch möglichen und geschichtlich gegebenen Ansichten über die Dauer der Seele werden genannt und münden in diejenige Möglichkeit, auf der das Hauptgewicht liegt: «*animus permanere semper*». Was das Wesen betrifft, so werden zweimal vier Lehren unterschieden, von denen die ersten vier «*volgo*» vertreten werden d. h. weit verbreitet sind und dem vorphilosophischen Glauben noch besonders nahestehen; die zweiten vier sind die Sache von «*singuli*». Innerhalb der zwei Gruppen findet nochmals eine Zweiteilung statt, sofern je zwei Doktrinen (Herz und Gehirn hier, Aristoxenos und Dikaiarchos dort) der Wahrscheinlichkeit ungleich fernerstehen als die zwei andern (Luft und Feuer hier, Xenokrates und Aristoteles dort). Der Schwerpunkt des Ganzen liegt auf den Lehren des Xenokrates und Aristoteles als den einzigen, die das «*animus permanere semper*» garantieren können; man kann auch so sagen: die gesamte Übersicht lässt sich, wie § 24 zeigt, auf die zwei Möglichkeiten der platonischen Apologie reduzieren. Höher steht das ewige Leben, das von zwei Philosophen gelehrt wird, annehmbar ist aber auch die völlige Zerstörung der Seele, auf die die Lehren der übrigen hinauslaufen. Auf Einzelheiten wie etwa den eingeschalteten Verweis auf einen berühmten Vers des Empedokles (dazu s. oben S. 43f.) und die Sonderstellung Demokrits, der wie in der *divisio Carneadea* mit einer nicht recht durchsichtigen Begründung aus dem Schema überhaupt ausgeschlossen wird, gehe ich nicht weiter ein.

Es folgt die positive Konstruktion der Unsterblichkeit der Seele wiederum in philosophiegeschichtlichen Kategorien, zunächst § 26-39. Da haben wir die vorphilosophischen Anschauungen, ausgezeichnet durch ihr Alter und ihre Universalität, aber in ihrem Gehalt noch ungeklärt. Und zwar wird von § 30 an hervorgehoben, dass dasselbe auch für die Frage nach Dasein und Wesen der Gottheit gilt. In beiden Fällen leitet die Natur (die Vorstellung begegnete schon bei Arist. Met. A 3-6) zum richtigen Grundgedanken: Die Götter existieren und die Seele ist unsterblich. Weil aber die Ur-menschheit noch nicht fähig war, über die Sinneswahrnehmung hinaus zur Vernunft vorzudringen, so ergaben sich schiefe Ansichten vom Wesen der Götter und von der Art der Unsterblichkeit. Da der menschliche Körper nach dem Tode zur Erde gebracht wird, so meinte man, auch die Seele bleibe der Erde verhaftet oder sinke gar zur Unterwelt und lebe dort weiter. Soweit bis § 37, wozu ich bemerke, dass Cicero den Text nicht unerheblich erweitert hat und zwar teils durch Material aus seiner *Consolatio*, teils vielleicht auch durch Material zu den zwei Büchern *De gloria*; Klarheit und Kohärenz der Gedanken haben dadurch spürbar gelitten.

Entscheidend ist sodann § 39-8: Der erste, der den Gedanken, der im *Consensus gentium ἀσαφῶς* lebte, zu einem *σαφές* erhob, war Pherekydes. Ihm folgte Pythagoras. Doch vollendet wurde die philosophische Entwicklung erst, als zur Einsicht auch die Begründung hinzutrat; und das geschah mit Platon.

Dieses geschichtliche Schema, das von der Urzeit in klaren Etappen bis zu Platon führt, stammt als solches gewiss nicht von Aristoteles. Dass es aber in peripatetischer Tradition steht, braucht nach dem früher Gesagten nicht mehr bewiesen zu werden.

Die philosophische Begründung der Unsterblichkeit liefert nun § 40-81. Streng genommen müsste es sich nach § 39 eben um die «rationes» Platons handeln, die zu hören Ciceros

Gesprächspartner begierig ist. (Nebenbei: Die enthusiastische Versicherung von § 39, es sei besser mit Platon zu irren als gegen ihn die Wahrheit zu besitzen, könnte beinahe als ein ausdrücklicher Widerspruch gegen die bekannte singuläre Äusserung des Aristoteles EN 1096a12-17 aufgefasst werden; diese Äusserung wiederum ist im Corpus Esotericum des Aristoteles derart einmalig, dass man sie unbedenklich mit dem nicht minder bekannten, ähnlich nuancierten Satz zusammenbringen darf, den Philop. De aet. mundi 32,5-8 Rabe und Plut. mor. III5C aus einem nicht identifizierbaren Dialog anführen. Auf diesen Dialog – dass es *περὶ φιλοσοφίας* war, ist unbeweisbar – hat möglicherweise die Vorlage unserer Stelle angespielt; für die Wendung zur Autorität der «Alten» ist sie ein repräsentativer Beleg, vgl. auch § 49.) Faktisch liegen aber in § 40-81 nur teilweise Beweise vor, die als platonische gelten können. Vor allem ist § 40-43 ein Stück, das sich philosophisch unverkennbar aus dem Kontext abhebt. Dass die Seele unsterblich und in der Himmelsregion zuhause ist, wird aus rein physikalischen Erwägungen deduziert, die ihrerseits nur darum möglich sind, weil hier der Sinn des problemgeschichtlichen Abrisses, den § 18-26 gegeben hatte, manifest verschoben wird. War dort das Telos der rein geistige Seelenbegriff des Xenokrates und Aristoteles (also der beiden Erben Platons), so tritt hier die materialistische Theorie, dass die Seele aus Luft oder Feuer bestehe, ebenbürtig daneben, ja, sie erhält sogar deutlich den Vorzug. Es ist nur eine Folge davon, dass der Gegensatz zwischen Geist und Sinnen, Körper und Seele, der schon in § 26-39 sich anbahnte und von § 44 an Alles beherrscht, in § 40-43 eigentlich gegenstandslos wird. Die Seele ist da nur die feinste Art der Materie. Kurz, wir haben in § 40-43 zweifellos ein eingearbeitetes Stück stoischer Seelenlehre, entwickelt letzten Endes im Widerspruch zu Platon aus teilweise vorsokratischen, teilweise peripatetischen Prämissen. Der umgebende Text aber beruht auf Platon und auf

dem Aristoteles der Exoterika. Er enthält das «Alte» und gleichzeitig das Neue, das in Ciceros Zeit beginnt, die pathetische Überwindung des Körperlichen durch die Befreiung und Flucht des Geistes zu Gott. Davon ist von § 44 an in den stärksten Ausdrücken die Rede. Freilich, geschlossene Beweise dafür, dass die Seele in ihrer Unkörperlichkeit unsterblich ist und zur Gottheit gehört, hören wir erst von § 53 an. Das Stück dazwischen (§ 44-52) ist einheitlich im Gesamtkolorit, im Aufbau der Gedanken aber sehr stark gestört. Um nur eins zu berühren: Der abfällige Ton, mit dem in § 48-9 über Epikurs These, die Seele gehe mit dem Körper zusammen unter, geurteilt wird, ist kaum vereinbar mit dem Grundgedanken des Buches, der die beiden Möglichkeiten (Untergang der Seele und Aufstieg zum Himmel) durchaus gleich ernst nimmt. Das Übrige lässt sich als Zusammenhang verstehen. Begonnen wird mit einem Preis des ewigen Lebens, das der reine Geist führen wird, rein in die Theoria versunken. Dann aber kommen die Einwände, die den Beweisen rufen. Ein erster, noch vorläufiger Einwand mit seiner Widerlegung liegt in § 46-7 nicht besonders gut artikuliert vor: Wie kann der reine Geist *θεωρεῖν* ohne Hilfe der Sinne? Ins Zentrum führt der zweite Einwand: Wie ist überhaupt die Existenz des Geistes ohne Körper denkbar? (§ 50). Ihm wird begegnet mit einer fundamentalen Distinktion: Was der Geist seinem Wesen, seiner Qualität nach wirklich ist, kann der Mensch, solange er im Körper ist, überhaupt nicht zureichend erkennen. Wohl aber sieht er, was der Geist leistet, und kann aus den Werken zurückschliessen. Und damit hebt eine Reihe von Beweisen der Unsterblichkeit an, ein erster aus der Bewegung der Seele mit Berufung auf den Phaidros (§ 53-55), ein zweiter aus der Erinnerungsfähigkeit mit Berufung auf den Menon (§ 57-61; Einzelfragen übergehe ich, ebenso wie den schwierigen § 56), ein dritter aus der Erfindungskraft (§ 62-64). Den Abschluss bildet ein pathetisch eingeleitetes Zitat aus der

Consolatio (§ 65-66); sie ist vermutlich auch sonst in diesem Buche stark benützt. Die stoische Lehre von der Luft- oder Feuernatur der Seele ist zwar nicht vergessen, wie denn überhaupt § 40-43, so sehr es ein Fremdkörper ist, sich nicht mechanisch auslösen lässt; aber Aristoteles tritt doch in § 65-6 in den Vordergrund. Dann wird die Distinktion von § 50-52 noch einmal aufgenommen und präzisiert: Die Seele ebenso wie die Gottheit ist ihrem Wesen und (so wird einigermaßen überraschend gesagt) ihrer Lokalisierung im Körper nach nicht bestimmbar, doch aus ihren Werken sind beide zu erkennen (§ 67-71). Cicero hat hier, so scheint es, Stücke aus der Antwort auf die Frage «ubi animus?», die im Schema § 18 mitgestellt und dann untergegangen war, verwendet. Doch auch dies ist nicht im Einzelnen zu verfolgen. In § 71-76 werden schliesslich die Wirkungen der damit gewonnenen und gesicherten Einsicht geschildert. Die Hoffnung auf ein seliges Jenseits hat Sokrates ebenso wie Cato gestärkt. Der Phaidon wird herangezogen und die Trennung der Seele vom Körper als Ziel der Philosophie verkündet.

Dann aber biegt Cicero zurück. Mit richtigem Empfinden verlässt er in § 77-81 das hohe Pathos und tritt noch einmal in nüchternere Überlegungen ein, damit auf diese Weise das Fortschreiten zur zweiten Grundmöglichkeit (Untergang der Seele), die von § 82 an besprochen wird, nicht zu befremdlich werde. § 77-81 enthält noch einmal Diskussionen mit Gegnern und gehört insofern in die Nähe von § 46-7 und § 50-52; möglich, dass erst Cicero das Stück versetzt hat.

Geht die Seele mit dem Körper zugrunde, so bleibt natürlich kein Platz für Ausblicke auf ein seliges gottgleiches Jenseits. Dennoch haben wir den Eindruck, dass Alles in Allem genommen der Abschnitt § 82-119 nach Stimmung und Gehalt sich vom Bisherigen nicht wesentlich unterscheidet, genauer gesagt: Cicero verwendet augenscheinlich Gedankenmaterial derselben Art wie bisher und macht insbesondere, so scheint es, bei seiner Consolatio (und vielleicht

wiederum De gloria) noch stärkere Anleihen als bisher. Denn in Einem konvergieren naturgemäss die beiden Möglichkeiten: in der negativen Feststellung, dass das irdische Leben längst nicht so vollkommen ist, dass es sich lohnte, sich vor seinem Ende zu fürchten. Mag die Seele unsterblich sein oder mit dem Tode des Körpers auch untergehen, in jedem Falle soll man sich sagen, dass man am irdischen Leben nicht viel verliert. So ist denn dieser letzte Teil des Buches stark protreptisch gehalten. Was sich heraushebt, ist etwa § 87-8 über den Sinn des Begriffes «carere», was zu § 9-14 zu ziehen ist, dann § 102-108 darüber, wie sich unphilosophische Irrmeinungen in den Begräbnissitten äussern; das gehört im Grunde zu § 26-39. Ein «rhetorum epilogus», dessen Charakter wir hier nicht prüfen wollen, schliesst ab (§ 112-116) und § 117-119 resümiert: Welcher immer der beiden philosophischen Möglichkeiten man sich anschliesst, die Furcht vor dem Tode ist töricht; denn sie ist gebunden an die dritte der Möglichkeiten, die vorphilosophische der Urzeit und die ausserphilosophische der Dichter. Über sie hinauszuführen ist die Aufgabe der Philosophie und des Buches, das Cicero schreibt.

Das Vorstehende erhob nicht den Anspruch, den schwierigen Text auch nur einigermassen hinlänglich zu analysieren. Es sollte nur auf ein Dokument aufmerksam gemacht werden, in dem jene Erneuerung der Philosophie, von der wir sprechen wollten, besonders deutlich zutage tritt. Aristotelisch ist neben manchen Einzelheiten das philosophiegeschichtliche Schema, auf das sich Cicero während seiner gesamten Ausführungen immer wieder bezieht; wobei wir mit «Aristotelisch» die Methode und die Gedankenrichtung meinen, nicht etwa einzelne «Fragmente», – die nicht ganz fehlen, aber nur mit aller Behutsamkeit ausgesondert werden können. Platonischen Ursprungs ist die Disposition nach den zwei Grundmöglichkeiten, dann natürlich der Geist des

Hauptstückes § 44-76, aber auch weite Strecken des zweiten Teiles § 82-119. Als Quelle bestimmter Theoreme werden der Phaidros und der Menon ausdrücklich genannt, und als Vorbild der Stimmung ist der Phaidon überall gegenwärtig. Hineingepresst ist Stoisches, im Kern widersprechend, aber doch so dargeboten, dass es im Groben zu harmonisieren scheint, gewissermassen in das weltflüchtige Pathos der Platonik hineingerissen wird.

So entsteht doch eine Einheit, in der Platon dominiert. Zu ihm als der höchsten philosophischen Autorität kehrt das Denken zurück. Das bedeutet, dass die Trennung zwischen Sein und Schein, die Parmenides inauguriert und Platon zum Gegensatz zwischen Geist und Körper radikalisiert hatte (nicht der ganze Platon, aber derjenige des Phaidon), neu gesetzt wird. Poseidonios hatte die stoische Lehre von der Einheitlichkeit des Kosmos durch Beschreibungen von grossartiger Altertümlichkeit zu erneuern gesucht. Wirksamer aber wurde die Erneuerung des platonischen Kampfes des Geistes gegen die Fesseln der Körperwelt. Warum das so war, wie weit etwa in Platonismus der Zeitgeist und die Erfahrung der Zeit – es ist das Zeitalter der *bella civilia* Roms – sich angemessener äusserte, darüber könnte man sich manche Gedanken machen. Doch das gehört nicht mehr in den Rahmen dieser Skizze.

Eher könnte gefordert werden, dass wir nun der Vorlage oder den Vorlagen von Ciceros erstem Tusculanenbuch auch bestimmte Namen anheften. Allein auch das sei unterlassen. Ich halte es beim augenblicklichen Stand der Forschung für unmöglich, in diesem Punkt zum Ziel zu kommen. Die Aporien sind kurz diese: Poseidonios wird man als Vorlage des Ganzen mit Reinhardt auszuschneiden geneigt sein, einmal weil es unwahrscheinlich ist, dass ein Stoiker sich derart mit der Welt des platonischen Phaidon hätte identifizieren können, sodann weil es keine tragfähigen positiven Indizien gibt; allerdings sei nicht ganz übersehen, dass ausgerechnet

nach Reinhardts Nachweisen Poseidonios in anderen Zusammenhängen ausserordentlich oft die Autorität Platons angerufen hat. Ist er die Quelle von § 40-43? Mag sein, obschon auch das nicht zu beweisen ist und obschon die textliche Basis für die «Eschatologie», die Reinhardt hinter diesen vier Abschnitten erkennen möchte, eine verzweifelt schmale ist.

Wie steht es mit Antiochos? Die platonisch-aristotelischen Teile ihm zu geben ist verlockend. Den Versuch, Platon, die beiden Platonschüler Xenokrates und Aristoteles und schliesslich die Stoa zusammenzufügen, möchte man gerne ihm zuschreiben, aber beruhigen kann man sich vorläufig auch dabei nicht, vor allem weil in den ciceronischen Texten, die sicher auf ihn zurückgehen, von Phaidon-Stimmung kaum etwas wahrzunehmen ist.

Genannt wird schliesslich an bedeutender Stelle § 42 Panaitios. Zieht dies Zitat § 40-43 mit sich oder gar mehr oder eher weniger? Es hat keinen grossen Zweck, zu diesen Möglichkeiten Gründe und Gegen Gründe auszubreiten (zumal da man zur Klärung der ganzen Frage vielleicht auch T.D. 5 heranziehen müsste). Es genüge das eine nicht anzuzweifelnde Ergebnis, dass T.D. 1 aus dem Umkreis des Panaitios, Poseidonios und Antiochos stammt und eines der ersten und vornehmsten Dokumente jenes Philosophierens darstellt, das durch die Geschichte sich zu den «Alten» leiten liess, durch die Bindung an die Autorität der «Alten» die Philosophie zu erneuern suchte und sie auch in der Tat für ein halbes Jahrtausend erneuert hat.

RÉSUMÉ DE LA DISCUSSION

La discussion porte d'abord sur la première partie de la conférence. M. Theiler en déduit comme résultat que le siècle de Cicéron commence effectivement à penser en rétrospective. La pensée philosophique comme la poésie ne prennent plus leurs directives dans la génération immédiatement précédente, mais se tournent vers les classiques. Ce sont Platon et Aristote que l'on reprend; c'est la poésie des Lesbiens qu'Horace aspire à renouveler en l'introduisant à Rome. Mais alors, on pourrait se demander si cette notion pathétique de «classique», d'«ancien» que l'on respecte comme autorité et modèle, ne serait pas liée de façon particulière à l'esprit romain. La littérature grecque du temps de Cicéron ne semble pas connaître une renaissance de la poésie lesbienne comparable à celle que nous voyons chez Horace.

Pourtant, remarquent MM. Theiler et Gigon, la situation de la philosophie n'est probablement pas tout à fait identique à celle de la poésie. Le retour à Platon, à Aristote, est bien un phénomène grec, bien que l'on admette volontiers que les protagonistes du classicisme philosophique: Panétius, Posidonius et Antiochus aient écrit dans une large mesure pour des lecteurs romains. Pour Panétius, c'est connu; pour Antiochus, également: ce n'est pas un pur hasard si les neuf dixièmes des citations de ce philosophe proviennent d'auteurs latins. Enfin Posidonius: les tendances, non seulement classicistes, mais nettement archaïsantes, qui ressortent de la reconstruction de la pensée posidonienne par K. Reinhardt, peuvent être expliquées, en partie du moins, par le désir qu'avait le philosophe d'atteindre le public romain. Néanmoins, l'orientation fondamentale de ces philosophes est un résultat de la situation philosophique grecque. C'est dans le cadre de la philosophie grecque que les trois grandes écoles (Académie, Lycée, Portique) s'efforcent presque simultanément de dépasser la position des problèmes telle qu'elle a été assumée dans la génération de Chrysippe. La transformation intrinsèque de la philosophie grecque par

le retour aux anciens vient d'abord. Puis cette transformation facilitera sensiblement l'accès des Romains à la pensée grecque, et les philosophes grecs ne manqueront pas eux-mêmes de tenir compte de la tournure d'esprit de leurs lecteurs romains.

Passant à la deuxième partie de l'exposé de M. Gigon, MM. Theiler et Waszink se déclarent d'accord avec l'interprétation du premier livre des Tusculanes. Le substrat général est platonicien et aristotélicien, sauf pour quelques paragraphes, où Reinhardt a reconnu (probablement avec raison) l'influence de Posidonius. Pour la partie majeure du texte, on sera assez disposé à identifier (avec Reinhardt) la source immédiate de Cicéron, avec Antiochus. Toutefois les doctrines de ce livre ne concordent pas entièrement avec ce que nous savons d'Antiochus par ailleurs, c'est la seule objection grave. En tout cas, on peut affirmer que Tusc. I montre une véritable renaissance des doctrines platoniciennes et aristotéliciennes sur l'âme.

III

WILLY THEILER

Gott und Seele im kaiserzeitlichen
Denken

GOTT UND SEELE IM KAISERZEITLICHEN DENKEN

Es seien zu Beginn mit Stichwörtern die Hauptthemen der kaiserzeitlichen Philosophie einander gegenübergestellt:

Demiurg der sichtbaren Welt – Unbekannter, unumgrenzter Gott
Ursprung des Übels – Vorsehung
Zwang des Fatums – Freiheit
Abstieg der Seele – Rückstieg der Seele

Der Unterschied gegenüber den Themen der vorangegangenen hellenistischen Philosophie ist deutlich. Der späte Plato sah das Intellegible, das er zuerst im Bereich des Ethischen entdeckt hatte, in den harmonischen Gesetzen der Gestirnbewegungen sich widerspiegeln; die Seele, der früher Reinigung und Tugend Würde verliehen hatten, wurde ihm nun zur Bewegungskraft der Welt. Eine neue geistgegründete Physik entstand. Wie im Timaeus 41 a ff. vor grossartiger Kulisse die Schöpfung der untern Seele Sterngöttern übertragen wurde, sei nur als Einzelheit hervorgehoben. Die neue Physik führte zu einer Kosmosreligion, die dem letzten Staat, dem der Gesetze, an Stelle der sophistisch unterhöhlten Väterreligion den Bestand garantieren sollte. Zwei Dinge, bemerkt Plato Gesetze 966 d, führen zum Erweis der Götter (*πίστις θεῶν*), einmal die *Seele* als das Altherwürdigste und Göttlichste von allem, dem Bewegung übergreifend auf das Werden¹ ewigfliessendes Sein verliehen hat, dann der regel-

1. Zum schwierigen *κίνησις γένεσις παραλαβοῦσα* ist hinzuzuziehen Phaedr. 245 de: beim Aufhören der Seelenbewegung *πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσις* (beinahe gleich *φύσις*) *συμπεσοῦσαν στήναι*. Der Demiurg des Timaeus ist mythische Personifikation der Weltseele, des Weltgeistes; Epinomis 984 c *ψυχὴ δημιουργοῦσα*. Etwas verschieden urteilt W. J. Verdenius, Entretiens I, 251. – Wie Gesetze 966 d dann gleich 967 d mit den zwei Glaubensartikeln für den Frommen, *θεοσεβής*.

mässige Umlauf der Gestirne und alles andern, das der *Geist* beherrscht, der das Ganze geordnet hat. Im folgenden wird dann die Meinung abgelehnt, dass astronomische und damit verbundene Studien zum Atheismus führen. Die Gestirne werden 899 b Götter genannt (nach dem Plato der mittleren Zeit, Cratylus 397 d, war Verehrung von Sonne, Mond usw. Kennzeichen des Barbaren). Bekannt ist wie Platos Schüler die Gedanken aufnehmen: Philipp von Opus, der in der *Epinomis* die höchste Weisheit sucht, die Astronomie, die ihm zugleich Frömmigkeit, *θεοσεβεία* ist, 990 a, Aristoteles, der in geistreicher Umbildung des Höhlengleichnisses von Platos Staat 514 a ff. und – wie Herr Guthrie bemerkt – der Theorie von der Erdhöhlung *Phaedo* 109 a ff. in einer Jugendschrift (fr. 13 Walzer, aus Cicero *nat. deor.* 2,95) von Menschen spricht, die in wohlausgestatteten, bildergeschmückten Kellerräumen gewohnt hatten und nun plötzlich aufsteigen könnten und Erde, Meer und Himmel sähen, der Sonne Kraft und in der Nacht den Schmuck der Himmelslichter . . . quae cum viderent, profecto et esse deos et haec tanta opera deorum esse arbitrentur. Von den zahlreichen antiken Stellen, die von den *ἔργα* auf den göttlichen Urheber schliessen – die Stoa bemächtigte sich gern des Beweisganges –, seien nur die unter sich ähnlichen hochgestimmten Ausführungen genannt: Cicero *Tusc.* 1,68 ff (deum adgnosces ex operibus, ohne ihn zu sehen) und [Aristoteles] *π. κόσμου* 399 b 12 ff. (*πιστεύειν . . . θεὸς ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται*).¹ Kühner noch spricht sich Cicero *nat. deor.* 2,153 aus, nicht platofern, aus spätstoischer Vorlage; Preis der menschlichen Kräfte: quid vero hominum ratio non in caelum usque penetrat? . . . astrorum . . . cursus

1. Die Stellen zusammen in Ed. Nordens *Agnostos Theos* 25 f. Die schönste wort- und motivgeschichtliche Untersuchung, die wir haben, behandelt überhaupt den Umkreis unserer Darlegung. Wir akzentuieren etwas verschieden, betonen stärker die griechische platonische Linie. Neuerdings besonders wichtig A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 1-4, 1944-1955.

cognovimus; quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas. Es ist nicht zu bezweifeln, dass damit etwa γνώσις θεῶν ἐξ ἧς φέρεται θεοσέβεια wiedergegeben wird. Mit verwandten Sätzen ragt Manilius hervor, 4,893 ff. noscere mundum . . . victor ad sidera mittit sidereos animos propiusque adspectat Olympum. 917 (deus) seque ipsum inculcat et offert, ut bene cognosci possit; dazu berührt 2,115 f. quis caelum possit nisi caeli munere nosse et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est?¹

Aber von der Zeit an, da Manilius, unter Tiberius, schrieb, sind Stimmen vernehmbarer, die die Hochgemutheit kosmischer Schau dämpfen. Sollte der Mensch nicht auf unserer Erde in der platonischen Höhle weilen (σπήλαιον), oder im ἄντρον des Empedokles (fr. 120), fragt sich Plotin 4,8,1,33 und 2,9,6,8, und er kommt, da er sich nicht um die platonische Chronologie kümmert, in einige Verlegenheit, weil im Timaeus unsere Welt gepriesen wird. Nun ist gewiss die Körperfeindlichkeit nicht nur Platos, sondern auch der Orphiker, ja auch des jungen Aristoteles (protrept. fr. 10 das grause Bild von den durch etruskische Seeräuber an Leichen geschmiedeten Gefangenen) bekannt.² Aber eben auch bei Aristoteles endigt die göttliche Gestirnwelt die schmerzliche Beschränkung des irdischen Daseins und schon hier entschwebt der Philosoph in die Sphären allschauender Geistigkeit. So ist es auch an der merkwürdigen Stelle des Megasthenes in seinem Bericht über die indische Philosophie, die stoische und früh-aristotelische Formulierungen benutzt;

1. Ähnliche Stellen schliessen oft auf die Gottnähe des Menschen, Cicero Tusc. 1,62 f.; Ps. plato Axiochos 370 bc, wozu Porphyrios bei Euseb praep. ev. 11, 28, 14 f. gehört; Hermet. 10,25; Lactanz opif. dei 16,9; Nemesios 64 Matth.; vgl. das Epigramm des Astronomen Ptolemäus Anth. Palat. 9,577. Weiteres bei K. Gronau, Poseidonios u. d. jüd.-christl. Genesisexegese 1914, 283 ff.

2. Vgl. die wohl schon alte Exegese von Heraklit fr. 88 und 62 (von Walzer zu fr. 62 zitiert) bei Philo leg. all. 1,108; Sextus Empir. hyp. 3,230; dazu auch Clemens von Alexandrien strom. 5,105,2; Plutarch sollert. anim. 964 e. Der Körper als Grab z.B. auch Philo somn. 1,139.

bei Strabo 713 wird unser irdisches Leben dem Zustand eines Embryo geglichen, der Tod der Geburt zum wahren Leben ($\tau\acute{\omicron}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \acute{\epsilon}\nu\theta\acute{\alpha}\delta\epsilon\ \beta\acute{\iota}\omicron\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\alpha}\kappa\mu\eta\eta\nu\ \kappa\upsilon\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota,\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\nu\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \beta\acute{\iota}\omicron\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omicron\nu\alpha\ \tau\omicron\acute{\iota}\varsigma\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\acute{\eta}\sigma\alpha\sigma\iota$). Das Bild ist aufgenommen (auf welchem Wege, ist unklar) und die kosmische Krönung näher ausgeführt bei Seneca epist. 102,23 ff. *quemadmodum decem mensibus tenet nos maternus uterus, so in unserer Lebenszeit in alium maturescimus partum; der Todestag aeterni natalis . . . in tenebris vixisse te dices, cum totam lucem et totus aspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris (et tamen admiraris illam iam procul); verwiesen sei auch auf Cicero Tusc. 1,75 und somn. Scip. 14,29.*

Doch beim ältern Zeitgenossen von Seneca und dem Apostel Paulus, bei Philo von Alexandrien, erscheinen Züge einer «kaiserzeitlichen» unkosmischen Denkweise. Zwar ist herrschend der aristotelisch-stoische Preis des Kosmos, des Zeugen für den handwerklichen Schöpfer (*leg. all. 3,97 ff. praem. 41 f.*), oder Gott ist der Pflanze der grossen Welt-pflanze (*plant. 2 f.*), Welttier heisst es an anderer Stelle, *spec. leg. 1,210*, oder der Kosmos ist Sohn Gottes, *spec. leg. 1,41, q. deus. 31*. Auch Lenker des Planetenwagens heisst Gott Cherub. 24 oder Hegemon der Kosmosstadt, *spec. leg. 1,34*, König der Könige, *Cher. 99*, und die Gestirne sind *ὑπαρχοι* *spec. leg. 1,14*. Aber Philo knüpft auch einmal unter Berufung auf Genesis 1,26 (*ποιήσωμεν ἄνθρωπον*) an das mythische Spiel des Timaeus an, wo die Schaffung der niedern Seele Untergöttern übertragen wird (*confus. 179*), weil es dem Allführer nicht geziemend¹ schien, den Weg zur Schlechtigkeit in der Denkseele von sich aus zu schaffen (ähnlich *fug. 68 ff.*); zur Erfüllung des Alls gehört aber auch das freie Entscheiden, *ἀντεξούσιον* des Menschen (darüber etwas anders *opif. 146*). Von *ὑπήκοοι δυνάμεις* spricht *confus. 175*, aber es

1. Altes theologisches Motiv; Xenophanes fr. 26.

wird auch überhaupt die welterschöpfende Kraft abgetrennt,¹ opif. 21, confus. 137 oder auch, nach einer jüdischen Vorstellung, der Logos, Cherub. 127, leg. all. 3,96. Und der Logos heisst auch zweiter Gott, bei Euseb praep. ev. 7,13: nach ihm als Idee ist der Mensch geschaffen: ἔδει γὰρ τὸν λογικὸν ἐν ψυχῇ τύπον ὑπὸ θεοῦ λόγου χαραχθῆναι, ἐπεὶ ὁ πρὸ τοῦ λόγου θεὸς κρείσσων ἐστὶν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις. Entsprechend dieser Ausdrucksweise fallen auch sonst für Philo Kräfte und Ideen zusammen (z. B. spec. leg. 1,48.329). Eine schematische Gliederung könnte bei Philo unterscheiden:

Kosmos	Seele	Kräfte	Gott
Werden		Logoi	

Die Lehre vom zweiten Gott, wie die von den Kräften² dient dazu, den obersten Gott unendlich weit über das Werden und den Kosmos hinauszurücken, die Kluft zwischen der Nichtigkeit des Menschen (οὐδένεια) und der Höhe Gottes (congr. 107) aufzureissen. Während für den Stoiker Gott nicht fern ist (οὐ μακρὰν, auch Apostelgesch. 17,27), so ist er für Philo μακρὰν γενέσεως, somn. 1,66 oder auch ἐγγύτατα καὶ μακρὰν post. 20, nahe nämlich vermöge der allgegenwärtigen Kräfte, oder auch nirgends und überall, confus. 136. Gott ist unumgrenzt, ἀπερίγραφος, sacr. 59.

1. In κύριος (δεσπότης, heres 22) καὶ θεός sieht Philo die Hauptkräfte ausgedrückt, Strafgewalt und Providenz (oder Weltordnung, von τιθέναι z.B. confus. 137), vgl. leg. all. 1,95; plant. 86, heres 166. Creatio mundi und corruptio mundi wegen der creatrix natura bzw. des iudiciale ius Gottes Philo de provid. 1,35.

2. Ps. aristoteles de mundo 398 a 1 ff. stellt es als πρέπον dar, dass ἡ ἐν οὐρανῷ ἰδρυμένη δύναμις Fernwirkungen hat, drückt sich dann aber b7 ff. doch so aus: τὴν δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν ἡλίον τε κινεῖν usw. Aristoteles selber lässt Metaph. 1072 a 19 ff. das πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον direkt durch Eros auf die Himmelsphären wirken. Ihr ätherischer Körper als Sitz des Göttlichen de caelo 278 b 15, 284 a 11, 270 b 5. Kühn 279 a 11 ff. ausserhalb des Ätherhimmels gibt es weder Zeit (dafür Ewigkeit, αἰών), noch Raum (weil keine Grenze da ist), noch Bewegung (weil es keinen beweglichen Körper gibt), sondern nur bestes Leben, Glückseligkeit, und Sein und Leben alles Andern hängt davon ab.

Oft spricht Philo von der ungestillten Sehnsucht des Menschen, Gott zu suchen, wobei zwar dessen Existenz erfahren, nicht aber sein Wesen¹ erfaßt wird: post. 13 ff. (doch bleibt Gott fern ἀπείρω τῷ διαστήματι 18, ἀπεριγράφοις διαστήμασι 19), leg. all. 3,47 ff., spec. leg. 1,32 ff., praem. 38 ff., virt. 215. Das Suchen auch ohne Finden ist ersehnt, spec. leg. 1,40. Der Aufstiegsweg über die Himmelsgrenze hinaus findet Schilderung q. det. 89, mut. nom. 179 f., op. 170 ff. . . . πτηνὸς ἀρθεῖς . . . πλανήτων τε καὶ ἀπλανῶν χορείαις συμπεριποληθεῖς . . . ἐπόμενος ἔρωτι σοφίας ποδηγετοῦντι πᾶσαν τὴν αἰσθητὴν οὐσίαν ὑπερκύβας ἐνταῦθα ἐφέεται τῆς νοητῆς: dann weiter ἐπ' αὐτὸν ἰέναι δοκεῖ τὸν μέγαν βασιλέα. Das Ziel des Weges wäre γνῶσις θεοῦ, q. deus 143 mit sonst eher vermiedenem Terminus; vgl. noch τὴν τοῦ ἐνὸς ἐπίγνωσιν leg. all. 3,48; freilich steht Gott eigentlich über dem agathon, der monas, dem hen, praem. 40. Eigenartigerweise besteht Philo auch auf einer Mithilfe Gottes, leg. all. 1,38 πῶς ἂν ἐνόησεν ἢ ψυχὴ θεόν. εἰ μὴ ἐνέπνευσε καὶ ἤψατο αὐτῆς κατὰ δύναμιν; οὐ γὰρ ἂν ἀπετόλμησε τοσοῦτον ἀναδραμεῖν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς, ὡς ἀντιλαβέσθαι θεοῦ φύσεως, εἰ μὴ ὁ θεὸς ἀνέσπασεν² αὐτὸν πρὸς ἑαυτόν. Gott kann auch dem Willen des Menschen vorausgehen (leg. all. 3,215 προαπαντᾶν, vgl. virt. 185), während er andern die Umwendung nicht gewährt, 213. Die Unterscheidung prädestinierter Menschenklassen kann erwartet werden und wirklich geht über die Abgrenzung verschiedener Menschentypen (βίοι) bei Plato und Aristoteles hinaus q. deus 143 f., Gig. 64, wo den Gottsuchern die Fleischesgenossen, die Erdensöhne entgegengesetzt sind. Gig. 60 f.

1. Zu ὑπαρξίς-οὐσία Sext. Empir. adv. math. 9,61; Cic. nat. deor. 2,3; dazu Vorbereitung des Neuplatonismus 1930, 142 ff. Über den Seelenaufstieg J. H. Kühn, "Υψος 1941, 72 ff.

2. Über die die Seele heraufziehenden göttlichen Logoi oder auch aus Menschenliebe und Mitleid zur Hilfe auf die Erde hinuntersteigenden Philo somn. 1,146 f., dort 140 über die Engel als ὑπαρχοι . . . ὡσπερ μεγάλου βασιλέως ἀκοαὶ καὶ ὄψεις, wozu [Arist.] de mundo 398 a 21 zu vergleichen, wo der βασιλεύς δεσπότης καὶ θεός heisst. Philo conf. 171 nennt δυνάμεις ἀρωγοί, σωτήριοι, κολαστήριοι.

trennt Menschen der Erde, des Himmels (die Geistesarbeiter) und Gottes, Priester und Propheten, οἷτινες οὐκ ἠξίωσαν πολιτείας τῆς παρὰ τῷ κόσμῳ τυχεῖν καὶ κοσμοπολιταὶ γενέσθαι, τὸ δὲ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον μετένευσαν.

Philos akosmische Auffassung, von seiner Väterreligion bestimmt, konnte doch auch Formulierungen des zeitgenössischen Platonismus übernehmen. Wir kennen die Dogmatik der etwas späteren Gaiusschule recht gut durch die Zusammenfassungen von Albinos (Alkinoos) im Didaskalikos und Apuleius de Platone, sowie durch Benutzung bei Hippolytos und dem Redner Maximus Tyrius u.a. Gaius selber wird insbesondere von Porphyrios bei Proklos in Timaeum zitiert. Erstaunlich sind die Gottesprädikate bei Albin 164,28 ff. Hermann: der erste Gott ἀρρητος (noch nicht ἄγνωστος), ἀειτελής, παντελής (vgl. Theophrast bei Simplicius in phys. 965,4), θεϊότης, οὐσιότης; der parallele Bericht von Apuleius 1,5 liefert noch ἀπερίμετρος, unummessen.

Er ist αἴτιος τῷ νῷ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ (181,36 θεὸς ἐπουράνιος gegenüber dem ὑπερουράνιος Ζεὺς, der besser als Tugend ist). Er erweckt die Weltseele aus tiefem Schlaf, 165,2, 169,33, mit gnostischem Bild, auch bei Maximus Tyr. 16, 3 Dübner, S. 115,11 Hobein. Dieser gibt in der Rede über den Gott bei Plato auch die untern Stufen des νοῦς, 17,8, S. 139,3 ff., vergisst in der sonst mit Albin 164,16 zusammenstimmenden Aufzählung den ersten Gott. Erhalten hat er, gewiss aus dem selben System, den innern Aufstiegsweg des menschlichen Geistes, der vom λόγος ἀληθῆς und ἔρωσ geleitet über den Himmel und seine schöne Fügung hinausgeht, ὑπερκύψαι τὸν οὐρανόν (141,127). Nachher, 143, 16, spricht er in erstaunlicher Nähe von Plotin 1,6,7, und 6,9,9 Ende vom Ablegen der Kleider, um zu Gott zu gelangen: ἄφελε τῷ λόγῳ τὴν περιβολὴν καὶ τὴν ἀσχολίαν τῶν ὀφθαλμῶν καὶ τὸ καταλειψόμενον ὅψει, αὐτὸ ἐκεῖνο οἷον ποθεῖς· εἰ δὲ ἐξασθενεῖς πρὸς τὴν τοῦ πατρὸς καὶ δημιουργοῦ θέαν, ἀρκεῖ σοι τὰ

ἐργα. Schon Philo hatte also die selbe Theorie vor sich, hatte nur den Erfolg der unmittelbaren Gottesschau abgebremsst.

Beim Zeitgenossen des Gaius, dem Platoniker Plutarch von Chäronea, ist die Viergliederung der Prinzipien, die wir für Philo aufzustellen versuchten, geradezu bezeugt unter starker Entgegensetzung der linken und der rechten Seite. Während die Gaiusschule nur Materie, Idee, Gott aufzählt (so Albin c. 8-10),¹ ordnet Plutarch auch die Seele ein. In der Schrift über die Seelenschöpfung im Timaeus tritt aus 1015 e, 1024 ab (vgl. auch Plat. quaest. 1003 a) das folgende Schema heraus:

ZWEIHEIT	Bewegung	Ordnung	EINHEIT
Materie	böse Weltseele	Geist	Gott
	Areimanius	Oromasdes	
	(Typhon)	Osiris)	

Ausdrücklich wird die Bewegung auf Grund von Plato Tim. 30 a, 53 a *ἀλτία κακοῦ* in der neutralen Materie genannt und mit der bösen Weltseele der platonischen Gesetze 896 e geglichen; allerdings lässt dann Plato die hypothetisch aufgestellte böse Weltseele fallen, und aus Gesetze 966 d, oben zitiert, ergibt sich, dass er (gute) Seele und Geist nebeneinandersetzt. Auf die zoroastrische Analogie weist 1026 c. Eine ähnliche dualistische Lehre findet Plutarch de Iside in ägyptischer Überlieferung, die er philosophisch deutet wie Philo die Thora. Orient und Okzident reichen sich die Hände in einer allgemein platonisierenden Philosophie, deren Ziel ist *τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις*, de Is. 352 a; über das Aufblitzen des Intellektuellen in der Seele 382 d. Nach 371 a repräsentiert im Seelischen Osiris Geist und Vernünftigkeit, im Körperlichen die Ordnung. Typhon im Seelischen das Unvernünftige, im Körperlichen alles Gestörte.

Plutarch, der das Schöpfungsproblem noch genauer in

1. Auf Grund der varronischen Deutung von Jupiter, Juno, Minerva auf Gott, Materie, Idee (bei Augustin civ. dei 7,28) darf man die Dreiteilung auf Antiochos von Askalon, den platonischen Lehrer Varros zurückführen.

der verlorenen Schrift π. τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον behandelt hatte, fand zur Zeit Marc Aurels einen Nachfolger in Attikos. Beide stehen zusammen bei Proklos in Tim. I, 386, 26 ff. (vgl. 2, 153, 29); die Polemik des Porphyrios hat offenbar die Namen erhalten, vgl. I, 382, 13 und 391, 4 ff., wo ausdrücklich das Viererschema des Attikos genannt ist mit seinen mit einander verbundenen Prinzipien (ἀρχὰς συναπτούσας ἀλλήλαις): Demiurg (den er nicht vom πρώτος θεός trennte, 394, 8), Ideen, böse Bewegungsseele und Materie.¹

Bei sonst ähnlichem Schema vollzog den uns schon bekannten Schritt der Trennung von erstem Gott und Demiurg Numenius von Apamea besonders im Dialog über das Gute:

ZWEIHEIT	Untere Seele	Demiurg	EINHEIT
Materie	Begierde	2. Geist	I. Geist (das Gute)

Die Hauptzeugnisse bietet Euseb praep. ev. II, 18, 22 (fr. 20-29 Leemans). Der erste Geist oder erste Gott ist einfach, untätig, unerkant (*ἀγνοούμενος*), so freilich, dass der Mensch wegtretend vom Sinnlichen sich mit ihm einen kann *μόνος μόνῳ* nach bekannter Formel, die Plotin aufnimmt, I, 6, 7, 9; 6, 7, 34, 7 im Grunde nahe dem, was Maximus Tyrius geboten hatte. Mit prophetenhaftem Sendungsbewusstsein spricht er: Ihr Menschen, der Geist, den ihr vermutet, ist nicht der erste, sondern ein anderer Geist vor ihm, altherwürdiger und göttlicher. Abbild erst des *Ἀυταγαθόν* ist der gute Demiurg. Numenius nahm zwei Seelen an (bei Stobaeus I, 350, 25 W., mit *Πυθαγόρειοι* gemeint bei Clemens von

1. In einem andern Gedankenzug ist 372 e f. Isis τὸ τῆς φύσεως θῆλυ, das im Eros zum πρώτον καὶ κυριώτατον schwanger wird (*κυσκομένη*). Vgl. Philo ebriet. 30 und zu Torhoudts Auffassung meine Rezension Erasmus 1949, 398 f. Plutarch, der die im Text genannten platonischen Zeugnisse über die böse Bewegung zusammensah (vgl. Proklos in Tim. I, 382, 2, ebenso U. von Wilamowitz-Moellendorff, Plato 2, 321 f.), steht dadurch über der Kontroverse zwischen H. Cherniss und Festugière; vgl. des letztern Révél. 3, XII ff.

Alexandrien strom. 2,114,2), auch in der Welt, nach Chalcidius 326,13 Wr. (test. 30 L.) duas mundi animas . . . unam beneficentissimam, malignam alteram, scilicet silvae (Handschriften: silvam), vgl. 328, 19 unam malignam ex silva, alteram beneficam ex deo. Die silvae anima ist nicht ohne Substanz, 327,7, die Materie wird durch sie noxia, causa malorum, 325,10.12. Der Dualismus ist vollständig. Man kann fragen, ob Numenius, der Kenner des Alten Testaments (der Plato einen Μωυσῆς ἀττικίζων nannte), Philo gekannt hat, ob er die Gnosis gekannt hat. Oder sollte die Gnosis von ihm gelernt haben? Jedenfalls sind die Gnostiker, die Plotin 2,9 bekämpft, mit dem kaiserzeitlichen Platonismus vertraut, interpretieren z.B. zur Stütze ihrer Auffassung Plato Tim. 39 e (nach Plotin 2,9,6,17) ähnlich wie Numenius (bei Proklos in Tim. 3,103, 28). Die Lehre der gnostischen Peraten bei Hippolyt elenchos 5,17 trägt philosophische Farben, erinnert gelegentlich an Numenisches, z.B. fr. 24.27 L. «Vorgnostisch» gleicht Numenius nach Lydus de mens. 111,2 W. den Judengott, den ἀκοινώνητον (Wort auch orph. Hymn. 10,9), seinem obersten Gott, im Unterschied zu Porphyrios, der im Kommentar zu den chaldäischen Orakeln den Judengott mit dem Demiurgen, dem zweiten nach dem Guten zusammenstellt, und so andere Neuplatoniker, Lyd. 110,18 ff.

Wir setzen das idealtypische Schema der Gnosis, besonders der valentinianischen, hin:

Materie	Psyche	Pneuma	Bythos
Teufel	Demiurg	Sophia	Guter Gott

Man sieht: der Demiurg ist auf die linke Seite gerutscht; «Valentin wollte nicht, dass der Demiurg der erste Gott sei, sondern er beschimpfte ihn und seine Werke», Hippolyt el. 10,13,3. Die Welt ist nicht mehr gut und schön; sie ist Gegenwelt zum Reich des Pneuma, der Äonen. Es darf hier nicht länger behandelt werden, wie Ptolemaios der Schüler

Valentins im anziehenden Brief an Flora (bei Epiphanius Panarion 33,3 ff.) mit dem Empfinden für geschichtliche Epochen den Demiurgen als den Gott des Alten Testaments ansieht, der gerecht ist, der Gesetzgeber, aber nicht der Gute, der ἄγνωστος, καινός, ξένος, der durch Christus verkündigte; so sprach auch Basileides vom Herr der Hebdomas (nach dem Planetengefüge), der mit Moses gesprochen hatte, der aber nicht den Namen des unaussprechlichen Gottes der Ogdoas anzeigte (Hippolyt 7,25,4). Bekannt ist, wie Markion einer ähnlichen Auffassung folgt, wenn er in seiner ξένη γνῶσις eine φύσις κακῆ ἐκ τε ὕλης κακῆς (vgl. die silva noxia bei Numenius) καὶ ἐκ δικαίου γενομένη δημιουργοῦ vertrat, Clemens Strom. 3,12. Bei der Verdammung der γένεσις (die Markion veranlasste, die unangenehmen Tiere wie Wanzen zu erwähnen) erklärt sich die Forderung der Ehelosigkeit, bemerkt Clemens, der darüber spottet, dass die Anhänger Markions jedenfalls die Luft des Demiurgen atmen; die Lehre entstamme einem Missverständnis Platos und der Pythagoreer.

Es müssen im folgenden gewisse Analogien zwischen kaiserzeitlicher Philosophie und gnostischer Bewegung zur Sprache kommen. Sie lassen sich auf drei Wegen erklären. 1) Die Philosophie ist verkappte Gnosis, Pseudomorphose. Das ist die These des berückenden Buches von H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist, I 1934, II, I 1954. 2) Gnosis ist heruntergekommene Philosophie; ein unklarer mythischer Grund des Ostens ist von philosophischen, hauptsächlich platonischen Formelementen überdeckt. 3) Aus den gleichen sozialen und geistigen Spannungen der Kaiserzeit ist Philosophie und Gnosis zu erklären. Wobei dann immer noch nicht gesagt ist, was Gnosis ist. Vielleicht ist Nr. 2 und 3 zu kombinieren.

Der Grundgedanke γνῶσις = θεοσέβεια, paradox, wo der βυθός (für den gewöhnlichen Menschen) ἄγνωστος ist, verrät allein die griechische Formulierung. Und jedenfalls Valentin und Basileides, wie ihre nächsten Schüler, waren griechisch gebildet. Nach Clemens Strom. 2,112 ff. hielten sie

die Affekte für Anhängsel, προσαρτήματα der Vernunftseele; der Ausdruck, auch bei Marc Aurel 12,3,4, entstammt ausgesuchter spätstoischer Lehre. Isidor, der Sohn des Basileides, der wie Numenius zwei Seelen annahm, war sich dabei bewusst, dass sich ein Übeltäter mit fremdem Zwang herausreden könne. Oder Valentin nennt die unreine, nicht von Gott besuchte Seele eine Behausung vieler Dämonen und vergleicht sie prächtig mit einem von übler Gesellschaft besuchtem Wirtshaus (vgl. schon Philo somm. 1,149). Aber solche schönen Stücke bei Clemens (der in den Exc. ex Theodoto auch den wichtigsten Schöpfungsbericht gibt) und einigen koptisch erhaltenen Schriften werden durch die Äonenmythologie zurückgedrängt, über die Irenäus c. haer. 1,1 ff. Hippolyt, el. 6,29-37; 10,13, Tertullian adv. Valent. leicht spotten konnten. Orientalische Grundlage kann da nicht geleugnet werden. Mythische Erzählungen, die lehrhaft waren oder eine allegorische Ausdeutung erlaubten, muss es längst gegeben haben, wie auf griechischem Gebiet die Mythen von Pandora-Eva oder Prometheus. Und danach konnte auch die künstliche Kulisse für einen lehrhaften Gedanken geschaffen werden. Auch die platonischen Mythen sind Kulissenmythen und der des Timaeus hat wohl schon auf die Formung der Äonenmythologie gewirkt. Einige Züge daraus: der mannweibliche Bythos, der unbekannte Vater will in den Äonen erfasst werden; einer der letzten will in Überhebung, τόλμα (auch von Plotin der Gnosis zugeschrieben, 2,9,11,22) den grenzenlosen Bythos erkennen, um selbst zu schaffen (von ζήτησις τοῦ πατρός, ἐπὶ τὸν πατέρα ἀναδραμεῖν spricht Irenäus). Aber im Drang nach dem, was ὑπὲρ τὴν γνῶσιν ist, verfällt Sophia selber der ἄγνοια und ἀμορφία (oder ihr Geschöpf war ungeformt). Darauf Bitten der Äonen, mitleidig schickt der Vater Christus und den heiligen Geist (später noch andere σωτῆρες), Trauer und andere Affekte der Sophia konkretisieren sich zur ὕλική und ψυχική οὐσία; aus letzterer formt sie den Demiurgen, und sie gebiert das

πνευματικόν und legt es ohne Wissen des Demiurgen, der nicht ahnt, dass er nicht der einzige Gott ist, in dessen Geschöpf, den Menschen, hinein. Nach Irenäus 1,17,2 konnte der Demiurg, Vertreter der Hebdomas, das zeitlich und räumlich Unabgegrenzte des Überkosmischen, *ἄνω ὀγδοάς*, nur ungenau mittels der Menge nachahmen.¹ – Kaum ist zu bezweifeln, dass die fallende Sophia (die sich herabneigende Totalseele interpretieren die Gnostiker bei Plotin 2,9,4) den Kern eines alten Mythos ausmacht und dass sie den tragischen Übergriff des Menschen «wie Gott sein zu wollen und zu wissen, was gut und böse sei» (Gen. 3,5) repräsentiert. Gnostiker, die Jamblich bei Stob. 1,375,9 nennt, führen den Fall der Seele auf *παράνοια* und *παρέκβασις* zurück; der Valentinianer Kassianos (bei Clem. strom. 3,93,3) lässt die Seele *ἐπιθυμία* *θηλυθηϊσα* (vgl. Porphyrios sent. 14, 14 Momm.) ins Werden und Verderben hinabgelangen.

Den Abstand zwischen der gnostischen und platonischen Schöpfungserzählung überbrückt die der sogenannten heidnischen Gnosis, weniger die der hexametrischen *Oracula chaldaica*, die nach der Zeit des Numenius unter Marc Aurel zwei Theurgen mit dem Namen Julian veröffentlichten und wie es scheint, auch prosaisch kommentierten, sondern die der Hermetik, die von Plutarch de Iside und Albin (bei Tertullian de anima 28 sermo . . . divinus, ut Albinus existimat, Mercurii) gekannt ist und später geschätzt von Lactanz und Augustin (der für den Beginn seiner Konfessionen die Schrift Hermet. 5 oder eine ähnliche verwendet). *Γνώσις* = *θεοσέβεια* ist auch ein Hauptsatz der Hermetik. Neben einigen Einflüssen der Septuaginta² ragen hervor vor allem

1. Vgl. Plotin 2,9,17, 9 τὸ γὰρ ἐκεῖ (im Intellegibeln) μέγα ἐν δυνάμει ἐνταῦθα (im seelischen Bereich) ἐν ὄγκῳ.

2. So kennt die Kore Kosmou (worüber unten) 11 mit εἶπεν ὁ θεὸς καὶ ἦν den Anfang der Genesis, der auch dem Autor de sublim. 9,9 und Galen de usu part. 2,158, 2 ff. Helmr. bekannt ist, indirekt vielleicht auch Maximus Tyr. 41, 2, S. 475,8 H. ὁμοῦ δὲ τῷ Διὶ νεύματι γῆ ξυνέστη καὶ ὅσα γῆς θρέμματα usw.

die Formulierungen des Platonismus. Proletarierplatonismus muss die Lehre heissen, die mit Scheinwissenschaft meist nur wenige Heilsfragen umkleidet, die von pathetisch radikalisierten Formeln lebt und dauernd die Grenzen zwischen Bild und Gemeintem aufhebt. Die Lehre ist nicht einheitlich, aber oft wird der Kosmos gescholten, er ist *πλήρωμα τῆς κακίας* 6,4. Entfremdung vom Kosmos wird gefordert 13,1. Die Schrift Asclepius nennt mundus oft die *ύλη* (z.B. c. 17); die ewige *ύλότης* steht in timäischer Szene 8,3, wo die Himmelskugel Höhle genannt ist, dem Demiurgen gegenüber. Auch der oberste Gott kann Demiurg heissen, ein Unterдемиург steht gelegentlich daneben (Excerpt. 5,1 f. Festugière). Das Göttliche erhält Attribute, die früher der Materie zustanden; es ist *indefinitum* (offenbar *ἀόριστον*), *incomprehensibile* (Ascl. 31), der oberste Gott *ἀπέραντος ὧν πάντων ἐστὶ πέρας* (fr. 26 Fest.). Du siehst, redet in 4,8 Hermes den Sohn Tat an, wieviel Körper wir durchgehen müssen, wieviele Chöre von Dämonen (in der Luft) und sukzessive Sternenläufe, um zum Einen und Einzigen zu eilen. Denn undurchschreitbar ist das Gute und unumgrenzt (*ἀπέραντον*) und ohne Ende, ihm selbst auch anfangslos, uns scheint es als Anfang die Erkenntnis (*γνώσις*) zu haben.¹ Am reichsten ist die Kosmogonie und Anthropogonie des Poimandres und der Kore Kosμου. Dort tritt zu Hermes der oberste Geist (*ὑπερμεγέθης μέτρῳ ἀπεριορίστῳ*) und be-

1. Zuversichtlicher 4,5 über die von Gott Beschenkten, die unsterblich statt sterblich sind und in ihrem Geist alles auf Erden, im Himmel, über dem Himmel umgreifen und sich so erhöhend zum Einen und Einzigen eilen. Noch kühner 11,20: Wenn du dich nicht Gott gleichmachst, kannst du Gott nicht denken . . . mach dich gleich der unmessbaren Grösse . . . übersteig alle Zeit und werde zu Ewigkeit (*αἰών*). Das Motiv schon kenntlich bei Seneca ep. 92,30 *animus, cui in quantum vult licet porrigi . . . se in spatium suum extendat*; 102,21 *in immensum mentem suam extendere*; Marc Aurel 9,32 *τὸν ὅλον κόσμον περιελθέναι τῇ γνώμῃ καὶ τὸν αἰδίων αἰῶνα περινοεῖν* 11,1,3 (*περιέρχεται*) *τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸ περὶ αὐτὸν κενὸν καὶ εἰς τὴν ἀπειρίαν τοῦ αἰῶνος ἐκτείνεται*, dazu meine Ausgabe. Vgl. auch Philo det. 90 (νοῦς) *ἐκτείνεται . . . ὅταν ἐννοῇ κόσμον, τοῖς πέρασσι τοῦ παντὸς συνευρένεται*.

richtet, wie der Wille Gottes und der Logos die Elemente der Welt geschaffen haben, wie der Geist, mannweiblich, den Demiurgen geboren hat der sieben Planetengötter und damit des Fatumzwanges, wie der Geist zuletzt den Anthropos (nahe dem Adam gnostischer Spekulationen), sozusagen den Urvater der Menschen oder ihrer pneumatischen Seite, geboren hat. Denn der Mensch ist ὑλικὸς διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον eigentlich frei, ist er nachträglich dem Fatum unterworfen worden, ἰς ὑπεράνω τῆς ἁρμονίας (= Sphärengefüge) ἐναρμόνιος ἐγένετο. Den Anteil, den die Seele beim Abstieg von den Planeten empfangen hat, gibt sie nach dem Tod beim Rückstieg zurück. Befreit vom Fatum gelangt sie in die Ogdoas, um vergottet zu werden. Hermes aber als Missionar verkündet nun: Ihr Völker, Erdgeborene, die ihr Euch dem Trunk und Schlaf hingegeben habt und dem Nichterkennen Gottes, ernüchtert euch, hört auf mit dem Katzenjammer bezaubert durch vernunftlosen Schlaf (vgl. 7,2).

Die ägyptische Übermalung ist in der Kore Kosmou (Excerpt. 23 Fest.) grösser. Hermes ist zugleich Schreiber, Planet und Demiurg (vgl. den Hermes-Logos, ἑρμηνεύς καὶ δημιουργός bei Hippolyt el. 5,7,29). Zur Aufhebung der ἀγνωσία werden die Götter (wie bei Valentin die Äonen) geboren, vor allem Hermes, der durch seine Gnosis, glücklicher als Sophia, zur Schöpfung berufen ist. Zunächst tritt die obere Φύσις auf (der Pseudotimaeus Locrus 99 d teilt der Φύσις die Aufgabe der platonischen Untergötter zu). Die vom obersten Gott in chemischer Mischung erzeugten Seelen leisten sich bei der ihnen zugewiesenen Schöpfung Übergriffe; wegen ihrer τόλμα sollen sie durch Einkörperung bestraft werden (ein ähnliches Strafmotiv bei Origenes und den Philosophen bei Clem. strom. 3,13,2). Alle Planeten versprechen Geschenke, Hermes, auch Planet, will die eigentliche Menschenschöpfung übernehmen. Es folgt die Klage der Menschen über ihre Beschränkung (etwa der Sehkraft,

vgl. Seneca ep. 102,28), als Antwort darauf eine feierliche Rede Gottes. Nachher tritt Momos auf, beklagt sich über die *τόλμα* menschlichen Forschungstriebes und verlangt Bestrafung durch Affekte wie *λύπη*. Als Zwist unter den Menschen ausbricht, kommt es zu Bitten der Elemente. Gott schickt eine *ἀπόρροια* seiner Natur, Isis und Osiris als Retter (wie Valentin Christus und den heiligen Geist).

Während die Hermetik wenig von bestimmten Menschenklassen zu berichten weiss – dass nicht alle Menschen den *νοῦς* (das gnostische *πνεῦμα*) haben, berichtet Poim. 22; vgl. auch Hermet. 4,5 –, ist das ein wichtiger Punkt für die christliche Gnosis. Nach Clemens Exc. ex Theodoto 56,2 f., strom. 2,10 f. und andern Berichten sind die Pneumatiker, die gleich den Gnostikern sind, selten; sie sind die von Natur Geretteten, während die Psychiker in freier Entscheidung (*αὐτεξούσιον*) Glauben und gute Werke suchen müssen, um Unsterblichkeit zu erlangen. Glaube gehört den einfachen Anhängern der Grosskirche zu, während Erkenntnis, Gnosis, eben den Gnostikern; etwas anders hatte Basileides auch vom Glauben als Vorteil der Natur (so drückt sich Clemens aus) gesprochen. Clemens wendet sich gegen die damit verbundene Ausschaltung der freien Wahl, *προαίρεσις*, wie er auch nicht eine *σχέσις* von Gott zu Mensch anerkennt insofern dieser nicht *δμούσιος* mit Gott ist, strom. 2,73,4 f., nicht *pars deorum*, wie es gnostische Meinung ist (vgl. Simplic. in Epict. 302 Schweigh.) und wie Manilius 2,116 sagte und Seneca an einer Stelle, die gnostischen Überschwang vorausnimmt, freilich den Aufstieg zu Gott, woher der Mensch gekommen ist, an *virtus* bindet, ep. 92,30 (da auch *animus se extendat*, vgl. S. 78, Anm.); verwandt ep. 82,6 *sui . . . cognitio; sciat quo iturus sit, unde ortus.*¹ Das schöne Wort bei Clem. exc.

1. Vgl. auch (wohl aus Porphyrios) Macrobius somn. Scip. 1,9,1 ff. *animae . . . perfecta sapientia ut, unde orta sit, de quo fonte venerit, recognoscat . . . ad beatitudinem quo itinere pervenerit.* Andere Stellen bei Norden Agnostos Theos 102 ff.

ex Theod. 78 gibt im ersten Teil echt gnostischem Freiheitsgefühl Ausdruck, im zweiten steht die Erkenntnis, indem sie nicht Erkenntnis Gottes ist, dem Gedanken Senecas und griechischer Philosophie nahe: μέχρι τοῦ βαπτίσματος ἡ εἰμαρμένη ἀληθής, μετὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι· ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἤμεν, τί γεγόναμεν . . . ποῦ σπεύδομεν die drei Glieder ähnlich Porphyrios de abst. 104,22 f. Dazwischen ποῦ ἤμεν, ποῦ ἐνεβλήθημεν vom Geworfensein in den bösen Kosmos; anders der Kosmos das Umfassendtragende bei Marc Aurel 8,52,1.

Aber wir müssen nun auf die antignostische Polemik Plotins eingehen; gegen Gnostiker in der eigenen Schule muss er sich wenden. Nicht ganz ohne Verlegenheit. Denn auch Plato hatte, wir hörten es, von der Höhle gesprochen und andere Koryphäen alten Griechentums, an die sich Plotin gegenüber dem Einsturm östlicher Anschauungen hält. Und auch er setzt ja vor alles Erkennbare ein ἄγνωστον, das oberste Eine, Hen, zu dem γνῶσις in mystischer Schau dringt; das Wort γνῶσις vermeidet er im ganzen absichtlich, doch 6,7,36,3 ἡ τοῦ ἀγαθοῦ γνῶσις μέγιστον 4,7,10,41. 5,3,14,2. Das Hen, wie von den Gnostikern auch ἀγαθόν und πατήρ genannt, lässt den Kosmos weit hinter sich. Auch Plotin sprach vom Fall der Seele und vom Rückstieg über alles Kosmische zum Hen, von der εἰμαρμένη, dem Fatum des Körpergebundenen, und der Freiheit des Geistes (die totale Freiheit hat das Hen nach der tiefsinnigen Schrift 6,8). Und doch also polemisiert er gegen die Gnosis aus sachbezogener Rationalität, aus Abneigung gegen alle Exuberanz von Hypothesen, die den menschlichen psychologischen Erfahrungskreis – Plotin ist der grösste Psychologe der Kaiserzeit – übersteigen. Nicht nur, weil er es bei Plato bezeugt findet, sondern weil er damit die logischen Möglichkeiten erschöpft sieht, besteht er darauf, dass es nur vier Prinzipien (dazu die drei obern «Hypostasen») gäbe:

Materie (Schatten des obern Lichts)	Seele (Bewegung und Tat)	Geist (Idee und Schönheit)	Hen (das Gute)
---	--------------------------------	----------------------------------	-------------------

Ähnliche Schemata trafen wir früher an. Vom innern Erleben der Ordnung des Seelischen durch den Geist und den Aufstieg zum Hen aus schloss Plotin auch auf einen Gegenweg, die Entfaltung des Hen, trennte nicht wie etwa die Gnostiker die Glieder der Reihe scharf ab. Zwischen dem ἀνείδειον von Materie und Hen (von letzterem z.B. 6,9,3, 43) stehen Seele und Geist, beiden kann das δημιουργεῖν zugeschrieben werden, nicht als zeitlich beginnender Akt; die Kosmogonie des Timaeus ist ja nur Veranschaulichung eines immer Werdenden, und jener Mythos hält ihn darum auch nicht auf.

Die polemische Schrift 2,9, der Schluss eines Zyklus, dem 3,8; 5,8; 5,5 vorher angehören, ist nicht ganz geschlossen im Aufbau; nach der neuen Disposition Ende c. 6 gibt es einige Wiederholungen. Es lassen sich 8 Hauptpunkte der Polemik hervorheben. Plotin wendet sich:

1) gegen eine Vermehrung der obern Hypostasen; an die Äonenreihe mag er denken, ausdrücklich spricht er von der philosophischen Aufgliederung eines ἀργός oder δυνάμει und eines ἐνεργεία νοῦς, wo an Numenius und Albin (164,16) zu denken ist.

2) gegen die νεῦσις der σοφία der gesamten Seele und gegen das εἶδωλον des bösen Demiurgen; womit die für Plotin absurde Auffassung eines zeitlichen Ursprungs der Welt und der ebenso absurde Hinweis auf eine zukünftige καινή oder ξένη γῆ verbunden ist.

3) gegen die Abwertung unseres Kosmos. Es ist die beste der möglichen Welten; c. 4 Ende τίς γῆ ἄλλη παρὰ ταύτην μετὰ τὴν ἐκεῖ γῆν (der Idee der Erde). Die Teleologie ist gesichert (c. 9), auch Strafe ist kein Gegenargument, sowenig wie in einem geordneten Staatswesen. Plotin denkt an den gnostischen Demiurgen als δίκαιος.

4) gegen die Hochschätzung der geringsten « Brüder » unter Verachtung der göttlichen Gestirne, c. 9; 18: ἡ ἀδελφούς μὲν καὶ τοὺς φαυλοτάτους ἀξιοῦσι προσενέπειν. ἥλιον δὲ καὶ τοὺς ἐν οὐρανῷ ἀπαξιοῦσιν ἀδελφούς λέγειν οὐδὲ τὴν κόσμου ψυχὴν στόματι μαινομένῳ.

5) gegen die Meinung, Gottes Sohn zu sein, ohne einen Finger zu rühren (c. 9; hat das φύσει σώζεσθαι im Blick). Die ἐγνωκότες verzichten auf ethische Untersuchungen, Seelentherapie und -reinigung; ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν (c. 15).

6) gegen die τραγωδία τῶν φοβερῶν ἐν τοῖς τοῦ κόσμου σφαίραις; die Gefahren beim Abstieg der Seele durch die Planetensphären sind gemeint. Dem entsprechen die auch erwähnten magischen Praktiken beim Aufstieg der Seele, Beschwörungen, Passworte (vgl. z. B. Philipperevangelium bei Epiphanius panar. 26,13,2). Damit im Zusammenhang Ablehnung einer magischen Astrologie, einer Zaubermedizin usw. (c. 13 f.).

7) gegen das übertriebene Gebot, den Körper als schlechtgebautes Haus zu fliehen, statt ruhig zu warten, bis der Mensch zur Weltseele (die nie gefesselt ist) aufsteigen kann.

8) gegen die Verunglimpfung der alten Griechen, die alle richtigen Erkenntnisse schon hatten: ὅλως γὰρ αὐτοῖς τὰ μὲν παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται, τὰ δὲ ὅσα καινοτομοῦσιν, ἵνα ἰδίαν φιλοσοφίαν θῶνται, ταῦτα ἔξω τῆς ἀληθείας ἠϋρηται (c. 6).

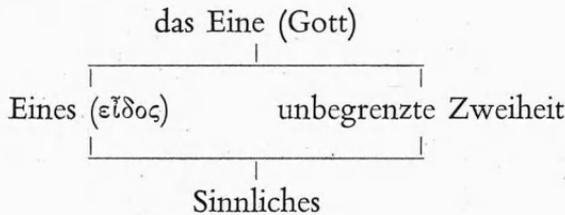
Die Ausführungen sind ausserordentlich bezeichnend sowohl für griechische Wissenschaftlichkeit (Nr. 6), wie für griechisches Empfinden, das ruhig und tapfer das Dargebotene hinnimmt, statt exaltiert zu rebellieren (Nr. 7). Hübsch sagt Proklos in Tim. 1,333,7, dass auch nicht die Tadler des Demiurgen zu sagen wagten, dass die Welt nicht die schönste sei, sondern sie geben umgekehrt zu, dass die Seelen durch ihre Schönheit geködert werden. Dabei erlaubt die Ideenlehre, die Beschränktheit des Diesseitigen zu erklären, ohne den Graben unüberspringbar zu machen; πῶς γὰρ ἂν ἀπο-

τμηθεὶς ὅδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν; (2,9,16,11). Das hindert nicht den Preis des totalen Lichtes im Ideenkosmos, z. B. 5,8,4. Dem Problem der Teleologie ist Plotin ausführlicher in den Spätschriften 3, 2 f. π. προνοίας nachgegangen, und er musste da auch Verfehlung und Strafe berühren. Nach 3,2,16-18 umgreift der Weltplan (Logos) auch die schlechte Handlung des einzelnen Menschen, er ist wie das Libretto eines Welttheaters. Sollte der Dichter des kosmisch-menschlichen Dramas freie Stellen gelassen haben, die der Mensch – der schlechthandelnde – selber ausfüllt, und zwar so, dass der Weltdichter doch weiss, was der Schauspieler ergänzt? Aus griechischem objektiven Ordnungswillen heraus wird der Einfall abgelehnt. Es gibt eine Providenz, die die Störung des Weltplanes durch den Einzelnen – in der Störung liegt die eigentliche Verfehlung – durch ausgleichende Busse zu-rechtrückt. Die geistige Ordnung, durch die das schreckhafte Fatum zurückgedrängt wird, weist wieder auf das in grenzenloser Kraft überfließende Eine, das sich anders als bei den Gnostikern nicht in sozusagen räumlicher Unbegrenztheit über dem Gehäuse der bösen Welt erhebt; schon die erstrebte mystische Einung steht dem entgegen. Nur einmal kann es heissen (6,8,18,1) μηδὲν ἔξω ζήτει Αὐτοῦ, ἀλλ' εἴσω πάντα τὰ μετ' Αὐτόν... ἢ εἴσω ἐν βάθει (Αὐτός), τὸ δ' ἔξω Αὐτοῦ· es ist der Gott interior intimo meo et superior summo meo, Augustin conf. 3,11. Statt der Grenzenlosigkeit ist sonst die ἀπλετος δύναμις hervorgehoben 4,8,6,14; unendlich ist das Ἦεν οὐ τῷ ἀδιεξίτητῳ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως 6,9,6,10. Wie aber kommen die untern Hypostasen zu stande? Ὁ νοῦς ἀποστῆναί πως τοῦ Ἐνὸς τολμήσας... 6,9,5,29. Vor allem aber ist das Motiv der τόλμα, das auch in der Gnosis vorkam (und die Pythagoreer nannten die Dyas, das Prinzip der Pluralität, τόλμα) für den Seelenfall verwendet. Die Seelen vergessen den Gottvater aus τόλμα und der Sucht, selbständig zu sein, und freuen sich am αὐτεξούσιον (das die Psychiker nach der gnostischen Lehre gebrauchen), 5,1,1,4. Nach dem Abfall

vom Ganzen verfällt die Seele der Fessel des Leibes, 4,8,4; freilich in anderer Sicht dient der Abstieg auch der Vollendung des Alls, 4,8,5,2, vgl. c. 1 Ende. Was die Hauptsache ist, die Seelen können nach dem Tode wieder aufsteigen, die, die ausserhalb der Sinnlichkeit sind, stehen nicht mehr unter dem Fatum (3,4,6,31). Vor allem aber will Plotin durch einen innern Prozess der höchsten Schau nahekommen. Genuss der Erkenntnis gibt es aber nur durch innere Reinigung und Hingabe ans Höhere, durch Tat, die zur Freiheit führt. Berühmt sind die Worte 1,6,8 πατρις δὴ ἡμῖν ὄθεν περ ἤλθομεν, καὶ πατὴρ ἐκεῖ· τίς οὖν ὁ στόλος; nicht mit Pferdegespann oder Schiff ist hinzugelangen, ἀλλὰ (δεῖ) μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάσασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι (selten sind die Pneumatiker kraft φύσις nach gnostischer Lehre); man muss das Schauende dem Geschauten verwandt und gleich machen. Wie das Auge nicht die Sonne gesehen hätte, wär es nicht sonnenhaft geworden, so sähe die Seele auch das Schöne nicht, wenn nicht schön geworden, γενέσθω θεοειδῆς πᾶς καὶ καλὸς πᾶς, εἰ μέλλει θεάσασθαι τὰγαθὸν τε καὶ καλόν (das Geistige und Überkosmische). Durch Tat (ἐπιμέλεια, deren Welt und Sternseelen nicht bedürfen, 2,9,18,35), nicht durch gleiche Substanz begegnet der Mensch dem Göttlichen.

Der Neuplatonismus nach Plotin gewinnt selten neue Positionen. Der etwas unvorsichtig Satz Plotins in einer seiner letzten Schriften, die stark der Ethik zugeneigt sind, 1,8,6,33 ἀρχαὶ ἄμφο, ἡ μὲν κακῶν (die Materie), ἡ δὲ ἀγαθῶν rief angesichts des Dualismus des gnostischen Manichäismus nach Korrektur, Proklos malor. subs. 229,28 ff. Simplicius in categ. 109,4 ff. Proklos leitet darum in Tim. 1, 385, 9 ff. (vgl. in Parm. 1119,4 ff.) die Materie vom obern göttlichen Bereich ab. Er stützt sich dabei, wie auch in Tim. 1,176, ff. mit Scholion, auf eine Pythagoras zugeschriebene Lehre, gegen die bezeichnender Weise Numenius bei Chalcidius 324,11 W. (test. 30 L.) polemisiert. Sie findet sich bei Dio-

genes Laert. 8,25 und beim Schüler des Antiochos Eudoros, der zu diesem Zweck einen interpolierten Aristotelestext liefert, nach Alexander in metaphys. 988 a 10, p. 59,1: τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἷτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδеси τὸ ἐν <καὶ τῇ ὕλη>, und Simplicius in phys. 181, 10 ff. lässt Eudor folgende Ableitung aufstellen:



Ähnlich war nach dem allerdings neuplatonisch gefärbten Bericht des Simplicius in phys. 230,34 ff. das Schema des etwas spätern Neupythagoreers Moderat von Gadara, wo nur statt der Zweiheit die Ausdehnung, ποσόν, eingesetzt ist, von der die Materie die Abschattung ist.¹

Mittels der auf die überintelligiblen Prinzipien Einheit und unendliche Zweiheit bezogenen pythagorischen Ableitung erklärt nun auch Proklos inst. theol 89-96.121.152, warum das Göttliche nicht nur als einheitlich, sondern auch als ἄπειρον, ἀπερίγραφον, δύναμις ἄπειρος² erscheint, wobei für δύναμις nicht nur Plotin nachwirkt, sondern auch die Lehre, die Porphyrios in den Oracula Chaldaica fand von einer horizontalen Aufgliederung des Intelligiblen in πατήρ, δύναμις

1. Stärker als Vorbereiter des Neuplatonismus ist Moderat aufgefasst von E. R. Dodds, Class. Quart. 23, 1928, 13, 6; Festugière, Rével. 4,22 f. 38 f.; H. Dörrie, Hermes 83, 1955, 457. Wie Porphyrios die Materie von Gott ausgehen liess, ist Porphyrios und Augustin 1933, 14 f. dargelegt.

2. Freilich sich selbst gegenüber ist das Höhere nicht ἄπειρον inst. 93; das Höhere ist den niedern Wesenheiten, wenn sie sich zu ihm aufrecken, doch überhoben, wenn sie in es hineingehen, doch geheim (also superius und interius, mit Augustin zu sprechen), und wenn sie seine Kräfte zur Entfaltung bringen, ist es doch wegen der höchstmöglichen Einung auf einen Punkt zusammengezogen (συσπειραμένον).

(γόνιμος), νοῦς πατρικός.¹ Aus den Orakeln übernahm er auch die Folge von πίστις, ἀλήθεια (mit γνώσις interpretiert von Proklos in Alcib. 356,34), ἔρωσ, ἐλπίς in dem einem Paulusbrief verwandten Brief an Marcella 289,18; dazu Proklos in Tim., 212, 21. Überhaupt hat Porphyrios, den Mystifikationen trauend, dem Proletarierplatonismus in sein System Einlass gewährt. Zwar der Satz in der fälschlich Galen zugeschriebenen Schrift ad Gaurum 50,21 Kalbf. (übersetzt bei Festugière, Révél. 3,265 ff.) ὁ γνοῦς τὸν θεὸν ἔχει τὸν θεὸν παρόντα καὶ ὁ ἀγνοῶν τῷ πανταχοῦ παρόντι ἄπεισι (vorher über Eignung, ἐπιτηδείότης) lehnt eine Klasse höherer Gnostiker ab, und eine Bemerkung ad Marc. 287,6 παρασκευαστέον (τὸν νοῦν) καὶ κοσμητέον εἰς καταδοχὴν τὸν θεὸν ἐπιτήδειον verlangt ethische Leistung; im folgenden jedoch erinnert ψυχὴ als χώρημα δαιμόνων sehr an Valentin bei Clemens Strom. 2,114,6, und Hermet. 16,15 gehört nahe hinzu. Aber vor allem hat Porphyrios, der im Kommentar zu Plotin 1,2 einen innern Weg der Seele über Tugendstufen konstruiert hat (erhalten in seinen sententiae c. 32), anderswo dem chaldäischen und hermetischen Seelenab- und aufstieg mit magischer Beschwörung von guten und bösen Dämonen Einlass gewährt.² In de regressu animae (Fragmente aus Augustins de civitate dei, besonders 10,9 ff. 23,26 ff., bei J. Bidez, Vie de Porphyre 1913) stellt er zwei Wege dar, um zum Vater zu gelangen, den theurgischen der Orakel und den intellektuellen der Philosophie. Es ist im gewissen Grade die Alternative des früher zitierten Stückes aus Clem. Exc. ex Theod. 78. Auch der Theurg steht nicht mehr unter der Gewalt des Fatums. – Jamblich myst. 269,1 übernimmt aus einer hermetischen Schrift die Lehre

1. Dazu Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios 1942, 7 ff., auch über die Gleichsetzung der Triade mit der hl. Trinität durch Augustin und Synesios.

2. Über die Dämonen beim Ab- und Aufstieg der Seele die in der letzten Anm. genannte Schrift 30 f. Porphyrios wirkt nach z.B. Prokl. in Tim. 1,147, 29 ff., 3,234,18 ff.; Macrobi somn. Scip. 1,12,13 ff.; Arnob adv. nat. 2,13 Ende, 16 Anf. 28; Serv. ad Aen. 7,614; 11,51.

von zwei Seelen im Menschen, wovon die eine aus den Sphären kommt und dem Fatum unterliegt.

Einige wenige Punkte seien berührt, wo Kirchenväter sich mit den dargelegten Problemen abgeben.

Clemens, der sich selber Gnostiker nennt, muss die Gnosis von allen phantastischen, antiethischen, antikosmischen Elementen frei halten. Während für Basileides die ausgewählten Gnostiker Fremdlinge *ξένοι* der Welt sind (das griechische Gegenstück bei Marc Aurel, 4,29), *ὑπερκόσμιοι φύσεις*, lehnt dies Clemens ab, *strom.* 4,165,3 f. Es gibt von Natur kein Kosmosfremder, wo es eine Substanz, einen Gott gibt, sondern der Auserwählte lebt wie ein Fremdling; er ist nach *strom.* 7,18,2 *κόσμιος* und (nach seiner innern Haltung) *ὑπερκόσμιος*. Basileides verwendet nach Clem. 2,36,1 ff. *κόσμος* und *κοσμικοί* für die Nichtgnostiker.

Origenes, der in *de principiis* vom gnostischen Weltmythus beeinflusst ist, hat doch die fremden Gedanken ethisiert, wenn der Kosmos als Strafort schlecht ist, oder wenn die Schuld das höhere *pneuma* zur *psyche* sinken lässt.

Arnob im 2. Buch *adv. nationes* wendet sich gegen *de regressu animae* des Porphyrios mit der von den chaldäischen Orakeln dargebotenen Seelengeschichte (vgl. P. Courcelle, *Revue des ét. lat.* 1953, 257), die Gottnähe der Seele (nach dem Bericht Augustins soll sie *consubstantialis paternae menti* sein), der Gang durch die Sphären mit magischen Beschwörungen, die Rückkehr in *aulam dominicam*, die Freiheit vom Fatum wird bekämpft, ihre *media qualitas*, zwischen Leben und Tod stehend, wird mit Umbildung sonst neuplatonischer Formulierung betont, das Geschaffenwerden durch niedere demiurgische Mächte erwogen. Merkwürdig ähnlich wie Plotin wird die Inferiorität gegenüber Sonne und Gestirnen hervorgehoben.

Lactanz schätzt die hermetische Gnosis hoch und nimmt sie so ernst wie manchmal Porphyrios.

Wie die Kappadokier bei der Formulierung der *ὁμοίωσις*

θεῶ, der Abwendung von den Affekten, des innern Aufstiegswegs der Seele gelegentlich neuplatonisch bestimmt sind, ist bekannt. Der Arianer Eunomios klagte die Gegner an ἄγνωστον ἀποφαινομένους τὴν θεϊαν φύσιν, ἄγνωστον δὲ καὶ τὸν τῆς γεννήσεως (Christi) τρόπον, bezichtigte sie also gnostischer Neigungen, wogegen sich Gregor von Nyssa c. Eunom. 2,269,16 ff. Jaeger wehren muss. Eigenartig ist, dass er durchgängig einen Gedanken vertritt, der bei Philo, mehr noch bei Hermet. 4,8, also im Proletarierplatonismus, begegnet;¹ zu nennen sind besonders die Stellen (Migne 44) Cant. 941 c. 1012 b. Vit. Mos. 301 a. 401 ab. 404 ab; Beim Aufstieg zu Gott steht die Begierde nie still, sondern geht dem ἀόριστον entgegen; die menschliche Kraft vermag nicht die unbegrenzte und unumgreifbare (ἀπερίληπτον) Natur zu fassen; unbegrenzt und ohne Ende (ἀπεράτωτος) ist die göttliche Natur, das Göttliche ist unbegrenzt und von keinem Ende umzirkelt. Hübsch heisst es hom. opif. 201 b, dass im Schönen, das unbegrenzt ist, das Vorschreiten nie stillsteht, dass aber, was τὸ ἐν κακίᾳ διάστημα, das nicht unbegrenzt ist, durchschritten hat, notwendig sich wieder dem Guten zuwendet. Den Herkunftsbereich des Gedankens zeigt auch Gregor von Nazianz an, der or. 45,36,628 b Migne bemerkt: ὅταν εἰς τὸν ἄνω βυθὸν ὁ νοῦς ἀποβλέψῃ, οὐκ ἔχων ὅποι στῆ καὶ ἀπερείσῃται ταῖς περὶ θεοῦ φαντασίαις, τὸ ἐνταῦθα ἄπειρον (vgl. 628 a) καὶ ἀέκβατον ἀναρχον προσηγόρευσε. Man erkennt die Vorstufe des gnostischen Bythos; dieser ist ohne Ende, räumlich und zeitlich ἀπέραντον, Clem. strom. 5,81,3 und z.B. auch bei W. C. Till, D. gnost. Schriften d. kopt. Pap. Berol. 8502, 1955, S. 215. Die Parallelstelle 2,5,3 f. steht Philo näher.

Die grossartigste Verbindung von Christentum und Philosophie findet sich bei Augustin. Die Zweiprinzipienlehre

1. Die fremde Herkunft nicht erkannt von Endre Ivanka, Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben 1948, 46 ff. W. Jaeger zu Gregor c. Eunom. 1,106,8 denkt an neuplatonischen Einfluss. Dagegen τὸ κακὸν τοῦ ἀπέριου Pythagoreer bei Aristoteles Nik. Eth. 1106 b30; κακία ἀόριστος z.B. bei Celsus; vgl. Origenes c. Celsum 4,63.

des Manichäismus, dem er zuerst zugeneigt war, hat er mit den Waffen des Neuplatonismus (Porphyrios bei Proklos in Tim. I, 274 ff. zugrunde liegend) niedergeworfen. Alles Seiende ist gut, also auch unser Kosmos; Gott das absolut Gute. Schlecht ist nur *perversa voluntas*, die den Menschen und Engelwesen den gemässen Platz im Sein (*ordo*, τὰξις) nimmt, aber Mensch und Engelwesen *iustitia ordinantur in poena*. Gott ist *sapientissimus conditor et iustissimus ordinator*. *Dolor amissi boni in supplicio testis est naturae bonae, civ. dei* 19, 13. Plotins Teleologie schimmert noch durch. Der Dualismus der Substanzen, das Nebeneinander von schlechter Welt und ξένῃ γῆ ist beseitigt. Aber dafür tritt ein Dualismus des Geschichtlichen ein, und nicht mehr kosmische, sondern geschichtliche Teleologie war zu schreiben. Schlechte und Gute finden sich getrennt in den zwei *civitates*, nur dass im Laufe der Geschichte *civitas dei peregrinatur inter impios*, ihr *civis isto peregrinus in saeculo* (mit dem ξένος der Gnosis wird gespielt). Zuletzt die endgültige Verdammung oder das ewige Eingehen in der göttlichen Fülle.

Am Rande des Mittelalters schrieb Boethius seine kaum christlich berührte *consolatio philosophiae*. Die Lehre von *providentia* und *fatum* – jene ist auf einen Punkt zusammengezogene totale Antizipation dessen, was sich als *fatum* in Raum und Zeit erstreckt, entfaltet, besonders 4, 6, 10 Weinb. (vgl. auch S. 74, Anm. 1) – gab ihm Trost im Unrecht, das er erlitt, und entlastete Gott, der trotz antizipierenden Vorherwissens doch nicht schuld am menschlichen Unrecht ist. Die Lehre stammt von Jamblich und Proklos, der ein lateinisch erhaltenes Werk *περὶ τῆς προνοίας καὶ τῆς εἰμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῶν* schrieb; vermittelt hat sie Boethius wahrscheinlich, nach dem schönen Nachweis von P. Courcelle, *Les lettres grecques en occident*, 1943, 257 ff., der Neuplatoniker Ammonios, Sohn des Hermeias von Alexandria. Freilich ein Kunstwerk wie die *Consolatio* konnte damals kein Grieche mehr schreiben.

RÉSUMÉ DE LA DISCUSSION

M. Courcelle se félicite d'abord de constater l'accord de M. Theiler avec sa propre hypothèse concernant les rapports entre Boèce et Ammonius Hermeiu. Il demande ensuite quelle est la différence exacte entre le platonisme honorable et le « Proletarier-Platonismus » que M. Theiler reconnaît chez les Hermétiques et ailleurs. Est-ce qu'il est probable qu'un homme comme Porphyre ait eu un sentiment d'une différence de ce genre et ait fait délibérément des concessions au platonisme vulgaire? Est-ce que ces deux plans du platonisme, qui, en principe, existent sans doute, ne peuvent pas avoir existé simultanément et chez les mêmes hommes? Un dernier problème: est-ce qu'on peut établir une différence substantielle et spécifique entre la pensée de Plotin et celle de Porphyre? Est-ce que Saint Augustin a pu avoir des raisons particulières pour préférer Porphyre à Plotin? Ou plus exactement: est-il possible de distinguer réellement la part plotinienne de la part porphyrienne chez Saint Augustin?

Entre parenthèses, M. Courcelle signale deux nouveaux travaux en préparation dans ce domaine. L'un porte sur Claudianus Mamertus et sur un certain nombre de fragments de Porphyre chez cet auteur, qui n'avaient pas été remarqués auparavant. L'autre travail concerne Saint Ambroise et part d'une découverte toute semblable à celle que M. Courcelle lui-même a faite il y a quelques années: il s'agit d'une nouvelle suite de pages qui contiennent une adaptation libre mais absolument certaine d'un texte de Plotin.

M. Theiler caractérise surtout en quelques traits les différentes écoles néoplatoniciennes des 5^e et 6^e siècles, et en particulier la personnalité d'Ammonius qui a eu une telle importance pour Boèce.

IV

PIERRE COURCELLE

Interprétations néo-platonisantes
du livre VI de l'*Enéide*

INTERPRÉTATIONS NÉO-PLATONISANTES DU LIVRE VI DE L'ÉNÉIDE

L'ON sait que Macrobe distingue, dans le fil du récit virgilien, la Catabase proprement dite, de tradition mythologique, et les exposés d'aspect philosophique et religieux. Il est persuadé que Virgile, au livre VI de l'*Énéide*, a fait œuvre de philosophe platonicien.¹ Cette vue des choses est partiellement entérinée par les érudits modernes: ils admettent deux éléments en ce livre VI et pensent que la synthèse était loin d'être achevée dans la pensée de Virgile lui-même. Je voudrais examiner ici comment les interprètes du III^e au VI^e siècle ont découvert et utilisé pour leur compte les théories platoniciennes à travers l'exposé virgilien. Là où ils croient avoir affaire à Platon, c'est en réalité leurs propres doctrines néo-platonisantes qu'ils exposent. Les commentateurs païens ont été suivis généralement dans cette voie, nous le verrons, par leurs lecteurs chrétiens. Toutefois, les Pères de l'Église devaient peu à peu définir une limite au delà de laquelle la doctrine chrétienne ne pouvait plus s'accommoder de l'outre-tombe virgilien, tel que l'avaient compris les commentateurs imprégnés de platonisme.

Au début du livre, Virgile narre l'arrivée d'Énée au temple d'Apollon à Cumès; il rappelle à cette occasion que le temple fut consacré par Dédale, à la suite du vol qui le conduisit de Crète jusqu'à la côte campanienne:

Praepetibus pennis ausus se credere caelo (VI, 15).

Ce passage a été considéré par les commentateurs néo-platoniciens, puis par les Pères, comme se rapportant au vol de l'âme. Paulin de Nole, dans un poème à Ausone, compare le

1. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 9, 8, p. 511, 15.

destinataire à Dédale qui sut, en volant, atteindre le but; ses propres essais à l'imitation du maître sont au contraire aussi téméraires que la tentative d'Icare. Ausone retourne le compliment: c'est Paulin plutôt, assure-t-il, qui, malgré sa jeunesse, représente Dédale, puisqu'il sait atteindre le sublime sans tomber.¹ Le *remigium alarum* (VI, 19) selon l'interprétation courante des sermonnaires, n'est autre que les ailes de la charité chrétienne.

Les deux cents vers qui suivent et qui étaient aux yeux de Sénèque l'essentiel du livre VI parce qu'ils définissent, selon lui, l'attitude du héros stoïcien prêt à l'épreuve, n'ont pas intéressé les commentateurs néo-platoniciens et chrétiens autant que les révélations sur l'outre-tombe. Toutefois, Tiberianus et Macrobe ont pris garde à l'épisode du rameau d'or² (VI, 136), Servius et Fulgence à un passage touchant l'haruspicine³ (VI, 245), Martianus Capella à l'évocation d'Hécate par la Sibylle⁴ (VI, 247). Les vers qui ont le plus longuement retenu l'attention sont ceux qui ont trait au salut:

*Sed reuocare gradum superasque euadere ad auras,
hoc opus, hic labor est. Pauci, quos aequos amauit
Iuppiter aut ardens euexit ad aethera uirtus,
dis geniti potuere* (VI, 128-131).

Servius nous apprend que ces vers avaient fait l'objet d'un commentaire néo-platonicien.⁵ Lactance et Saint Ambroise s'en inspirent et voient là décrits la difficulté et les effets salutaires de la pénitence; Pierre le Vénérable la difficulté

1. AUSONE, *Epist. ad Paulinum* XIX, MGH, *Auct. ant.*, t. v, p. 180, 32.

2. TIBERIANUS, ap. SERVIUS, *In Aen.* VI, 136, p. 31, 9; MACROBE, *Sat.* V, 14, 8 et VI, 6, 8, p. 303, 22 et 379, 24.

3. SERVIUS, *In Aen.* VI, 244, p. 44, 1; FULGENCE, *Virgiliana continentia, praef.*, éd. Helm, p. 84, 11.

4. MARTIANUS CAPELLA, *De nuptiis* VII, 733, éd. Dick, p. 369, 2; cfr. II, 205, p. 77, 7, et FAVONIUS EULOGIUS, ci-dessous, p. 103

5. SERVIUS, *In Aen.* VI, 127, p. 27, 19 et suiv.

de la vertu opposée à notre inclination aux vices.¹ Claudianus Mamertus admire ceux qui s'élèvent au ciel et prend soin d'omettre l'hémistiche, pourtant proverbial, qui les dit fils des dieux et favorisés de l'amitié de Jupiter.² Plus tard, Jean de Salisbury insistera, au contraire, sur cet hémistiche, et croira découvrir dans le passage de Virgile trois sortes d'Élus : ceux qui sont prédestinés dès leur naissance, ceux à qui la Grâce rend faciles les bonnes œuvres, ceux qui n'obtiennent le ciel qu'après une vie d'épreuve et par leur mort.³ Ces vers, on le verra,⁴ avaient été reliés par un commentateur néo-platonicien à l'exégèse du passage sur les replis du Styx, obstacle pour le retour de l'âme au ciel. Les poètes Prudence et Arator osent appliquer le retour vers les régions supérieures à Jésus lui-même, vainqueur de la mort.⁵

Au moment précis de la descente aux Enfers, Virgile fait une pause et s'excuse de poursuivre son récit, tant il est téméraire de révéler la nature de l'au-delà :

Sit mihi fas audita loqui (VI, 266).

Lactance accorde à ce passage un intérêt particulier. Il y voit l'aveu que les poètes païens ne possèdent pas sur l'outre-tombe une révélation aussi sûre que les prophètes de la tradition judéo-chrétienne : Virgile annonce qu'il rapporte seulement des on-dit. Lactance est d'ailleurs persuadé que ces on-dit remontent en dernière analyse à la Révélation, plus ou moins déformée en passant de bouche en bouche, et que Virgile a pu ainsi entrevoir même le dogme de la résurrection, que les commentateurs prêtent volontiers à Platon.⁶

1. LACTANCE, *Inst.* VI, 24, 9, p. 573, 1 ; AMBROISE, *De Cain et Abel*, II, 9, 35, p. 407, 11 ; PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Epist.* XIV, PL, t. CLXXXIX, 206B.

2. CLAUDIANUS MAMERTUS, *De statu animae* III, 15, CSEL, t. XI, p. 184, 10.

3. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* V, 4, 547a, t. I, p. 295, 8.

4. Ci-dessous p. 103.

5. PRUDENCE, *Cathemerinon* III, 198, éd. Lavarenne, p. 19 ; ARATOR, *De actibus Apostolorum* I, 171-172, CSEL, t. LXXII, p. 21.

6. LACTANCE, *Inst.* VII, 22, 1, p. 652, 17.

Au sortir du vestibule des Enfers, Énée aperçoit maintenant les âmes des défunts privés de sépulture, qui essaient en vain de se faire admettre dans la barque de Charon :

*Nec ripas datur horrendas et rauca fluenta
transportare prius quam sedibus ossa quierunt* (VI, 327-328).

Cet épisode revint en mémoire à propos d'un grave problème suscité par le sac de Rome en 410 : Tant de chrétiens avaient été tués d'un coup, qu'on n'avait pu les enterrer tous. Les païens en conclurent que le Christ n'avait pas protégé ses fidèles ; car, au témoignage de Virgile, d'accord sur ce point avec l'opinion communément reçue, l'âme privée de sépulture est condamnée à errer longuement. Augustin repousse cette croyance à l'aide des textes scripturaires qui promettent pleine assistance aux justes.¹ Il sait trop que quantité de martyrs, eux non plus, n'ont jamais été ensevelis.² Les nombreuses apparitions de défunts, païens ou chrétiens, qui, tel le Palinure de Virgile, réclament un tombeau, ne doivent pas induire à croire que la sépulture soit nécessaire à l'âme pour parvenir au repos et à la récompense ; Augustin considère donc cet épisode comme pure fiction.³ Il oppose sur ce point l'opinion de Virgile à celle des philosophes platoniciens ou stoïciens, aux yeux de qui la sépulture est sans importance.⁴

Énée entend ensuite les vagissements des enfants morts prématurément et les plaintes du groupe des suicidés

*qui sibi letum
insontes peperere manu lucemque perosi
proiecere animas* (VI, 434-436).

1. AUGUSTIN, *De cura pro mortuis gerenda* II, 3, CSEL, t. XLI, p. 624, 4.

2. *Ibid.* IX, II, p. 638, 12.

3. *Ibid.* X, 12, p. 639, 13 ; 641, 1.

4. AUGUSTIN, *Civ. Dei* I, II, p. 24, 25.

Augustin évoque ce développement, dans la *Cité de Dieu*, à propos des chrétiennes violées lors du sac d'Alaric, et qui se tuèrent par désespoir. Il ne peut se défendre de les blâmer comme il blâme Lucrece, l'héroïne nationale. Il se reproche d'avoir, dans sa jeunesse, pleuré sur le malheureux suicide de Didon, que rappelle Énée lorsqu'il la rencontre aux Enfers.¹ Mais il constate avec satisfaction qu'aux yeux de Virgile lui-même les suicidés sont condamnés à rester dans un lieu de tristesse.²

Des Champs des Pleurs, Énée accède au lieu de séjour des héros tombés sur le champ de bataille; il y converse longuement, sous le regard des ombres curieuses, avec Déiphobe mutilé. L'épisode fit l'objet d'exégèses néo-platoniciennes. Le vers de Déiphobe à Énée:

Pelagine uenis erroribus actus (VI, 532)?

fut interprété comme une allusion au passage d'une sphère à l'autre du fait de la métempsycose.³ Les paroles de Déiphobe à la Sibylle, fort peu claires:

Explebo numerum reddarque tenebris (VI, 545)

sont appliquées par Macrobe à la dissolution du rapport numérique qui unit une âme à un corps individuel; cette dissolution empêche le corps d'être désormais vivifié par l'âme et entraîne la mort naturelle.⁴ Servius connaît, sans l'adopter, cette exégèse d'après laquelle Déiphobe tué attend que l'heure de sa mort naturelle soit révolue.⁵ Selon toute apparence l'exégèse se liait à celle qui concerne le groupe des suicidés et qui tend à interdire le suicide. Il s'agit dans un cas comme dans l'autre des βιαιοθάνατοι.⁶

1. AUGUSTIN, *Conf.* I, 13, 21, 11, éd. Labriolle, p. 18.

2. AUGUSTIN, *Civ. Dei* I, 19, p. 35, 20.

3. *Lucani comm. Bern.* I, 455, p. 33, 24; SERVIUS, *In Aen.* VI, 532. p. 76, 10.

4. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 13, 11-12, p. 525, 30.

5. SERVIUS, *In Aen.* VI, 545, p. 77, 24.

6. SERVIUS, *In Aen.* IV, 386, p. 534, 7; VI, 434, p. 66, 13.

Énée est averti par la Sibylle qu'il arrive au fameux *biuium*:

*Hic locus est, partis ubi se uia findit in ambas:
dextera quae Ditis magni sub moenia tendit,
hac iter Elysium nobis: at laeua malorum
exercet poenas et ad impia Tartara mittit* (VI, 540-543).

Ce passage est longuement commenté par Lactance à l'aide des philosophes et des poètes. Aux yeux des philosophes, dit-il, le premier chemin est celui des vertus; l'accès en est difficile, la pente raide; mais l'on est payé de ses peines. Le second, celui des vices, est d'accès aisé, mais mène rapidement à un précipice. Les philosophes en question sont les Pythagoriciens qui comparent la vie humaine à un Y: l'adolescent parvenu au *biuium* a le choix entre *Frugalitas* et *Luxuria*: il parviendra à la première par une éducation libérale: philosophie ou éloquence, s'il a su trouver un maître à cette fin. Idée dont l'origine pourrait être porphyrienne.¹ Chose curieuse, cette doctrine des philosophes est illustrée par Lactance à l'aide du vers 540 de Virgile, comme si celui-ci était un philosophe plutôt qu'un poète.² Il ajoute pourtant aussitôt, non sans incohérence, que cette doctrine des philosophes relative à la vie sur terre est inférieure à celle des poètes, c'est à dire de Virgile. Car celui-ci met avec raison le *biuium* en rapport avec les Enfers. Son seul tort est d'attribuer aux morts le choix entre les deux routes. Selon Lactance, c'est le terme qui est dans l'au-delà, non les routes elles-mêmes.³ D'autre part, il rectifie aussi la théorie des philosophes: il ne faut pas parler seulement d'un guide qui mène les jeunes gens au bien, c'est à dire d'un maître ès arts libéraux, mais de deux guides immortels dont le premier incite tout humain au bien, le second au mal. Lactance repousse le symbole de

1. PORPHYRE, *Vita Pythagorae* 46, éd. Nauck, Leipzig, 1886, p. 42, 11.

2. LACTANCE, *Inst.* VI, 3, 6, p. 486, 15.

3. *Ibid.* VI, 3, 9, p. 487, 10.

l'Y, car les deux chemins vont en direction diamétralement opposée, le bon vers l'Orient, le mauvais vers l'Occident. Tout en adoptant tel quel le vers virgilien sur la route gauche qui mène au Tartare impie, il substitue aux Champs-Élysées la citadelle céleste (*arx mundi*).¹ Il paraît imaginer la route gauche sur le modèle de la description allégorique que Virgile avait faite du vestibule des Enfers, mais ne garde, en fait de maux, que des vices;² il admet comme Porphyre qu'à partir d'un certain moment celui qui s'y est engagé tombe dans le gouffre et ne peut plus revenir sur ses pas.³

Il paraît net que Lactance cherche, par ces développements, à infléchir en un sens chrétien un commentaire platonisant. Il devait assurer par là une longue survie au passage virgilien. Sédulius intègre tels quels dans son *Carmen Paschale* les vers sur la route gauche, se contentant de substituer à l'*arx mundi* de Lactance le sein d'Abraham.⁴ Zénon de Vérone pille Lactance pour un sermon, loue comme lui Virgile poète d'être encore plus précis que les philosophes spiritualistes en ce qui concerne la survie de l'âme et la rétribution des mérites dans l'au-delà. Cet évêque ne fait même pas difficulté comme Lactance pour admettre le mot *Élysée*.⁵ Lucifer de Cagliari stipule qu'à ses yeux la route gauche qui mène au Tartare impie est l'arianisme.⁶ Saint Jérôme considère que Virgile s'est exprimé à la fois en philosophe et en poète; il loue Lactance d'identifier cette droite et cette gauche avec les vertus et les vices, et prétend retrouver le *biuium* jusque chez l'*Ecclésiaste*.⁷ Prudence brode longuement sur le thème des deux routes, suppose deux frères empruntant chacun l'une d'elles, et ajoute à la description lactancienne des détails topographiques curieux: il fait passer la route gauche, celle qui mène

1. LACTANCE, VI, 4, 1, p. 489, 4. 2. *Ibid.* VI, 4, 3, p. 489, 13. 3. *Ibid.* VI, 4, 4, p. 489, 18. 4. SEDULIUS, *Carm. pasch.* II, 293-297, CSEL, t. X, p. 63.

5. ZÉNON DE VÉRONE, *I Tract.* XVI, 2, PL, t. XI, 373A.

6. LUCIFER DE CAGLIARI, *Moriendum esse pro Dei filio* 14, CSEL, t. XVI, p. 315, 13.

7. JÉRÔME, *In Ecclesiasten* X, 2, PL, t. XXIII, 1091A.

aux marais fangeux, par le *nemus umbriferum* que hante l'ombre de Didon (VI, 473) et par les *amoena uirecta* de l'Élysée païen¹ (VI, 638).

Les développements brillants sur les peines du Tartare sont liés par Virgile lui-même à une présentation des fleuves infernaux. Les auteurs chrétiens se sont intéressés de bonne heure aux fleuves de l'Enfer. Tertullien mentionne seulement en passant les marais Stygiens de Virgile.² Mais Minucius Felix fait déjà valoir contre les incrédules qui nient la survie de l'âme, que les auteurs païens eux-mêmes parlent du Styx aux méandres bourbeux et du Pyriphlégeton destiné à châtier les hommes dans l'au-delà; philosophes et poètes s'accordent à admettre des peines d'outre-tombe, aussi bien le Platon du *Phédon* que le Virgile du chant VI. Leur information à ce sujet vient directement des oracles païens rendus par les démons et, à travers eux, des prophètes juifs; si le Jupiter de Virgile jure par le Styx (VI, 323-324 et IX, 105-107), c'est qu'il redoute lui-même le châtement promis aux faux dieux et à leurs adorateurs.³ Ainsi Minucius allait accréditer pour de longs siècles, parmi les Chrétiens, les descriptions platonicienne et virgilienne des fleuves infernaux.⁴ Des exégèses néo-platoniciennes détaillées accompagnèrent bientôt le vers virgilien sur les neuf méandres du Styx:

... *Nouies Styx interfusa coerces* (VI, 439).

Selon Servius, ces méandres correspondent aux neuf cercles du monde, où sont enfermées les âmes du fait qu'elles connaissent colère, désir et toute sorte d'autres passions; leur prison est la terre, et le Styx désigne la tristesse qu'engendre la vie sur terre.⁵ Favonius Eulogius, qui a suivi les cours de

1. PRUDENCE, *Hamartigenia*, v. 791-801.

2. TERTULLIEN, *De anima* I, 3, éd. Waszink, p. 68, 10.

3. MINUCIUS FELIX, *Octavius* XXXIV, 12, CSEL, t. II, p. 49, 22. Cfr. PLATON, *Phédon* 112d et 113b.

4. *Carmen de resurrectione*, v. 324-326, éd. Waszink, p. 104.

5. SERVIUS, *In Aen.* VI, 127 et 439, p. 27, 19 et 66, 25.

saint Augustin au temps où celui-ci était rhéteur à Carthage, précise que le Styx désigne le flux de la *πηγαία ψυχή*; selon la philosophie néo-platonicienne, cette âme était à l'origine séparée du monde; puis elle a tendu à s'écouler du ciel sur terre par désir de gagner, de sphère en sphère, le monde des corps terrestres et d'y répandre la vie.¹ Macrobe précise le rapport des divers fleuves infernaux avec les châtiments de l'âme humaine: Les gouffres de Dis ne signifient rien autre que le corps lui-même, prison pour l'âme. Le Léthé indique l'erreur de l'âme tombée dans le corps et qui a oublié la majesté de sa condition antérieure; le Phlégéon désigne l'ardeur des colères et des désirs; l'Achéron la tristesse qu'engendre le remords de nos paroles et de nos actes; le Cocyte le deuil et les larmes; le Styx l'abîme des haines mutuelles. Les mythes relatifs aux châtiments du Tartare (VI, 577-627) sont dès lors des symboles philosophiques très clairs. Le supplice du vautour qui ronge le foie immortel de Tityos, fouille ses entrailles et ne laisse aucun repos à ses chairs toujours renaissantes, est le tourment qu'inflige au criminel la conscience morale. La faim est le supplice des cupides qui se sentent démunis au sein même de l'abondance; la roue punit les hommes qui, faute de prudence et de tempérance, se laissent ballotter par les hasards. Rouler un boulet énorme convient à ceux qui usent leur vie en efforts stériles; avoir un noir rocher suspendu au-dessus de sa tête est le fait des ambitieux qui briguent la tyrannie.² Des variantes sur ce thème étaient possibles au sein même du néoplatonisme: Par exemple, Servius s'accorde avec Macrobe pour considérer la faim comme le supplice des cupides; mais il réserve, d'après Lucrèce, le rocher aux superstitieux, le boulet aux ambitieux, la roue aux commerçants ballottés par la tempête.³ La source immédiate des exégèses néo-pla-

1. FAVONIUS EULOGIUS, *In somn. Scip.* I, 5-6, éd. Holder, p. 13, 33.

2. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 10, 9, p. 513, 27.

3. SERVIUS, *In Aen.* VI, 132, 134, 596, p. 28, 24; 29, 20; 82, 22.

toniciennes est à chercher du côté de deux traités perdus : le *Περὶ ἀφθαρσίας ψυχῆς* de Numénios et le *Περὶ Στυγός* de Porphyre.¹

Les Chrétiens ont lu Virgile en songeant à ces exégèses et les ont retenues en partie ou en ont proposé d'autres semblables. Selon Lactance, le vautour de Tityos désigne le feu divin qui nourrit et brûle à la fois les corps damnés, sans les consumer jamais;² interprétation admise par Pacien de Barcelone en dépit de sa violence verbale contre le mythe païen.³ Ambroise possède en mémoire la page de Virgile : l'Hydre (VI, 576), à laquelle il compare l'hérésie,⁴ les *secunda poenis uiscera* de Tityos⁵ (VI, 598), les *aurea fulcra toris* de l'ambitieux⁶ (VI, 605). Il applique les bruits de chaînes de l'enfer virgilien (VI, 553) aux persécuteurs terrestres en train de mettre au point leurs tortures.⁷ Comme autrefois Sénèque,⁸ il insiste sur le caractère terrifiant que Virgile prête à la mort et aux châtiments qu'elle comporte; contrairement à Sénèque, il admet des châtiments dans l'au-delà, pourvu que l'on tienne ces châtiments pour le fait, non de la mort, mais de la vie mauvaise qui les a mérités.⁹

Comme la page de Virgile relative au Tartare et aux châtiments d'outre-tombe, sa description de l'Élysée, qui suit immédiatement, allait hanter longtemps les imaginations chrétiennes; la réflexion philosophique et théologique s'attache aussi à ces vers. Lorsque la Sibylle exhorte Énée par

1. Les fragments de ce traité se lisent chez STOBÉE, *Ecl.* I, 41, 50, éd. Meineke, t. I, p. 307, 51 (sur les fleuves infernaux).

2. LACTANCE, *Inst.* VII, 21, 5, p. 651, 19.

3. PACIEN, *Paraen. ad Poenit.* II, PL, t. XIII, 1088D.

4. AMBROISE, *De fide* I, 6, 46, PL, t. XVI, 561B.

5. AMBROISE, *In Lucam* V, 94, CSEL, t. XXXII, 4, p. 219, 11; *De Tobia*, XII, 41, CSEL, t. XXXII, 2, p. 541, 12; *De bono mortis* VIII, 33, CSEL, t. XXXII, I, p. 732, 7.

6. AMBROISE, *De uirginibus* II, 6, 41, PL, t. XVI, 230B; cfr. *Lucani comm. Bern.* IX, 30, p. 302, 5.

7. AMBROISE, *De uirginibus* I, 2, 7, PL, t. XVI, 201A.

8. SÉNÈQUE, *Epist.* LXXXII, 16, p. 305, 15.

9. AMBROISE, *De bono mortis* VIII, 33, CSEL, t. XXXII, I, p. 731, 23.

le: 'Carpe uiam' (VI, 629), saint Ambroise entend qu'il s'agit de la voie de l'Intelligence, qui mène au séjour des Bienheureux.¹ Comme Lactance,² les païens Macrobe et Servius jugent que Virgile a été conduit par tradition poétique à placer l'Élysée aux Enfers.³ Mais le sens profond de ce passage, dit Macrobe, est autre; car les héros virgiliens ont un ciel à eux, un soleil à eux:

... solemque suum, sua sidera norunt (VI, 641).

Ils conservent les goûts qu'ils avaient durant leur vie mortelle: armes, chevaux, chars (VI, 653-654). D'où l'on conclut que les hommes d'État défunts continuent, quant à eux, à veiller sur les cités comme de leur vivant. Plus tard seulement Jean de Salisbury s'élèvera contre la conception virgilienne des humains poursuivant dans l'au-delà leurs occupations terrestres; il suppose que Saül évoquant l'ombre de Samuel partageait cette opinion païenne;⁴ mais il admet toujours, tout comme l'auteur de la *Visio Tnugdali*, que l'Élysée existe et possède son soleil propre.⁵

Le développement de Virgile sur les inventeurs et bienfaiteurs de l'humanité qui résident aux Champs-Élysées:

*Inuentas aut qui uitam excoluere per artis
quique sui memores alios facere merendo* (VI, 663-664),

est selon Lactance un indice de l'origine du polythéisme: l'on a divinisé ces grands hommes parce qu'ils restaient immortels dans la mémoire des foules;⁶ mais Virgile lui-même,

1. AMBROISE, *De Isaac* III, 6, CSEL, t. XXXII, I, p. 646, 13.

2. LACTANCE, *Inst.* VI, 3, 9, p. 487, 10, ci-dessus p. 101

3. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 9, 8, p. 511, 15; SERVIUS, *In Aen.* v, 735 et VI, 640, p. 644, 28 et 89, 12.

4. JEAN DE SALISBURY, *Policraticus* II, 27, 468C, éd. Webb, t. I, p. 155, 1; cf. HÉLINAND DE FROIDMONT, *De cognitione sui* 10, PL, t. CCXII, 731C.

5. JEAN DE SALISBURY, *op. cit.*, III, 9, 492A, t. I, p. 196, 11; *Visio Tnugdali*, p. 41, 2.

6. LACTANCE, *De ira Dei* XI, 7, p. 97, 2.

du fait qu'il les place aux Enfers, montre bien qu'il ne les prend pas pour des dieux: en réalité, il les juge au pouvoir du Père tout puissant.¹

Augustin renchérit sur la valeur de ces vers pour les Chrétiens: à ses yeux, Virgile place aux Champs-Élysées ceux qui, par leurs bienfaits envers autrui, ont obtenu que leurs obligés se souviennent d'eux. Augustin rapproche ces vers de la parole de Jésus: «Faites-vous des amis avec les richesses d'iniquité, afin qu'ils vous reçoivent dans les tabernacles éternels», et de la coutume chrétienne consistant à dire à un saint, au moment où on lui fait un don: «Souviens-toi de moi». Il prête à Virgile, non sans s'étonner de cet accord merveilleux, la doctrine chrétienne de l'intercession des saints.² Exégèse inattendue, certes; mais songeons que Macrobe, lorsqu'il commente le traité *Des vertus* de Plotin à l'aide des *Sentences* de Porphyre,³ applique le même vers de Virgile aux vertus politiques parmi lesquelles il place, quoique païen, l'amour du prochain (*proximos diligunt*);⁴ bien plus, il admet que ceux qui ont pratiqué ces vertus servent, dans l'au-delà, de saints patrons à leurs concitoyens.⁵ La pensée néo-platonicienne et la pensée chrétienne sont, à cette date, très proches. L'on verra même Cassiodore, encore laïc il est vrai, reprendre à son compte, d'après le vers relatif à Musée (VI, 667), l'idée antique de l'héroïsation par la culture; il juge normal que la béatitude suprême de l'Élysée soit la récompense des musiciens.⁶

Voici maintenant qu'Énée rencontre son père. Le fait qu'il essaie vainement d'étreindre l'ombre d'Anchise (VI, 701) paraît à Lactance d'une vérité profonde: l'âme des défunts,

1. LACTANCE, *Inst.* I, 19, 3, p. 71, 12.

2. AUGUSTIN, *Civ. Dei* XXI, 27, CSEL, t. XL, 2, p. 579, 14. Cfr. HUGUES DE SAINT VICTOR, *De sacramentis*, II, 16, 7, PL, t. CLXXVI, 594C.

3. Cfr. P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, pp. 156-162.

4. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 8, 6, p. 507, 5.

5. *Ibid.* I, 9, 8, p. 511, 15 et suiv.

6. CASSIODORE, *Variae* II, 40, MGH, *Auct. ant.*, t. XII, p. 71, 9.

une fois séparée du corps, est un souffle que nous ne pouvons saisir; il ajoute toutefois qu'elle reste saisissable pour Dieu, puisque celui-ci est de même nature que l'âme humaine.¹

La longue révélation d'Anchise à Énée, sorte de somme métaphysique stoïcienne imprégnée de platonisme et de pythagorisme, devait naturellement passionner les générations chrétiennes qui eurent à fixer leur position à l'égard de ces doctrines. L'apologiste Minucius Felix, à la recherche de garants profanes pour les vérités chrétiennes, se réjouit de découvrir, dès les quatre premiers vers, une profession de foi de spiritualisme monothéiste:

*Principio caelum ac terras camposque liquentis
lucentemque globum lunae Titaniaque astra
spiritus intus alit, totamque infusa per artus
mens agit at molem et magno se corpore miscet* (VI, 724-727).

Car la même pensée se retrouve ailleurs aussi chez Virgile, dans un passage du livre IV des *Géorgiques* où la divinité est mentionnée explicitement (IV, 222). Minucius célèbre avec enthousiasme l'accord des philosophes et des poètes avec la foi chrétienne.²

Mamertin, lui, panégyriste de Maximien Hercule en 291, n'hésite pas à élaborer sur le vers de Virgile relatif à l'Intelligence infuse dans l'univers, sa théologie impériale païenne selon laquelle Dioclétien serait l'«épiphanie» de Jupiter.³

À l'époque constantinienne, les mêmes vers fondent la conception de la divinité, aussi bien pour les païens que pour les Chrétiens: le Panégyriste de 313, qui est païen, les remploie dans sa prière finale, mais semble opposer à cette doc-

1. LACTANCE, *Inst.* VII, 20, II, p. 650, 13.

2. MINUCIUS FELIX, *Octavius* XIX, I, CSEL, t. II, p. 25, 8. Cfr. SERVIUS, *In Aen.* VI, 703, p. 96, 14; *Lucani comm.* Bern. V, 95, p. 157, 22.

3. MAMERTIN, *Paneg. Lat.* III (II), 14, 2, éd. Galletier, t. I, p. 63. Sur l'origine néo-platonicienne, cf. AUGUSTIN, *De consensu euangelistarum* I, 23, 35, CSEL, t. XLIII, p. 34, 2, remontant à PLOTIN, *Enn.* V. I, 7, éd. Bréhier, p. 25.

trine stoïcienne de l'immanence la conception néo-platonicienne d'un dieu hypercosmique¹

Lactance a étudié de près le développement de Minucius; il a même pris soin de se reporter aux deux passages originaux de Virgile, dont Minucius avait réduit l'un en prose et tronqué l'autre selon le procédé du centon.² Il approuve le poète d'avoir désigné la divinité comme une *mens*, mais s'inquiète de le voir assurer que cette *mens* est mêlée au corps de l'univers; il se rend compte, comme le Panégyriste de 313, que les vers de Virgile ressortissent à l'immanence, mais voit là un danger grave.³

Son penchant personnel semble le conduire vers l'interprétation néo-platonicienne dont Macrobe nous atteste l'existence à propos de la triade qui comprend le Premier Dieu, le Νοῦς, et l'Ame. Selon Macrobe, le *spiritus* dont parle Virgile et qu'il qualifie aussi *mens* pour attester sa pureté, est l'Ame du monde qui vivifie tous les êtres animés, mais les hommes encore plus que les bêtes.⁴ Cette Ame du monde participe à l'harmonie de l'univers et règle la vie selon les principes musicaux.⁵

Les Pères du iv^e siècle apprécient cette exégèse néo-platonicienne: Paulin de Nole argue du passage virgilien contre l'Épicurien Jovius selon lequel le monde était l'œuvre du hasard. A l'avis de Paulin, le passage démontre qu'une force incorporelle, l'Esprit de Dieu, gouverne le monde corporel.⁶ Saint Ambroise n'hésite pas à identifier l'Ame du monde avec le Saint-Esprit, même si le *spiritus* dont parle Virgile n'était dans sa pensée qu'un souffle vital, non l'Esprit du

1. *Panegyrici Latini IX* (12), 26, 1, éd. Galletier, t. II, p. 144.

2. LACTANCE, *Inst.* I, 5, 11, p. 15, 5; *De ira XI*, 5, p. 95, 14; *Epitome III*, 4, p. 678, 16.

3. LACTANCE, *Inst.* VII, 3, 4-5, p. 588, 12.

4. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 14, 14, p. 530, 9. Cf. JEAN DE SALISBURY *Metal.* II, 11 et IV, 32, p. 83, 15 et 201, 6.

5. MACROBE, *In somn. Scip.* II, 3, 11, p. 583, 19.

6. PAULIN DE NOLE, *Epist. ad Iouium XVI*, 2, CSEL, t. XXIX, p. 116, 15.

Dieu créateur.¹ Saint Jérôme, lui, sait parfaitement que ces vers sont issus, non de la pensée platonicienne, mais du système stoïcien, plus précisément de Zénon de Cittium; il s'agit du souffle igné qui organise la matière en quatre éléments.² Toutefois il mentionne deux exégèses chrétiennes qui semblent correspondre à celle de Paulin et à celle d'Ambroise: les uns considèrent que ce *spiritus* gouverne le monde et procure la connaissance de Dieu; d'autres y voient l'Esprit qui, selon la *Genèse*, était porté sur les eaux.³ Pour sa part, en dépit de la source stoïcienne de Virgile, Jérôme paraît pencher pour la première hypothèse;⁴ il ne s'effraie même pas de ce que le *spiritus* soit dit immanent au monde; car ces vers évoquent pour lui la parole d'Isaïe: «Le ciel est mon trône, la terre l'escabeau de mes pieds»⁵ et celle des *Actes*: «En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être».⁶

D'autres interprétations sont encore proposées aux IV^e et V^e siècles. Parmi les fabricants de centons, Proba applique les mêmes vers à l'inspiration qui lui dicta son poème chrétien.⁷ L'auteur du *De Verbi incarnatione*⁸ et Prudence⁹ les entendent de l'Esprit par la vertu duquel la Vierge a conçu le Christ. Dracontius brode sur ce passage de Virgile pour célébrer le

1. AMBROISE, *De Spiritu sancto* II, 5, 36, *PL*, t. XVI, 781B; cf. *Exam.* v, I, I, *CSEL*, t. XXXII, I, p. 140, 14; *De Noë* VI, 14, p. 423, 2.

2. JÉRÔME, *In epist. ad Ephes.* II, 4, 6, *PL*, t. XXVI, 497A.

3. JÉRÔME, *In Isaïam* XVI, 57, *PL*, t. XXIV, 558A (579A).

4. JÉRÔME, *In Ecclesiasten* I, *PL*, t. XXIII, 1017A; cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *De natura rerum* XXVII, 2, *PL*, t. LXXXIII, 1001A; RUPERT DE DEUTZ, *In Ecclesiasten* 5, *PL*, t. CLXVIII, 1021C.

5. JÉRÔME, *In Ezechielem* XII, 40, 28, *PL*, t. XXV, 388D. Cf. RABAN MAUR, *In Ezech.* xv (fin), *PL*, t. CX, 940A.

6. JÉRÔME, *In Habacuc* I, 19, *PL*, t. XXV, 1305C.

7. *Cento Probae* 23-28, *CSEL*, t. XVI, p. 570. Les *moribunda membra d'Aen.* VI, 732 se trouvent aussi appliqués à l'homme chez APULÉE, *De deo Socratis* 4 et AUGUSTIN, *Epist.* CLV, I, 2, *CSEL*, t. XLIV, p. 431, 16.

8. *De Verbi incarnatione*, vv. 15-16, *CSEL*, t. XVI, p. 616.

9. PRUDENCE, *Hamartigenia*, vv. 635-636, éd. Lavarenne, p. 63; *Cathemerinon* III, 186, p. 18.

don que la divinité a fait de la vie aux créatures.¹ Fulgence ose assurer d'après ces vers qu'Anchise représente, aux yeux de Virgile, la divinité même en train de révéler les mystères de la nature de la Création et du retour des âmes.²

A la fin du VI^e siècle Virgile de Toulouse, qui se plaît à poser des énigmes, attribue à un de ses contemporains nommé Balapsidus de Nicomédie un livre, peut-être de doctrine néoplatonicienne, qui aurait ces vers pour incipit.³ Les interprétations néo-platoniciennes allaient se développer du IX^e au XII^e siècle. Jean Scot,⁴ suivi par Gunzo de Novare et Thierry de Chartres,⁵ explique ces vers par un passage du *Timée* sur l'Âme du monde. Les discussions se poursuivirent notamment à propos du fameux chant 9 du livre III de la *Consolation* de Boèce: l'Anonyme d'Einsiedeln n'hésite pas à mettre les vers de Virgile en rapport avec la doctrine de l'Âme sise au centre du monde.⁶ Bovo de Corvey les glose à l'aide du *Timée* et de Macrobe, mais repousse finalement ces fictions néo-platoniciennes.⁷ Abélard qui cite les commentaires de Macrobe et de Jérôme sur ce passage,⁸ assure que la triade dont parle Macrobe correspond à la Trinité chrétienne, l'Âme du monde à l'Esprit-Saint.⁹ Lorsque Virgile et Macrobe disent que le corps en émousse la vigueur, ils signifient

1. DRACONTIUS, *De laudibus Dei* I, 600-606, MGH, *Auct. ant.*, t. XIV, p. 56; II, 33, p. 68; cf. *Carm. de resurr.*, vv. 89-90, 146 et 390, éd. Waszink, p. 64, 75 et 115.

2. FULGENCE, *Virgiliana continentia*, p. 102, 10.

3. VIRGILE DE TOULOUSE, *Epitomae* xv, éd. Huemer, p. 95, 7.

4. JEAN SCOT, *De diuisione naturae* I, 31, PL, t. CXXII, 476C.

5. GUNZO DE NOVARE, *Epist. ad fratres Augienses*, PL, t. CXXXVI, 1297C; THIERRY DE CHARTRES, *De sex dierum operibus*, éd. B. Hauréau, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, t. I, Paris, 1890, p. 61.

6. Éd. R.B.C. Huygens, *Mittelalterliche Kommentare zum 'O qui perpetua...'*, dans *Sacris erudiri*, t. VI, 1954, p. 402, 52.

7. BOVO, *In carm. III, 9 Boetii*, c. 13, *ibid.*, p. 391.

8. ABÉLARD, *Introductio ad theologiam* I, PL, t. CLXXVIII, 1025B, 1027C; *Theologia christiana* I, *ibid.*, 1150A, 1157A.

9. *Ibid.* 1024C.

que l'action du Saint-Esprit reste sans efficacité sur les hommes charnels; Macrobe a bien vu que cette âme est divine en ce qu'elle crée les corps et les ordonne; en soutenant que la nature commence par elle, il a voulu insinuer que la naissance spirituelle a lieu par la Grâce de l'Esprit. Abélard est donc persuadé de l'accord intime entre platonisme et christianisme, mais sait que de telles vues ne manqueront pas de lui attirer, de la part des clercs, des ripostes violentes.¹ Guillaume de Conches enseigne, lui aussi, d'après le *quantum non noxia corpora tardant* de Virgile (VI, 731), que certains corps ralentissent l'action de l'Âme du monde.²

La suite du discours métaphysique d'Anchise a fait l'objet de longs commentaires néo-platoniciens, ce qui semble naturel puisqu'elle est réellement imprégnée de platonisme. Sans doute, la mention de la vigueur ignée que les germes de vie tiennent de leur origine céleste, a encore une saveur stoïcienne qui n'a pas échappé au commentateur de Lucain:³

*Ignis est ollis vigor et caelestis origo
seminibus, quantum non noxia corpora tardant
terrenique hebetant artus moribundaque membra.
Hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque, neque auras
dispiciunt clausae tenebris et carcere caeco* (VI, 730-734).

La classification virgilienne des quatre passions de l'âme, crainte et désir, douleur et joie, traditionnelle depuis Varron,⁴ n'est ni stoïcienne,⁵ ni platonicienne. Mais Macrobe cherche à

1. *Ibid.* 1025C, 1027A, 1028A.

2. GUILLAUME DE CONCHES, *De philosophia mundi* I, 15 et IV, 35, *PL*, t. CLXXII, 46D et 99B; cf. THOMAS DE CITEAUX, *In Cant.* 3, *PL*, t. CCVI, 187C.

3. *Lucani comm. Bern.* IX, 7, p. 290, 26; cf. ALCHER DE CLAIRVAUX, *De spiritu et anima* 14, *PL*, t. XL, 790; ISAAC DE L'ÉTOILE, *Epist. de anima*, *PL*, t. CXCIV, 1875C et 1882C.

4. Ap. SERVIUS, *In Aen.* VI, 733, p. 103, 10; cf. EUGRAPHIUS, *In Terentii Andr.* V, 4, 34, éd. Wessner, p. 81 (réduction α); PRISCIEIN, *Inst.* XVIII, 136, éd. Keil, t. III, p. 270, 27; *Anthol. Lat.* I, 8, 24.

5. Cf. SÉNÈQUE, *Epist.* LIX, 3 et 17, éd. Préchac, p. 84 et 90.

l'adapter au schéma plotinien des vertus.¹ Lui-même ou sa source néo-platonicienne se réjouit de découvrir chez Virgile l'idée que le corps, par sa densité propre, engourdit et émousse la vigueur de l'âme.² En effet (comme l'expose de son côté le commentateur de Lucain), si l'âme qui est feu reçoit en partage un corps qui est terre, elle est souillée par ce contact et, du fait qu'elle est immortelle de nature, subit après s'être séparée de lui une triple purification sous forme de châtiments à travers l'un des trois éléments plus légers que la terre: l'air, l'eau (région de la lune), le feu (région du soleil); alors seulement elle peut récupérer sa nature première.³ Ainsi Virgile a raison de dire:

Quisque suos patimur Manes (VI, 743),

car l'âme meurt en s'enfonçant dans le monde des corps et la vie terrestre est à soi seule un châtiment infernal.⁴ L'âme non philosophique est d'ordinaire tellement attachée au corps qu'elle redoute la mort qui l'en libère; ou même elle continue après la mort d'errer autour du cadavre ou de chercher habitacle dans un corps nouveau correspondant à son caractère, fût-ce un corps de bête.⁵

De tels développements et de tels commentaires ne pouvaient manquer d'intéresser les Chrétiens lecteurs de l'*Énéide*. Déjà Tertullien paraît faire allusion aux *securi latices* du Léthé⁶ (VI, 715), et à Mercure psychopompe que Virgile suggère comme la divinité qui appelle les âmes en longues files

1. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 8, II, p. 508, 29.

2. *Ibid.* I, 14, 14, p. 530, 9 et suiv.

3. *Lucani commenta Bernensia* IX, 9, p. 291, 3; II, 2, p. 47, 17; cf. MACROBE, *In somn. Scip.* I, II, 4-6, p. 516, 22 et SERVIUS, *In Georg.* II, 389, p. 254, 13; *In Aen.* VI, 741, p. 104, 13, où la triple purification est un peu différente.

4. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 10, 17, p. 515, 23.

5. *Ibid.*, I, 9, 4-5, p. 510, 16.

6. TERTULLIEN, *De anima* I, 4, p. 68, 17 (voir le commentaire de M. Waszink, p. 523).

au bord de ce fleuve¹ (VI, 749). Lactance se réjouit de trouver dans le discours d'Anchise réponse à l'objection: « Si l'âme est immortelle, comment peut-elle être suppliciée? ». Par ce discours Virgile confirme l'existence de rétributions d'outre-tombe: l'âme est de nature intermédiaire; elle ne peut mourir, mais elle peut souffrir; celles des justes retourneront au ciel; celles qui aiment trop le corps subiront des châtimens.² Lactance reproche seulement à Virgile de parler du Léthé et d'admettre que les âmes, après mille ans passés aux Enfers, reprennent une autre vie. Tout en rejetant la métempsycose, la renaissance, la réminiscence, Lactance est convaincu que le supplice des mille ans correspond en partie à la vérité, à savoir: le règne millénaire du Christ et la résurrection de la chair.³

Zénon de Vérone rapproche les vers de Virgile sur la vigueur ignée que les germes de vie tiennent de leur origine céleste, et les versets de la *Première Épître aux Corinthiens* sur l'éclat des corps célestes et la gloire des hommes, qui semés dans la corruption, du corps reçoivent de l'Esprit-Saint les germes leur permettant de ressusciter incorruptibles.⁴ Il admire aussi le « *quisque suos patimur Manes* » de Virgile, affirmation de la responsabilité de l'homme.⁵ Ausone s'accorde avec Zénon sur ce point et remploie l'hémistiche virgilien au sein d'une prière chrétienne.⁶

Saint Ambroise possède en mémoire ces vers de Virgile et oppose d'après lui la vigueur ignée de l'âme à l'impureté du corps de terre qui l'émousse.⁷ Il considère l'homme comme

1. *Ibid.* LIII, 6, p. 72, 25; cf. SERVIVS, *In Aen.* VI, 749, p. 106, 10; *Lucani comm.* Bern. IX, 355, p. 299, 6.

2. LACTANCE, *Inst.* VII, 20, 7-11, p. 649, 9 et suiv.

3. *Ibid.* VII, 22, 6, p. 653, 14 et suiv.; cf. TIBERIANUS, *Versus Platonis*, vv. 12-14.

4. ZÉNON DE VÉRONE, *I Tract.* XVI, 12, *PL.* t. XI, 383B.

5. *Ibid.*, XVI, 2, *PL.* t. XI, 373A.

6. AUSONE, *Ephemeris, Oratio* IV, 3, v. 57, p. 6.

7. AMBROISE, *In Lucam* VII, 113, *CSEL.* t. XXXII, 4, p. 329, 18; *De excessu Satyri* I, 46, 2, *CSEL.* t. LXXIII, p. 234.

un microcosme, car l'univers lui-même tient son équilibre des poussées contraires du feu qui vole vers le haut et de la terre qui pèse.¹ Il fait allusion souvent, dans un contexte néoplatonisant, aux passages virgiliens sur le feu et l'eau, supplices pour l'âme,² et sur le principe éthéré de l'âme purifiée;³ il nous révèle en la combattant l'existence d'une exégèse virgilienne qui prenait pour exemples les enchantements de Circé, la métamorphose des filles de Prétus en génisses, celle de Cycnus, le vol de Dédale, et illustre par là la doctrine de la métempsycose.⁴ Dans son *De philosophia* aujourd'hui perdu, nous savons qu'Ambroise luttait plus longuement encore contre la doctrine de la métempsycose adoptée par les Néo-Platoniciens.⁵

De la même page virgilienne, saint Jérôme retient surtout la classification des passions, qu'il rapproche d'un passage des *Tusculanes*.⁶ Il s'attarde aussi au pythagorisme latent dans ces vers, loue Pythagore d'avoir découvert le dogme de l'immortalité de l'âme, mais repousse catégoriquement la doctrine de la métempsycose.⁷

L'œuvre de saint Augustin nous offre l'analyse la plus détaillée et la critique la plus pénétrante de la page virgilienne et des exégèses néo-platoniciennes dont elle avait fait l'objet. Il a longuement réfléchi sur le vers relatif aux quatre passions humaines. Il prend d'abord parti contre les Stoïciens, qui tel Sénèque,⁸ avaient reproché à Virgile d'avoir parlé de « mala mentis gaudia » (vi, 278-279), alors que la joie, selon

1. AMBROISE, *Exameron* I, 6, 23, p. 21, 23.

2. AMBROISE, *In Lucam* v, 90, p. 217, 15.

3. AMBROISE, *De excessu Satyri* I, 73, p. 247, 1.

4. *Ibid.* II, 128, 5, p. 321.

5. AUGUSTIN, *Epist. ad Paulinum Nolanum* xxxi, 8, CSEL, t. xxxiv, 2, p. 8, 2; *Contra Iulianum* II, 7, 19, PL, t. XLIV, 686.

6. JÉRÔME, *In Ezech.* I, 1, 7, PL, t. xxv, 23C; *In Ioëlem*, I, 4, PL, t. xxv, 952D; *In Naum* III, 2, PL, t. xxv, 1256A; *In Zachar.* I, 1, PL, t. xxv, 1429B; *Epist. ad Ctesiphontem* cxxxiii, 1, CSEL, t. lvi, p. 242, 18.

7. JÉRÔME, *Adversus Rufinum* III, 39, PL, t. xxiii, 508B.

8. SÉNÈQUE, *Epist.* LIX, 3 et 17, éd. Préchac, p. 84 et 90.

leurs théories, ne peut être coupable, et est réservée au Sage seul. Toute affection, objecte Augustin, peut être bonne ou mauvaise selon l'objet auquel l'homme l'applique; même les membres de la Cité de Dieu n'en sont pas dépourvus durant leur vie sur terre.¹ Augustin lutte surtout âprement contre les dangers de l'exégèse des Néo-platoniciens. Ceux-ci, tel Macrobe² ou le commentateur de Lucain,³ entendaient la page de Virgile comme si la prison qu'elle mentionne était le corps humain. Ils en concluaient que le corps est seule cause de tous les péchés, parce qu'il est à l'origine des quatre passions fondamentales: craintes et désirs, tristesse et joie. Augustin avoue que le livre de la *Sagesse* présente quelque analogie avec ces vues, puisqu'il y est écrit que «la corruption du corps appesantit l'âme»; mais cette corruption, selon la doctrine chrétienne, est le châtiment, non l'origine du péché; la seule cause du péché d'origine est la volonté perverse des anges ou de l'homme révoltés.⁴

Les Néo-platoniciens admettent avec raison des châtiments pour le péché, mais seulement à titre de purification des éléments terrestres de l'âme au moyen des trois éléments supérieurs: l'air, l'eau, le feu.⁵ Augustin les loue de penser que les péchés sont punis; il leur concède qu'il existe ici-bas et après la mort des peines sous forme d'épreuves destinées à purifier; mais il ajoute contre eux que le jugement dernier portera aussi des peines définitives.⁶ Les Platoniciens ont tort de rejeter l'éternité des peines sous prétexte que le corps ne

1. AUGUSTIN, *Civ. Dei* XIV, 8, p. 17, II.

2. MACROBE, *In somn. Scip.*, I, 10, 9, p. 513, 27 et suiv.

3. *Lucani Comm. Bern.* IX, 9, p. 291, 3; II, 2, p. 47, 17.

4. AUGUSTIN, *Civ. Dei* XIV, 3, p. 5, 20. Cf. PÉTRARQUE, *Secretum*, dial. I.

5. Voir aussi les textes cités ci-dessus, n. 3.

6. AUGUSTIN, *Civ. Dei* XXI, 13, p. 542, 4. Cf. aussi CYPRIANUS GALLUS, *Heptat.*, *Iudices*, vv. 199-200, CSEL, t. XXIII, p. 186; AILRED DE RIEVAUX, *De anima* 3, éd. Talbot, p. 147; HUGUES DE SAINT VICTOR, *De sacramentis* II, 16, 5, PL, t. CLXXVI, 592D; RUFIN, traducteur d'ORIGÈNE, *De principiis* III, 5, 4, éd. Koetschau, p. 275, 22.

peut souffrir longtemps sans en mourir.¹ Le fait qu'ils prêtent à l'âme, dans l'au-delà, le désir de rentrer dans des corps devrait les conduire à admettre qu'elle peut y souffrir aussi bien qu'y désirer.² En condamnant la chair, selon le précepte du *De regressu* de Porphyre, et en considérant l'âme comme le souverain bien, les Néo-platoniciens portent atteinte à la divinité, même s'ils ne vont pas, comme les Manichéens, jusqu'à voir dans le corps terrestre la substance du Mal. Ils ont raison de reconnaître que le monde est l'œuvre d'un démiurge, mais ils font erreur en attribuant aux membres qui émoussent l'âme l'origine des quatre passions fondamentales. Augustin met cette doctrine en contradiction avec cette autre doctrine néo-platonicienne, selon laquelle les âmes purifiées de toute souillure corporelle désirent rentrer dans les liens épais du corps. De cette contradiction, il tire argument contre les deux doctrines à la fois. Il loue Énée de se scandaliser de la *dira cupido* (VI, 721) que suppose la métempsycose; ces paroles d'Énée semblent montrer que Virgile lui-même n'est pas pleinement convaincu de la doctrine.³ Si, selon le mythe platonicien des eaux du Léthé, les âmes sont purifiées par l'oubli des choses corporelles, elles ne devraient plus désirer un nouveau corps.⁴ Augustin admire Porphyre d'avoir, contrairement à Platon et à Virgile, nié qu'il y eût passage continuuel de la mort à la vie et de la vie à la mort.⁵ Des vues de Platon et Virgile il ne consent à retenir qu'un point, contre Porphyre cette fois: c'est que les âmes ne goûtent la béatitude que si elles sont munies d'un corps, de même que les dieux sont munis d'un corps astral, à en

1. AUGUSTIN, *Civ. Dei* XXI, 3, p. 514, 11.

2. *Ibid.*, p. 516, 11.

3. *Ibid.*, XIV, 5, p. 10, 5 et suiv.

4. AUGUSTIN, *Sermo* CCXLI, 5, 5, *PL*, t. XXXVIII, 1135; cf. déjà SERVIUS, *In Aen.* VI, 404, p. 63, 18.

5. AUGUSTIN, *Civ. Dei* X, 30, p. 500, 22 et suiv.; XIII, 19, p. 641, 26 et suiv. Cf. TIBERIANUS, *Versus Platonis*, vv. 11-12, éd. Riese, *Anthologia Latina*, t. I, 2, n. 490, p. 46.

croire la promesse qui leur est faite dans le *Timée*; loin de souhaiter rentrer dans un corps mortel, comme prétend Virgile, les âmes des Bienheureux, selon le christianisme, sont revêtues d'un corps incorruptible.¹

Ces exposés de la *Cité de Dieu* allaient servir de base aux développements doctrinaux jusqu'à l'époque médiévale: théorie des passions chez Pomerius,² Remi d'Auxerre³ ou Fulbert de Chartres;⁴ affirmation de l'éternité des peines et condamnation de la métempsycose chez Prudence,⁵ Fulgence⁶ et Bovo de Corvey.⁷ On notera toutefois qu'un traité faussement attribué à Bède et fortement imprégné de Macrobe, expose avec la plus grande sympathie et sans aucune des restrictions augustiniennes, le contenu du discours d'Anchise et spécialement la doctrine de la réincarnation des âmes.⁸

Le développement final du livre VI sur les deux portes du Sommeil, dont l'une, celle d'ivoire, permet aux Mânes d'envoyer vers le monde d'en haut des fantômes illusoire, a fait aussi l'objet d'une interprétation néo-platonicienne:

Sed falsa ad caelum mittunt insomnia Manes (VI, 896).

Selon Macrobe, qui renvoie sur ce point à Porphyre, le *ciel* désigne ici le monde des vivants qui sont le jouet de ces

1. AUGUSTIN, *Civ. Dei* XXII, 26, p. 652, 4; XXII, 28, p. 654, 23 et 655, 27.

2. POMERIUS, *De uita contemplatiua* III, 31, 4, *PL*, t. LIX, 516B.

3. REMI D'AUXERRE, *In Boetii Consol. Philos.*, éd. Silk, p. 322; cf. p. 62, 21.

4. FULBERT DE CHARTRES, *In Act. Apost.* XII, 4, *PL*, t. CXLI, 284B. Cf. RUPERT DE DEUTZ, *De Trinitate*, *PL*, t. CLXVII, 320D, 381C, et *In Ecclesiasten* 8, *PL*, t. CLXVIII, 1257C; PHILIPPE DE HARVENGT, *Epist.* VII, *PL*, t. CCIII, 62D; THOMAS DE CITEAUX, *In Cant.* I et VI, *PL*, t. CCVI, 58B et 353D; INNOCENT III, *Sermones*, *PL*, t. CCXVII, 337D et 615C.

5. PRUDENCE, *Hamartigenia*, vv. 827-832, éd. Lavarenne, p. 69.

6. FULGENCE, *Virgiliana continentia*, p. 102, 10 et suiv.

7. BOVO, *In Boetii Consol. Philos.* III, 9, 21, éd. Huygens, p. 396, ligne 395.

8. PSEUDO-BÈDE, *De mundi coelestis terrestisque constitutione*, *PL*, t. XC, 899B glose qui s'inspire en partie de SERVIUS, *In Aen.* VI, 703 et 724, p. 97, 3; 99, 23; 101, 9.

illusions.¹ Dans le même sens, Ausone relie ces vers au passage antérieur (VI, 283-284) sur l'orme touffu dans lequel nichent les vains songes.² Lactance, au contraire, nie que ces songes proviennent des Enfers.³

Norden, à la suite de son enquête, s'étonnait que la Nekyia de Virgile n'eût pas exercé une influence sérieuse sur l'Apocalyptique médiévale. Cette conclusion est, je crois, prématurée. Une enquête plus étendue et plus minutieuse montre que les auteurs de *Visions* chrétiennes, plusieurs hagiographes grecs et latins et quantité de poètes ont eu recours, pour la représentation de l'au-delà, à l'imagerie virgilienne. L'apocryphe *Vision de saint Paul*, qui date au plus tard du IV^e siècle, a fondé une tradition où la topographie virgilienne des Enfers, l'énumération des supplices, le cliché des cent bouches (VI, 625), la description des Champs Élysées sont aisément reconnaissables. Même des Pères de grand renom n'ont pas hésité, surtout s'ils étaient doués de sens poétique, à admettre pour leur compte l'existence des fleuves infernaux et à concevoir le Paradis sous l'aspect des bois fortunés que parcourut le héros troyen.

Du point de vue de la réflexion, il est curieux de remarquer comment, entre les interprétations morales de Sénèque et Fulgence, une recherche d'ordre spéculatif s'est développée du III^e au VI^e siècle, parallèlement chez les païens et chez les Chrétiens, touchant la vie dans l'au-delà et le système du monde. Déjà Bitsch, à l'instigation de Norden, a cru déceler l'existence d'une exégèse néo-platonicienne de Virgile sous forme de *Quaestiones* rédigées par Marius Victorinus à l'imitation des *Ὀμηρικὰ ζήτηματα* de Porphyre. Il reconstruisait l'ouvrage hypothétique de Victorinus à l'aide de

1. MACROBE, *In somn. Scip.* I, 3, 5-6, p. 474, 4; I, 3, 17, p. 477, 7 (citation textuelle de PORPHYRE, tirée sans doute des *Ὀμηρικὰ ζήτηματα*).

2. AUSONE, *Ephemeris* IV, 7, 22, *MGH, Auct. ant.*, t. V, p. 8.

3. LACTANCE, *De opificio Dei* XVIII, II, p. 59, 5.

Macrobe, Favonius Eulogius, Servius, Augustin et des *Commenta Bernensia* sur Lucain. Ses vues ont été contestées notamment par Winter, Mras, Wessner, Barion. Schelkle repousse l'identification de ce commentaire comme œuvre de Victorinus, mais admet toutefois l'existence de telles *Quaestiones*. Sans prétendre traiter le problème dans toute son ampleur, puisque je me suis limité à l'examen du seul livre VI, j'espère que l'on me permettra de porter un jugement personnel dans la controverse.

Il paraît clair, d'abord, que cette exégèse néo-platonicienne a repris des thèmes de l'exégèse stoïcienne. Comme Sénèque appliquait à la vie d'ici-bas les monstres qui peuplent le vestibule des Enfers, Macrobe pense que la prison infernale est notre corps lui-même, avec ses passions et les supplices que celles-ci nous infligent. D'autre part, pour reconstituer cette exégèse néo-platonicienne, nous ne disposons pas seulement des textes examinés par Bitsch. Les païens Tiberianus, Martianus Capella et deux Panegyrici, les Chrétiens Lactance, Zénon de Vérone, saint Ambroise, saint Jérôme, Ausone, Paulin de Nole, Claudianus Mamertus, Fulgence, la connaissent et l'utilisent aussi. Les textes patristiques sont particulièrement nombreux et détaillés en ce qui concerne la révélation métaphysique fournie par Anchise (VI, 724-751). Mais l'exégèse néo-platonicienne ne s'appliquait sûrement pas à ce morceau seul. Soit sous forme de commentaire continu, soit sous forme de renvois à propos du discours d'Anchise, elle devait traiter tous les passages du livre VI susceptibles d'interprétation philosophique : le vol de Dédale, image du vol de l'âme ; le *reuocare gradum* entendu du retour de l'âme à Dieu, l'épisode du rameau d'or ; l'évocation d'Hécate, vierge-source, assimilée à l'Ame du monde ; le *sit mihi fas audita loqui* appliqué au mystère de l'au-delà ; le sort des âmes privées de sépulture (comme ce fut le cas de Palinure), celui des morts prématurés et des suicidés ; la valeur symbolique des neuf méandres du Styx correspondant aux neuf sphères célestes ; l'interrogation de Déiphobe à Énée touchant

ses errances sur mer, symbole de la métempsycose; le *biuium*; le rapport numérique entre l'âme et le corps; les châtiments de l'âme; le *carpe uiam* appliqué à la voie de l'Intelligence; le sort des inventeurs et bienfaiteurs de l'humanité, éclairés par le soleil intelligible. Enfin, à travers la Révélation d'Anchise, les Néo-Platoniciens découvrent le rôle de l'Ame du monde, un schéma des passions correspondant au schéma plotinien des vertus, une théorie de la souillure que le corps inflige à l'âme et des trois purifications que cette souillure requiert et des quatre sortes de divinités psychopompes. Ils retrouvent leurs propres doctrines sur le sort de l'âme qui subit ses Mânes en s'enfonçant dans le monde des corps; sur la métempsycose; sur les songes. Par suite, le livre VI contiendrait un système complet touchant la divinité, le monde, le destin de l'âme humaine et la conduite à tenir ici-bas.

Les Chrétiens du IV^e siècle ont tout naturellement compris et jugé le texte de Virgile à travers ces interprétations néoplatoniciennes qui l'enrobaient. Sans doute, par hostilité contre le paganisme, ils ont souvent raillé les mythes; mais ils restent sensibles à l'émotion virgilienne, même quand ils se raidissent contre elle; surtout, ils admettent comme Macrobe que les fictions poétiques recouvrent un sens philosophique.

Lactance est persuadé que Virgile est monothéiste, qu'il sait comme Platon quelque-chose de la Révélation judéo-chrétienne relative à l'outre-tombe et à la Résurrection. L'on se plaît à mettre en regard l'un de l'autre un vers de Virgile et une parole de l'Écriture pour en signaler la concordance doctrinale, même si l'on déclare finalement que la révélation fournie par les Écritures est supérieure par sa précision ou par sa sainteté.

Montrer que la pensée virgilienne est un garant de la doctrine chrétienne fut d'abord un simple procédé apologétique, ce qui explique peut-être l'optimisme béat d'un Minucius Felix touchant l'accord entre la raison et la foi. Cet optimisme se comprend mieux encore au temps où Virgile fut

l'objet d'une interprétation néo-platonicienne. En dépit du caractère antichrétien des chefs de l'École, les affinités entre néoplatonisme et christianisme étaient nombreuses. Persuadés que Virgile suit les vues de Platon, les Pères acceptèrent avec enthousiasme ses développements sur la divinité unique, Intelligence qui anime le monde. Ils identifièrent l'Âme du monde néo-platonicienne avec l'Esprit-Saint qui planait sur les eaux, qui exerce la Providence divine, et par qui conçut la Vierge Marie. Lactance, seul, fait une réserve sur l'immanence que Virgile attribue à cet Esprit. L'on se réjouit aussi de découvrir chez Virgile les doctrines de la survie de l'âme, de la responsabilité de l'homme, des sanctions d'outre-tombe et même, selon Augustin, celle de l'intercession des saints. L'on apporte toutefois des retouches à la description du *biuium*, et la notion du salut par la pureté des mœurs tend à se substituer à l'héroïsation par la culture. L'on interprète le *reuocare gradum* du retour de l'âme à Dieu par la pénitence. L'on retient surtout de la théorie du corps-prison l'idée du danger des passions charnelles. Le dogme du purgatoire s'élabore sans que l'on renonce à des peines éternelles dont le seul effet serait la punition, non l'amendement des coupables.

Enfin les Pères, malgré leur admiration profonde pour Virgile, se gardent de plusieurs de ses vues. Ils refusent d'admettre que la privation de sépulture ou la mort prématurée soient une souffrance pour le défunt. Ils condamnent le suicide, même celui de Didon. Tout ce qui, chez Virgile, rappelle la destinée de l'âme selon les Platoniciens, sa chute vers un corps-tombeau, son passage d'un corps à l'autre, est unanimement rejeté. Saint Augustin ajoute, contre Porphyre, que le corps n'est pas foncièrement mauvais puisqu'il est appelé à ressusciter.

Les Pères latins ont donc lu Virgile avec la plus grande affection, l'ont utilisé souvent avec une complaisance ou une ingéniosité excessives. Toutefois, si l'on excepte les auteurs de *Visions* apocryphes, ils ont pris garde de ne pas accrédi-

dans le monde chrétien l'imagerie des mythes païens. Même lorsqu'ils admettaient, dans son ensemble, l'interprétation néo-platonicienne de Virgile, ils sont restés rebelles à une histoire de la destinée de l'âme où la chute originelle est présentée comme la chute dans le monde des corps.

L'existence des nombreux textes chrétiens où j'ai pu déceler l'influence du néo-platonisme, accroît, me semble-t-il, la vraisemblance de l'hypothèse de Bitsch, selon lequel Marius Victorinus, néo-platonicien converti, aurait écrit un commentaire de Virgile particulièrement abondant en ce qui concerne la description de l'au-delà.¹

★

RÉSUMÉ DE LA DISCUSSION

La discussion porte d'abord sur le cadre général des exégèses philosophiques de Virgile. Du point de vue formel, ces exégèses peuvent être comparées avec le genre exégétique de la philosophie ancienne, tel qu'il commence au 4^e-3^e siècle: une philosophie se présente comme explication de textes faisant autorité: Héraclite, Platon, puis, certainement assez tôt, Epicure, probablement aussi Empédocle. A la fin de l'Antiquité, le néoplatonisme présente toute sa philosophie comme une interprétation de Platon. Il y a évidemment une différence entre l'exégèse d'un philosophe et celle d'un poète: aussi bien leurs textes que leur autorité sont différents. Dans cette direction, il semble tout de suite caractéristique que les exégèses de Virgile se concentrent sur le sixième chant de l'Enéide, c'est à dire sur les passages qui peuvent éclairer de façon mythologique la destinée de l'âme. Les exégètes de Virgile se rattachent ainsi à une tradition que l'on peut faire remonter aux mythes de Platon. Une question se pose: existe-t-il une exégèse

1. MARIUS VICTORINUS, *In Epist. ad Ephes.* II, 1-2, *PL*, t. VIII, 1254; cf. SERVIUS, *In Georg.* IV, 373, p. 348, 9. M. P. Hadot, dans ses thèses sur Marius Victorinus, reviendra sans doute prochainement sur ces textes et sur ce problème.

philosophique notable de la fameuse 4^e églogue? M. Courcelle répond que ses recherches sur ce point sont en cours de publication. M. Gigon constate que l'exploitation des textes de poètes a toujours joué un rôle très grand dans la philosophie grecque, ce qui s'explique aisément: l'autorité des poètes était immense et la poésie était censée représenter les traditions les plus anciennes, les plus universelles et vénérables, de l'humanité. Dans les temps classiques, nous avons en Grèce deux lignes d'exploitation des poètes: d'une part, l'interprétation allégorique, d'autre part, l'utilisation des poètes comme source de problèmes moraux; que l'on songe à l'importance du personnage d'Héraclès (chez les Cyniques) ou d'Ulysse (pour Aristippe) et aux discussions empruntées aux tragédies, surtout d'Euripide. Les œuvres des grands Stoïciens, mais aussi en partie l'œuvre perdue d'Aristote, ont dû fourmiller de telles discussions. M. Courcelle regrette vivement que nous n'ayons pas encore de recherches sur l'influence d'Homère, semblables à celles qui ont été entreprises au sujet de Virgile; cela nous éclairerait beaucoup de problèmes.

M. Marrou pose ensuite la question suivante: dans quelle mesure, ces exégèses de Virgile ont pu influencer les Pères de l'Eglise latine, en particulier, Saint Jérôme. M. Courcelle confirme que Saint Jérôme cite en effet Virgile abondamment, mais assez rarement le sixième chant de l'Énéide.

Puis M. Marrou attire l'attention sur la quantité d'étymologies bizarres qui se trouvent dans les commentaires de Virgile. Elles ont certainement influencé les exégèses. M. Courcelle souligne le rôle considérable des étymologies dans la formation de la pensée philosophique ancienne. M. Marrou pose ensuite la question de l'influence possible de Virgile sur les auteurs grecs, entre autres, l'influence possible de la 4^e Eglogue.

Enfin, demande M. Marrou, quand, où et comment cette interprétation néoplatonicienne de Virgile a-t-elle commencé? Et quels sont exactement ses rapports avec l'emploi chrétien de Virgile? M. Courcelle constate que, pour cette question, la connaissance des études néoplatoniciennes, au temps de Constantin, serait capitale.

M. van Berchem se demande, s'il ne faut pas compter avec une large tradition scolaire de ces classiques. Tous les Pères de l'Église ont passé par cette tradition et se sont servis de commentaires scolaires semblables; et ceux-ci ont une très longue histoire. Sur le plan philosophique, il est permis de croire qu'il y a eu une certaine continuité entre l'exégèse stoïcienne et l'exégèse néoplatonicienne qui lui a fait suite.

M. Gigon ajoute que très certainement, vers la fin de l'Antiquité, la masse des éditions commentées des grands classiques était bien plus considérable que ce que nous possédons maintenant. Les connaissances parfois étonnantes de certains écrivains de la Renaissance viennent sans doute, en dernier lieu, de commentaires de ce genre. D'autre part, pour revenir aux écrivains chrétiens, il est possible que Lactance, par exemple, ait eu sous les yeux une édition commentée de Lucrèce. D'ailleurs, il est évident que, dans tout ce domaine, l'exégèse plus ou moins scolaire d'Homère a servi de modèle aux Latins. M. Theiler voudrait aller plus loin: il faudrait pouvoir suivre de près la méthode d'exégèse philosophique appliquée aux poètes grecs. On verrait, sans doute, le même processus opérant sur les mêmes sujets généraux que chez les Latins.

Pour terminer, la discussion porte sur un petit problème très caractéristique: la conférence de M. Guthrie avait montré à quel point Platon s'est laissé inspirer par des écrits mythologiques sur la destinée éternelle de l'âme; on avait vu également qu'une question échappe à tout essai de réponse mythologique ou philosophique: comment l'âme peut-elle perdre son *eudaimonia* divine? Quelle est la cause de la première chute de l'âme dans la corporéité? La conférence de M. Courcelle nous fait voir que l'interprétation philosophique des grandes *katabaseis* épiques ne parvient pas plus à élucider ce point obscur.

Enfin les participants sont unanimes à constater combien ces recherches, relatives à l'influence des classiques sur la pensée philosophique de la basse Antiquité sont précieuses, et combien il serait utile de multiplier ces sondages et de les étendre aux écrivains du Moyen-Âge.

BIBLIOGRAPHIE

(orientée principalement vers les doctrines contenues dans le livre VI de l'*Enéide*, leurs diverses interprétations et leur survie).

- ALDAO (F.), *Significado espiritual del VI libro de la Eneida*, dans *Anales del Instituto de Literaturas Clásicas*, Buenos Aires, t. III, 1945-1946, pp. 121-281.
- ALESSANDRINO (S.), *Saggio di studio comparativo fra i quattro inferni classici di Omero, Virgilio, Dante e Fénelon*, Fermo, 1927.
- ALTHEIM (F.), *Aus Spätantike und Christentum*, Tübingen, 1951.
- AMELINEAU (E.), *L'enfer égyptien et l'enfer virgilien*, Paris, 1915.
- ANDERSON (W. B.), *Commissa piacula (Verg., Aen. VI, 569)*, dans *Classical Review*, t. XLV, 1931, p. 13.
- BAEHRENS (W. A.), *Cornelius Labeo atque eius commentarius Vergilianus*, Gent, 1918.
- BAILEY (C.), *Religion in Virgil*, Oxford, 1935.
- BASSI (D.), *Sant'Agostino e Virgilio*, dans *Annali dell'Istruzione media*, t. VI, 1930, pp. 420-431.
- BELLING (H.), *Phlegyas*, dans *Wochenschrift für klassische Philologie*, t. XVIII, 1901, pp. 551-560; 582-589.
- BERNARD SILVESTRE, *Commentum super sex libros Eneidos*, éd. W. Riedel, Gryphiswaldae, 1924.
- BITSCH (F.), *De Platoniorum quaestionibus quibusdam Vergilianis*, Diss. Berlin, 1911.
- BITTER (E.), *Die Virgilinterpretation der frühchristlichen Dichter Paulinus von Nola und Sedulius*, Diss. Tübingen, 1948.
- BOEMER (F.), *Excudent alii . . .*, dans *Hermes*, t. LXXX, 1952, pp. 117-123.
- BOISSIER (Gaston), *Virgile au Moyen-âge*, dans *Revue des Deux Mondes*, t. CCXXVII, 1877, pp. 515-536.
- La Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. 1, 7^e éd., Paris, 1909.
- BORN (L. K.), *The centones Vergiliani and the half-lines of the Aeneid*, dans *Classical Philology*, t. XXVI, 1931, pp. 199-202.
- BOURKE (V. J.), *Saint Augustine and the cosmic soul*, dans *Giornale di metafisica*, t. IX, 1954, pp. 431-440.
- BOYANCÉ (Pierre), *Virgile et le destin*, dans *Mélanges Paul Laumonier*, Paris, 1935, pp. 11-17.
- Les deux démons personnels dans l'Antiquité grecque et latine*, dans *Revue de Philologie*, t. LXI, 1935, pp. 189-202.
- Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, thèse, Paris, 1936.
- Funus acerbum*, dans *Revue des études anciennes*, t. LIV, 1952, pp. 275-289.
- L'építaphe de Julia Modesta et l'exégèse symbolique de Virgile*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. CXLII, 1952, pp. 147-155.
- Le sens cosmique de Virgile*, dans *Revue des études latines*, t. XXXII, 1954, pp. 220-249.
- Sur le discours d'Anchise (Enéide VI, 724 sqq)*, sous presse.

- BRANDES (Ernst), *Zum VI. und VIII. Buche der Aeneis. Die Unterwelt und der Schild des Aeneas*, dans *Jahrbücher für classische Philologie*, t. CXLI, 1890, pp. 59-77; 141-152.
- BRIGNOLI (F. M.), *La porta d'avorio nel libro VI dell'Eneide*, dans *Giornale italiano di filologia*, t. VII, 1954, pp. 61-67.
- BROK (M.F.A.), *De Aeneis als Spiegel van het menselijk Leven*, dans *Hermeneus*, t. XXIV, 1952-1953, pp. 210-214.
- BROOKS (R.A.), *Discolor aura. Reflections on the golden bough*, dans *American Journal of Philology*, t. LXXIV, 1953, pp. 260-280.
- BUECHELER (Franz), *Vergilius et Seneca*, dans *Rheinisches Museum*, t. XXXIV, 1879, pp. 623-624.
- BUERNER (Georg), *Vergils Einfluss bei den Kirchenschriftstellern, der vornikäischen Periode*, Diss. Erlangen, 1902.
- BUFANO (A.), *Quantopere Dantes Vergilium admiratus atque imitatus sit*, dans *Latinitas*, t. II, 1954, pp. 177-187.
- BUTLER (H. E.), *Virgil, Aeneid VI, 859*, dans *Classical Review*, t. XXXIII, 1919, pp. 61-63.
The sixth book of Aeneid, Oxford, 1920.
- CAHEN (E.), *Pour Virgile*, dans *Revue des études grecques*, t. XLV, 1932, pp. 1-6 [sur Aen. VI, 308].
- CAMOZZI (G. B.), *La discesa all'Orco nell'Odissea e nell'Eneide virgiliana*, Campobasso, 1881.
- CARCOPINO (Jérôme), *Virgile et les origines d'Ostie*, thèse, Paris, 1919.
Virgile et le mystère de la IV^e Eglogue, Paris, 2^e éd., 1943.
Le mystère d'un symbole chrétien, Paris, 1955.
De Pythagore aux Apôtres, Paris, 1956.
- CARTAULT (A.), *Sur les vers 602-627 du VI^e livre de l'Enéide*, dans *Revue de Philologie*, t. XX, 1896, pp. 151-154.
L'art de Virgile dans l'Enéide, 2 vol., Paris, 1926.
- CARUGNO (G.), *Gli ἄσφοτοι nell'antinferno virgiliano (Aen. VI, 426-429)*, dans *Giornale italiano di filologia*, t. VI, 1953, pp. 63-69.
- CATTIN (A.), *L'âme humaine et la vie future dans les textes lyriques des tragédies de Sénèque*, dans *Latomus*, t. XV, 1956, pp. 359-365.
- CESAREO (C.), *Il Culex e il libro VI dell'Eneide*, Palermo 1940.
- CHATILLON (François), *La 'littera Pythagorae' ou la survivance du symbole de l'Y dans la littérature latine du Moyen-âge*, dans *Revue des Etudes latines*, t. XXX, 1952, pp. 65-66.
- COFFIN (H. C.), *Allegorical interpretation of Vergil with special reference to Fulgentius*, dans *Classical Weekly*, t. XV, 1921, pp. 33-35.
The influence of Vergil on St Jérôme and St Augustine, ibid., t. XVII, 1924, pp. 170-175.
Vergil and Orosius, dans *The Classical Journal*, t. XXXI, 1935-1936, pp. 235-241.
- COMPÈS (G.), *Saint Augustin et la culture classique*, Paris, 1927.
- COMPARETTI (Domenico), *Virgilio nel medio evo*, t. I, nuova ed., Firenze, 1937.
Dante e Virgilio, dans *Atene e Roma*, t. V, 1924, pp. 149-164.

- CONSOLI (S.) *Reminiscenze virgiliane nelle prose di L. Anneo Seneca*, dans *Rivista di filologia*, t. XLIX, 1921, pp. 456-467.
- CONWAY (R. S.), *The structure of the sixth book of the Aeneid*, dans *Essays and studies presented to W. Ridgeway*, Cambridge, 1913, p. 126.
- COURCELLE (Pierre), *La tradition antique dans les miniatures inédites d'un Virgile de Naples*, dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, t. LVI, 1939, pp. 249-279.
Etude critique des commentaires sur la 'Consolatio Philosophiae' de Boèce (IX^e-XV^e siècle), dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, t. XIV, 1939, pp. 5-146.
Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin: Le vol de Dédale; Ulysse et les Sirènes, dans *Revue des études anciennes*, t. XLVI, 1944, pp. 65-93.
Les Lettres grecques en Occident, de Macrobie à Cassiodore, 2^e éd., Paris, 1948.
Histoire littéraire des grandes invasions germaniques, Paris, 1948; 2^e éd. (Brésilienne), Petropolis, 1955.
Histoire du cliché virgilien des cent bouches (Georg. II, 42-44 = Aen. VI, 625-627), dans *Revue des études latines*, t. XXXIII, 1955, pp. 231-240.
Les Pères de l'Eglise devant les Enfers virgiliens, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, t. XXII, 1955, pp. 5-74 (La présente conférence est extraite de ce mémoire qui envisage tout le 'Fortleben' du livre VI, tant au point de vue littéraire qu'au point de vue des idées; le lecteur trouverait là une annotation beaucoup plus abondante et les textes cités in extenso).
Nouveaux aspects du platonisme chez saint Ambroise, dans *Revue des études latines*, t. XXXIV, 1956, pp. 220-239.
Divination, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*.
Jugements de s. Augustin et de s. Jérôme sur les exégèses chrétiennes de la quatrième Eglogue, dans *Saint Augustin, l'homme, l'œuvre, l'influence*, Paris, 1957 (sous presse).
- CUMONT (Franz), *Comment Plotin détourna Porphyre du suicide*, dans *Revue des études grecques*, t. XXXII, 1919, pp. 113-120.
After Life in Roman Paganism, New York, 1922.
Lucrèce et le symbolisme pythagoricien des Enfers, dans *Revue de philologie*, t. XLIV, 1920, pp. 229-240.
Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains, Paris, 1942.
Virgile et les morts prématurées, dans *Publications de l'Ecole Normale Supérieure, Lettres*, t. II, Paris, 1945, pp. 120-153.
Lux perpetua, Paris, 1949.
- DEFOURNY (P.), *Autour du VI^e livre de l'Enéide. Virgile, Homère et Cicéron*, dans *Nova et vetera*, t. XXIII, 1942, p. 113 et suiv.
- DEGRASSI (A.), *Virgilio e il foro di Augusto*, dans *Epigraphica*, t. VII, 1945, pp. 88-103.
- DELARNELLE (L.), *Les souvenirs d'œuvres plastiques dans la revue des héros au livre VI^e de l'Enéide*, dans *Revue archéologique* t. XXI, 1913, I, pp. 153-170.
- DEXEL (F.), *Des Prudentius Verhältnis zu Vergilius*, Diss. Erlangen, 1907.

- DIEDERICH (Sister M. D.), *Vergil in the works of St Ambrose*, dans *Patristic studies*, t. XXIX, Washington, 1931.
- DIETRICH (Albrecht), *Nekyia*, Leipzig, 1893.
- DIMIER (M. A.), *La 'lettre de Pythagore' et les hagiographes au Moyen-âge*, dans *Le Moyen-âge*, t. LX, 1954, pp. 403-418.
- DOPPIONI (Lino), *Virgilio nell'arte e nel pensiero di Seneca*, Firenze, 1939.
- DOREY (T. A.), *Homer and Virgil: the world of the Dead*, dans *Orpheus*, t. III, 1956, pp. 119-122.
- DUHEM (Pierre), *Le système du monde*, 5 vol., Paris, 1912-1916.
- DU RESNEL, *Recherches historiques sur les sorts appelés communément par les païens: sortes Homericæ, sortes Virgilianæ . . .*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XIX, 1753, pp. 287-310.
- DZIECH (Iosephus), *De Vergili cultu apud Hieronymum*, dans *Eos*, t. XXXIII, 1930-1931, pp. 101-115.
- EBELING (H. L.), *Light on Vergil Aeneid VI, 550-551*, dans *Classical Weekly*, t. XXVI, 1932-1933, p. 40.
- EGGERDING (F.), *Parcere Subiectis, ein Beitrag zur Vergilinterpretation*, dans *Gymnasium*, t. LIX, 1952, pp. 302-309.
- EICHLER (Edmund), *Die Unterwelt Vergils*, dans *Zeitschrift für österreichische Gymnasien*, t. XXX, 1879, pp. 600-612; 721-740.
- EITREM (S.), *La Sibylle de Cumes et Virgile*, dans *Symbolae osloenses*, t. XXIV, 1945, pp. 88-120.
- ENGLEHEART (G.), *Tu Marcellus eris*, dans *Classical Review*, t. XLV, 1931, p. 126.
- ERMINI (Filippo), *Il Centone di Proba e la poesia centonaria latina*, Roma, 1909.
- ETTIG (Gotthold), *Acheruntica sive descensuum apud veteres enarratio*, dans *Leipziger Studien zur classischen Philologie*, t. XIII, 1891, pp. 249-410.
- EVERETT (W.), *Upon Virgil, Aeneid VI, 893-898*, dans *Classical Review*, t. XIV, 1900, pp. 153-154.
- FABRE (Pierre), *Les citations dans la correspondance de Paulin de Nole*, dans *Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, Mélanges 1945, II Etudes littéraires*, pp. 17-38.
- FESTUGIÈRE (A. J.), *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. III, *Les doctrines de l'âme*, t. III, Paris, 1953.
- FRANCESCHINI (E.), *Di un commento al VI dell'Eneide attribuito a Nicola Trevet* dans *Pubblicazioni dell'Università del Sacro Cuore*, serie IV, t. 30, Milano, 1938, pp. 131-140 (manuscrit de Venise, *Marcianus lat.* XII, 42, s. xv).
- FRANSES (P. D.), *Die Werke des heiligen Quodvultdeus*, München, 1920.
- FRAZER (J. G.), *The golden bough*, 13 vol., London, 1890-1936.
- FRITZSCHE (C.), *Die lateinischen Visionen des Mittelalters bis zur Mitte des XII. Jahrhunderts*, dans *Romanische Forschungen*, t. II, 1886, pp. 247-279; III, 1887, pp. 337-369.
- FUNAIOLI (Gino), *L'oltretomba nell'Eneide di Virgilio*, Palermo, 1924.
- GAGÉ (Jean), *Apollon romain*, Thèse, Paris, 1955.

- GALLETIER (Edouard), *Etude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions*, Thèse, Paris, 1922.
- GANSZYNIEC (Ricardus), *De descensu Aeneano; De ramo aureo; De sortibus Vergilianis*, dans *Eos*, t. XXXIII, 1930-1931, pp. 170-186.
- GARROD (H. W.), *Virgil and Gregory of Tours*, dans *Classical Review*, t. XXXIII, 1919, p. 28 [sur *Aen.* VI, 397-402 et 601].
- GASQUY (A.), *De Fabio Planciade Fulgentio Virgilii interprete*, dans *Berliner Studien für classische Philologie*, t. VI, I, I 887.
- GESSLER (Jean), *A propos des 'sortes Vergilianae' et de leur survivance*, dans *Hommages à J. Bidez et F. Cumont*, Collection Latomus, t. II, Bruxelles, s. d. [1949], pp. 107-109.
- GETTY (R. J.), *Romulus, Roma and Augustus in the sixth book of the Aeneid*, dans *Classical Philology*, t. XLV, 1950, pp. 1-12.
- GILSON (Etienne), *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge*, t. III, 1928, pp. 5-24.
- GONZENBACH (V. von), *Drei Orpheusmosaiken aus der Waadt*, dans *Jahrbuch der schweizerischen Gesellschaft für Urgeschichte*, t. XL, 1949-1950, pp. 271-287.
- GREGORY (Tullio), *L'anima mundi nella filosofia del XII secolo*, dans *Giornale critico della filosofia italiana*, t. XXX, 1951, pp. 494-508.
- GRIMAL (Pierre), *Le livre VI de l'Enéide et son actualité en 23 av. J. C.*, dans *Revue des études latines*, t. XXXI, 1953, pp. 49-52.
- GSELL (Stéphane), *Virgile et les Africains*, dans *Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger*, 1932, pp. 5-42.
- GUILLEMIN (A.), *Quelques injustices de la critique interne à l'égard de Virgile. Etude sur la méthode de E. Norden à l'occasion de son commentaire sur le VI^e livre de l'Enéide*, Thèse de Dijon, Chalon sur Saône, 1921.
- Virgile, Enéide VI*, Paris, 1936.
- HAECKER (T.), *Virgil, Vater des Abendlandes*, 4^e éd., Zurich, 1946.
- HAARHOFF (T. J.), *The gates of sleep*, dans *Greece and Rome*, t. XVII, 1948, pp. 88-90.
- HAGENDAHL (Harald), *Methods of citation in postclassical Latin prose*, dans *Eranos*, t. XLV, 1947, pp. 114-128.
- HAHN (E. A.), *Aeneid VI, 739-751*, dans *Classical Weekly*, t. XX, 1927, pp. 215-219.
- HARDIE (W. R.), *Virgil, Statius and Dante*, dans *Journal of Roman Studies*, t. VI, 1916, pp. 1-12.
- HAVET (Louis), *Le supplice de Phlegyas, étude sur un épisode de l'Enéide*, dans *Revue de philologie*, t. XII, 1888, pp. 145-172.
- Virgile, Aen. VI, 438-439*, dans *Revue de philologie*, t. XI, 1887, pp. 62-63.
- HAWTHORNE, (J. G.), *Deiphobus in Hades (Aeneid VI, 494-547)*, dans *Vergilius*, t. VI, 1940, pp. 32-37.
- HEINZE (Richard), *Virgils epische Technik*, 4 éd., Leipzig, 1928.
- HELM (Rudolf), *Der Bischof Fulgentius und der Mythograph*, dans *Rheinisches Museum*, t. LIV, 1899, pp. 111-134.
- HENRY (Paul), *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934.

- HENSCHEL (E.), *Quantum instar in ipso*, dans *Gymnasium*, t. LIX, 1952, p. 78.
- HERRMANN (Léon), *Anchise a-t-il menti?* dans *Revue des études anciennes*, t. XXXIII, 1931, pp. 389-390.
- Quisque suos potimur, Manes*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. XII, 1933, pp. 118-124.
- Le rameau d'or et l'empereur Auguste*, dans *Mélanges J. Bidez*, Bruxelles, 1934, pp. 487-494.
- HIGHBARGER (E. L.), *The gates of dreams. An archaeological examination of Virgil, Aeneid VI, 893-899*, Baltimore, 1940.
- HIRST (M. E.), *The gates of Virgil's underworld: a reminiscence of Lucretius*, dans *Classical review*, t. XXVI, 1912, pp. 82-83.
- HOVINGH (Pieter Frans), *Claudius Marius Victor, Alethia*, Diss. Groningen, 1955.
- HUBAUX (J.), *Palinure*, dans *Les Etudes classiques*, t. III, 1934, pp. 174-194.
- Déiphobe et la Sibylle (Enéide VI, 494 sqq)*, dans *L'Antiquité classique*, t. VIII, 1939, pp. 97-109.
- IHM (Maximilianus), *Studia Ambrosiana*, dans *Jahrbücher für classische Philologie*, Supplementband XVII, 1890, pp. 91-92.
- ILEWYCZ (Roman), *Ueber den Einfluss Vergils auf die Carmina Latina epigraphica*, dans *Wiener Studien*, t. XL, 1918, pp. 68-78; 138-149; XLI, 1919, pp. 46-51; 161-166.
- JACOB (P.), *L'épisode de Palinure*, dans *Les Etudes classiques*, t. XX, 1952, pp. 163-167.
- JACOBSSON (Axel Justus), *In Necyam virgilianam studia nonnulla*, Upsal, 1895.
- JANELL (W.), *Zur indirekten Ueberlieferung des Vergil*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. XLVIII, 1928, pp. 684-686.
- KERÉNYI (K.), *Zu Vergil Aen. VI, Pindar, Platon und Dante*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. XLV, 1925, coll. 279-288.
- Zum Verständnis von Vergilius Aeneis Buch VI*, dans *Hermes*, t. LXVI, 1931, pp. 413-441.
- KESLING (Paul), *Virgil bei Augustin*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. LXII, 1942, coll. 383-384.
- Nochmals Virgil bei Augustin, ibid.*, t. LXIV, 1944, coll. 95-96.
- DE KEYSER (J.), *Marcellus' laf. Vergilius, Aen. VI, 854-885*, dans *Nova et vetera*, 1932, pp. 18-28.
- KNIGHT (W. F. J.), *Cumaeae gates. A reference of the Sixth Aeneid to initiation pattern*, Oxford, 1936.
- Animamque superbam and Octavian*, dans *Classical Review*, t. XLVII, 1933, pp. 169-171.
- [*sur Aen. VI, 817.*] *Animamque Superbam*, dans *Classical Review* t. XLVI, 1932, pp. 55-57.
- KOCH (K.), *Zu Vergil, Aeneis VI, 327*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. XI, 1920, coll. 835-836.
- KORNITZER (Alois), *Zur Wanderung des Aeneas durch die Unterwelt*, dans *Zeitschrift für österreichische Gymnasien*, t. XLII, 1891, pp. 961-965.

- KROLL (Josef), *Gott und Hölle*, dans *Studien der Bibliothek Warburg*, t. xx, Leipzig, 1932.
- KURFESS (Alfons), *Vergil und die Sibyllinen*, dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, t. III, 1951, pp. 253-257.
- KURTH (Godefroid), *Grégoire de Tours et les études classiques au VI^e siècle*, dans *Revue des questions historiques*, t. xxiv, 1878, pp. 586-593.
- LAFAYE (Georges), *La Campanie dans le VI^e chant de l'Enéide*, dans *Revue des Cours et Conférences*, t. iv, 1895, pp. 56-64.
- LATIMER (J. F.), *Aeneas and the Cumaean Sibyl, a study in topography*, dans *Vergilius*, t. v, 1940, pp. 28-35.
- LATTIMORE (R.), *Themes in Greek and Latin epitaphs*, dans *Illinois studies in language and literature*, t. xxviii, Urbana, 1942.
- LECHTHALER (Isidor), *Die Darstellung der Unterwelt bei Homer, Odys. XI, und Virgil, Aen. VI*, Progr. Meran, 1887.
- LEWY (H.), *A Latin hymn to the Creator ascribed to Plato*, dans *Harvard Theological Review*, t. xxxix, 1946, pp. 243-258.
- LOANE (Helen), *The 'sortes vergilianae'*, dans *Classical Weekly*, t. xxi, 1928, pp. 185-189.
- LONG (Omera Floyd), *The attitude of Alcuin toward Vergil*, dans *Studies in honor of Basil L. Gildersleeve*, Baltimore, 1902, pp. 381-386.
- LÜBECK (Aemilius), *Hieronymus quos nouerit scriptores et ex quibus hauserit*, Leipzig, 1872.
- MAGOTTEAUX (Emile), *Mânes virgiliens et démon platonicien. A propos de 'Quisque suos patimur Manes' (Enéide VI, v. 743)*, dans *L'Antiquité classique*, t. xxiv, 1955, pp. 341-351.
- MAHONEY (Frère Albertus), *Vergil in the works of Prudentius*, dans *Patristic Studies*, t. xxxix, Washington, 1934.
- MANITIUS (Max), *Beiträge zur Geschichte frühchristlichen Dichter im Mittelalter*, dans *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, phil.-histor. Classe*, t. cxvii, 1889, et cxxi, 1890.
Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, t. I-III, München, 1911-1931.
- MARBACH (E.), *Manes in der Eschatologie der Aeneis*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. xlvii, 1929, pp. 363-366.
- MARINONE (E.), *Elio Donato, Macrobio e Servio commentatori di Vergilio*, Vercelli, 1946.
- MARROU (Henri-Irénée), *Μουσικὸς ἀνὴρ*, Grenoble, 1938.
Saint Augustin et la fin de la culture antique, Paris, 1938.
Histoire de l'éducation dans l'Antiquité, Paris, 1948.
Építaphe chrétienne d'Hippone à réminiscences virgiliennes, dans *Libyca*, t. I, 1953, pp. 215-230.
- MARTHA (Jules), *Le supplice de Phlegyas*, dans *Revue de philologie*, t. xiii, 1889, pp. 97-117.
- MATTINGLY (H.), *Virgil's golden age: sixth Aeneid and fourth eclogue*, dans *Classical Review*, t. xlvi, 1934, pp. 161-169.

- MAUBERT (Camille), *L'enfer de Silius Italicus*, dans *Revue de philologie*, t. LIV, 1928, pp. 140-160 et 216-240.
- MAXA (R.), *Die Thore des Schlafes in der Unterwelt Vergils*, dans *Zeitschrift für osterreichische Gymnasien*, t. XLV, 1894, p. 289 et suiv.
- MERGUET (H.), *Lexikon zu Vergilius*, Leipzig, 1912.
- MICHELS (A. K.), *Lucretius and the sixth book of the Aeneid*, dans *American Journal of Philology*, t. LXV, 1944, pp. 135-148.
The golden bough of Plato, *ibid.*, t. LXVI, 1945, pp. 59-63.
- MITCHELL (L. B.), *Vergil's teachings on rewards and punishments in the after-life*, dans *Classical Weekly*, t. XIV, 1920, pp. 59-61.
- MORAN (F. M.), *Algunas ideas virgilianas en la Ciudad de Dios*, dans *Archivo Agustiniano*, t. XLIV, 1950, pp. 413-426.
- MOUNTFORD (J. F.) et SCHULTZ (J. T.), *Index rerum et nominum in scholiis Servii et Aelii Donati tractatorum*, dans *Cornell Studies in classical philology*, t. XXIII, Ithaca, 1930.
- MRAS (Karl), *Macrobius'kommentar*, dans *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse*, 1933, VI, pp. 232-286.
- MUNRO (H. A. J.), *Vergil and Seneca*, dans *Journal of Philology*, t. II, 1869, pp. 144-146.
- MURLEY (C.), *The classification of souls in the sixth Aeneid*, dans *Vergilius* t. V, 1940, pp. 17-27.
- NOCK (A. D.), *Tertullian and the Aori*, dans *Vigiliae christianae*, t. IV, 1950, pp. 129-141.
- NORDEN (Eduard), *Vergilstudien. I, Die Nekyia, ihre Composition und Quellen*, dans *Hermes*, t. XXVIII, 1893, pp. 360-406.
Zur Nekyia Vergils, *ibid.*, t. XXIX, 1894, pp. 313-316.
Ein Panegyricus Augustus in Vergils Aeneid, dans *Rheinisches Museum*, t. LIV, 1899, pp. 466-482 [sur *Aen*, VI, 791-805].
P. Vergilius Maro, Aeneis, Buch VI, 3^e éd., Leipzig, Berlin 1926 (réimpr. Darmstadt, 1957.).
- NORLIN (G.), *The doctrines of the Orphic mysteries, with special reference to the words of Anchises in Vergil's sixth Aeneid 724-751*, dans *Classical Journal*, t. III, 1907-1908, pp. 91-99.
- NORWOOD (F.), *The tripartite eschatology of Aeneid 6*, dans *Classical Philology*, t. XLIX, 1954, pp. 327-347.
- NUTTING (H. C.), *Vergil Aeneid VI 391 ff.*, dans *Classical Weekly*, t. XV, 1921, pp. 49-50.
- VAN OOTEGHEM (J.), *Dans l'antré de la Sibylle*, dans *Les études classiques*, t. III, 1934, pp. 17-21.
L'acropole et les temples de Cumés, *ibid.*, t. V, 1936, pp. 606-612.
L'oracle de la Sibylle au chant VI de l'Eneide, *ibid.*, t. IX, 1940, pp. 14-17.
Somni portae, *ibid.*, t. XVI, 1948, pp. 386-390.
- PANOFSKY (E.), *Hercules am Scheidewege*, dans *Studien der Bibliothek Warburg*, Leipzig, 1930.
- PARISIO (Pietro), *Esame critico della Nekyia omerica raffrontata col libro VI dell'Eneide*, Napoli, 1883.

- PASCAL (C.), *Il bivio della vita e la 'littera Pythagorae'*, dans *Miscellanea Ciceriani*, Milano, 1910, pp. 57-67.
Un passo di Lucifero Caralitano, dans *Bollettino di filologia classica*, t. xv, 1908, p. 17.
- PEETERS (P.), *La Passion de s. Pansophios d'Alexandrie*, dans *Analecta Bollandiana*, t. XLVII, 1929, pp. 307-337.
Une légende de Virgile dans l'hagiographie grecque, dans *Mélanges Paul Thomas*, Bruges, 1930, pp. 546-554.
- PÉPIN (Jean), *Le 'challenge' Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. XXIX, 1955, pp. 116-122.
- PETERSON (E.), *Die Taufe im Acherusischen See*, dans *Vigiliae christianae*, t. IX, 1955, pp. 1-20.
- PICARD (Charles), *Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos, Héraclès entre le vice et la vertu*, dans *Revue archéologique*, 1953, 2, pp. 10-41.
- POESCHL (V.), *Die Dichtkunst Virgils, Bild und Symbol in der Aeneis*, Innsbruck, 1950.
- PREUSS (F. A.), *The sixth book of the Aeneid, an appreciation*, Chicago, 1933
- PRÜMM (Karl), *Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur, mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Virgils*, dans *Scholastik*, t. IV, 1929, pp. 54-77; 221-246; 498-533.
- RADERMACHER (L.), *Motiv und Persönlichkeit. II, Die Büsser Vergils*, dans *Rheinisches Museum*, t. LXIII, 1908, pp. 531-557.
- RAGAZZINI (V.), *La romanità di Seneca e gli influssi virgiliani nelle sue opere*, dans *Convivium*, t. I, 1929, 4, pp. 554-572.
- RAND (E. K.), *The mediaeval Virgil*, dans *Studi medievali*, t. v, 1932, pp. 418-442.
- REINACH (Salomon), *Un vers de Virgile (Enéide VI, 743)*, dans *Revue archéologique*, 1901, 2, pp. 229-236.
 *Ἄωροι βίαιο θάνατοι dans *Archiv für Religionswissenschaft*, t. IX, 1906, pp. 312-322.
- REMY (E.), *Le mouvement dramatique dans les vers 752 à 886 du livre VI de l'Enéide*, dans *Les Etudes Classiques*, t. I, 1932, pp. 103-116.
- RENAUDET (A.), *Dante humaniste*, Paris, 1952.
- RENUCCI (Paul), *Dante disciple et juge du monde gréco-latin*, Paris, s. d. [1954].
- RIBEZZO (F.), *Il v. 126 del VI libro dell'Enéide in una iscrizione inedita di Lucera*, dans *Rivista indo-greco-italica*, t. XIV, 1930, pp. 100-101.
- RICHÉ (Pierre), *La survie de Virgile à l'époque mérovingienne*, dans *Revue des études latines*, t. XXXII, 1954, pp. 48-49.
- RIESS (E.), *Aeneid VI, 190-204*, dans *Classical Weekly*, t. XXXIX, 1945-1946, p. 32.
- RODRIGUEZ (P. Conrado), *El alma virgiliana de san Augustin*, Escorial, 1931.
- ROSE (H. J.), *Quique suos patimur manes*, dans *Harvard Theological Review*, t. XXXVII, 1944, pp. 45-48.
Tu Marcellus eris, dans *Classical Review*, t. XLV, 1931 pp. 51-52.
- ROSTAGNI (A.), *Vergilio, L'Enéide IV-VI*, Verona, 1942.

- ROUSSEL (L.), *Une faute de goût de Virgile*, dans *Revue des études grecques*, t. XLIV, 1931, pp. 1-7 [sur *Aen.*, VI, 308].
- DE RUYT (Franz), *L'idée du 'bivium' et le symbole pythagoricien de l'Y*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. X, 1931, pp. 10-41.
- Note de vocabulaire virgilien, somnia et insomnia*, dans *Latomus*, t. V, 1946, pp. 245-248.
- L'épique de Marcellus dans l'Énéide: rhétorique ou lyrisme*, dans *Les Etudes classiques*, t. II, 1933, pp. 138-144.
- Infelix Dido (Virgile, Énéide VI 450-476)*, *ibid.*, t. XI, 1942, pp. 320-324.
- Charun, démon étrusque de la mort*, Bruxelles, 1930.
- SABBADINI (R.), *Manibus date lilia plenis*, dans *Rivista di filologia classica*, t. LX, 1932, pp. 497-498.
- SAGE (E. T.), *Some medieval conceptions of Vergil and their origins*, dans *Classical Journal*, t. XXV, 1930, pp. 593-600.
- DE SAINT DENIS (E.), *Où situer les écueils des Sirènes et la chute de Palinure?* dans *Les études classiques*, t. VII, 1938, pp. 472-491.
- SANTORO (A.), *Esegeti virgiliani antichi: Donato, Macrobio, Servio*, Bari, 1946.
- SAVAGE (J. J. H.), *Mediaeval notes on the sixth Aeneid in Parisinus 7930*, dans *Speculum*, t. IX, 1934, pp. 204-212.
- Some possible sources of mediaeval conceptions of Virgil*, dans *Speculum*, t. XIX, 1944, pp. 336-343.
- The mediaeval tradition of Cerberus*, dans *Traditio*, t. VII, 1949-1951, pp. 405-410.
- SCHANZ (Martin), *Geschichte der Römischen Litteratur*, t. II (4^e éd., 1935) à IV, München, 1914-1920.
- SCHEDLER (M.), *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluss auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters*, dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. XIII, 1, Münster, 1916.
- SCHELKLE (Karl Hermann), *Virgil in der Deutung Augustins*, Stuttgart-Berlin, 1939.
- SCHERILLO (M.), *Il Flegias di Dante e il Phlegyas di Virgilio*, dans *Rendiconti dell'Istituto Lombardo, classe di Lettere*, t. XLII 1909, 327-365.
- SCHERMANN (J.), *Zu Vergils Vorstellungen v.c.n Jenseits*, Ravensburg, 1893.
- SCHWARZ (Chr. Gottl.), *Dissertatio inauguralis de sortibus poeticis*, Altorf, 1734.
- SCHWEN (C.), *Vergil bei Prudentius*, Diss. Leipzig, 1937.
- SCHWIEHNER (E.), *Emotional Contrast in Aeneid VI, 155-650*, dans *Classical Bulletin*, t. IX, 1932-1933, p. 62-64.
- SESTON (WILLIAM), *Jovius et Hercules ou l'«épiphane» des tétrarques*, dans *Historia*, t. I, 1950, pp. 257-266.
- SILK (E. T.), *Saeculi noni auctoris in Boetii 'Consolationem Philosophiae' commentarius*, Rome, 1935.
- SILVERSTEIN (H. T.), *Dante and Vergil the mystic*, dans *Harvard Studies and notes in Philology and Literature*, t. XIV, 1932, pp. 51-82.
- SILVESTRE (H.), *Le commentaire inédit de Jean Scot Erigène au mètre 9 du livre III du 'De consolatione Philosophiae' de Boèce*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XLVII, 1952, pp. 44-122.

- SLATER (D. A.), *'Sortes Virgilianae' or Vergil and To-day*, Oxford, 1922.
- SMILEY (Ch. N.), *Vergil, his philosophic background and his relation to Christianity*, dans *Classical Journal*, t. XXVI, 1931, pp. 660-675.
- STERN (Henri), *La mosaïque d'Orphée de Blanzzy-les-Fismes*, dans *Gallia*, t. XIII, 1955, pp. 41-77.
- STETTNER (W.), *Die Seelenwanderung bei Griechen und Römern*, dans *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, t. XXII, Stuttgart-Berlin, 1934.
- SULLIVAN (F. A.), *Intimations of immortality among the ancient Romans*, dans *Classical Journal*, t. XXXIX, 1943-1944, pp. 15-24.
- TAYLOR (J. H.), *With Vergil at Cumae*, dans *Classical Bulletin*, t. XXIX, 1953, pp. 37-40.
- THIRION (J.), *Orphée magicien dans la mosaïque romaine*, dans *Mélanges . . . de l'Ecole française de Rome*, t. LXVII, 1955, pp. 149-179.
- TODD (O. J.), *Charon the 'partitor'*, dans *Classical Philology*, t. XL, 1945, pp. 243-247.
- TRACY (H. L.), *Hades in montage*, dans *Phoenix*, t. VIII, 1954, pp. 136-141.
- TREU (M.), *Die neue 'orphische' Unterweltbeschreibung und Vergil*, dans *Hermes*, t. LXXXII, 1954, pp. 24-51.
- DE TROOZ (Charles), *La critique de Virgile dans les Commentaires de Servius*, dans *Le Musée belge*, t. XXXIII, 1929, pp. 229-261.
- USSANI (Vincenzo), *I viaggi di Virgilio nel sotterra*, dans *Wirtschaft und Kultur, Festschrift zum 70. Geburtstage von A. Dopsch*, Leipzig, 1938, pp. 604-610.
- VALMAGGI (Luigi), *Il Virgilianismo nella letteratura Romana*, dans *Rivista di filologia*, t. XVIII, 1890, pp. 365-399.
- VASOLD (J.), *Augustinus quae hauserit ex Virgilio*, München, 1907-1908.
- VERRALL (M. de G.), *Two instances of symbolism in the sixth Aeneid*, dans *Classical Review*, t. XXIV, 1911, pp. 43-46.
- VINCK (J. H.), *Tu Marcellus eris*, dans *Classical Review*, t. XLV, 1931, p. 127.
- VOLKMANN (M.), *Die Nekyia im VI. Buch der Aeneide*, Breslau, 1903.
- WAGNER (A. I.) et HAARHOFF (T. J.), *Vergil Aeneid VI, 567-569*, dans *Classical review*, t. XLIV, 1930, p. 170.
- WALLACE (Edith Owen), *The notes on philosophy in the Commentary of Servius on the Eclogues, the Georgics and the Aeneid of Vergil*, Columbia, 1938.
- WASZINK (J. H.), *Vergil and the Sibyl of Cumae*, dans *Mnemosyne*, ser. IV, t. I, 1948, pp. 43-58.
- Mors immatura*, dans *Vigiliae christianae*, t. III, 1949, pp. 107-112.
- WEILAND (Hendrik Christoffel), *Het Oordeel der Kerkvaders over het Orakel*, Diss. Utrecht, Amsterdam, 1935.
- WESTON (A. H.), *Aeneid VI, 37-39*, dans *Classical Journal*, t. XXXVIII, 1943, pp. 479-480.
- WETMORE (M. N.), *Index verborum Vergilianus*, New Haven, 2° éd., 1930.
- WEYMAN (C.), C.-r. de l'éd. Schenkl de s. Ambroise, dans *Literarisches Centralblatt*, t. XLVII, 1897, pp. 687-688; 1692-1693.
- Beiträge zur Geschichte der lateinischen Poesie*, München, 1926.

- VAN DE WIJNPERSSE (W. M. A.), *Vergilius bij Augustinus*, dans *Studia catholica*, t. VII, 1930-1931, pp. 132-140.
- WINTER (Aem.), *De doctrinae Neoplatonicae in Augustini Civitate Dei vestigiis*, Diss. Freiburg in Breisgau, 1928.
- WIRTH (Hermannus), *De Vergilii apud Senecam philosophum usu*, Diss. Freiburg im Breisgau, 1900.
- DE WITT (N. W.), *Virgil and apocalyptic literature*, dans *Classical Journal*, t. XIII, 1917-1918, pp. 600-606.
- WITTON (W. F.), *Commissa piacula (Vergil, Aen. VI, 569)* dans *Classical Review*, t. XLIV, 1930, pp. 171-173.
- VAN DE WOESTIJNE, *Haec Tibi erunt artes (Vergil, Aen. VI, 852)*, dans *Mélanges P. Thomas*, Bruges, 1930, pp. 705-712.
- WOLF (E.), *Die allegorische Vergilerklärung des Cristoforo Landino*, dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, t. XLIII, 1919, pp. 453-479.
- ZABUGHIN (F.), *Vergilio nel rinascimento italiano, da Dante a Torquato Tasso*, Bologna, 1921.
- ZAPPERT (G.), *Virgil's Fortleben im Mittelalter*, dans *Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaften*, t. II, 1851.
- ZWIERLEIN (S.), *Venantius Fortunatus in seiner Abhängigkeit von Vergil*, Diss. Würzburg, 1926.

V

J. H. WASZINK

Der Platonismus und
die altchristliche Gedankenwelt

DER PLATONISMUS UND DIE ALTCHRISTLICHE GEDANKENWELT

DER Einfluss des Platonismus auf die altchristliche Gedankenwelt ist eine historische Tatsache von einer solchen Evidenz, dass auf den ersten Blick die Behandlung dieses Themas eine leichte Aufgabe scheinen mag - und auch längere Zeit als eine solche betrachtet worden ist. Denn jeder, der sich nur einigermaßen in Tertullian, Minucius Felix und Augustin, und erst recht in Justin, Clemens, Origenes und Gregor von Nyssa vertieft, trifft auf platonische Gedanken, die öfters in ihrer neuen Umgebung von so grosser Bedeutung sind, und auch im Laufe der Entwicklung noch so stark an Wichtigkeit zugenommen haben, dass die fast monotone Beschreibung der allmählichen Hellenisierung des Christentums, wie sie uns immer wieder in Kulturgeschichten gegeben wird, den Tatsachen wirklich gerecht zu werden scheint.

Es ist für den Philologen gerade der heutigen Zeit, die nicht müde wird ihm zu versichern, dass die Philologie sich selbst überlebt hat und für ein fruchtbares Studium des Altertums anderen Disziplinen den Vorrang zu lassen hat, eine ermutigende Erfahrung, wenn er bei näherem Zusehen entdeckt, dass hier gerade für das Handwerk des Philologen, das heisst für eine möglichst vollständige Interpretation, noch sehr viel zu tun ist. Denn das Wesentliche ist hier gar nicht die völlig verständliche und sogar a priori zu erwartende Tatsache einer Beeinflussung der christlichen Gedankenwelt durch das wichtigste und vitalste idealistische System der antiken Kultur - das Wesentliche ist vielmehr in Dingen zu suchen, die meistens gar nicht *disertis verbis* ausgesprochen werden: der Rahmen, innerhalb dessen der Platonismus zum Ausbau und zur Vertiefung dieser Gedankenwelt herangezogen wurde, die Funktion der platonischen Elemente in

der Struktur des Ganzen, und, in unmittelbarem Zusammenhang damit, die oft nur ganz allmählich festzustellende Verschiebung in der Bedeutung altbewährter *termini technici*. Bei der Beantwortung dieser Fragen nun ist für jene kräftigen "grossen Linien", die eine allzu synthetische Geschichtsschreibung so ständig und oft so rasch zu ziehen versteht, kein Platz: je mehr wir uns in den Gegenstand vertiefen, umso mehr kommt es uns zum Bewusstsein, dass wir es nicht mit einer undifferenzierten Einheit zu tun haben, über die man bald ausgeredet ist, sondern mit einer Gruppe, öfters nur mit einer Reihe von Individualitäten, die jede für sich, das eine Mal sehr bewusst, das andere Mal eher naiv, sich zunächst mit einem tiefer liegenden Problem auseinandergesetzt haben, nämlich: "wie sollen die Lehre der Offenbarung, nach der wir leben und die Philosophie, dieser noch immer lebenskräftigste Teil der Kultur, die uns an allen Seiten umgibt, sich zueinander verhalten?"

Da wird es vor allem notwendig sein im Auge zu behalten, dass das Wort «Philosophie» für die Apologeten und Kirchenväter im Laufe der Zeit keineswegs immer denselben Sinn gehabt und dieselben Assoziationen wachgerufen hat. Nur weil das vergessen wurde, war es möglich, dass so viele harte Worte gesagt worden sind über Tertullians Angriffe auf die Philosophie, während verschiedene Väter des vierten Jahrhunderts für ihre verständnisvolle Haltung ebenso einstimmig gelobt wurden. Denn eine solche Beurteilung ist nur dann möglich, wenn wir vergessen, dass, was Tertullian als «die Philosophie» kannte, völlig verschieden war von dem spiritualisierten Neuplatonismus, der besonders für die Kappadozier die Philosophie vertrat. Wir werden daher auch bei der Behandlung unseres mehr beschränkten Themas den verschiedenen Inhalt dieses Wortes in den verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Autoren in Betracht ziehen müssen, wenn wir nicht durch den falschen Schein der Einförmigkeit getäuscht werden wollen.

Obwohl mit einem wirklichen Einfluss des Platonismus auf die altchristliche Gedankenwelt erst von jenen Zeiten an zu rechnen ist, da das Christentum in die Kulturwelt der Antike eintrat und sich vor die unausweichliche Aufgabe gestellt sah, sich mit ihr auseinanderzusetzen, verlangen doch schon im neutestamentlichen Zeitalter einige Aussprüche, die auf die Philosophie in irgendeiner Form reagieren, eine Deutung. Gleich am Anfang finden wir da die ersten Worte des Johannesevangeliums, Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, die sovielen Federn in Bewegung gesetzt haben und lange Zeit als ein Argument galten für die Auffassung des Christentums als einer unter vielen synkretistischen Religionen. Es ist unmöglich hier ausführlich auf die Deutung dieser Stelle einzugehen, aber einiges Allgemeine muss dazu gesagt werden, weil die Gefahr, gleich am Anfang die Entwicklung in falscher Perspektive zu sehen, keineswegs illusorisch ist. Es lässt sich nicht leugnen, dass λόγος auch in diesem Zusammenhang ein Terminus der griechischen Philosophie ist, der im Hellenismus allgemeine Bekanntheit gewonnen hatte und der gewiss nicht von dem Verfasser des Johannesevangeliums neu eingeführt wurde; denn, wie Walter Bauer¹ zu der Stelle bemerkt, «Die Art, wie der Prolog (1) den Logos einführt und dann weiterhin von ihm redet (14), erklärt sich nur unter der Voraussetzung, dass den Lesern nichts Neues gesagt, sondern ein Begriff gebraucht wird, der ihnen unmittelbar verständlich ist». Das Wesentliche ist nicht, dass der Logos erwähnt wird, sondern nur, was von ihm ausgesagt wird. Es wäre möglich gewesen, dass ein trotz aller Umdeutung doch im Grunde griechischer philosophischer Begriff hier an die Stelle eines rein christlichen Begriffes getreten wäre, wie das in der Gnosis gang und gäbe wird, und wie es seit Reitzenstein oft genug behauptet worden ist, aber was wirklich geschehen ist, ist das gerade Gegenteil. Denn der Evangelist geht von der konkre-

1. *Das Johannesevangelium, erklärt von D. Walter Bauer* (Handb. z. NT, herausg. v. Hans Lietzmann, 6, Tübingen 1933), 6.

ten Persönlichkeit Jesu aus, deren Identität mit dem Christus ja das Hauptstück der neuen Verkündigung ist, und richtet sich an die Gebildeten, um ihnen klarzumachen, dass, was sie in ihrer Philosophie den Logos nennen, in Wirklichkeit Jesus Christus ist: dass somit der Logos Fleisch geworden ist, und dass – und hier wird die Abgrenzung gegen die Philosophie völlig klar –, wie Vs. 14 sagt, «wir ihn gesehen haben». Sehr richtig hat Gilson¹ bemerkt: «Dire que c'est le Christ qui est le Logos n'était pas une affirmation philosophique, mais religieuse» – denn wie hätte die Philosophie je einen sichtbaren Logos anzuerkennen vermocht?

Die gern in unser Thema hineinbezogene Areopagrede mit ihrem Zitat aus Arat lassen wir hier nach meiner Überzeugung besser beiseite. Denn die Areopagrede gehört insoweit nicht zu der eigentlichen Offenbarung des Neuen Testaments, dass sie nicht für Christen sondern für Heiden bestimmt ist. Es spricht ein Missionar, der bei der ersten Begegnung dasjenige hervorhebt, was am wenigsten fremdartig scheinen muss, nämlich den Glauben an den einen Gott, der ja auch bei Minucius Felix und vielen andern eine viel grössere Stelle einnimmt als die Christologie. Dagegen müssen wir unsere Aufmerksamkeit auf eine Stelle richten, die in den Erörterungen dieses Themas einigermaßen übersehen zu werden pflegt, die aber für Tertullian² von überragender Bedeutung gewesen ist, nämlich die Worte im Kolosserbrief 2,8: Βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγαγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου καὶ οὐ κατὰ Χριστόν,³ nach Dibelius' Übersetzung: «Gebt acht, dass euch nicht jemand mit der Philosophie und mit leerem Trug für Menschenüberlieferung gewinne, – für die Weltelemente wider

1. *La philosophie au moyen âge*² (Paris 1952), II.

2. Vgl. meine Anmerkung zu Tertullian *De anima* 3,1 in meiner kommentierten Ausgabe (Amsterdam 1947), 115.

3. *An die Kolosser Epheser, An Philemon erklärt von D. Dr. Martin Dibelius* (Handb. z. NT, 12², Tübingen 1927), 18.

Christus». Beachten wir den Satz – die einzige Stelle im Neuen Testament, wo sich das Wort φιλοσοφία findet – etwas genauer. Τῆς φιλοσοφίας steht parallel mit κενῆς ἀπάτης, und zwar ist der Artikel nur vor φιλοσοφίας gesetzt, was, trotz des Zweifels einiger Kommentatoren, doch sehr stark dafür spricht, dass das καί rein explikativ zu fassen ist.¹ Die Philosophie ist somit leerem Trug überaus ähnlich, wenn nicht gar damit identisch. Fast noch wichtiger ist die Charakterisierung durch die Worte κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων wobei ich das κατὰ nicht nach Dibelius mit dem Partizip συλαγωγῶν sondern mit den Genitiven verbinden möchte: die Philosophie wird somit zu einem leeren Trug, der nur auf Menschenüberlieferung beruht – vielleicht ist nirgends in der altchristlichen Welt der endgültige Gegensatz zwischen Offenbarung und Philosophie so lapidar zum Ausdruck gebracht. Und auch wenn es wahr sein sollte, dass φιλοσοφία hier nicht im allgemeinen Sinne gebraucht wird, sondern entlehnt ist aus der Sprache der synkretistischen Sekte zu Kolossae,² dann bleibt es darum nicht weniger vielsagend, dass gerade dieses Wort in diesem Zusammenhang zur Verwendung kommt, und weiter, dass «die Menschenüberlieferung» als das entscheidende Merkmal empfunden wird. Von einer positiven Wertschätzung der Philosophie, die für einen Einfluss des Platonismus auf die altchristliche Gedankenwelt die notwendige Vorbedingung ist, sind wir hier so weit wie nur möglich entfernt. Ich möchte hier die Frage aufwerfen, ob nicht, neben der noch immer anhaltenden Geschlossenheit der christlichen Welt der antiken Kultur gegenüber, auch die Erwartung der Parusie in nächster Zeit, wie sie uns in dieser Epoche von allen Seiten entgegentritt, ein Interesse für die Lehren der Heiden nicht hat aufkommen lassen.

1. Dibelius a. a. O.: «Es ist bemerkenswert, dass φιλοσοφία im N.T. nur hier vorkommt und zwar sensu malo, parallel mit ἀπάτη; ob geradezu mit ἀ. identisch, ist fraglich, trotzdem der Artikel nur einmal steht».

2. Dibelius a. a. O.: «An unserer Stelle kann φιλοσοφία aus der Sprache der kolossischen Synkretisten entlehnt sein».

Wie gering an Zahl die zitierten Aussprüche auch sein mögen, die Sprache, die sie reden, ist eindeutig genug um zu zeigen, dass im christlichen Glauben an und für sich, wie er zunächst in der Abgeschlossenheit einer nicht zentralen Provinz des römischen Reiches lebte, für einen Einfluss der Philosophie, und somit des Platonismus, keine Ansätze vorhanden waren; denn es handelt sich um einen Glauben, der keinerlei Ergänzung von aussen her brauchte. Und damit ist klar, dass der Einfluss des Platonismus auf die altchristliche Gedankenwelt nur aus der Berührung des Christentums mit der antiken Kultur hervorgehen konnte. Dieser Kontakt kam zustande in der Apologetik oder besser – denn die literarische Fixierung ist nur die Folge einer schon längere Zeit bestehenden Auseinandersetzung – in der Reaktion der Christen, zunächst auf die feindliche öffentliche Meinung im Reiche, sodann, von da aus, auf die ganze heidnische Kultur.

Es ist hier nicht der Ort auf den Inhalt dieser öffentlichen Meinung einzugehen, die schliesslich hinter der ganzen Haltung der Autoritäten sowie der Bevölkerung den Christen gegenüber steht, und die immer wieder der Nährboden der Angriffe und Verfolgungen war. Ein Moment möchte ich hervorheben, nämlich ihren erstaunlichen Konservatismus: Vorwürfe, über die wir schon bei den ersten Apologeten hören, haben sich ungeschwächt bis in die Zeit Julians des Abtrünnigen erhalten. Uns interessiert im Augenblick nur, dass es diese öffentliche Meinung war, die in ganz unsanfter Weise die Christen zwang, zunächst gegenüber ihren Argumenten, sodann aber auch gegenüber der ganzen Kultur, die dahinter stand, ihre Haltung zu bestimmen. Denn wenn z.B. die Lehre von der Auferstehung sehr bald ein Stein des Anstosses wurde, galt es, Argumente zu widerlegen, die zum Teil von der Philosophie herkamen, sodass es unmöglich war, an ihr stillschweigend vorüberzugehen.

Damit fanden also diejenigen, die, in welcher Form auch immer, den christlichen Glauben zu verteidigen unternahmen,

sich einer geistigen Macht gegenüber, die, wenn auch jetzt mehr in die Breite als in die Tiefe wirkend, jedem, der den höheren Unterricht in der Rhetorenschule empfangen hatte, ihren Stempel aufdrückte. Ich brauche über den philosophischen Unterricht der Kaiserzeit hier nicht weiter zu reden, weil Herr Marrou ihn in seiner «*Histoire de l'éducation dans l'antiquité*» ausgezeichnet beschrieben hat, aber einige Einzelheiten müssen für unser Thema hervorgehoben werden. Da ist zunächst zu bemerken – und das ist wichtig angesichts der Tatsache, dass die christliche Apologetik anfänglich völlig griechisch orientiert war –, dass in der östlichen Reichshälfte das Wort «*Philosophie*», soweit ich dem nachgehen kann, in der Regel nicht wie im Westen unangenehme Assoziationen wachrief. Nur so ist es zu verstehen, dass die ersten Apologeten, als sie daran gingen, die christliche Lehre gegen das Erbe der Alten sowohl abzugrenzen als zu verteidigen, die Philosophie, die sie dabei als unumgängliche Grösse auf ihrem Pfad fanden, nicht von Anfang an als die feindliche Macht empfunden haben, die sie im Grunde doch für sie sein musste – und die sich auch immer für Tertullian und für den ganz ausserhalb der Kultur des Imperiums stehenden Tatian gewesen ist. Der erste Apologet, dessen Schrift wir wenigstens rekonstruieren können, Aristides von Athen, ist, gerade durch seine wenig ausgeprägte Persönlichkeit, besonders geeignet die typischen Züge der frühen Apologetik verstehen zu lassen. Da trifft uns denn zunächst, dass er in der Aufschrift seiner Verteidigungsrede sich selbst das Prädikat eines Philosophen beilegt. Man soll das nicht so deuten, dass schon er in der Philosophie eine Macht erblickt hat, die neben Schädlichem auch Nützlichem für die Erklärung der Glaubenslehre zu bieten hat, denn was er schliesslich über die Philosophie zu sagen hat, ist sowohl sehr wenig als sehr fremdartig:¹ «*Und es geschieht mir, dass ich staune, o*

1. Aristides Apol. 3,3 (Geffcken, *Zwei gr. Apol.* (Leipzig und Berlin 1907), 6,16/20).

König, in Betreff ihrer . . . Philosophen, dass auch sie also geirrt haben und haben Götter genannt die Bilder, welche gemacht worden zu Ehren der Elemente, und nicht haben die Weisen begriffen, dass auch diese Elemente vergänglich und auflösbar sind». Nehmen wir die Äusserung für was sie ist¹ – das Merkwürdige ist, dass Aristides einerseits von der Philosophie nur ganz verschwommene Vorstellungen hat, dass er sie aber andererseits so sehr als eine Selbstverständlichkeit innerhalb der ganzen Kultur hinnimmt, dass er für sich selbst als Verteidiger und daneben als Darsteller des Glaubensinhalts den Philosophentitel als den – wie denn auch immer² – entsprechenden empfindet.

Das zeigt sich in einem bedeutend stärkeren Maasse in der ein Jahrzehnt später verfassten Apologie des Justin, in der sich zum ersten Mal ein wirklicher Einfluss des Platonismus zeigt. Dank dem Vortrag Herrn Gigons brauche ich hier nicht zu sprechen über die Form des Platonismus, die im Laufe des zweiten Jahrhunderts n. Chr. die führende Rolle im Geistesleben von der absterbenden Stoa übernommen hatte. Wir haben es zu tun mit einer eklektischen Philosophie, in der aber der Platonismus zentral ist. Indessen möchte ich einiges über das Wesen des Eklektizismus im Allgemeinen sagen,³ weil hier zu oft vor dem faktischen Ergebnis die Intentionen vergessen werden. Man kann aus den Schriften eines Albinus und Plutarch sehr wohl den Eindruck bekom-

1. Geffcken, a. a. O. 51, bemerkt hierzu: «denn hier kann es sich doch nur um die μάγοι, die κατ' ἐξοχήν sogenannten «Chaldäer» handeln, die kein ordentlicher Grieche höher als die ἐπιχώριοι φιλόσοφοι . . . einschätzte». Ich kann dieser Interpretation unmöglich beipflichten; übersehen hat Geffcken die m. E. einleuchtende Beziehung auf Röm. 1,25.

2. Geffcken, a. a. O., 31–32, übergeht die Frage, warum Aristides sich selbst einen Philosophen genannt hat. Mein Kollege B. A. van Groningen weist mich auf die Möglichkeit, dass der Apologet sich, auf Grund des wichtigen Inhalts seiner Schrift, durch den Philosophentitel besonders von den σοφισταί unterscheiden möchte.

3. Vgl. hierzu besonders A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*. II. *Le dieu cosmique* (Paris 1949), 341 ff.

men, dass ihre Verfasser wirklich aus den drei führenden Systemen der Zeit das ihnen Zusagende ausgewählt haben, um daraus ein neues, modernen Ansprüchen besser entsprechendes Ganze zu bilden. Das ist faktisch auch der Fall gewesen, aber eine solche Interpretation wird dem Geiste, in dem seit Antiochus von Askalon diese ganze Arbeit verrichtet wurde, nicht gerecht. Denn es handelt sich beim Eklektizismus, und erst recht beim eklektischen Platonismus, vor allem um Interpretation und, im Streben nach Vollständigkeit, um Systematisierung der Aussprüche des Meisters, die, wo sie entweder dem Verständnis Schwierigkeiten boten oder unvollständig erschienen, erläutert und ergänzt wurden mit Hilfe von Einzelheiten, die nach der Überzeugung des Interpreten ganz unzweifelbar zum Ganzen gehörten. Nehmen wir ein Beispiel. Es ist völlig richtig, dass die Vorstellung von den Ideen als Gedanken des höchsten Wesens sich im authentischen platonischen Schrifttum nicht findet, und dass sie bei Albinus als fester Bestandteil der platonischen Lehre präsentiert wird, aber diese Ausarbeitung des von Platon niemals endgültig formulierten Problems der Beziehungen zwischen dem höchsten Wesen und den Ideen ist sicher immer betrachtet als höchstens eine Entfaltung von Gedanken, die sich alle in Platons Schriften nachweisen liessen.

Es war somit nach dem Empfinden der Zeit die unverfälschte, eher noch die durch die Bemühungen des Antiochos und seiner Nachfolger aus der falschen Umbiegung zur Skepsis zu ihrem ursprünglichen Zustand zurückgebrachte Lehre Platons, die jetzt in den Schulen gelehrt wurde und für jeden erreichbar war.

Der Tradition war es zu verdanken, dass ein zweites Merkmal des späteren Platonismus, das zum Zweifel an die Genauigkeit der Darstellung Anlass geben konnte, unbeachtet blieb. Ich verstehe darunter die fast ausschliessliche Beschränkung des Interesses auf was sich kurz die religiöse Seite des Platonismus nennen lässt. Jedem, der sich in Plutarch, Albi-

nus oder Apuleius vertieft, muss es auffallen, dass hier die ganze Beschreibung der Lehre Platons auf eine beschränkte Zahl von Gegenständen konzentriert wird, nämlich: die Natur des höchsten Wesens, seine Beziehung zu den Ideen, die Funktion der Vernunft, das Schicksal der Seele, und die Probleme der Erschaffung der Welt und der Materie. Prüft man nach, wo diese Gegenstände herkommen, so kommt man immer wieder auf dieselben Schriften Platons: den Timaeus, den Staat, das zehnte Buch der Gesetze, und die meistens als authentisch betrachtete Epinomis; der Phaedon wird zwar oft herangezogen, wenn es sich um das Problem der Unsterblichkeit handelt, gehört aber doch nicht ganz zum eigentlichen «Kanon». Man findet nirgends ausgesprochen, dass man hiermit keineswegs den ganzen Platon hat, dass Vieles und Wesentliches beiseite gelassen wird. Gewöhnlich wird in modernen Darstellungen dazu bemerkt, dass es sich hier eben um dasjenige handelt, was dem religiösen Bedürfnis der Zeit entgegenkam, aber dieser Grund reicht meines Erachtens zur Erklärung nicht ganz aus: denn wenn das der Fall wäre, hätte man doch einige Worte darüber erwarten können, dass hier eine Auswahl aus dem Ganzen getroffen war, und warum diese Wahl so ausgefallen war. Es will mir daher scheinen, dass diese fortwährende Beschränkung – sowohl im späteren Platonismus selbst als in seiner Verarbeitung bzw. Bekämpfung seitens der Christen – auf einige ganz bestimmten Teile von Platons System zunächst daraus zu erklären ist, dass es nicht das ganze System Platons, oder besser, der ganze Gehalt des platonischen Schrifttums war, der in der Schultradition und darüber hinaus weiterwirkte, sondern vielmehr eben jene Problematik, die in der letzten Periode von Platons Leben in der Akademie an der Tagesordnung war, und die nach seinem Tode von seinen unmittelbaren Schülern entweder weiter verfolgt oder auch, wie von Aristoteles, kritisch erörtert wurde. Denn es sind gerade jene fundamentalen, von Platon in seiner Spätzeit und von

Speusipp und Xenokrates erörterten Probleme, z.B. die Frage ob es den Ideen gegenüber ein höchstes Prinzip gibt, die Möglichkeit, dass das höchste Prinzip «jenseits des Guten» ist, usw., an die nicht nur der Neuplatonismus, wie das neu-lich verschiedentlich hervorgehoben ist,¹ sondern auch der von diesem nicht streng zu trennende mittlere Platonismus angeknüpft hat. So finden wir denn, dass bei dem wichtigsten Schulhaupt des mittleren Platonismus, nämlich Gaius, ein Thema alle anderen dominiert, und zwar die Lehre von den drei οὐρανοί: der erste und überhimmlische Gott, der auch das erste Gute ist, der göttliche νοῦς, der der «Ort der Ideen», der «himmlische Gott», und, wie Herr Theiler das gestern sehr glücklich formuliert hat, nicht sowohl der Schöpfer als der Ordner des Himmels ist, und schliesslich die Seele, die durch den «ersten und unaussprechbaren Gott» aus tiefem Schlaf geweckt worden ist. Diese Metaphysik liegt auch der Ethik zu Grunde, denn sie führt jene zu ihrem höchsten Zweck, der im Theaetet formulierten «möglichst grossen Angleichung an Gott».

Es ist diese Form des Platonismus, die durch kurz gefasste und leicht erfassbare Handbücher, wie wir sie von der Hand des Apuleius und Albinus noch besitzen, jedem Gebildeten im zweiten nachchristlichen Jahrhundert die Kenntnis der Lehre Platons vermittelte. Wir können den Einfluss dieser damals zunächst als religiös empfundenen Literatur kaum überschätzen, und müssen vielleicht noch mehr als bisher den Gaius und seine Schule als eine der geistigen Mächte des zweiten Jahrhunderts – das heisst, der Zeit des allgegenwärtigen Archaismus – betrachten. Jedenfalls ist es sehr beachtenswert, dass wir den Einfluss des Handbuchs des Gaius, sei es im Original oder in der sicher recht unselbständigen

1. Vgl. Ph. Merlan, *From Platonism to Neoplatonism* (The Hague 1953); C. J. de Vogel, *On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism*, *Mind* 62 (1953), 43–64, und *A la recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme*, *Mnemosyne*, ser. IV. 7 (1954), III–122.

Bearbeitung durch Albinus, an den verschiedensten Orten finden: in Afrika bei Apuleius und etwas später bei Tertullian,¹ in Rom bei Hippolyt (der über besonders gute Beschreibungen des Systems verfügt zu haben scheint), in Antiochien bei dem Ketzler Hermogenes² und vielleicht – aber hier ist die Untersuchung noch in vollem Fluss – bei manchem anderen Ketzler der Zeit; es scheint mir keineswegs ausgeschlossen, dass die vielen platonischen Elemente in der Lehre Valentins, die Quispel³ nachgewiesen hat, von dieser Seite gekommen sind. Aber dabei bleibt es nicht: sogar Plotin hat es nicht für unter seine Würde gehalten, den Gaius zu kommentieren, und die Ausführungen Andresens⁴ über Justin und den mittleren Platonismus weisen ganz deutlich in dieselbe Richtung.

Damit kehren wir zu unserem Thema zurück. Bei Justin dürfen wir zum ersten Mal von einer wirklichen Begegnung zwischen Platonismus und Christentum sprechen. Wenn er in der Aufschrift seiner Apologie noch ausführlicher als Aristides sich selbst als «platonischen Philosophen» bezeichnet, dann beruht das auf einer festen Überzeugung, nämlich, dass die einzige wahre Philosophie im Christentum zu finden ist, und dass daher die positiven, die nicht polemischen Teile seiner Apologie als die Darstellung einer richtigen christlichen Philosophie zu betrachten sind. Das ist die Folge der tiefer liegenden Überzeugung, dass es zwischen Philosophie und christlichem Glauben keinen fundamentalen Gegensatz gibt, dass somit die neue Religion in keinem Gegensatz zu den

1. Vgl. meine Ausgabe von Tertull. *De anima*, 43*–44*.

2. Vgl. meinen Aufsatz *Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes*, *Vigil. Christ.* 9 (1955), 129–147.

3. Vgl. besonders: *La conception de l'homme dans la gnose valentinienne*, *Eranos-Jahrbuch* 1947 (Zürich 1948), 249–286, und das Kapitel über Valentin in *Gnosis als Weltreligion*, (Zürich 1951), 71–92.

4. C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, *ZNTW* 44 (1952–1953), 157–195; s. auch das Kapitel «Kelsos und der mittlere Platonismus» in seinem neuerschienenen Buch *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider den Platonismus* (Arbeiten z. Kirchengesch., 50., Berlin 1955), 292–307.

allgemein akzeptierten Kulturidealen steht, ja dass sie sogar zu einer vollständigen und lebenden Aktualität macht was vorher, in den griechischen Philosophenschulen, nur in rudimentärer Form vorhanden war. Denn was sich dort findet, enthält nach Justin nie die ganze Wahrheit und kann sie auch nicht enthalten. Einen Teil der Wahrheit allerdings: denn in jedem Menschen ist ein Keim des göttlichen Logos vorhanden, der im Anschluss an das Johannesevangelium mit Christus identisch erklärt wird.¹ Dieser Keim reicht aber nicht aus um zur Kenntnis der ganzen Wahrheit zu gelangen, die im Alten Testament unklar und unvollständig, vollständig aber im Neuen Testament offenbart wurde. Nun haben die Philosophen gemeint, eben die ganze Wahrheit erreichen zu können ohne die Hilfe einer Offenbarung, aber was ihre Systeme zu bieten haben, ist eine Mischung von Wahrheit und Unwahrheit, die aus drei verschiedenen Elementen besteht: dem Stück Wahrheit, dessen Kenntnis sie dem Keim des Logos verdanken (und das nur wenige, aber fundamentale Kenntnisse enthält, besonders die Gotteserkenntnis),² den Teilen der Wahrheit, die sie stillschweigend den heiligen Schriften entnommen haben,³ und schliesslich – und das ist der weitaus grösste Teil – aus allem was sie, die dem Menschen gesteckten Grenzen überschreitend, in völliger Willkür selbst ausgedacht haben. Die Wertlosigkeit dieses dritten Teils wird durch die zahllosen Widersprüche der Philosophen genügend gezeigt.⁴

Hieraus wird klar, was Justin selbst zu bringen wünscht: eine Philosophie, die mit der Wahrheit, wie sie in der Of-

1. Dial. 61,4; vgl. auch Lietzmann, *Gesch. d. alt. Kirche*, 2 (Berlin 1936), 182-183.

2. Das darf u.a. aus Apol. II 10,6 gefolgert werden.

3. Apol. I 44,8-9 u.ö.; vgl. dazu Harnack, *Dogmengesch.*, 15, 511, Anm. 1 und die Bemerkung von G. Archambault zu Dial. 7 in seiner Ausgabe (Paris 1909), 36-37.

4. Apol. II 10,2 ff. und 13,6; vgl. A. Puech, *Les apologistes grecs du II^e siècle de notre ère* (Paris 1912), 69.

fenbarung beschlossen liegt, völlig im Einklang ist, weil sie eben nur aus der Offenbarung schöpft. Wenn er es dennoch für nützlich hält, die Aussprüche Platons über die höchsten Dinge heranzuziehen, so ist das nur darum, weil Platon eine mehr vollständige oder klare Beschreibung gibt. Wenn zum Beispiel die Offenbarung in einer nicht für jeden verständlichen Form lehrt, dass der Logos Christus ist, so hat es seinen Wert, hinzuzufügen, dass dieser Logos die Weltvernunft ist; eine solche Hinzufügung ist für Justin kein *ἐπίσακτον*, sondern einfach Interpretation.

Es schien mir der Mühe wert, bei dieser ersten Begegnung von Platonismus und christlichem Glauben den Gedanken-gang so genau wie möglich zu rekonstruieren, weil, wie ich schon hervorgehoben habe, die klar an den Tag liegenden Ergebnisse uns nur zu oft die Absichten, die für die Rekonstruktion der Vergangenheit doch ebenso wichtig sind, vergessen lassen. Denn wenn wir auf das Ergebnis, auf die praktische Ausarbeitung von Justins Ideal sehen, wird es uns sofort klar, dass die Absicht nicht verwirklicht wurde. Wie Lietzmann¹ bemerkt hat, fällt Justins «christliche Philosophie» auseinander in zwei Teile, die nirgends zu einer Einheit zusammengewachsen sind: der eine Teil ist ein Stück philosophischer Religion – wir können einfach sagen: der mittlere Platonismus – der sich darauf beschränkt, biblische Ausdrücke an die Stelle von griechischen Termen zu setzen, der zweite ist der auf der Offenbarung beruhende Glaube.

Es handelt sich somit um einen Versuch, den Glaubensinhalt als eine, oder besser als die einzig mögliche Philosophie darzutun: bei dieser Identifizierung vertritt der Platonismus einfach die Stelle der Philosophie. Es ist das eine naive, aber lapidare Überzeugung, die gerade am Anfang der Entwicklung nicht wundernehmen kann; und ebensowenig kann es wundernehmen, dass die zweite Begegnung, die mit den Alexandrinern – denn Tertullian, wenn er auch gelegentlich

1. *Gesch. d. alt. Kirche*, 2, 185–186.

den Albinus für Augenblickszwecke benutzt,¹ und erst recht Tatian fallen durch ihre durchaus ungriechische Feindseligkeit der Philosophie gegenüber aus dem Rahmen dieser Betrachtung – ein mehr nüanziertes Bild gibt. Ich will mich hier über Clemens kurz fassen, da Herr Marrou ihn zum Gegenstand seines Vortrags gewählt hat, aber Einiges, das für unser Thema wesentlich ist, möchte ich hier hervorheben. Es ist unzweifelbar, dass Clemens die Schriften des Justin gekannt hat, und auch, dass er sich indirekt auf sie bezieht, wenn er seine Wertung der Philosophie motiviert. Der Unterschied ist nun, dass Clemens, wie stark intellektualistisch er auch im Grunde war, niemals wie Justin das Christentum eine Philosophie ohne weiteres genannt hat: die Philosophie hat nach ihm die Aufgabe denjenigen, die die Wahrheit suchen, den Weg zu bereiten und sie – was dasselbe ist – vorzubereiten auf die Verkündigung des Evangeliums; sie hat ihnen auch die Waffen zur Bekämpfung der Gegner der Wahrheit zu liefern – ihre Funktion ist durchaus eine vorbereitende und helfende.² Für diese Funktion ist nun aber der Platonismus ganz besonders geeignet, denn die verschiedensten Dogmen, die Lehre von der Trinität, die Auferstehung des Herrn, der Tod am Kreuze, sie alle sind nach Clemens in Platons Schriften angedeutet,³ und wenn er dabei mit Entlehnung aus dem Alten Testament rechnet, erhebt er doch nie den üblichen Vorwurf des Plagiats. Zwar will er die Philosophie nicht auf Platon beschränkt wissen – sagt er ja ausdrücklich, dass die richtige Philosophie aus dem besteht, was gut ist, sei es nun bei Platon, bei Aristoteles, bei Epikur oder bei den Stoikern zu finden⁴ – aber eine Analyse seiner Angaben zeigt, dass (genau wie Andresen⁵ das für Justin

1. Vgl. S. 150, Anm. 2.

2. Vgl. hierzu besonders den im Literaturnachweis zitierten Aufsatz von Camelot.

3. Arnou, *Platonisme des Pères* (s. Literaturnachweis), 2305.

4. Strom. I 7,37,6.

5. Vgl. S. 150, Anm. 4.

festgesetzt hat) die von ihm angeführten stoischen *δόξαι* durchgehend nicht aus stoischer Quelle stammen, sondern längst in das System des mittleren Platonismus inkorporiert waren. Kurz gesagt, wir sind auch hier noch immer in der geistigen Atmosphäre, die Justin umgab.

Trotz dieser Einschränkung der Bedeutung der Philosophie steht nun aber Clemens dem Wesen des Platonismus viel näher als Justin. Denn während dieser in seiner naiven Überzeugtheit von der endgültigen Identität von christlichem Glauben und wahrer Philosophie in den Bahnen der Interpretation bleibt, schafft Clemens ein System, das in einem völlig platonischen Gedanken gipfelt. Es handelt sich für ihn um die Verwirklichung einer christlichen Gnosis, einer unmittelbaren, durch die Unterstützung der Philosophie möglich gemachten und auf der Offenbarung beruhenden Einsicht in alle menschlichen und göttlichen Dinge, wie es mit einem Ausdruck des Eklektizismus heisst. Offiziell ist auch das etwas, das aus Interpretation hervorgehen muss, aber es wird in einem anderen Geiste gearbeitet. Denn diese Einsicht, diese Gnosis des wahren Gnostikers, wird zum höchsten Zweck des Lebens – sie ist die im Theaetet erörterte Angleichung an Gott. Sehr vielsagend ist eine Stelle, die Arnou¹ hervorgehoben hat (Strom. IV 22, Staehlin II 308,28): «Wenn somit jemand ihm die Wahl lassen würde zwischen der Erkenntnis Gottes und dem ewigen Heil – angenommen, dass diese beiden Dinge verschieden wären, während sie doch in Wirklichkeit identisch sind –, dann würde der Gnostiker die Kenntnis Gottes wählen, weil er urteilen würde, dass man den Zustand desjenigen, der, vom Glauben ausgehend, sich durch die Liebe zur Einsicht erhoben hat, um seiner selbst willen wählen muss». Hier hat das platonische Ideal über das christliche den Sieg davongetragen: es ist die Selbstvollendung, die zum Heil führt, über Gnade oder

1. a.a.O., 2308.

Erlösung fällt in diesem Zusammenhang kein Wort – und damit ist Clemens im Grunde weniger christlich als die Gnostiker, für die die Erlösung immer zentral geblieben ist. Als Beispiel zitiere ich noch Clemens' Erörterung des Begriffs der *ἀπάθεια*, das im vierten Jahrhundert von hervorragender Bedeutung wird. Der wahre Weise ist für Clemens *ἀπαθής*, aber dennoch besitzt er die Liebe. Das ist nur möglich, weil es sich um eine von der Gnosis beherrschte Liebe handelt, die eben aus diesem Grunde von allen *πάθη* befreit ist: *γνωστικῶς ἀγαπῶν ἐν τῇ μιᾷ ἕξει μένει τῇ ἀμεταβόλῳ* (Strom. VI 9, Staehlin II 468,23).

Je mehr man sich mit dem Christentum der ersten vier Jahrhunderte beschäftigt, umso mehr kommt man zu der Überzeugung, dass Clemens sich am stärksten von dem, was man den normalen Gang der Entwicklung nennen könnte, entfernt hat, dass nirgendwo sonst eigene Konstruktion in einem solche Maasse die Wahrung der Tradition und die Interpretation des Überlieferten ersetzt hat. Das zeigt sich auch in der selbstwilligen Überheblichkeit, mit der gleich am Anfang seines Hauptwerkes (Strom. I 2) bemerkt wird, dass es sich für diejenigen, die von der Philosophie nichts wissen, nicht geziemt, sie zu kritisieren.

Kommt man nach dem Studium des Clemens zu Origenes, der allgemein als «der Platoniker unter den Christen» gilt, dann wird die Ausnahmestellung des Clemens nur noch deutlicher. Denn mit Origenes sind wir wieder ganz im Bereich der Tradition: wie viel er auch dem Platonismus entnommen hat, er will wieder, wie Justin, den Glaubensinhalt interpretieren. Um es auf eine kurze Formel zu bringen: wenn es sich um die Einsicht in die Glaubenslehre handelt, liegt für Origenes der Hauptnachdruck auf der Glaubenslehre, für Clemens auf der Einsicht. Der Unterschied zeigt sich sofort in der Würdigung Platons, den Origenes viel weniger günstig beurteilt als sein Vorgänger. Das Wichtigste, weil die ganze Haltung des Origenes beherr-

schend, ist die Bemerkung¹ dass, wenn Platons Sprache ohne Zweifel viel erhabener ist als die der Evangelien, das den Nachteil hat, dass er nur von den Gebildeten gelesen werden kann. Und wie hätte Clemens geurteilt über den Ausspruch, dass die Apostel, weil sie durch Gottes Gnade erleuchtet waren, viel besser als Platon zu unterscheiden wussten, was man dem Volke sagen soll und was verschweigen?²

Ich möchte hier besonders betonen, dass, mit Ausnahme der Lehre von der Wiedererinnerung und der Seelenwanderung, die sonst nur von Gnostikern akzeptiert worden ist, Origenes aus dem mittleren Platonismus nur Gedanken entnommen hat, die sich fast immer auch bei Justin oder auch bei Athenagoras finden. Ich erwähne das Wichtigste: die über alle menschlichen Gedanken erhabene Transzendenz Gottes, die es unmöglich macht, Ihm einen Namen beizulegen – ein Gedanke, der sich im ganzen mittleren Platonismus und von daher in der Apologetik, auch bei Tertullian und seinem Nachtreter Minucius Felix, findet,³ die Vorstellung, dass die Ideen enthalten sind in der Weisheit, die mit Christus identisch ist – eine Ausarbeitung des mittelplatonischen Satzes, dass die Ideen die Gedanken des höchsten Wesens sind, die wir in Justins Identifikation des Logos mit den Gedanken Gottes und merkwürdigerweise auch in Tertullians⁴ Deutung der *sophia* als *summa cogitationum dei* wiederfinden; die Dreiteilung der Seele (auch sie von Tertullian in der diesem Gegenstand gewidmeten Schrift⁵ vertreten), wobei die Gottverwandtschaft des λογικόν eigens hervorgehoben wird, und schliesslich, wenn auch mit viel weniger Nachdruck als bei Clemens, die Angleichung an

1. C. Cels. vi 2.

2. C. Cels. vi 6.

3. C. Cels vii 27 (Justin Apol. I 61 und II 6; Tertull. Apol. 17,5, danach Min. Fel. 18,10, der wieder von Laktanz, Divin. instit. I 6,5 abgeschrieben wird).

4. Vgl. dazu meine Ausführungen in Vigil. Christ. 9 (1955), 138-141.

5. De anima 16.

Gott. Obwohl ein Einfluss des Numenius auf Origenes nicht zu verkennen ist, steht doch hinter allem zunächst die Schule des Gaius: das zeigt sich schon darin, dass Origenes uns ständig an Justin, hier und dort auch an Tertullian erinnert.

Wir finden somit bei Origenes eine unverkennbare Zunahme der platonischen Elemente in seiner Darstellung der Glaubenslehre, aber er bleibt dem Platonismus ferner, nicht nur auf Grund seiner verschiedenen Wertschätzung der Philosophie, sondern vor allem weil er immer eben nur Darstellung zu geben gewollt hat. Auch seine immense Produktivität ist meines Erachtens auch von dieser Seite her zu beurteilen: er wollte ein Interpret sein, nichts anderes als das, und der richtige Interpret hat eben das Ganze zu interpretieren. Dagegen hat Clemens, wie schon die Titel seiner Schriften zeigen, die Interpretation nie als ausschliesslichen Zweck betrieben.

Und damit kommen wir zu der grossen Änderung in den Beziehungen zwischen Platonismus und Christentum, die vor allem der Wirkung zweier Ursachen, des Aufkommens des Neuplatonismus und der *pax ecclesiae*, zuzuschreiben ist. Bevor wir uns aber diesem Gegenstand zuwenden, möchte ich auf eine Tatsache hinweisen, die zu oft vergessen wird. Obwohl es nicht geleugnet werden kann, dass der Neuplatonismus im Grunde eine neue Philosophie mit einem ganz eigenen Charakter war, müssen wir uns davor hüten, bei der Erörterung unseres Themas das Element der Neuheit zu stark zu betonen. Plotin hat, wie alle Platoniker vor ihm, seine ganze Denkarbeit als Interpretation Platons betrachtet, und die Zeitgenossen haben ihn auch zunächst als ein Glied in der Kette der Tradition gesehen. Dass er auch selbst auf diese Tradition Wert legte, zeigt sich darin, dass er den Gaius kommentierte. Wir müssen in unserem Fall aber noch weiter gehen. Die Christen, die die Philosophie nicht um ihrer selbst willen, sondern zur Unterstützung ihrer interpretatorischen Arbeit betrieben, werden den ausschlaggebenden Un-

terschied zwischen dem mittleren und dem neuen Platonismus, das heisst, den Unterschied zwischen der inneren Struktur eines einheitlichen, von innen heraus gewachsenen und eines eklektischen Systems, viel weniger beachtet haben als es der heutige Historiker der Philosophie tut. Gerade das Entscheidende in den Enneaden, die um immer neue Ausdrucksmöglichkeiten ringende Besprechung der drei *οὐσίαι* und ihrer Beziehungen zu einander, hat ihre Aufmerksamkeit viel weniger an sich gezogen als die meistens recht bündig wiederzugebenden Ergebnisse – ein wirkliches Mit- und Nachdenken der Gedankengänge Plotins findet sich nur in einigen ganz vereinzelt Fällen. Damit hängt es auch zusammen, dass der leichter zugängliche und weniger hohe Anforderungen an das Verständnis stellende mittlere Platonismus noch immer seinen Einfluss auf die christliche Gedankenwelt ausgeübt hat, als der Neuplatonismus sich längst in den gebildeten Kreisen sowohl der Heiden als der Christen verbreitet hatte. Sehr belehrend ist hier der Fall des Chalcidius. Dieser unzweifelhaft christliche Autor verfasste auf die Bitte des Hosius von Corduba, also in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, als der Einfluss des Neuplatonismus schon ganz allgemein war, einen ausführlichen Kommentar zu dem von ihm selbst übersetzten Teil des Timaeus, und zwar dem Teil, der die Christen allein interessierte. Da ist zunächst zu beachten, dass gerade dieser von der Schöpfung der Welt und der Seele handelnde Teil des Dialogs sozusagen der klassische Text des mittleren Platonismus war, der dem grösseren Teil der Schrift des Albinus zugrunde liegt, und dessen Probleme von Plutarch immer wieder erörtert werden. Sehen wir uns nun den Inhalt des Kommentars an, dann wird uns bald klar, dass die vielen Versuche, hier den a priori zu erwartenden Einfluss des Plotin und Porphyrius zu zeigen, kein einziges ausschlaggebendes Argument zu liefern vermocht haben, dass dagegen der Einfluss des mittleren Platonismus den ganzen Kommentar beherrscht: Chalci-

dius zitiert Philo und Numenius, benutzt weitgehend die eklektischen Kommentare des Peripatetikers Adrastos, und gibt eine ausführliche Besprechung des Problems der Materie, die nur mit Hilfe des Albinus und Plutarch zu verstehen ist.¹ Aber auch sonst bleibt dieser Einfluss des mittleren Platonismus noch lange Zeit bestehen. Ambrosius – dessen Vorlagen einer auf das Ganze gehenden Untersuchung dringend bedürfen – ist in einem stärkeren Maasse von Philo als von Plotin abhängig, und bei Augustin taucht immer wieder der Einfluss seines Landsmannes Apuleius hervor.

Aus den Gründen, die ich am Anfang dieses Vortrags dargelegt habe, ist es untunlich, von der Beeinflussung der grossen Theologie des vierten Jahrhunderts durch den Neuplatonismus eine sowohl allgemeine als einigermaßen genaue Charakteristik zu geben: sobald man sich in das Schrifttum eines der grossen Väter vertieft, kommt man zu der Einsicht, dass jede Schrift zunächst von sich selbst, von den Umständen, unter denen sie entstand, und von der Zielsetzung des Verfassers in jedem besonderen Falle aus verstanden werden muss. Dennoch will ich das wenige Allgemeine, das sich behaupten lässt, hier zusammenfassen, und sodann zum Beschluss dieses Vortrags an einem besonderen, aber zentralen Thema, nämlich den Erörterungen über die Angleichung an Gott als höchsten Zweck des Lebens, den wechselnden Einfluss des Platonismus klarzumachen versuchen.

Es lässt sich sagen, dass in der freieren, durch die *pax ecclesiae* geschaffenen Atmosphäre, die es möglich machte, die geistige Energie von aussen nach innen zu richten, das heisst, sie von der sowohl angreifenden als verteidigenden Aktivität der Apologetik und dem zum Teil durch die Verfolgungszeiten veranlassten Schrifttum über kirchliche Disziplin auf die Vertiefung der Erklärung des Glaubensinhalts zu lenken,

1. Vgl. hierzu B. W. Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalt., herausg. von Baeumker u. von Hertling, Bd. 3, Heft 6. Münster i. W. 1902).

eine gewisse Zahl von untereinander zusammenhängenden Themen zur Besprechung kommt, die sich unter die folgenden Titel bringen lässt: die Lehre von der Trinität (wobei zunächst das Wesen Gottes im Zentrum des Interesses steht, während das fünfte Jahrhundert die Christologie stärker hervortreten lässt); das Wesen der intelligibelen Welt und ihr Verhältnis zu Gott einerseits, zu der Seele und zur sensibelen Welt andererseits; das Problem der Schöpfung der Welt und, im Zusammenhang damit, der Entstehung des Übels und der Seele sowie die Frage nach dem Wesen der Materie; die Möglichkeit der Gotteserkenntnis; die Angleichung an Gott als Zweck des Lebens. Dass gerade diese Themen hier zentral sind, die, wenn man die Lehre von der Trinität dem Parallelismus zuliebe mit der Lehre von den drei *οὐσται* auf eine Linie setzt, auch alle im Neuplatonismus aktuell sind, darf noch nicht als ein Beweis für den Einfluss des Neuplatonismus auf die jetzt in voller Kraft einsetzende Entwicklung der christlichen Dogmatik angesehen werden: denn erstens wäre ein Teil dieser Probleme auch ohne jeden äusseren Antrieb bei einer Vertiefung der Reflektion über den Glaubensinhalt ohnehin zur Sprache gekommen, zweitens ist z.B. die ganze Problematik der Existenz einer intelligibelen Welt längst im mittleren Platonismus zur Sprache gekommen. Ich möchte daher den Einfluss des Neuplatonismus auf die Wahl dieser zentralen Themen nicht allzu hoch anschlagen; dagegen ist unleugbar, dass die Ausarbeitung seinen Einfluss an vielen Stellen zeigt, und dass die christlichen Autoren das auch nie zu verheimlichen versucht haben. Ganz bezeichnend sind hier die Aussprüche Augustins in den Dialogen, in denen sich dieser Einfluss wohl am stärksten zeigt. In *De ordine* II 18 erklärt er, dass die platonische Philosophie sich kurz bezeichnen lässt als eine Lehre von der Seele und von Gott: *prima efficit, ut nosmet ipsos nouerimus, altera, ut originem nostram.*

Es lassen sich nun meines Erachtens bei der Aufnahme oder

besser bei der Integrierung neuplatonischer Gedanken in die verschiedenen Darstellungen und Erörterungen der Glaubenslehre in grossen Zügen zwei verschiedene Arbeitsweisen unterscheiden, die indessen dieses gemein haben, dass sie niemals gedankenlos platonisches Gut ohne weiteres auf einen fremden Stamm überpflanzen; ich möchte sie den westlichen und den östlichen Typus nennen.

Den westlichen Typus finde ich in den Schriften der lateinischen Väter, soweit sie nicht stark durch griechische Theologen beeinflusst sind, wie Hilarius, oder gar, wie Marius Victorinus, weitgehend aus dem griechischen übersetzen – als typisch betrachte ich Ambrosius und Augustin. Hier werden durchgehends einige wenige, meistens ganz fundamentale, aber immer genau umschriebene Gedanken übernommen, die sich zwanglos oder doch mit nicht allzugrossen Modifikationen in die Glaubenslehre einfügen lassen; eine weitere selbständige Spekulation geht von dem durch die Integrierung neu entstandenen Ganzen aus. Als Beispiel zitiere ich zunächst die Ausführungen über das Wesen des Übels und des Schönen, die, wie Herr Courcelle¹ überzeugend nachgewiesen hat, Ambrosius aus Plotin in jene Predigten über das höchste Wesen eingefügt hat, die auf Augustin kurz vor seiner Bekehrung eine so mächtige Wirkung ausgeübt haben. Was Ambrosius dem Neuplatoniker entnimmt – wir können es ja genau kontrollieren – sind ganz grundlegende Gedanken, die er völlig in Anschluss an Plotin erörtert, aber das Übernommene wird durch modifizierende Bemerkungen in das Ganze der Glaubenslehre eingefügt.² Ebenso handelt es sich bei Augustin, wie fundamental auch die von Plotin (oder Porphyrius) übernommenen Erkenntnisse sein mögen, und wie sehr er auch in den Jugendschriften

1. *Recherches* (s. Literaturnachweis), 106-138.

2. Vgl. z.B. Courcelle, a.a.O.: «La phrase plotinienne relative à la Beauté première qui embellit ses propres amants est interprétée à la lumière de la doctrine de la Grâce et du libre arbitre, comme si cette vision pouvait être *méritée*».

auch in der Disposition durch neuplatonische Vorlagen beeinflusst ist,¹ im Bereich der Gedanken doch immer um Wohlumschriebenes, das zum Teil an das schon von Ambrosius Akzeptierte anschliesst: die Ausführungen über die Unveränderlichkeit Gottes, seine Allgegenwart, seine Ewigkeit, seine *ineffabilitas*, die Lehre von der Substanz und ganz besonders die Definition des Übels als eine nicht positive Potenz, als die *absentia boni* (nur den das Falsche wählenden freien Willen erklärt er für positiv schlecht); im letztgenannten Fall hat er die Herkunft seiner Überzeugung ganz klar mitgeteilt. Aber auch wo das nicht der Fall ist, ist es fast immer möglich (wenn auch für die Quellenuntersuchung hier noch viel zu tun bleibt), die Grenzen der Beeinflussung durch den Neuplatonismus, wenn ich mich so ausdrücken darf, zu bestimmen: ein von Plotin oder Porphyrius ausgesprochener Gedanke, der für Augustin die Evidenz der Richtigkeit besitzt, wie das eben mit der Definition des Bösen der Fall ist, wird um dieser Evidenz willen akzeptiert, aber die, besonders in der zweiten Hälfte seines Lebens, nach der Integrierung des fremden Gedankens einsetzende Spekulation, die allen Möglichkeiten nachgeht, um am Ende nicht selten vor der apodiktischen Angabe einer Lösung zurückzuschrecken, ist immer Augustins eigene Denkarbeit. Allerdings ist das die Arbeit eines Denkens, das dem Neuplatonismus einen bedeutsamen Teil seiner Schulung verdankt, aber die Weise, in der die Probleme sowohl angefasst (meistens von der Bibelerklärung her) als durchdacht werden, ist doch von den viel stärker die Beziehungen zur älteren platonischen Tradition aufrechterhaltenden neuplatonischen Methoden so durchaus verschieden, sowohl durch ihre konstante Verbundenheit mit der heiligen Schrift als durch ihre mehr römisch-konkrete Art, dass es durchaus unrichtig ist, Augustin als immer in irgendeiner Weise vom Neuplatonismus

1. Wie Theiler das in *Porphyrios und Augustin* (s. Literaturnachweis) nachgewiesen hat.

abhängig vorzustellen, wie das noch oft getan wird. Aus dieser Arbeitsweise Augustins ist es meines Erachtens auch zu erklären, dass seine theologische und philosophische Terminologie keine besonderen Schwierigkeiten gibt: für alle wichtigen Begriffe hat er seine eigenen festen Bezeichnungen, die niemals die schillernde Vieldeutigkeit aufweisen, welche das Studium der griechischen Patristik so sehr erschwert.

Damit kommen wir zu dem, was ich den «östlichen Typus» nennen möchte, dessen bedeutendster Vertreter Gregor von Nyssa ist. Die Situation ist hier schon deshalb verschieden, weil bei der Aufnahme neuplatonischer Ausdrücke kein Zwang bestand zur Übersetzung in eine andere Sprache, die natürlicherweise öfters eine Erläuterung, und damit eine nähere Bestimmung des eigenen Standpunktes, notwendig macht. Darum ist auch bei den griechischen Vätern – und, wie ich schon sagte, ebenfalls bei verschiedenen ihnen auf Schritt und Tritt folgenden lateinischen – diese Aufnahme etwas bedeutend Leichter, das Übernommene fügt sich ganz natürlich in den Stil des Ganzen. Man wird gewöhnlich bei Gregor, aber auch bei Basilius und Athanasius, auf viel ausführlichere Gedankengänge stossen, die durch den Neuplatonismus angeregt sind, aber – und hier beginnt die wirkliche Schwierigkeit, die sich meistens nur durch eingehendes Studium eines bestimmten Autors lösen lässt – schon bald wird es klar, dass Sätze, die auf den ersten Blick völlig neuplatonisch scheinen, in Wirklichkeit eine spezifisch christliche Bedeutung haben, weil dieselben Worte allmählich ganz andere Begriffe zu bezeichnen haben. Die selbständige christliche Spekulation hebt sich viel weniger klar von dem Übernommenen ab als das bei den Lateinern der Fall ist, weil sie eben zunächst in jenen fortwährenden, öfters den ursprünglichen Sinn radikal ändernden Umdeutungen enthalten ist. Man könnte in diesem Zusammenhang fast alle wichtigen *termini technici* des Platonismus anführen; ich erwähne nur die Deutung des Begriffs *νοητός κόσμος* durch

Gregor von Nyssa, der, wie von Ivanka¹ und Daniélou² sehr schön gezeigt haben, die ganze Vorstellung der Ideenwelt (die Augustin, sei es in einer seinem System gemässen Form, als einen Hauptfaktor dieses Systems vom Neuplatonismus übernommen hatte) einfach beiseite lässt, und die «Engelwelt» an ihre Stelle setzt.

Als Beispiel um die verschiedenen Typen der Verarbeitung platonischer Motive anschaulich zu machen, wähle ich den Begriff der Angleichung an Gott, wobei ich für viele Einzelheiten den ausgezeichneten Ausführungen Merki³ und Daniélous⁴ folge.

Nach der berühmten und im Laufe der Entwicklung in immer kürzerer Form zitierten Ausführung im Theaetet (176 A ff.) muss das Übel, weil es in der Welt nicht vernichtet werden kann – denn es ist notwendig, dass ein Gegensatz zum Guten existiert –, und weil man es auch nicht unter die Götter versetzen kann, notwendigerweise «die sterbliche Natur und diesen Ort fortwährend umgeben». Darum muss man versuchen «so bald wie möglich von hier zu fliehen». Diese «Flucht» besteht in einer möglichst grossen Angleichung an Gott, die Angleichung aber weiter darin, dass man gerecht und fromm ist und die φρόνησις erringt. Damit ist, wie Merki,⁵ und vor ihm Meifort,⁶ mit Recht betonen, die Angleichung an Gott als eine immer bleibende Aufgabe, ein immer neues, nie ganz erreichtes, Ziel charakterisiert – wenn auch das Wort τέλος von Platon in diesem Zusammenhang nicht gebraucht wird. Eine Stelle im zehnten Buch des Staates (613 A) stellt die Tugend im allgemeinen

1. *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik* (s. Literaturnachweis), 194 mit Anm. 22.

2. *Platonisme et Théologie mystique* (s. Literaturnachweis), 152–182. Vgl. besonders 181: «... les νοητά ne sont plus des idées platoniciennes, ce sont des personnes spirituelles».

3. ὉΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕῶ (s. Literaturnachweis).

4. *Platonisme et Théologie mystique*, passim.

5. a.a.O., 4.

6. *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus* (s. Literaturnachweis), 71.

als Bedingung dazu. Weiter ist heranzuziehen der in der späteren Zeit sehr berühmte Satz aus den Gesetzen (IV, 716 C-D), in dem der Homo-mensura-Satz des Protagoras in sein Gegenteil verkehrt wird: 'Ο δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος. Unmittelbar darauf wird bemerkt, dass derjenige, der dem so definierten Gotte (τῷ τοιούτῳ) so viel möglich Freund werden will (τὸν προσφιλεῖ γνησόμενον εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα – die Korrespondenz mit, und damit der Hinweis auf die Theaetet-Stelle ist evident), auch selbst so wie die Gottheit werden muss, und dass daher der Besonnene, ὁ σώφρων, Gottes Freund ist, weil er ihm gleich ist, der nicht Besonnene dagegen «ungleich und verschieden, ebenso wie der Ungerechte». Hier treten also zwei neue Momente hinzu: die allmähliche Angleichung an Gott führt zur Gottesfreundschaft, und weiter tritt der Besitz der Besonnenheit als neue Bedingung neben den der Gerechtigkeit. Schliesslich wird im sechsten Buche des Staates (500 C) ausgeführt, dass der Philosoph, weil er immer mit dem Göttlichen und Geordneten verkehrt, selbst geordnet und göttlich wird, «soweit das für einen Menschen möglich ist». Ich habe diese Stellen ausführlicher zitiert¹ um zu zeigen, wie sie wirklich alle in den Hauptsachen übereinstimmen: es handelt sich im Grunde um die Theaetet-Stelle und ihre auffällig getreue Anführung und Ausarbeitung im Staat und in den Gesetzen: betont wird nach echt platonischer Art immer wieder, dass man das Ziel in diesem Leben nie völlig erreicht – das κατὰ τὸ δυνατόν oder ein entsprechender Ausdruck fehlt nirgends –, und dass es sich somit um etwas Dynamisches, um eine nie endende Aufgabe handelt.

Sehen wir nun was aus diesem klar ausgesprochenen Ideal im Verlauf der Tradition wird. Während die alte Stoa mit ihrer τέλος – Formel in eine andere Richtung geht – denn Zenons ὁμολογουμένως ζῆν bedeutet ein Leben καθ' ἓνα λό-

1. Vgl. auch die Besprechung durch Merki, 1-7.

γον καὶ σύμφωνον, und Kleantes fügt den Dativ τῇ φύσει hinzu¹ – nimmt die mittlere Stoa, und trotz Allem doch wohl besonders Posidonius, wie Herr Theiler in der «Vorbereitung des Neuplatonismus»² nachgewiesen hat, die platonische Zielsetzung wieder auf, dabei allerdings – auch hierin gut platonisch – die Bezeichnung als τέλος unterlassend. Ganz hervorragend ist dabei, wie die Nachahmung in Ciceros *De natura deorum* (und somit auch in Minucius Felix) beweist, die Betonung der Erkenntnis Gottes als Vorbedingung für die Angleichung; beachten wir, dass Platons φρόνησις hier zu dem Begriff der Gotteserkenntnis eingeeignet ist.

Ganz merkwürdig ist die von Philo gegebene Deutung, der eigentlich nur eine sehr ausführliche Interpretation gerecht werden kann. Ich hebe das Wichtigste hervor. Merki³ sagt mit Recht, dass für Philo nach seiner starken Betonung der Transzendenz Gottes der Mensch oder die menschliche Seele unmöglich das unmittelbare Bild Gottes sein kann; dennoch pflegt er bei der Besprechung dieses Themas die Mittelwesen, und ganz besonders den Logos, zu überspringen, was darauf hinweist, dass er die ὁμοίωσις-Spekulation nicht wirklich in sein System integriert hat. Wir finden, wie es auch zu erwarten war, fortwährend rein Platonisches mit Auslegung des Alten Testaments verbunden. Philo beruft sich auf die Theaetet-Stelle (*De fuga* 62), von der er nicht nur den Hauptsatz, sondern auch die Umgebung kennt, denn er spricht auch über die Notwendigkeit der Existenz des Übels: darüber hat die heilige Schrift sich in Gen. 4,15 klar ausgesprochen, wenn sie erzählt, dass Kain nicht getötet wurde. Platons Forderung der Gerechtigkeit, Frommheit und Vernünftigkeit wird reduziert zu einem Aufrechterhalten des Gesetzes. Vom Alten Testament geht er ebenfalls aus, wenn er hervorhebt, dass alles, weil es von Gott stammt,

1. Vgl. Merki, 8.

2. a.a.O., 106-107.

3. a.a.O., 44; vgl. den ganzen Abschnitt, 35-44.

schöpferähnlich ist; aber die körperlichen Dinge sind nur ontisch ähnlich, während der Mensch sich durch seinen freien Willen und durch sittliche Verbesserung Gott ähnlich machen kann. Es sind besonders diese zwei Momente der sittlichen Erhebung und des freien Willens, die immer wieder von Philo als die Gottähnlichkeit begründend genannt werden.

Albinus, das heisst Gaius, fasst sich hier auffällig kurz: er bemerkt nur (Did. 6), dass sowohl die theoretischen als die praktischen Tugenden zur Gottähnlichkeit führen. Die Eigenwilligkeit des Clemens¹ zeigt sich auch bei diesem Thema wieder. Seine hohe Einschätzung des Platonismus erhellt, wenn auch stillschweigend, daraus, dass er die Angleichung an Gott zu einem der zentralen Themen seiner christlichen Philosophie macht und dazu sagt, dass Platon sie zum Ziel des Lebens erklärt hat. Wenn er zugleich dabei als das stoische τέλος das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν erwähnt, zeigt sich darin, wie er keineswegs wie die meisten seiner Zeitgenossen eklektische Bestrebungen ohne weiteres hinnimmt, sondern Wert darauf legt, das Platonische ungetrübt zu halten. Unter den Tugenden, die nach Clemens die Gottähnlichkeit begründen, finden wir lauter Begriffe, die in diesem Zusammenhang entweder von Platon selbst oder im mittleren Platonismus genannt werden. Wenn dabei auch über eine Angleichung an den ὁρθὸς λόγος gesprochen wird, so bedeutet das nicht, wie Merki² sagt, dass Clemens dort eher an die Stoa anknüpft, denn gerade dieser Begriff war längst in den Platonismus integriert und aus ihm durch Justin³ und Hermogenes⁴ übernommen worden. Besonders wichtig ist wieder die ἀπάθεια, die gern mit dem Begriff der Reinigung verbunden wird. Hier finden wir eine jener Umdeutungen, die der «östliche Typus» so gern an allbe-

1. Merki, 44-60.

2. a.a.O., 46.

3. Vgl. Andresen (S. 150, Anm. 4), 178. Albinus hat den Ausdruck in Did. 4 und 29.

4. Tertull. Adv. Hermog. 35.

kannten Ausdrücken der Philosophie vornahm: schon de Faye hat bemerkt,¹ dass das πάθος bei Clemens mehr als in der Stoa als ein ethischer Begriff gewertet wird – es ist nicht nur ein Übergriff des «ausschiessenden Triebes» gegen die Vernunft, sondern geradezu eine Sünde, und die ἀπάθεια wird damit zur aktiven Bekämpfung der Sündhaftigkeit. Die Reinigung von den Sünden wird nun zum Mittel um den Menschen in jenen geistigen Zustand zu bringen, der zur Verähnlichung mit Gott führt. Wenn Clemens betont, dass diese ganze Aktivität nicht durch eigene Kraft allein möglich ist, sondern durch Gottes Hilfe unterstützt werden muss, so ist das nicht nur ein typisch christlicher Zug, wie Merki annimmt,² sondern hier, wo es sich um eine tatsächliche Verwirklichung der Angleichung handelt, ebensogut eine Ausarbeitung von Platons auch von Clemens fortwährend zitiertem κατὰ τὸ δυνατόν.³

Origenes⁴ bestätigt auch hier die vorher von ihm gegebene Charakteristik. Denn während bei seinem Vorgänger in der Schule von Alexandrien die ὁμοίωσις –Spekulation eine zentrale Stelle einnimmt und dieser sich auch durchgehends an die platonische Terminologie hält, tritt bei Origenes, wie Merki durchaus richtig observiert hat,⁵ die Nachahmung Gottes zugunsten der Nachfolge Christi zurück – wir fügen hinzu: weil dem geborenen Interpreten aus dem Neuen Testament die Nachfolge Christi eben ein viel geläufigerer Begriff war – und wird statt «Angleichung an Gott» lieber (wiederum nach der Bibel) von «Gott folgen» gesprochen. Wenn Origenes sich überhaupt zu diesem Gegenstand äussert, so geschieht das, wie bei ihm nicht anders zu erwarten war, im Anschluss an eine Schriftstelle, nämlich Gen. 1,26: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ κατ' ὁμοίωσιν.

1. Clément d'Alexandrie, 276, Anm. 2; vgl. Merki, 49.

2. a.a.O., 50.

3. z.B. Strom, II 100,3; II 134,2 (ὡς οἶόν τε).

4. Merki 60–64.

5. a.a.O., 61.

Der Mensch soll die Fähigkeit, die ihm als Bild Gottes geschenkt wurde, benützen, und zwar, wie es in Rufins Übersetzung heisst, *propriae industriae studiis ex dei imitatione*,¹ um zur Vollendung der *similitudo* zu gelangen. Beachten wir die von der Deutung des Clemens durchaus verschiedene Darstellung der Funktion der göttlichen Gnade: bei jenem tritt sie, auf Grund von Platons *κατὰ τὸ δυνατόν*, das eine völlige Verwirklichung durch eigene Kraft ausschliesst, sozusagen im letzten Stadium auf, während bei Origenes, weil der Mensch das Bild Gottes ist, schon der erste Antrieb zur Angleichung an Gott als eine Gnadengabe gewertet wird: für Origenes ist die Wirkung der Gnade eine bedeutend tiefere.

Sehen wir uns nun die Deutung Plotins² an. In der Abhandlung «Über die Tugenden» (Enn. I 2) geht er zunächst von einer sehr genauen Paraphrase der Theaetet-Stelle aus und kommt zu dem Schluss, dass unter den zwei Klassen von Tugenden es nicht die «bürgerlichen» sind, obwohl sie nicht als ganz wertlos betrachtet werden dürfen, sondern die «höheren», die die Angleichung an Gott bewirken – die Polemik gegen Gaius (vgl. oben S. 167) ist meines Erachtens evident –, und weiter, dass diese Tugenden nichts anderes sind als die Reinigung von den Schlacken, die der Seele infolge ihrer Verbindung mit dem Körper anhaften. Die Angleichung an Gott liegt somit in einem Freiwerden von den *πάθη*, und damit im reinen Denken: denn Gott ist völlig rein und, wie Merki es formuliert,³ «seine Wirksamkeit so, dass das, was ihn nachahmt, dadurch Vernunft wird». Die Reinigung, die mit der Betätigung der Tugenden zusammenfällt, wird so zur Vorbedingung für das Gottähnlichwerden, während das Gereinigtsein schon das *τέλος* selbst ist. Ist der Mensch so ganz rein, so ist er ein Gott, aber ein Gott *τῶν ἐπομένων τῷ πρώτῳ*. Denn das Streben ist nicht

1. De princ. III 6.

2. Merki, 17-25.

3. a.a.O., 19.

nur «ausserhalb der Sünde zu sein», sondern geradezu ein göttliches Wesen zu werden: die *ταυτότης τινι θεῷ* ist ja für den Menschen durch vollständige Reinigung möglich. Damit geht Plotin über Platon hinaus – den er offiziell nur interpretieren will, wie er denn von der Theaetet-Stelle ausgegangen ist –, denn die Ähnlichkeit weicht der Gleichheit, der *ταυτότης*, die allerdings durch die Hinzufügung *τινι θεῷ* sowie durch die Bezeichnung des betreffenden Gottes als *τῶν ἐπομένων τῷ πρώτῳ* gemildert wird; aber das Wesentliche ist doch der Gedanke der Gottesgleichheit, wie es am Ende von Enn. VI 9,9 heisst: *θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα*.

Betrachten wir jetzt die ausführliche Darlegung dieses Themas durch Gregor von Nyssa,¹ dann ist das Erste, was uns auffällt, dass es ganz in die Erklärung der heiligen Schrift aufgenommen ist. Dabei steht, wie für Gregors Bruder Basilios, die Schöpfungs- und Urzeit im Zentrum des Interesses. Gleich am Anfang bringt nun Gregor eine radikale Änderung an: in allen bisher besprochenen Ausführungen wurde die Angleichung an Gott beschrieben als ein Ziel, auf das hingestrebt wird und das somit etwas rein Zukünftiges ist – bei Gregor dagegen ist die Gottesgleichheit ein Vermächtnis der Vergangenheit, das es wiederzugewinnen heisst. Denn der Mensch hat nach Gregor zwei Naturen: die ursprüngliche und wahre, die göttähnlich ist, und die animalische, vor allem die *πάθη* enthaltende, die infolge des Sündenfalls hinzugeschaffen wurde. Der Nyssener findet diese Natur erwähnt in den in Gen. 3,1 genannten *δερματῖνοι χιτῶνες*² – es will mir vorkommen, dass hier zu rechnen ist mit einem Einfluss der Lehre von den *προσαρτήματα*, den späteren und schlechten Zusätzen zum reinen Wesen der Seele, die wir sowohl bei den Gnostikern Basilides und Isidorus als bei Marc Aurel finden.³ Hiermit hängt nun eine

1. Merki, 65-91. 2. Daniélou, 60-63; Merki, 101.

3. Basilides über die *προσαρτήματα*: Clem. Alex. Strom. II 20,112; vgl. P. Hendrix, *De Alexandrijnsche haeresiarch Basileides* (Amsterdam 1926),

sehr wichtige Umdeutung in einem anderen Punkte zusammen, und zwar die neue Deutung von Gen. 1,26 κατ' εἰκόνα . . . καὶ καθ' ὁμοίωσιν. Das Gewöhnliche ist, dass in der εἰκὼν der Geist, die Vernunft, kurz, die natürliche Grundlage der Gottähnlichkeit gesehen wird, also etwas Statisches, in der ὁμοίωσις dagegen etwas, das durch Betätigung der Tugenden, ganz besonders durch Reinheit und ἀπάθεια, verwirklicht werden muss, also etwas sowohl Dynamisches als Zukünftiges. So hat auch Basilius sich mehrere Male geäußert, z.B. in der Homilie über die Erschaffung des Menschen, Kap. 21: "Ὅστε τὸ κατ' εἰκόνα μὲν ἔχεις ἐκ τοῦ λογικὸς εἶναι καθ' ὁμοίωσιν δὲ γένη ἐκ τοῦ χρηστότητα ἀναλαβεῖν. Nun hat aber Gregor die Periode der Gottähnlichkeit an den Anfang versetzt, und dadurch wird der Unterschied zwischen εἰκὼν und ὁμοίωσις als statischer und dynamischer Grösse aufgehoben, da sie ja beide am Anfang da waren; zusammen bezeichnen sie nun die Summe von dem, was sie nach der älteren Interpretation andeuteten, also das intellektuelle *und* das übernatürliche Leben. Dynamisch ist allerdings die Wiedergewinnung des einmal Dagewesenen durch die Tugenden, die hier ebenfalls eine Umdeutung erfahren. Denn bei ihrer Betätigung, ist nicht, wie es Origenes noch klar ausgesprochen hatte, der menschliche Wille wenn nicht der wichtigste, dann doch ein sehr wichtiger Faktor: für Gregor sind sie vor allem ein Akt der göttlichen Gnade, eine ἀπόρροια der göttlichen Heiligkeit. Der wesentliche Unterschied vom Neuplatonismus ist somit, wie Merki richtig ausführt,¹ dass es sich beim letzteren um eine wesenhafte Göttlichkeit handelt, während Gregor nur eine durch die Gnade geschenkte Gottähnlichkeit kennt; dagegen kann ich ihm nicht zugeben, dass

55-57. Basilides' Sohn Isidorus verfasste bekanntlich eine Monographie Περὶ προσφουῶς ψυχῆς. Marc Aurel XII 3,2: Τὰ προσηρτημένα ἐκ προσπαθείας. Auch die Deutung von ζιζάνια in Matth. 13,25 durch die Väter wäre genauer zu untersuchen; vgl. dazu meine Bemerkung zu Tertull. De anima 16,7 (S. 236).

1. a.a.O., 136.

ein zweiter Unterschied darin zu finden sei, dass bei den Neuplatonikern der «Fall» der Seele nur aus ihrer Verbindung mit dem Körper stammt, während Gregor von einem Sündenfall spricht, der auf dem freien Willen beruhte – auch der Platonismus, und ganz besonders Platon selbst, hat die Verbindung mit dem Körper aus einer sündigen Entscheidung der Seele hergeleitet.¹

Hiermit haben wir den «östlichen» Typus der Verarbeitung neuplatonischer Anregungen, wie mir scheint, genügend kennengelernt. Betrachten wir jetzt, wie im Westen Augustin dieser Spekulation gegenübersteht. Am besten gehen wir da von seiner Deutung von Gen. 1,26 aus. Da trifft uns denn zunächst, dass Augustin bei den Worten *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* viel mehr als für die beiden Substantive für die Plurale *faciamus* und *nostram* interessiert ist. Er kommt zu dem wiederholt (z.B. Sermo 126,9,11 und civ. dei XVI 6) ausgesprochenen Schluss, dass dieser Plural die *pluralitas personarum* der Trinität, dagegen der darauf in *Et fecit deus hominem* folgende Singular ihre *unitas diuinitatis* zum Ausdruck bringt. Einmal sagt er (sermo 43,2,3), dass unter der *imago dei* dasjenige zu verstehen ist, was der Mensch im Gegensatz zu den Tieren besitzt, also *mens, ratio, consilium* – damit übernimmt er die traditionelle, aber von Gregor von Nyssa verworfene Deutung dieses Ausdrucks; er verbindet das mit der gerade erwähnten Interpretation, wenn er in Sermo 52,7,18 den Menschen *imago totius Trinitatis* nennt. Über einen Unterschied zwischen *imago* und *similitudo* hat er sich meines Wissens nur einmal ausgesprochen, und auch dann nur zögernd, wenn er im Liber de diuinis quaestionibus bemerkt (quaest. 51,1,4), dass einige nicht näher angedeutete Personen (*quidam*) behaupten, dass unter der *imago* die *mens* oder der *spiritus hominis* zu verstehen sei – also die traditionelle, von ihm selbst akzeptierte Deutung –, unter der *similitudo* dagegen *cetera hominis*,

1. Vgl. den Vortrag von W. K. C. Guthrie in diesem Band.

weil ja jede *imago* ihrem Urbild gleich ist, nicht aber alles Gleiche auch *imago* genannt werden darf; das kommt also darauf hinaus, dass wir nur durch den Besitz der Vernunft *imago dei* sind. Gleich darauf folgt dann die übliche Warnung zur Vorsicht: *Sed cauendum in talibus ne quid nimis asseuerandum putetur*. In der überwiegenden Mehrzahl der Fälle finden wir die zwei Substantive in einem Atem erwähnt.

Der wesentliche Unterschied von allen Deutungen des «östlichen» Typus ist nun aber der folgende: wir finden überall bei den griechischen Vätern in irgendeiner Form die im Grunde völlig platonische Überzeugung ausgesprochen, dass für die Seele die Verbindung mit dem Körper eine Degradierung war, deren Folgen es zu beseitigen heisst: mit oder ohne Argumente werden die Erhebung der Seele und ihre Freiwerdung vom Körper als identische Grössen betrachtet. Dem nun widersetzt sich Augustin: der Fall der Seele besteht nach ihm gar nicht in ihrer Vereinigung mit dem Körper, denn der Körper ist ebensowenig wie die Materie ein positives Übel (*De natura boni* 15-18; *civ. dei* II 23,1) – es gibt ja, wie er, dem Plotin getreuer als die meisten, immer wieder ausführt, gar kein positives Übel; das Seiende ist gut. Gewiss, wir haben die Gottähnlichkeit verloren, aber durch die Sünde allein (*Sermo* 9,8,9: *Recipe ergo similitudinem, quam per mala facta amisisti*), und nur durch die Tilgung der Sünde können wir sie wiedergewinnen (*Enarr. in Ps.* 94,2: *Ergo si dissimilitudine recedimus a deo, similitudine accedimus ad deum. Qua similitudine? Ad quam facti sumus, quam in nobis peccando corruperamus*). Man soll nun aber den Gedanken ganz von sich werfen, dass der Mensch das durch eigene Kraft vermag; in *De Trinitate*, vielleicht seiner wichtigsten Schrift, hat er sehr bittere Worte (IV 15) für diejenigen *qui se putant ad contemplandum deum et inhaerendum deo uirtute propria posse purgari*. So geht denn auch die eben zitierte Stelle aus den *Enarrationes in Psalmos* weiter: (*similitudo*) *quae in nobis renouatur in mente, ut tamquam resculpatur in*

nummo, id est in anima nostra imago dei nostri, et redeamus ad thesauros nostros. Damit ist an einem Fall Augustins Haltung deutlich charakterisiert. Er hat gewiss sehr bedeutende Anregungen vom Neuplatonismus empfangen, aber sie sind im Laufe der Jahre immer mehr integriert in seine eigenen Gedanken, in eine nimmer endende Spekulation, die aber niemals das Gefühl für ihre naturgegebene Begrenzung verliert.

Fassen wir zusammen: der Einfluss des Platonismus auf die altchristliche Gedankenwelt wurde unvermeidlich, sobald das Christentum sich mit der antiken Kultur konfrontiert sah, denn im Geistesleben der Zeit war der Platonismus das lebenskräftigste Element. Auf ein Stadium des naiven Optimismus – der mitbestimmt war durch den Umstand, dass alle Apologetik das Verbindende mehr als das Trennende hervorzuheben hat – folgte eine Periode, die sich der Unterschiede, aber auch des wirklich Wertvollen im anderen Lager, immer mehr bewusst wurde. Man konnte da versuchen, die Einheit soviel wie möglich aufrechtzuerhalten – in diese Richtung ist Clemens am weitesten gegangen; man konnte auch – und das ist das Normale – die Unterschiede voll anerkennen und herausarbeiten, dafür aber das Nützliche und Brauchbare im Platonismus nicht vergessen. Hier zeigen sich zwei Haupttypen, die beide den Einfluss sorgfältig umschreiben und beschränken: entweder eine Aufnahme von genau Begrenztem – das allerdings von grundlegender Bedeutung sein kann – das sich ohne Beschwerde als Eigenes verwerten liess, oder ein Anschliessen an grössere Gedankenstrukturen, die aber durch Umdeutung und Integrierung in ein neues Ganze, sei es in anderer Weise, ebenfalls zu etwas Eigenem wurden. Vieles ist noch durch ausführliche Interpretation, auch durch Abbruch von voreiligen Verallgemeinerungen, klarzustellen; aber was wir wissen gibt uns das Recht zu sagen, dass die altchristliche Gedankenwelt, wenn sie sich vom Platonismus belehren liess, niemals aufgehört hat, eine christliche Gedankenwelt zu sein.

RÉSUMÉ DE LA DISCUSSION

M. Walzer ouvre la discussion en soulignant combien il est important de tenir compte dans les problèmes qui nous occupent de l'élément romain et surtout de l'élément judéo-chrétien. On ne peut pas isoler les textes chrétiens. Il faut voir à quel moment, comment, et par l'effet de quelle « connaturalité » et sympathie, la pensée chrétienne a pu se rapprocher du platonisme et essayer cette synthèse dont l'importance historique a été si capitale.

M. Theiler fait remarquer que les degrés de pénétration du platonisme ont été fort différents et que le platonisme dont il est question ici, n'est que très partiellement le platonisme de Platon lui-même, mais qu'il est le platonisme tel qu'il a été fixé par une certaine école de l'époque impériale. Même après l'essor du néo-platonisme, c'est le système des pensées et des problèmes établis par le moyen-platonisme qui continue à exercer une immense influence. On constate également avec un certain étonnement combien la base proprement platonicienne des platonismes d'époque impériale est étroite : c'est un choix de passages dans un très petit nombre de dialogues qui fait autorité. Une question très intéressante reste à approfondir : dans quelle mesure, le dogmatisme rigide de Xénocrate a pu influencer encore ces platonismes.

D'autre part, il ne faut pas trop sous-estimer les connaissances que Clément d'Alexandrie a pu avoir de textes stoïciens. Il ne faudrait pas méconnaître également que le substrat néoplatonicien de la pensée de Saint Augustin reste très puissant pendant toute sa vie. Sans doute, dans ses dernières œuvres, Saint Augustin ne montre plus beaucoup d'intérêt pour la philosophie néoplatonicienne ; pourtant les pensées centrales de Saint Augustin sur l'Être, le Bien et le Mal reposent toujours sur un substrat néoplatonicien. M. Theiler admet volontiers avec M. Waszink que le processus d'assimilation du platonisme est tout différent chez les Pères grecs et chez les Pères latins. Mais la plus grande facilité avec laquelle les Cappadociens par exemple, ont pu aborder les grands textes phi-

losophiques écrits dans leur propre langue, n'implique pas toujours ou nécessairement que l'assimilation ait été plus profonde. Par contre l'effort plus grand chez les Latins a pu conduire à une transformation plus durable. Grégoire de Nysse n'a pas été bouleversé par la philosophie comme Augustin. Certaines pensées philosophiques ne constituent chez Grégoire de Nysse qu'un ornement, tandis que chez Augustin, elles représentent une réalité. Enfin M. Theiler remarque que le néoplatonisme discuté par Saint Augustin est généralement, sinon toujours, celui de Porphyre.

M. Waszink ajoute à ces remarques que le portrait spirituel de Saint Augustin devient forcément assez différent selon qu'on le considère dans la perspective des œuvres de jeunesse ou au contraire dans la perspective des dernières œuvres, où la spéculation personnelle de l'auteur finit par écraser les doctrines philosophiques. L'originalité de Saint Grégoire de Nysse ou de Saint Basile est certainement beaucoup moins grande. Ils travaillent en majeure partie sur un ensemble d'idées reçues.

M. Theiler attire l'attention sur les Confessions de Saint Augustin. Leur atmosphère est éminemment chrétienne, mais elles sont méthodiquement inconcevables sans le néoplatonisme. De même, la spéculation trinitaire de Saint Augustin est fortement influencée par le néoplatonisme. M. Courcelle intervient pour montrer l'importance qu'a eu, pour les auteurs chrétiens, comme Saint Jérôme, Saint Ambroise, Saint Augustin, la citation d'Aratus dans le discours sur l'Aréopage. Ils y ont vu une sorte d'autorisation à recourir eux-mêmes à la littérature profane. D'autre part, il faut supposer que les anciens apologistes possédaient des recueils de textes qui mettaient en regard un passage profane et un verset équivalent de l'Écriture. On est très souvent frappé, par exemple, de la fréquence de certaines suites de *loci Platonici* tirées de passages très divers, que l'on retrouve d'affilée, ici et là. Ces suites elles-mêmes peuvent avoir été constituées dans le moyen platonisme d'Albinus. En ce qui concerne enfin la distinction entre Pères occidentaux et Pères orientaux concernant leurs rapports avec la philosophie grecque, M. Courcelle souligne que nos connaissances

ne permettent pas encore de déterminer, avec une exactitude satisfaisante, la place de Saint Ambroise. Il a utilisé Philon et Plotin, mais de façon toute différente. M. Waszink ajoute à ce propos que nous ne savons en effet que très peu de choses encore sur Saint Ambroise. Sans doute, l'influence de Plotin est-elle infiniment plus grande sur Saint Augustin que sur Saint Ambroise. Pourtant, répond M. Courcelle, il ne faut pas trop minimiser la part de Plotin chez Saint Ambroise. Il y a des cas où visiblement la pensée de Plotin sert de base aux développements de Saint Ambroise.

M. Gigon revient d'abord aux remarques de M. Theiler. Il est d'une importance capitale de voir comment un certain platonisme d'école, ordonné en système cohérent sur la base de très peu de textes de Platon lui-même, esquissé peut-être d'abord par l'ancienne Académie, arrangé dans sa forme définitive par le moyen platonisme, a servi de base à la connaissance de Platon, longtemps encore après Plotin. Puis M. Gigon attire l'attention sur le courant «pythagoricien» qui, depuis Speusippe, est si étroitement lié avec le platonisme, soit sur le plan de la spéculation mathématique, soit sur le plan des problèmes de Dieu et de l'âme, dans lesquels spéculation et imagination édifiante et pathétique se mêlent. Nous possédons un catéchisme pythagoricien de l'époque impériale dont certaines idées ont une nette parenté avec celles que nous étudions ici. Enfin, en ce qui concerne la différence entre Pères occidentaux et Pères orientaux, M. Gigon ajoute deux remarques. Ne faut-il pas tenir compte des différences que nous trouvons en général entre l'attitude philosophique des classiques latins et celle des Grecs? On pensera à Cicéron que tous les Occidentaux ont connu. Non seulement il se distingue profondément de ses contemporains grecs, mais son œuvre a permis à un Lactance et aux autres, de construire la philosophie chrétienne sur la base de l'aporétique de la Nouvelle Académie. La formule de Cicéron: l'homme est réduit à la *diligens investigatio veritatis*, peut servir chez les Latins de preuve négative, à la nécessité de la révélation divine. Deuxième remarque: est-il possible de reconnaître des différences entre l'attitude occidentale et l'attitude orientale, en ce qui concer-

ne leurs hérésies respectives? Les hérésies orientales ne semblent-elles pas se distinguer très fortement des hérésies occidentales? M. Waszink admet que l'Ecole chrétienne d'Alexandrie ait pu, en effet, être fortement influencée par des éléments de pensée pythagoricienne. Quant aux hérésies, il est très juste qu'il existe plusieurs genres d'hérésies très différentes et il est étrange qu'il ne semble pas y avoir d'hérésie authentiquement italienne, sauf éventuellement celle de Novatien.

M. Guthrie, pour sa part, hésite à rapprocher trop le platonisme d'époque impériale de celui de Xénocrate et de l'Ancienne Académie. Il y a de notables différences (théorie du *Nous*, de l'âme, des idées); il convient de ne pas les sous-estimer.

Enfin M. Schaerer insiste sur le fait que, visiblement, la tradition chrétienne se sert d'un certain nombre de termes philosophiques courants (surtout celui de *Logos*), mais qu'elle les remplit consciemment d'un sens nouveau. Quant à l'influence platonicienne sur Saint Augustin, on peut la formuler ainsi: Saint Augustin a été plus profondément influencé que d'autres, justement parce qu'il est plus original et plus grand.



LITERATUR

(*Ausführliche Bibliographien z.B. in den angeführten Schriften von R. Arnou und H. Merki*).

- R. ARNOU, *Platonisme des Pères*, Dict. Théol. Cathol. 12 (1935), Kol. 2258-2392.
- H. VON BALTHASAR, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris 1942.
- R. BEUTLER, *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix*. Diss. Königsberg 1935.
- P. CAMELOT, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*. Rech. d. sc. relig. 21 (1931), 541-569.
- R. P. CASEY, *Clement of Alexandria and the Beginning of Christian Platonism*. Harv. Theol. Rev. 18 (1925), 39-101.
- H. F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*. Univ. of California Press 1930.

- P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris 1950.
- J. DANÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*. Paris 1944.
- E. DE FAYE, *De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr*. Bibl. de l'Ec. des Hautes Et., Sc. relig., fasc. 7, Paris 1896.
- E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie. Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au IIe siècle²*. Paris 1906.
- L. GRANDGEORGE, *Saint Augustin et le néoplatonisme*. Paris 1896.
- C. GRONAU, *De Basilio Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*. Göttingen 1908.
- K. GRONAU, *Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese*. Leipzig 1914.
- E. VON IVANKA, *Vom Platonismus zur Theorie der Mystik*. Scholastik 11 (1935), 163-195.
- M. LOT-BORODINE, *La doctrine de la déification chez les Pères grecs*. Rev. hist. relig. 105 (1931), 5-43; 106 (1932), 525-574; 107 (1933), 8-55.
- H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la Culture Antique*. Paris 1949.
- J. MEIFORT, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus*. Tübingen 1928.
- H. MERKI O.S.B., 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. *Von der platonischen Angleichung an Gott bis zur Göttlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis, VII)*. Freiburg Schw. 1952.
- H. PINAULT, *Le platonisme de Saint Grégoire de Nazianze*. La Roche-sur-Yonne 1925.
- J. M. PFÄTTISCH O.S.B., *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers* (Forsch. z. christl. Lit.- und Dogmengesch. x, 1). Paderborn 1910.
- M. POHLENZ, *Klemens von Alexandrien und sein hellenisches Christentum*. Nachr. Akad. d. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1943, 103-184.
- TH. RÜTHER, *Die sittliche Forderung der Apatheia in den beiden ersten christlichen Jahrhunderten und bei Klemens von Alexandrien* (Freiburger theol. Studien, Heft 63). Freiburg i.B. 1949.
- W. THEILER, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus* (Problemata, Heft 1). Berlin 1930.
- W. THEILER, *Porphyrrios und Augustin* (Schr. der Königsberger gel. Gesellsch., Geisteswiss. Kl., 10. Jahr, Heft 1). Halle (Saale) 1933.
- W. VÖLKER, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Beitr. z. histor. Theol. 7). Tübingen 1931.
- W. VÖLKER, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*. Leipzig 1938.
- W. VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Klemens Alexandrinus* (Texte und Unters. z. Gesch. d. altchristl. Lit. LVII). Berlin 1952.
- W. VÖLKER, *Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955.

VI

HENRI IRÉNÉE MARROU

Humanisme et Christianisme
chez Clément d'Alexandrie
d'après le *Pédagogue*

HUMANISME ET CHRISTIANISME
CHEZ CLÉMENT D'ALEXANDRIE
D'APRÈS LE *PÉDAGOGUE*

JE ne pense pas m'éloigner du thème central de la présente session, ni de l'esprit qui anime la Fondation Hardt, en vous apportant quelques réflexions sur un témoin, particulièrement représentatif, de l'humanisme chrétien. Historien du Christianisme antique et humaniste, je ne me sens pas déchiré par cette double vocation : je n'ai pas l'impression de cesser d'être un humaniste en fréquentant les Pères et, comme l'atteste leur œuvre, nos collègues ici présents, qu'ils s'appellent Courcelle, Theiler ou Waszink, partagent mon jugement. C'est pour moi, pour nous tous, une conviction fortement assurée par une longue expérience, que l'humanisme classique, – celui-là même que la Fondation Hardt cherche à maintenir et à promouvoir dans la culture de notre temps –, n'a rien à gagner et tout à perdre s'il se limite à la seule tradition païenne : il importe de réagir contre le purisme étroit qui, dans nos divers pays et de diverses manières, a fini par mutiler le programme, le domaine, des études classiques. Ce n'était pas l'attitude de nos grands ancêtres de la Renaissance pour qui toute l'antiquité, la chrétienne comme la païenne, était l'objet du même culte enthousiaste et respectueux : Erasme, pour ne citer que lui, s'honorait de consacrer ses soins à l'œuvre d'Origène ou de saint Augustin . . .

Préparant, pour la collection « Sources Chrétiennes » un commentaire du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, j'ai choisi de venir vous parler de ce livre, qui mérite tant d'être connu. L'historien de l'Empire Romain qui prétendrait l'ignorer se priverait d'un document étonnant sur la civilisation, les mœurs, la vie quotidienne à Alexandrie aux alentours de l'an 200 de notre ère. Il s'agit essentiellement, dans ses livres II et III, d'un traité de morale pratique, d'un tour extrêmement

concret; les conseils que le Pédagogue divin donne à ses disciples par la voix de Clément évoquent tour à tour, de la façon la plus précise, les us et coutumes concernant nourriture, boisson, vêtements, bijoux, – le comportement des hommes dans les boutiques de barbiers, celui des femmes dans la rue, aux thermes, dans les sanctuaires-musées des dieux païens (on se souvient du mime iv d'Herondas); Clément nous renseigne sur les courtisanes qui disposaient les clous de leur sandale de façon à imprimer sur le sable, en marchant, le mot ἀκολουθεῖ; sur l'usage du *chewing-gum* chez les élégants (les Alexandrins, comme les Grecs encore aujourd'hui, mastiquaient de la gomme de lentisque); sur le luxe, souvent exagéré, l'urinal d'argent des nouveaux riches: la gauloiserie en moins, ainsi qu'il convient à un homme d'Eglise, le *Pédagogue* de Clément est, pour l'Alexandrie du II^e ou III^e siècle, l'équivalent de ce que le *Satyricon* de Pétrone représente pour l'Italie du I^{er}.

Mais plus encore que sur les mœurs, cet ouvrage nous renseigne sur la culture de ce milieu et de ce temps. Clément est un témoin remarquable de l'hellénisme, de l'humanisme de l'époque impériale. Qu'il soit chrétien ne doit pas étonner: quand il écrit, il y a déjà plus d'un demi-siècle qu'avec les Apologistes, des représentants de l'élite cultivée ont pris place à l'intérieur de l'Eglise; bien que Clément lui-même ait à faire face à une certaine opposition de la part des *simpliores* hostiles à la culture classique, il est clair qu'il ne représente pas un cas isolé, une exception: il s'adresse, à l'intérieur de la communauté chrétienne, à un public riche, lui aussi très cultivé, capable de le comprendre et d'apprécier, jusque dans ses plus subtils raffinements, le charme de sa culture.

Il est bien un représentant qualifié de la *hellenistische-römische Kultur*: comme avant lui Platon, Ménandre ou Plutarque, comme après lui Libanios ou Grégoire de Nazianze, il place la culture, παιδεία, parmi «les biens les plus beaux et les

plus parfaits» que nous possédions sur cette terre, τὰ κάλλιστα καὶ τελεώτατα τῶν ἐν τῷ βίῳ κτημάτων (I, 16,1). Il coule toute sa pensée dans des moules classiques: le *Pédagogue* fait suite à un discours *Protreptique*, comme tout le monde en composait à la manière d'Aristote, et ouvre la voie à l'enseignement dogmatique supérieur d'un «Maître», Διδάσκαλος et cet enseignement s'appelle Γνωσις. Pour définir l'originalité de la formation morale prescrite au Chrétien, il la situe tout naturellement dans l'éventail des options fondamentales de la culture antique, «car autre est l'ἀγωγή des philosophes, des rhéteurs, des sportifs» (I, 99,2) . . . Mais plus encore que ce qu'il en dit, c'est la manière dont il en parle qui, manifestant sa culture, fait de lui un témoin extrêmement autorisé de la culture intellectuelle et spirituelle de son temps.

On pourrait tirer du *Pédagogue* un tableau analogue à celui que m'a fourni saint Augustin sur la culture du iv^e siècle latin. Clément lui aussi a été un élève des grammairiens et des rhéteurs. Les qualités et les défauts de son style reflètent les habitudes mentales et les techniques scolaires de la tradition classique: de là cette composition lâche, ces excursus, récapitulations, répétitions; il ne s'agit pas ici de défauts, mais d'un goût particulier dont l'auteur était parfaitement conscient: que de fois il reconnaît avoir laissé flotter ses rênes (III, 26,1), s'être engagé dans une voie latérale (III, 46,1), se répéter complaisamment (III, 53,4 ou 64,1).

Son style est celui d'un humaniste; il aime à y enchâsser des expressions célèbres; il cite par exemple le κτήμα ἐς αἰεὶ de Thucydide à propos de l'éducation divine (I, 54,3); son livre s'ouvre, à la première ligne du livre I, sur une citation de Pindare qui confère à cet exorde une gravité solennelle. Clément écrit un grec très littéraire, riche en formules prégnantes et heureuses, qui utilisent toutes les ressources de cette langue admirable: le Verbe apparaîtra comme «le noble concurrent de Dieu dans son amour pour les hommes», –

mais ces termes, lourds de sens, sont intraduisibles: τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας συναγωνιστῆς γνήσιος (I, 63,3). Dans la lutte de Jacob avec l'Ange de Yahvé, Dieu nous est présenté comme ὁ συγγυμναζόμενος καὶ ἀλείφων (I, 57,1), «celui qui s'exerce avec l'ascète Jacob et se fait son entraîneur» (littéralement son «masseur»).

Ce grec est un grec classique. J'ai été très surpris en constatant que Clément, ce Chrétien, cet homme d'Eglise, ne comprenait déjà plus l'humble κοινή néo-testamentaire; ainsi à propos de *Luc*, xii, 29 (il s'agit du passage célèbre sur les oiseaux du ciel et les lys des champs): «ne vous inquiétez pas de ce que vous mangerez ou boirez, *ne vous tourmentez pas*». Au lieu de μὴ μεριμνήσητε que nous lisons dans le passage parallèle de Mathieu, vi, 34, *Luc* xii, 29 porte μὴ μετεωρίζεστε. Les papyrus d'Egypte nous ont appris que dans la langue commune le verbe μετεωρίζω signifiait au sens figuré «s'inquiéter, se tracasser», c'était un synonyme de μεριμνάω. Mais Clément (II, 103,3) ne le sait pas; comme déjà Philon, cet autre Alexandrin cultivé, avant lui, il ne connaît que le sens classique de μετεωρίζω, «s'élever», – soit en bonne part quand il s'agit d'élévation spirituelle, soit péjorativement au sens de «s'enfler d'orgueil».

Il dépense beaucoup d'efforts pour exprimer sa pensée, si originale soit-elle, dans cette langue traditionnelle des Classiques: témoin son bel *Hymne* final où, systématiquement, il transpose des idées proprement chrétiennes en termes empruntés à la vieille langue poétique: invoquant le Verbe Tout-puissant, il ne l'appelle pas παντοκράτωρ mais Λόγος παντοδαμάτωρ. Ce même Verbe est le Sauveur des «mortels», de la «race mortelle», en termes homériques: μερόπων ou βροτέας γενεᾶς Σωτήρ.

Cet effort se rattache à la tendance, si tyrannique chez les lettrés de la période impériale, que nous appelons l'atticisme, – défini non pas au sens stylistique d'un idéal du goût («le parfum de l'atticisme»), mais très précisément par le purisme

du vocabulaire: d'où la chasse au mot rare, *λεξιθηρία*, comme il dit (I, 45,3), cette affectation que raillait Lucien une génération plus tôt. D'où un vocabulaire d'une richesse étonnante, accablante pour le lecteur moderne: on ne peut s'approcher du *Pédagogue* que le «Liddell-Scott» en mains, tant y fourmillent les mots inattendus, les *hapax legomena*: il y a des pages remarquables à ce point de vue: liste de mets exotiques (II, 3,1), de vins célèbres (II, 30,1), de parfums (II, 64,2) . . .

Ce vocabulaire «artiste» comme on eût dit du temps des Goncourt ou de Huysmans, Clément l'emprunte notamment aux auteurs comiques qui, et cela dès Aristophane, avaient pratiqué la *λεξιθηρία* avec une faveur particulière. Il y a, chez notre auteur, un usage du vocabulaire redondant et inattendu qui rappelle invinciblement, au lecteur français, le goût de Rabelais; l'effet est analogue: tout moraliste se double spontanément d'un satiriste.

Mais le recours aux comiques a une signification plus générale: ils jouaient, précisément en tant que fournisseurs de mots rares, un rôle de premier plan dans l'éducation et la culture d'époque hellénistique et romaine. Il n'est que de voir la place qu'ils occupent dans les anthologies scolaires, comme le curieux *Livre d'écolier* (ou plutôt *Livre du Maître*) publié par P. Jouguet et O. Guéraud, ou chez les érudits, lexicographes comme Pollux ou Hesychius, polygraphes comme Plutarque ou Athénée. Aussi bien est-ce souvent à ces sources indirectes que Clément semble avoir recouru: je relève chez lui une liste de noms concernant les coupes ou vases à boire (II, 35,2): il l'a si visiblement empruntée à la même source qu'Athénée (XI, 480 sq.), qu'il n'a même pas modifié l'ordre alphabétique suivi par celui-ci!

Ces jeux ne sont pas le fait d'un goût personnel: Clément comptait visiblement sur la complicité de son public: il s'attarde et s'amuse, — et l'amuse avec lui —, à ces recherches de vocabulaire: jeu de la définition, comme en I, 76,1-81,2

où il précise tour à tour, exemples à l'appui, le sens de douze termes relatifs à la pédagogie (avertissement, critique, blâme . . .); jeu de l'étymologie, renouvelé du Cratyle, – ou faut-il dire annonçant Heidegger? On se souvient qu'il était recommandé par les rhéteurs au titre de « lieu intrinsèque »: ainsi dans les beaux développements que le premier livre consacre à l'« esprit d'enfance » du Chrétien, nous apprenons que le « petit enfant », *νήπιος* est le « nouvellement doux », *νε-ήπιος* (I, 19, 1). Ailleurs l'ivrognerie, *κραϊπάλη* est ainsi nommée du branlement de la tête, *τὸ κάρρα πάλλιν* (II, 26, 3). Jeux de mots: sur agapé et agapes (II, 6, 1), les gourmets ou gourmands, *ἄσῳτοι*, sont « insauvables », *ἄσῳστοι*, à un *sigma* près, *κατὰ ἐκλειψιν τοῦ σίγμα στοιχείον* (II, 7, 5).

Cette culture volontiers scolaire, aime les précisions techniques d'ordre grammatical: Clément s'attarde volontiers à souligner la valeur emphatique d'un pronom personnel (I, 71, 2), celle d'un indéfini (II, 103, 2). Mais pour lui comme pour tous les Anciens, la grammaire c'était avant tout la fréquentation, le commerce assidu des classiques. D'où ce déploiement d'érudition qui tour à tour nous enchante, – quand nous consultons Clément en érudits, à la recherche d'une bonne fiche –, ou nous accable, – quand nous le relisons pour le plaisir, en lettrés. S'agit-il de la pédagogie du Dieu sauveur vis à vis de l'humanité (I, 55, 1)? L'occasion est bonne pour rappeler qu'Achille a eu comme pédagogue Phoenix, les enfants de Crésus Adraste, Alexandre Léonidas, Alcibiade Zopyre . . . Cette érudition fournit à l'exposé un répertoire d'*exempla* (Clément a tout un chapitre, III, 41, 1 s., pour en recommander l'usage dans la pédagogie morale): faut-il encourager la femme chrétienne à la modestie dans la tenue, on lui rappellera Créüse qui n'entrouvrit même pas son voile pour contempler l'incendie de Troie – III, 79, 5!

Littéraire par ses sources et par son emploi, l'érudition étend sa curiosité au domaine que nous appellerions aujourd'hui scientifique, à tous ces faits curieux d'histoire naturelle, vraie

ou fabuleuse, à ces *mirabilia* dont j'ai souligné le rôle dans la culture d'un saint Augustin. Renseignements de tout ordre, qui viennent parfois du vieil Hérodote: les fourmis de l'Inde qui fouissent l'or (II, 120,1), les gryphons hyperboréens (III, 26,2), que sais-je encore. Il y a des faits qui se retrouvent partout, à travers l'antiquité: la piété filiale de la cigogne, — d'où cette étonnante expression, «contre-cigogner», ἀντι-πελαργεῖν, pour dire «rendre amour pour amour», ἀνταγαπᾶν (I, 48,1); l'hyène qui change de sexe chaque année (II, 83, 4), la constellation appelée Acéphale (II, 34,1); j'ai souligné ailleurs le rôle d'Aratos comme classique scolaire. Et que dire de la symbolique des nombres ou des lettres, l'isopsèphie: le psaltèrion à dix cordes c'est le Verbe, c'est Jésus, car l'initiale de Ἰησοῦς en valeur numérique $\iota = 10$ (II, 43,3); ailleurs cette même initiale I symbolisera la voie droite (I, 85,4) comme l'Y des Pythagoriciens était le symbole des Deux Voies.

La seule science qui soit authentiquement attestée chez Clément, — et en cela aussi il est bien un représentant de la culture commune de son temps —, c'est la médecine. On est surpris de constater avec quelle précision il fait usage des théories médicales issues d'Hippocrate, telles qu'elles s'expriment dans l'œuvre immense de son quasi-contemporain Galien: sa morale trouve à faire son profit de considérations sur l'origine du lait maternel, considéré comme une émulsion gazeuse du sang (I, 39, 1), sur la physiologie de la conception et de la grossesse (I, 38, 3 sq.), que sais-je encore?

Ce ne sont pas seulement des matériaux que la pensée de Clément emprunte au trésor commun de la culture de son temps, mais encore la manière de les mettre en œuvre. On sait qu'il appliquera aux textes de l'Écriture Sainte, comme avant lui Philon, comme Origène et tant d'autres après lui, d'étranges méthodes d'exégèse, tour à tour allégorique, spirituelle ou moralisante; mais cette technique recueille l'héritage des méthodes que les grammairiens hellénisti-

ques avaient appliquées à l'interprétation d'Homère: ainsi à propos de l'expression homérique entre toutes πορφύρεος θάνατος, «la mort empourprée», «la mort couleur de sang», notre bon Clément suggère (II, 114,4) qu'il faut y voir une condamnation du luxe dans les vêtements: la pourpre n'était pas encore de son temps réservée à l'usage impérial et pouvait symboliser le luxe fastueux; or cette façon de voir a des parallèles chez Plutarque, Athénée ou Diogène Laërce . . .

Mais j'ai hâte d'en venir à des aspects plus profonds. L'humanisme se définit sur deux plans: philologique et philosophique, — une forme, des idées; des matériaux, une pensée —. L'humanisme de Clément est aussi un humanisme doctrinal, qui assimile tout l'apport de la Sagesse hellénique, — à côté bien entendu de la tradition proprement chrétienne, déjà si ferme, et judaïque (on sait quel parti il a su tirer de la pensée, déjà d'ailleurs si profondément hellénisée, de Philon), et gnostique.

Tout au long du *Pédagogue*, la même méthode est systématiquement appliquée: sur chaque point, à propos de chaque aspect doctrinal, Clément juxtapose une double série d'autorités: autorités bibliques, paléo- ou néotestamentaires, autorités classiques, Homère et les poètes, les philosophes et parmi eux en particulier Platon, tout se passe comme si ces deux catégories d'autorité, dont Clément souligne le parallélisme, se prêtaient un mutuel appui. Le diptyque peut quelquefois se développer sur deux pages: ainsi, à propos de la simplicité requise en matière de nourriture ou de vêtement, nous voyons se succéder un montage de citations évangéliques (les oiseaux du ciel et les lys des champs, Lazare et le mauvais riche . . .) et une série d'*exempla* empruntés à la tradition classique: les lois somptuaires de Sparte, le luxe amolli des Ioniens et des Athéniens (II, 102,3 sq.) . . . Mais le plus souvent c'est par touches isolées, membre de phrase par membre de phrase, que s'associent les deux sources de la sagesse

clémentine («le Seigneur est mon berger» du Psaume 22,1 appelle une expression analogue de Platon, *Lois*, VII, 808D), – quand la synthèse ne s'opère pas au sein d'une même expression: conseillant aux femmes chrétiennes de préférer aux parures extérieures la beauté de l'âme, cette parure du dedans, Clément évoque à la fois le Psaume 44,14 (la beauté *ab intus* de la Fiancée de Salomon) et la prière de Socrate à la fin du *Phèdre*, 279 B. C'est tour à tour le texte classique qui vient en tête, et se voit en quelque sorte ratifié par l'autorité scripturaire, ou au contraire celle-ci vient d'abord et reçoit sinon un supplément, du moins une illustration de la part de quelque auteur païen.

Le mélange des deux registres est extraordinaire: là même où il exprime une idée ou un sentiment spécifiquement chrétien, – par exemple à propos de l'attitude à observer à l'égard des esclaves –, il trouve à utiliser des suggestions de Pindare, Platon, Aristote . . . Tour à tour nous voyons Héraclite appuyer la Genèse (sur le *rire* d'Isaac), Isaïe ou saint Paul illustrés par Ménandre, Epictète, Epicure même . . .

Quand on y regarde de près, on constate qu'il y a bien, dans la pensée de Clément, une synthèse totale; entre ces deux sources, l'équivalence est parfaite: c'est la même Sagesse, qui a la même origine divine. Je n'aperçois pas chez lui, sinon de façon fugitive, une théologie de l'histoire comme on en rencontre chez saint Irénée ou Eusèbe de Césarée: il ne cherche pas à découvrir, dans les phases successives de la pensée humaine, l'effet d'une pédagogie divine, une préparation évangélique. A ses yeux, archaïque ou récente, païenne ou chrétienne, c'est toujours la même Sagesse.

Pour expliquer cette convergence, Clément, en cela héritier de la tradition apologétique du II^e siècle, use tour à tour de deux interprétations. Celle qui revient le plus souvent, d'une rationalité facile, est l'explication historique: Platon qui, comme on sait, avait voyagé en Egypte et qui serait, chronologiquement postérieur à Jérémie, serait un «disciple

de la philosophie barbare (II, 100,4)», il lisait les Saintes Ecritures et y avait puisé les principes de sa législation (II, 90,4), en disciple et imitateur de Moïse (III, 54,2). C'était là un lieu commun de l'apologétique juive et chrétienne. Clément étend l'explication à Pindare, qui aurait utilisé le livre des *Proverbes* (III, 72,1). Le lecteur d'aujourd'hui n'est pas très intéressé par ces hypothèses naïvement acceptées. Le second type d'explication, moins fréquent, est incomparablement plus profond.

Il ne s'agit plus d'histoire, mais de théologie: l'idée est que les poètes et les philosophes ont été inspirés eux aussi par le Dieu de Vérité: Homère «prophétise», *μαντεύεται*, sans le savoir (I, 36,1); la poésie (il s'agit en fait d'Eratosthène), elle aussi est «aidée», *ώφελημένη* (II, 28,2). L'idée n'est pas si étrangère à notre propre perspective, puisqu'elle a été reprise, très sérieusement par Arnold Toynbee dans un grand appendice d'*A Study of History*; elle est au fond très rationnelle, et en un sens plus philosophique que proprement théologique: Justin le premier l'avait aperçue et formulée. Elle repose sur la «parenté», *συγγενής λογισμός* (I, 1,3), l'identité profonde entre le *Logos* divin et la raison humaine, cette création de ce même *Logos*, — Clément précise, dans une perspective anti-gnostique: création bonne de ce Créateur bon. Tout le Pédagogue joue, page après page, sur l'ambiguïté du mot grec ΛΟΓΟΣ (l'onciale n'acculait pas Clément à choisir, pour l'initiale, entre majuscule et minuscule); c'est tour à tour, ou plus exactement c'est en même temps, — à nous d'utiliser toutes les ressources d'une logique de la participation! —, le Verbe de Dieu, la Seconde Personne de la Trinité, et la Raison; le traducteur moderne est constamment écartelé et ne sait quel parti prendre pour choisir dans cette ambiguïté fondamentale: agir *ἀκολουθῶς τῷ λόγῳ* c'est à la fois, dans l'esprit de la sagesse humaniste des Grecs, agir «conformément à la raison», et «suivre le Verbe», dans la perspective, cette fois spécifiquement chrétienne, de l'Imi-

tation de Jésus, – autre thème magnifiquement illustré par Clément.

Nous touchons ici à l'essentiel: certes il y a bien à la fois de l'humanisme et du christianisme dans la pensée de l'auteur du *Pédagogue*; mais il ne faut pas les considérer comme deux essences distinctes, dont le mélange ou la combinaison, suivant un pourcentage déterminé définirait l'originalité de Clément. La position réelle de celui-ci pourrait être analysée plus justement de la sorte: pour être chrétien, il faut d'abord être un homme, pleinement homme. Insistons à nouveau sur l'optimisme foncier qui l'oppose à l'amer pessimisme dualiste des Gnostiques; comme l'enseigne le livre de la *Sagesse*, ce chef d'œuvre du Judaïsme alexandrin, il n'y a rien que le Seigneur haïsse: « Si Tu avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas créée » (*Sag.*, xi, 24). L'homme, l'homme tout entier, ce σύνταγμα, ce composé d'un corps et d'une âme, relève de cette Bonté essentielle. Si ascétiques que soient le tempérament et la morale de Clément, cette ascèse est très différente d'une ascèse dualiste qui chercherait à séparer en l'homme un élément divin d'une gangue matérielle considérée comme radicalement mauvaise.

C'est dans ce contexte doctrinal qu'il faut comprendre la fidélité de Clément à la tradition classique, l'utilisation massive qu'il fait de ses richesses. La culture grecque avait su explorer et magnifiquement mettre en œuvre toutes les possibilités de la créature humaine, et d'abord de sa raison. Parce qu'il est authentiquement cultivé, parce qu'il n'est pas un barbare, naïf et méprisant, Clément sait apercevoir toutes les conséquences pratiques qui se dégagent de cette intuition fondamentale, de cette unité reconnue entre *Logos* divin et *Logos* humain.

Parlons grec pour être clair: le Christianisme n'est pas seulement ζωή; il implique nécessairement aussi un βίος – cf. l'hymne final, v. 39. Or la Sagesse antique avait depuis des siècles, – depuis Socrate sinon depuis Homère –, déve-

loppé, précisé, mis au point tout un corps d'observations, de préceptes, de structures mentales qui constituaient comme le dit Clément, reprenant une expression classique, un « art de vivre », une *τέχνη περὶ βίον* (II, 25,3) : le moraliste chrétien, interprète du divin Pédagogue, eut été absurde de se priver des services immenses qu'une telle tradition philosophique et culturelle pouvait lui rendre.

Clément, pour son compte, l'a hardiment et systématiquement utilisée. Il reprend tout, les concepts pour commencer, et c'est pour cela que son enseignement s'exprime en si beau grec. Il transpose par exemple, en l'appliquant au Christ, les termes dont Diogène Laërce (II, 66) s'était servi pour faire l'éloge d'Aristippe de Cyrène : « Il sait s'harmoniser et s'adapter aux circonstances, aux personnes et aux lieux », *συναρμόζεται καὶ συσχηματίζεται καιροῦς, προσώποις, τόποις*, et puisqu'il s'agit de savoir comment se comporter dans les banquets, Clément, qui a toute une spiritualité de la « Présence de Dieu », précise, « et maintenant il est là, à boire avec nous », *συμποτικῶς δὲ ἔστι νῦν* (II, 43,2). Avec les idées et les mots, ce sont les thèmes, les schémas d'argumentation mis au point dans les écoles de rhétorique et utilisés par les prédicateurs populaires dans leurs diatribes : on ne s'étonne pas de voir réapparaître chez notre moraliste le schéma bien connu de la diatribe sur les inconvénients du mariage, *εἰ γαμητέον* (II, 94,1).

Tous les moralistes, quand ils descendent dans le menu détail de la vie quotidienne aux devoirs ennuyeux et faciles, sont nécessairement amenés à reprendre les mêmes thèmes : Clément a pu piller sans effort les prédications morales du chevalier romain, le Stoïcien Musonius Rufus (il ne le copie pas, étant bien trop adroit pour cela : il assimile, recompose, *re-writes*, récupérant avec soin tout ce qui lui paraît expression heureuse ou trait bien choisi). Nous retrouvons de l'un à l'autre la même critique du luxe et du superflu, les mêmes conseils de tempérance concernant le manger et le boire ou

le sommeil; toute la civilité puérile et honnête: comment se tenir à table, ne pas manger trop vite, ne pas parler la bouche pleine . . . Il serait facile et un peu fastidieux de relever tous ces emprunts qui, à travers Musonius et d'autres remontent souvent jusqu'à Socrate ou même Hérodote ou Homère. «Il faut manger pour vivre et non pas vivre pour manger» (les Anciens eux-mêmes ne savaient plus très bien à qui attribuer ce mot célèbre); «en se dépouillant de sa tunique, ne pas se dépouiller de la pudeur». Mais ce climat de morale concrète est très fécond: je voudrais au moins faire un sort à la belle maxime, à laquelle fera écho saint Augustin: «Celui qui fait *tout* ce qui est permis sera bien vite entraîné à faire ce qui n'est pas permis» (II, 14,3).

Cette morale inspirée par l'enseignement et l'imitation du *Logos*, sera bien entendu une morale rationnelle. Dans le détail cela ne va pas quelquefois sans puérité: comme tous les moralistes, Clément justifie parfois ses conseils par des raisons un peu trop naïvement rationnelles: un lit de plumes gêne le dormeur dans ses mouvements, fait digérer trop vite (II, 77,2); l'abus des couronnes de fleurs, humidifiant la région du cerveau gêne le bon fonctionnement de celui-ci, qui, comme on sait, doit être «sec» (II, 70,2): on reconnaît la physiologie primitive analysée par R. B. Onians dans son curieux livre *Origins of the European Thought*. Mais, ramenée à ses principes, cette morale est d'une belle inspiration humaniste: «la beauté est la noble fleur de la santé» (II, 64,3); au luxe tapageur de l'époque, il oppose une esthétique fonctionnelle: on ne laboure pas avec une charrue en or; que la mesure de nos ustensiles soit leur utilité, non leur richesse (II, 37,1) . . .

Comme tous les moralistes antiques, il répète: notre vie doit se régler conformément à la Nature, *κατὰ φύσιν* (II, 96,1). Cette tendance lui permet d'intégrer sans effort toutes les grandes catégories de la morale classique, les sentiments grecs par excellence: noblesse, dignité, mesure, rythme, ordre, —

mais comment traduire tous ces termes : *σεμνότης*, *σωφροσύνη*, *συμμετρία*, *ἐμμελῶς*. On refusera *ἀμετρία*, *ὑβρις*, *τροφή*; il faut être *κόσμιος*: ne pas rire aux éclats, – mais Clément permet le sourire! –, car cela déforme les traits, et de rappeler l'anecdote fameuse d'Athènes (ou d'Alcibiade) refusant pour cela de jouer de l'*aulos*. Vie d'élégance, *εὐσχημοσύνη*, de modération, *ἀταραξία*, *αὐταρκεία*; idéal esthétique, et qui conserve un relent d'aristocratie: on ne fera rien qui soit indigne d'un homme libre, bien élevé, civilisé . . .

On n'en finirait plus de relever tous ces traits et de les cataloguer en renvoyant pour chacun aux divers courants de la philosophie morale antique, – car Clément, en cela fidèle à l'éclectisme dominant, recueille l'apport de toutes les écoles: Platon, Aristote, la *Stoa*, Epicure, les Cyniques. Mais rien ne donnerait une image plus fautive de l'enseignement du *Pédagogue* que de ne voir en lui qu'un héritage, plus ou moins déformé, du paganisme grec. Je m'opposerai fermement aux conclusions du livre paradoxal de Carl Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, où tout le Christianisme est ramené, parfois de façon artificielle, et comme «réduit» à des sources classiques. Certes il ne faut pas, j'y insiste, opposer sans plus Hellénisme et Christianisme, comme deux «quantités» doctrinales irréductibles: l'historien ne peut oublier ce fait macroscopique: l'hellénisme a été cette tradition qui a été capable d'accueillir l'Annonce de la Bonne Nouvelle, l'Évangile, d'absorber avec la foi chrétienne une bonne dose d'influences étrangères, – et de devenir l'hellénisme chrétien.

Bien entendu il y a chez Clément, ce Chrétien authentique, des principes étrangers à la tradition proprement hellénique: le Décalogue lui vient de la *Thora*, le double précepte de l'amour de Dieu et du Prochain lui vient de l'Évangile; il y a des traits de mœurs tout nouveaux: le refus des spectacles, la condamnation de l'exposition des nouveaux-nés. Mais reste une place énorme aux concepts, aux thèmes de prédication, aux préceptes de vie qu'il reprend à ses prédé-

cesseurs païens; l'essentiel est qu'il ne se contente pas de les juxtaposer aux autres, mais les reprend du dedans, les transforme, les informe à nouveau par leur mise en situation dans une perspective dogmatique spécifiquement chrétienne. Si bien que tout chez lui est à la fois ancien et nouveau, *nova et vetera*. J'en donnerai quelques exemples, pris presque au hasard.

S'il reprend par exemple la thèse stoïcienne de la « communauté », *κοινωνία*, de tous les biens de cette terre entre tous les humains, c'est pour aboutir à la charité évangélique: on passe du *κοινωνικόν* à l'*ἀγαπητικόν*. (II, 120,3)! Clément n'hésite pas davantage à s'approprier la maxime épicurienne: « le Sage ne manque jamais du nécessaire », – mais il ajoute: « à savoir Dieu », l'unique nécessaire, ce qui, on en conviendra rend un son tout différent (III, 39,4). « Connais-toi toi-même », enseignait Socrate, mais dans le Socratisme chrétien de Clément, à bien se connaître, on apprendra à connaître Dieu, et le connaissant à lui ressembler (III, 1,1). Car avant de redevenir image de Dieu, l'homme, sa créature, en présente, toujours reconnaissable malgré les difformités du péché, l'image inamissible; d'où cette conséquence piquante à l'adresse des coquettes: les femmes qui se fardent déshonorent le Créateur de l'humanité, comme s'Il ne leur avait pas donné la ration de beauté à laquelle elles avaient droit (III, 6,4); pis encore, elles « contrent » sa création, *ἀντιδημιουργοῦσι τῷ Θεῷ* (III, 17,1).

De même quand il reprend les thèmes, si chers en particulier au Stoïcisme, de la « philanthropie » divine, de l'anthropocentrisme du cosmos (« tout a été fait pour l'homme »), il les prolonge sur le plan surnaturel de la foi chrétienne, y associant les dogmes de la Création et de l'Incarnation: Dieu a tant aimé les hommes qu'il leur a envoyé son fils unique . . .

Son optimisme anti-gnostique conduit ce grand lecteur de Platon à s'opposer au platonisme même: il refuse de condamner le corps; s'il faut lutter contre celui-ci dont les passions

appesantissent l'esprit, il ne suffira pas de purifier l'œil de l'âme, comme disaient les Platoniciens; il faut encore « sanctifier la chair elle-même », ἀγιίζειν καὶ τὴν σάρκα αὐτήν (II, I, 3).

La confession de foi chrétienne est une confession de la transcendance et l'Absolu confessé est un Vivant, une Personne; voilà qui introduit dans la morale un élément extatique: elle sera comme tendue vers un dépassement. C'est très frappant dans beaucoup de passages du *Pédagogue* directement inspirés de Musonius. La perspective transcendante modifie du tout au tout l'éclairage: il ne s'agit plus de l'homme seul, ce n'est plus sa perfection intrinsèque, en tant que telle, que l'on recherche: c'est Dieu qui devient l'objet, le τέλος. Nous avons été créés non pour manger, ni pour boire, – mais pour connaître Dieu. De même la morale sexuelle se transfigure en se voyant rattachée au dogme de la Résurrection: ce corps corruptible revêtira l'immortalité... Un exemple encore: Démétrius de Phalère (nous le savons par Diogène Laërce) aimait à dire: « Les jeunes gens doivent, chez eux, respecter leurs parents et, quand ils sont seuls, se respecter eux-mêmes »; Clément amplifie ce thème de la sorte: « Il faut respecter à la maison ses parents et les domestiques (ce trait supplémentaire, notons-le, lui vient de Platon aussi bien que de l'Évangile); dans la rue, les passants; aux thermes, les femmes; dans la solitude soi-même, – et partout le Verbe omni-présent (III, 33, 3) ».

On reconnaît là un thème promis à un grand avenir dans l'histoire de la spiritualité chrétienne: l'exercice de la présence de Dieu. De celui-ci, et grâce à la dialectique de l'image (inamissible) et de la ressemblance (à restaurer), on passe à un autre thème, lui aussi devenu illustre entre tous: l'imitation de Dieu, du Verbe, – et très précisément du Verbe incarné, l'imitation de Jésus... Le τέλος humain, c'est, par l'imitation habituelle de Dieu en nous, la réalisation de la ressemblance parfaite avec Lui, – en un mot la divinisation du Chrétien.

Je voudrais pour finir attirer l'attention sur un dernier aspect de l'humanisme chrétien de Clément, — plus délicat peut-être à saisir, plus difficile à définir, mais non moins essentiel: ce que j'appellerais le caractère liturgique de cet humanisme, qui se réalise par le symbolisme et la vie sacramentelle. Ici encore, prenons un exemple. Le chapitre que Clément a consacré à l'usage du vin (II, 19, 1 sq.) insiste essentiellement sur les exemples donnés par le Christ: exemples de sobriété certes, mais aussi exemples positifs, qui empêchent Clément d'aller jusqu'au bout de sa tendance ascétique et de proscrire entièrement l'usage du vin, car, par le miracle des Noces de Cana, le Christ a engagé sa responsabilité, il a bu et fait boire du vin. Mais plus encore que sur Cana, Clément insiste sur l'institution de l'Eucharistie: la veille de Sa passion, il a pris la coupe, l'a bénie et l'a fait passer à ses Apôtres... Ce qui paraît le plus important à souligner, aux yeux de Clément, est le fait que le vin ait été choisi avec le pain comme espèce eucharistique.

Comparons son attitude à celle de ses prédécesseurs stoïciens. Que pouvait bien enseigner Musonius sur le sujet? Boire? Pas trop; mettre de l'eau dans son vin; ne jamais aller jusqu'à l'ivresse; citer à ce propos les comiques (dont Clément rappellera la jolie formule, que nous a conservée par ailleurs Athénée: la première coupe est celle de la santé, la seconde, celle de la joie; à partir de la troisième se succèdent celles du sommeil, de l'*hybris*, des cris, du désordre, des coups... Le Sage n'ira jamais au delà de la seconde). Clément redit bien cela lui aussi, — mais va beaucoup plus loin: cette évocation du rôle liturgique du vin m'invite à penser: cette coupe que j'élève dans ma main, elle aurait pu servir au sacrifice eucharistique et devenir le Sang du Seigneur; ce rôle suprême lui confère par participation, même dans son usage profane, quelque chose d'une noblesse incomparable; et je ne pourrai plus vider cette coupe qu'avec respect. Aussi bien n'est-ce pas le sang de la vigne, et le Seigneur a dit: «Je suis la vigne et vous êtes les sarments», etc.

Cet exemple un peu paradoxal met en évidence le caractère sacré, sacral, de l'humanisme de Clément. C'est le surnaturel qui règle et transfigure la nature, c'est le supérieur qui oriente l'inférieur: en dernière analyse, on peut soutenir que s'il reste permis de faire usage du vin, c'est parce que celui-ci sert à l'Eucharistie; et nous pouvons faire la preuve par l'inverse: c'est pour pouvoir bannir même l'usage profane du vin que les méchants Encratites, — ces ascètes excessifs contre lesquels Clément a rompu plus d'une lance —, allaient jusqu'à l'exclure de la liturgie, qu'ils célébraient avec de l'eau, d'où les noms d'Hydroparastates ou d'*Aquarii* sous lesquels ils sont quelquefois désignés!

L'humanisme chrétien sera un humanisme sacré parce que les Chrétiens sont, de façon mystérieuse, ce peuple de prêtres, annoncé par l'Ancien Testament et que l'Apocalypse comme la *Prima Petri* proclame réalisé dans l'Eglise. La vie du Chrétien toute entière est, doit être, une liturgie, un sacrifice de louanges, un hymne à la gloire du Père, du Fils qui nous a sauvés, de l'Esprit descendu jusqu'à nous. Et c'est pourquoi Clément a tenu à terminer son *Pédagogue* par un hymne, — un hymne d'humaniste, tout grec, tout classique dans sa forme et son vocabulaire, mais aussi un hymne authentiquement chrétien, celui que nous devons chanter, nous les petits enfants conduits par le Pédagogue divin, à la gloire de notre guide, le Christ, roi des saints, prytane de la sagesse, sauveur de la race mortelle: « chœur de paix, enfants du Christ, peuple sage, chantons ensemble le dieu de paix ».¹

i. Les références entre parenthèses renvoient au livre, paragraphe et subdivision du texte du *Pédagogue* dans l'édition Staehlin au *Corpus* de Berlin. Pour la valeur historique du *Pédagogue*, cf., en attendant la publication de notre édition de la collection *Sources Chrétiennes*, l'excellente étude de P. J. G. Gussen, *Het Leven in Alexandrië, Volgens de cultuurhistorische Gegevens in Paedagogus (Boek II en III) van Clemens Alexandrinus*, Assen 1955 (thèse de Leyde).

VII

RICHARD WALZER

Platonism
in Islamic Philosophy

PLATONISM IN ISLAMIC PHILOSOPHY

IT is not customary to talk about Islamic philosophy when scholars meet to discuss questions of classical scholarship. It is not generally realised how closely Islamic philosophy is linked up with Greek thought, and hence we are inclined to underrate its importance for people concerned with the continuity of the ancient legacy in different civilisations and with its adaptation to new circumstances and basically different ways of life. We have become increasingly aware how the legacy of paganism and the heritage from the ancient world were united with the newly established Christian tradition during the later centuries of the Roman Empire, and how this union of Christian and pagan elements in a new Life was transmitted to the Europe of the Middle Ages.¹ In this connection attention is being paid to the Greek civilisation of East Rome² and to that continuity with the ancient past which was, though to a minor degree, preserved for the Latin speaking nations of the West during the centuries which followed the advent of St. Augustine, Boethius and Gregory the Great. But there is, as far as Greek philosophy, medicine, the exact sciences and mathematics are concerned, a similar conscious continuity in Muslim civilisation and in Arabic speaking lands which, I contend, deserves to be seriously investigated not only by the professional students of Arabic but also by those who are interested in the legacy of Greece and in the various possibilities of integrating it with a basically foreign world. The influence of Greek philosophy,

1. Cf., recently, W. Jaeger, *Two rediscovered works of ancient Christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954.

2. Cf. Norman H. Baynes, *The Hellenistic Civilisation and East Rome*, (Oxford 1946) and *The thought-world of East Rome* (Oxford 1947), now reprinted in *Byzantine Studies and other Essays*, London 1955, pp. 1-46.

medicine etc. is much more widely spread in the medieval Islamic world than in the corresponding periods of western Christian civilisation. The number of Greek works which became known in Arabic translations before the year A.D. 1000 is immense and surpasses in a very impressive way the amount of Greek books known at that time in Latin. To recall only one well known example: Cassiodorus (about 529) recommended, in his *Institutiones*, one book by Galen for study.¹ The Arabs knew, about 900 A.D., 129 medical and philosophical works by Galen,² and evidence that most of them were not only known but studied is not lacking. With the notable exception of the *Politics* and some works of minor importance all Aristotle's lecture courses were known to them, often in more than one translation. Moreover a number of Greek philosophical and scientific works still read in the Eastern world before 1000 and lost during the later centuries of the gradual decline of Byzantium are nowadays preserved in Arabic translations only.³ Hence it is no exaggeration to say that, with the exception of the Greek papyri and occasional discoveries of new inscriptions and of some medieval Latin and Syriac and Armenian versions of lost works, the Arabic versions – which are still very incompletely known – constitute our only hope of increasing our present knowledge of Greek literature. As for the translation of works whose Greek

1. I 31, p. 78, 25 ff. Mynors. But there was some more Galen and Hippocrates known in Latin translations, cf., e.g., H. Diller, *Die Ueberlieferung der hippokratischen Schrift Περὶ ἀέρων ὑδάτων τόπων*, Leipzig 1932, p. 50.
 2. *Hunain ibn Ishaq, Ueber die syrischen und arabischen Galen-Uebersetzungen*, Arabic Text and German translation by G. Bergsträsser, Leipzig 1925. G. Bergsträsser, *Neue Materialien zu Hunain ibn Ishaq's Galen-Bibliographie*, Leipzig 1932. Cf. also M. Meyerhof in *Isis* 8, 1926, p. 685 ff. and in *The Legacy of Islam*, Oxford 1931, pp. 316 ff., 346 ff. This work has been unduly neglected by the historians of classical scholarship and deserves their attention.

3. There are philosophical works by Galen, various commentators on Aristotle, remnants of a paraphrase of Plotinus, many mathematical and medical texts etc. etc. Cf. R. Walzer, *On the Legacy of the Classics in the Islamic World*, Festschrift Bruno Snell, München 1956, p. 189 ff.

text has survived, their value must be separately ascertained in each individual case.¹ Equally and in many respects even more important are the more or less original works by Arabic philosophers, the majority of which are neither well known nor adequately studied. They show us not only how well the Arabs understood the technical side of philosophical methods and how they continued and developed the philosophical arguments in their own right but make us realise above all what all those Greek ideas meant to a Muslim and how individual Islamic philosophers came to answer problems of their own day in terms and arguments borrowed from Greek philosophy. The classical scholar may then see his own subject in a mirror in which he is not used to seeing it, and may thus understand the continuous impact of Greek thought on other civilisations in a new light – comparing it for once neither with ancient Roman civilisation nor with patristic thought nor with modern philosophy – and I may be allowed to say that this is one of the main attractions which Islamic philosophy has in store for those who make bold to transgress the borders of the classical world and to make themselves at home in Arab lands.²

Plato is known to the Arabs as *Aflāṭūn*, since no Arabic word can begin with two consonants, and you find under this unexpected heading a survey of what the Arabs knew about him in the 4th fascicle of the second edition of the *Encyclopedia of Islam*, Leiden 1955, p. 234 ff. Whereas the Latin Middle Ages had to be satisfied with portions of the *Timaeus*, the Arabs knew the complete dialogue in different translations, had access to the full text of the *Republic* and the *Laws*, knew the *Phaedo*, the *Crito* and the Alcibiades-speech from the *Banquet* for example, and probably much more. The

1. Cf. my article *New Light on the Arabic translations of Aristotle* in *Oriens* 6, 1953, pp. 91-141.

2. Cf. the short account of Islamic Philosophy in *The History of Philosophy Eastern and Western*, London 1953, chapter 32.

Arabic bibliographers list the titles of all the dialogues to be found in the Greek Corpus of Plato's works and since the exploration of the eastern libraries, in spite of the progress made within the last thirty years, is still in its early stages, it is quite possible that translations of the original works will turn up in due course. In addition, summaries of the *Timaeus*, the *Republic*, the *Laws* have been traced and published. The Arabs also knew hellenistic, Galenian and Neoplatonic interpretations of Plato and made wide use of them for purposes of their own.¹ They were, for obvious reasons, very well acquainted with the Neoplatonists, and it may well be said that all the Arabic philosophers were Platonists qua metaphysicians, though by no means all in the same way. It is a not uncommon error to minimise these very considerable differences and thus to misunderstand the individual outlook of different Islamic philosophers.

I am going to illustrate this general statement by describing the way in which some leading Islamic philosophers dealt with traditional problems of ancient Platonism: to wit, the cardinal virtues, the ideal state, divination and prophecy, and the philosophical prayer. It so happens that in all these cases we shall have to consider both the material gain for classical scholarship and the meaning of the Greek tradition for the Muslim philosophers concerned: the Arab Al-Kindi (died after A. D. 870), the Turk Al-Fārābī (died A.D. 950) and the Persian Ibn Sina (Avicenna, 980-1037). The selection made is quite arbitrary but it is of course impossible to exhaust the subject even in one highly concentrated paper. Moreover conditions in this field are still rather fluid: new evidence keeps

1. Cf. J. Lippert, *Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Uebersetzungslitteratur*, Braunschweig 1894. P. Kraus and R. Walzer, *Galen Compendium Timaei Platonis* (Plato Arabus i), London 1951. F. Rosenthal and R. Walzer, *Alfarabius De Platonis philosophia* (Plato Arabus ii), London 1943. F. Gabrieli, *Alfarabius Compendium Legum Platonis* (Plato Arabus iii), London 1952. E. I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, with an English translation, Cambridge 1956.

turning up, and the first thorough interpretation of the evidence now available is often still to be done and can by no means be considered as settled. This makes work in this field very attractive but at the same time very difficult, since the public which takes an interest in Arabic philosophy is relatively small, very little discussion develops and constructive criticism is often sadly missed.

I

As you will agree, our evidence of the teaching of ethics in the late Greek philosophical schools is not particularly abundant, and every addition to our scanty information can only be welcome. The Arabic text of the last four books of the *Nicomachean Ethics*, hitherto unknown, has just been discovered by sheer good luck in a Moroccan manuscript, copied by a pupil of the great Averroes himself, and is at present being prepared for publication in England;¹ it is accompanied by a paraphrase of the work by Nicolaus of Damascus, the first commentator on Aristotle after Andronicus of Rhodes, of whose way of interpreting Aristotle we have other evidence exclusively preserved by Arabic authors.²

I mention this here only in order to demonstrate that the worker in this field can never be sure what kind of unexpected discovery will confront him next. From other Arabic texts, known for a long time but never studied with a view to their Greek sources, we learn that the *Nicomachean Ethics* were not the main text book of Greek ethics, as we should expect from the Western European tradition, and once we have become aware of this, we recall that the Greek commentaries on that

1. Cf. A. J. Arberry, *The Nicomachean Ethics in Arabic*, Bulletin of the London School of Oriental and African Studies 17, 1955, p. 1 ff.

2. Cf., for the time being, J. Freudenthal, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1885, p. 126 ff. A major study on Nicolaus of Damascus in the Syriac and Arabic traditions is being prepared by H. J. Drossart Lulofs.

work which have survived¹ cannot be compared with the learned and well informed commentaries on the logical, physical and metaphysical treatises, some of which are preserved in Arabic or Hebrew versions only.² Philosophical ethics in the Islamic world are mostly based on Plato, who is understood either in Posidonius' or Galen's way, or else they represent a blend of Platonic, Peripatetic and Stoic elements which is not unheard of in Greek tradition but developed in a peculiar way resembling trends of late Greek philosophy. The *Nicomachean Ethics* were studied in a commentary by Porphyry, of whose existence we know only from an Arabic 10th century bibliographical tradition;³ some traces of this commentary can be discovered in the most influential popular Arabic treatise on ethics, by a certain Miskawaih,⁴ an older contemporary of Avicenna who once in this context refers to Porphyry by name, in the beginning of the discussion of the summum bonum, but his influence goes deeper: Aristotle appears in Miskawaih's treatise, as we should expect in a philosophy which believes that Plato and Aristotle are mutually complementary and that their systems are substantially identical, as a much more decided Platonist than he actually was, and some of Aristotle's statements are modified accordingly. This view – of the essential identity of Plato's and Aristotle's thought – is, by the way, as common to all the Muslim philosophers (though they differ about it in often

1. *Commentaria in Aristotelem Graeca* XIX. XX.

2. Cf. *Commentaria in Aristotelem Graeca* v, parts 4 and 5. J. Freudenthal, *op. cit.* For the recently discovered Arabic version of Themistius *De anima* cf. M. C. Lyons, *An Arabic translation of the Commentary of Themistius etc.*, Bulletin of the London School of Oriental and African Studies, 17, 1955, p. 426 ff.

3. Cf. J. Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand-Leipzig 1913, p.

4. Cf. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* 1², Leiden 1943, p. 342 (Supplement 1, Leiden 1937, p. 582). An English translation of the *Tahdhib al-Akhlaq* by A. J. M. Craig will be published in the near future. Cf., for the time being, D. M. Donaldson, *Studies in Muslim Ethics*, London 1953, pp. 121-133.

significant details), as it is to Porphyry and Simplicius and most later Neoplatonists. To come back to the main topic of this section, we find, then, many Islamic ethical treatises adhering to the Platonic trichotomy of the soul and Plato's four cardinal virtues, as is customary in late authors like Galen, Themistius or Elias' *Prolegomena of Philosophy*; Porphyry seems to have followed a similar line, according to the evidence preserved by John of Stobi.¹ But although all the Islamic writers on ethics follow Plato in the main lines, many have found individual, different ways of their own which may, in their turn, reproduce otherwise lost Greek schemes. Miskawaih, who seems to be in agreement with Al-Kindi and Avicenna, holds a special view on the virtues and their interrelations which is known to us, in the Greek tradition, from an isolated notice in Arius Didymus' Epitome of the Peripatetic Ethics only. It amounts to this: Miskawaih and those like him connect with each of the four cardinal virtues a considerable number of subordinate virtues, a scheme which may ultimately go back to discussions in the old Platonic Academy and is known as the generally accepted Stoic view of considering this subject. There is, however, much difference in detail for which there is no Greek parallel and, moreover, 'wisdom' is now identical with Neoplatonic metaphysics. The vices which correspond to the virtues are described in accordance with the Aristotelian definition of the mean (as Albinus and Porphyry had done before), and this Peripatetic doctrine is combined with the Platonic and Stoic theories just mentioned, so that we have two vices associated with each virtue, and also subordinate vices defined as faulty extremes. This theory (which is known to us from Miskawaih, Avicenna, Al-Kindi, Stobaeus) fits in well with the general trend of late Greek philosophy and was probably

1. For detailed references cf. my article *Some aspects of Miskawaih's Tahdhib al-Akhlaq* in *Studi Orientalistici in onore di G. Levi della Vida*, Roma 1956, vol. II, p. 603 ff.

more influential and more common in late antiquity than we could assume before taking the Arabic tradition into consideration.

Concerning the Neoplatonic commentator in Aristotle's *Ethics* whom Miskawaih uses I should like to draw attention to two very characteristic passages. Every student of the *Nicomachean Ethics* is puzzled by the fact that Aristotle tacitly disowns Plato's divine ἔρωσ in his discussion of human relations and mentions associations founded on ἔρωσ only under the heading of pleasure and gain. Miskawaih not only distinguishes between φιλία and ἀγάπη, following, I believe, some Stoic differentiation of the excessively wide Aristotelian term φιλία, but also reintroduces, as the Stoics had done before, the good ἔρωσ which is praiseworthy as excessive love of the good. This ἔρωσ can develop into a supreme grade of friendship in man, the divine friendship of θεῖοι ἄνδρες which provides unmixed and pure pleasure of the highest kind; no adverse circumstance can interfere with it. This revival of Plato's ἔρωσ is well known from Neoplatonic and Christian authors of late antiquity, such as Plotinus and Gregory of Nyssa, Proclus and Pseudo-Dionysius the Areopagite, and had its influence in Arabic thought as well, as we realise now in that Neoplatonic exegesis of the *Nicomachean Ethics* of which they alone have preserved some traces.

The friendship between master and pupil is indicated by Aristotle as an instance of a friendship between unequal partners and compared to the relation of children to their parents and of men to the gods. The commentator used by Miskawaih has followed up this point and established these friendships as a new special class of relations, on the level of ἀπάθεια, that freedom of emotions which is the realm of contemplative virtue, superior to the realm of the 'political' four virtues which is controlled by μετριοπάθεια in the Aristotelian manner – a feature which recalls Porphyry again. "God is the cause of our higher being, of the existence of

our mind, whereas our parents are the cause of our physical being". Only the friendship between master and disciple in the transmission of philosophy from one generation to the other rises to the level of these two. I quote: "Friendship with wise men is higher in rank and more worthy of honour than friendship with one's parents, for wise men have the care of our souls and are the promoters of our real being and assist us in obtaining felicity in this life and in the life to come. Since these blessings are superior to material blessings – as the soul is superior to the body – the friendship of the disciple with the philosopher is nearer to the friendship of men with God" (We have now the singular, in the Muslim context). Thus, Miskawaih continues, the teacher is the disciple's spiritual father, he is for him like God in mortal shape. Now we have no evidence, if I am not mistaken, that the relationship between master and pupil was ever understood in terms of a spiritual kinship between father and son either in the Old Academy or in the Peripatus or the Porch, close as the personal relation may have otherwise been. But it is almost a commonplace in the later Neoplatonic school to call one's teacher 'father' or to regard one's pupil as one's 'child'. To meet this ultimately (as I am inclined to believe) Pythagorean idea in Neoplatonic surroundings is in itself not surprising. That the teacher of philosophy could be accorded divine honours, as Miskawaih's text evidently implies, was certainly unheard of in Plato's days but, again, not uncommon among the Neoplatonists who, like the Muslim philosophers, understood philosophy as a way of salvation and hence its representatives as divine guides and authorities deserving of worship as saviours. We find this and similar tenets thus added to the traditional exegesis of Aristotle, by Porphyry or some later Neoplatonist. But the expression '*spiritual* father' cannot be accounted for in this way and it is not to be found in any extant Greek philosophical text (it would literally translated be *πνευματικὸς πατήρ*). There are two pos-

sible explanations: the Greek text, which may have described the spiritual fatherhood without using the term *πνεῦμα* with its materialistic and Stoic associations could have been changed by a Christian transmitter who understood *ψυχή* as *πνεῦμα* in the Pauline sense. But one may also recall that the Arabic terms for *ψυχή* and *πνεῦμα* are almost interchangeable, so that an Arabic translator (or a Syriac intermediary) may be responsible for the wording chosen by Miskawaih. Whatever the ultimate answer may be, it is interesting to realise that the expression 'spiritual father' which we freely use nowadays and with which we are familiar, even outside the specific Christian religious sphere, is to be found in this peculiar sense for the first time in a popular philosophical work by an Arab Platonist about the year 1000 A.D.

So much about the first aspects of Platonism in Islamic philosophy to be discussed in this paper. It is, after all, though gratifying, not so surprising if we discover Platonic ethics with Neoplatonic colouring, making use at the same time of advances made in Peripatetic and Stoic thought and uniting different but by no means incompatible elements of different origin, to have been alive, and more popular than we realised, in late antiquity, and taken over by the Arabs. Miskawaih in particular became a kind of standard text in later times. This type of Platonising ethics appealed to the mind of the Muslims who felt in need of a theistic philosophy of the Platonic or Neoplatonic kind when they set out to rationalise their new religious experience, first in order to defend themselves against the Christian critics of their creed, but soon in order to reassert themselves in terms of philosophy without considering the outside world at all. Since it did not contradict any basic tenet of Islam, it was not discarded when, in the twelfth century, the original religious foundations of Islam were relaid and philosophy, especially metaphysics, physics and psychology, had to be content, more and more, to withdraw from the centre of Islamic life and to

occupy a very minor place in the now definitely established Islamic tradition.¹

2

But Plato did not help the Arabs in theoretical and moral philosophy only. They, or certainly some of them, appreciated him as a political philosopher; they by no means, like Plotinus, wanted the philosopher to keep away from practical life altogether, nor were they attracted by Proclus' dislike of the *Republic* and the *Laws* in favour of *Parmenides* and *Timaeus* exclusively. On the contrary, the greatest representative of this trend in Islamic philosophy, Al-Fārābī,² chose Plato's *Republic* as his textbook of political theory, instead of Aristotle's *Politics*, the only major Aristotelian treatise – with the exception of the *Dialogues* – which was never translated into Arabic. This very fact in itself may suggest that a similar substitution of the *Republic* for Aristotle's *Politics* may have taken place already within the Greek tradition which reached Al-Fārābī and, in fact, we have no ancient Greek commentary on the *Politics* and only one MS older than Moerbeke's S. XIII translation. But, to make this clear from the very outset, reading Plato's *Republic* was not a merely academic exercise in political theory for Al-Fārābī. It was meant as a very serious attempt at proposing a radical reform of the Islamic caliphate, in the first place by introducing the idea that organised society must be governed by philosopher-kings, i.e. that the caliph, the successor of the Prophet as a

1. For the whole of this section cf. above p. 209 n. 1 and the article *Akhlāq* by Sir Hamilton Gibb and the present writer in the 2nd edition of the *Encyclopedia of Islam*.

2. Cf. C. Brockelmann, *op. cit.* I p. 232 ff. (Suppl. I, p. 375). The work by Al-Fārābī on which this section is mainly based is accessible in German and French translation. Cf. F. Dieterici, *Der Musterstaat von Al-Fārābī*, Leiden 1900. R. P. Janssen, Youssef Karam, F. Chlala, *Al-Farabi Idées des habitants de la cité vertueuse*, Le Caire 1949. Unfortunately, both translations use the same unsatisfactorily edited Arabic text. Cf. also F. Dieterici, *Die Staatsleitung von Al-Fārābī*, Leiden 1904.

religious and political leader, must conform to the principles laid down in Plato's *Republic*; "if at a given time no philosophy at all is associated with the government, the State must inevitably perish after a certain interval". Words like these have a familiar ring for everybody who recalls Plato's *7th Letter*, Cicero's *De republica*, Eusebius' theory of the Christian emperor¹ or Julian's abortive attempt at restoring paganism with the help of Platonic philosophy. Al-Fārābī's account of Plato's political philosophy is thus interesting not only because we become aware of a continuous study of this aspect of his work even in the days when Plato's and the Neoplatonist's view of the transcendental world prevailed among philosophers; and because we obtain some new material for the history of late Greek Platonism from Arabic texts. The crisis of the caliphate in his own day made Al-Fārābī understand the Platonic dilemma more immediately than a mere scholarly reading of *Republic* and *Laws* could have done, and gives to his sober and detached way of writing a freshness which demonstrates that Greek thought had in fact found a home in Islamic lands, – as Al-Fārābī himself claims, who believed that Greek philosophy had come to an end everywhere else. – It may not be out of place to say a few words about the kind of perfect State (ἀρίστη πολιτεία), which Al-Fārābī has in mind and his conception of the perfect man who ought to be its ruler. The best organised society can be either a city-state, or an *umma*, that is a wider society based on a common religious creed, like Islam or Christianity,² or the whole inhabited world, ruled by a philosopher-king. Al-Fārābī, who maintains that philosophical reason is superior to the different forms of established religions and is more than a simple handmaiden of theology,

1. Cf. N. H. Baynes, *Eusebius and the Christian Empire*, Mélanges Bidez, Brussels 1933, p. 13 ff., reprinted in *Byzantine Studies and Other Essays* (cf. above p. 203, n. 2), p. 168 ff.

2. Cf., e.g., *Encyclopedia of Islam*, s. v. *umma*.

has indeed these three possibilities in mind, and clearly envisages, beyond the realm of Islam, a world state under a philosopher-king who is at the same time a prophet and a legislator. This obviously goes beyond the ideas of Plato, who limited his vision to a city state, but it may well have been envisaged by Stoics or Platonists in the Roman Empire; and there is some scanty evidence for that. Al-Fārābī's scheme is, however, not the less daring, because Greek thinkers had expressed similar views before. It is very different from St. Augustine's *Civitas Dei*, who does not envisage a perfect State here and now, and this may account for the fact that Al-Fārābī's various works on the perfect state were not translated into medieval Latin.

The head of the perfect state must not only be an accomplished philosopher and a prophet and thus be divinely inspired – I shall have to say a word about prophecy presently. He must also be able to translate what he knows into effective speech and thus work on the imagination of his non-philosophical subjects – as Plato himself had explained in *Phaedrus* and *Clitopho*, according to Al-Fārābī.¹ He must, further, have the power to lead people to felicity by teaching them to perform those actions through which felicity is obtained: in other words he should be lawgiver and educator as well. Whereas philosophical truth is the same everywhere, in every city and in every nation, the symbols (created by philosopher prophets) through which this truth is conveyed to the non-philosophical crowd are different, according to different religions and different languages spoken by different nations. And, accordingly, laws and customs vary from land to land, although they are related to one and the same truth. Finally the ruler must be of good physique and be able to shoulder the task of war, when war is forced upon him. ('Musterstaat' chapter 27, towards the end.)

1. Cf. for this topic and for this section of the paper in general Plato Arabus II (referred to above, p. 206, n. 1).

The prospective ruler of the perfect state must be born with twelve excellent physical, moral and intellectual qualities which Al-Fārābī, as he reports himself, took from the first section of the 6th book of Plato's *Republic* and arranged in a more systematic way. He is quite aware that it may happen very rarely that such a man should be born and, in addition, should, on reaching maturity, acquire all the faculties just mentioned. Such a man alone would qualify as ruler of the perfect state. He would qualify as well if he were lacking in prophetic, divinatory power, a faculty located in the imagination which is inferior to the intellect – a statement not surprising in view of the introductory chapter of *Plato Republic* IX, *Tim.* 71 and *Laws* XII 966 D, but which would probably be contradicted by late Neoplatonists of the Athenian school. Both philosopher-prophet and philosopher can act as heads of the perfect society. Inferior in rank is a ruler who was born with the essential twelve qualities referred to before but proved unable to reach the grade of perfection required and thus unable to give laws and establish rules of good conduct in his own right. He will, instead, although he is qualified as a philosopher as well, have to rely on the forms of life established by the rulers of higher rank, but his superior intellectual qualities will enable him to know and remember intimately what they have laid down as law and custom and to conform to this tradition in all his deeds without exception (one feels reminded of the *Politicus*). Whenever there is no precedent recorded he will be in a position to find out new law, in the spirit of the first ruler. He will also be a politician in the narrower sense of the term, being able to deal with situations unthought of by his predecessors and to select ways and means in the service of the well-being of the community. He will, in his turn, have oratorical faculties of convincing people of the validity of the Law and the necessity of his own innovations, and will have the same military qualities as the perfect ruler. The same good government

could also be achieved by the union of a philosopher and a politician (Plato in Sicily!) and, should this prove to be impracticable, by a team of persons each of whom would display one of the qualities required (nocturnal council of the *Laws*). But it would be disastrous if there should be a government without philosophy altogether. ('Musterstaat' cap. 28.)

But no Platonist could consider politics in isolation, without referring the universe, the individual man and society to the same principle, and it goes without saying that Al-Fārābī conforms to that rule. The same order which prevails in the universe, where centuries of unquestioned tradition have given to the postulate of the rule of the divine mind the appearance of self-evidence, must apply to man, the μικρὸς κόσμος, who should organise himself on the same pattern, and to society which should be ruled and organised by the perfect man living in conformity with the divine order which guarantees the eternal existence of the whole world. ('Musterstaat' cap. 26-27 passim).

Al-Fārābī's account of the different possibilities of philosophical government which Plato had envisaged in different works of his own may well go back to an attempt by Hellenistic or later Greek philosophers to give a coherent account of Plato's political theory. We cannot lay hands on the very work he used, but his treatise *On Plato's philosophy*¹ which depends on a Greek pattern and the paraphrase of the *Republic* used by Averroes² and certainly known to Al-Fārābī also show the kind of books which existed in late Greek philosophy whose authors, like their Aristotelian opposite numbers, made their authorities more coherent and more systematic than they actually were and had aspired to be.

Al-Fārābī's statement is couched in very abstract terms so that it may be applied to any existing society; all specific Islamic terms are, almost completely, studiously avoided. But he wrote for Arabic, Muslim readers, for whom the

1. Cf. above p. 215 n. 1. 2. Cf. above p. 206 n. 1

application of the views expressed must have been obvious, although there was some risk involved in putting it down in writing. We shall not be far off the mark if we understand him in the following terms: Muhammad himself would then be the philosopher-prophet, and the Qur'ān the work in which he transmitted philosophical truth to non-philosophers. It would take the place of poetry in Plato's *Republic* or of the Gospels in Christianity, and would certainly not have an appeal as universal as philosophy. The Divine Law of the Muslims tied traditionally to the Prophet's authority would take the place of Plato's *Laws* which, obviously, were valid for Greeks only. The so-called orthodox four caliphs, the immediate successors of Muhammad, idealised in the later Islamic tradition, would correspond to the philosopher rulers who have no prophetic powers associated with their intellectual supremacy as Neoplatonic metaphysicians. The other possibilities surveyed by Al-Fārābī are probably meant as practical proposals and are by no means as unrealistic as they may appear at first sight. His views had some influence in various quarters and were by no means forgotten.¹

Before I pass to the third and last section of this paper I should add a word about Al-Fārābī's explanation of prophecy – which though subordinate to reason is none the less an indispensable quality of the τέλειος ἄνθρωπος. It would be like carrying coals to Newcastle if I should recall to you the appreciation and acknowledgment of mantic powers by Plato, Aristotle in his earlier works, Stoics and Neoplatonists. Al-Fārābī located them in the imaginative faculty, and its explanation is linked with the analysis of the soul by Alexander of Aphrodisias who brought Aristotle's treatment of the subject in different treatises into some kind of coherent system: he did this by establishing a hierarchic order of the body and the different faculties, each of them being at the same time the matter for a higher faculty and the form for a lower fa-

1. Sir Thomas W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford 1924, p. 121 ff.

culty. The highest faculty is the rational which provides structural unity to man and all his various faculties: it is, when it reaches perfection, in contact with the Active Mind, the νοῦς ποιητικός which is in most Arabic philosophical works no longer identical with the First Cause, with God (as it is for Alexander), but has become a separate transcendental entity, comparable to the World Intellect of Plotinus. It mediates between the higher world and the world below the moon. Through it divination can even reach the First Cause and become aware of it in visual and other symbols. The detailed explanation of divination by Al-Fārābī is highly interesting and reproduces, again, a Greek theory for which, as a whole, we have no other evidence. It is based on φαντασία, which is analysed in a much more differentiated manner than Aristotle had done, by utilising the progress made in the Stoic school, and on an elaborate view of μίμησις, coupled with the Neoplatonic theory of emanation.¹

It is obvious that the problem of divination and prophecy assumed a new actuality when the adherents of the three Hebraic religions, Judaism, Christianity and Islam, set about understanding their non-Hellenic religious experience in terms of philosophy. This applies to Islam with particular force since the very fact of Muhammad's prophecy is next to the uniqueness of God the main basis of its creed. For Al-Fārābī divine inspiration² comes about through philosophy and divination at once, but divination, located in the inferior faculty of imagination, is only auxiliary to philosophy. Al-Kindi and Avicenna give (though in different ways) to divination a higher place than to reason and their views remind us of what we know of Stoic thought and of the Athenian school of Neoplatonism. But the traditionalist and mystic Muslim critics of philosophy who eventually won

1. Cf. my paper on *Al-Fārābī's theory of prophecy and divination* in *Journal of Hellenic Studies* 77, 1957, p. 143 ff.

2. Cf. *Encyclopedia of Islam* s.v. *wahy*.

the day claimed that no rational explanation of prophecy could ever be adequate, that it is a stage beyond intellect and that it had unlocked the door to a domain of reality to which Greek philosophy (a few Neoplatonists excepted) had not provided the key.¹

3

The Muslim philosophers were, like their immediate Greek predecessors, – to mention this third aspect of Platonism in conclusion – very well aware of the religious element in Plato's thought. In the case of Avicenna it pervades his entire philosophy, so that one can say he interprets the whole of Islam in terms of the Platonic religion of the mind which takes, however, its firm roots in the established forms of Muslim worship and of Muslim law and custom altogether; similarly his Hellenic Neoplatonic counterparts had appreciated and accepted Greek tradition though they looked at it with the philosopher's eye. Philosophy is, for Avicenna, more than a knowledge of truth accumulated in many centuries and by different generations, not only a system of natural theology, a way to understand the world and God in rational terms. Philosophy is for him a religious way of life, or rather the religious way of life, the only religious way of life, and hence Islam must be made to conform to it without risking its basic tenets. I shall try to illustrate this by referring to his short treatise *On prayer* (which can be read in an English version).² Avicenna deals in this treatise with two kinds of prayer: a) the ritual daily prayer, five times a day as regulated by the Qur'ān and the Divine Law, which is incumbent on philosophers and non-philosophers alike and which he considers as an outward symbol of the higher kind of prayer.

1. Cf. e.g., W. Montgomery Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazali*, London 1953, p. 63 ff.

2. A. J. Arberry, *Avicenna On Theology*, London 1951, p. 50 ff. French translation by A. F. Mehren, *Traité Mystiques . . . d'Avicenne*, 3me fascicule, Leiden 1894, p. 16 ff.

(We know from his autobiography that he was very strict in observing these forms.) b) the private conversation of man with God which constitutes the last section of the communal prayer and whose importance had increased in the Islamic mystical tradition which had developed independently without contact with philosophy.¹ He gives to this part of the rite a completely new meaning by making it the specific prayer of the philosopher and identifying it with philosophical contemplation, as the final result of intense and protracted philosophical studies. To quote a few sentences: "prayer is the foundation stone of religion – worship is knowledge, that is to be aware of the existence of One Whose being is necessary and absolute – the real nature of prayer is therefore to *know* Almighty God in his Uniqueness, as a being wholly necessary". This prayer is silent, far beyond the world of the senses, it is an inner vision, with the eye of the mind: "Reason's ambition and striving all through life is to purify the sensual impressions and to become aware of the world of intelligible truth. Reasoning is the speech of the angels who have no speech or utterance, reasoning belongs to them especially, which is perception without sensing and communication without words. Man's relation to the Kingdom of Heaven, to the world of the mind, is established by reasoning: speech follows after it. If a man possesses no knowledge of reasoning he is incapable of expressing truth".

It does not need many words to demonstrate that this is another case of an important and profound Greek idea, fully naturalised in the Islamic world and fully understood by the Muslim philosopher who made it his own. We need only to recall Plato's *Laws*,² or the fact that Aristotle wrote a treatise *On prayer*, a sentence from whose closing section, the only one we have, we owe to that very Plotinian Neopla-

1. Cf. *Encyclopedia of Islam*, s. v. *salat*.

2. Cf., e.g., E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951, p. 219 ff., 222.

tonist Simplicius.¹ It must have been concerned with the philosopher's prayer and have been akin to the well known statement in the *Eudemean Ethics* that the contemplative life is the true worship of God, that the perfect life is τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν, (VIII 3, 1249b20), by becoming similar to God as far as human beings are able to do so – a formula, by the way, which is again quite familiar to the Islamic philosophers. I may refer also to an equally famous saying of Seneca to whom we owe so many impressive formulations of widely accepted philosophical views (*Ep.* 95. 47): “deum colit qui novit . . . primus est doerum cultus deos credere. deinde reddere eis maiestatem suam, reddere bonitatem sine qua nulla maiestas est. scire illos esse qui praesident mundo . . . satis illos coluit quisquis imitatus est.”² Galen could also be quoted in this context.³ More similar still to what we find in Avicenna are statements on prayer and worship of the Divinity to be found in Porphyry's *Letter to his wife Marcella*.⁴ Only the philosopher knows how to pray (μόνος εἰδῶς εὐξασθαι). “(16) You will honour God in the best way if you make your mind (τὴν σαυτῆς διάνοιαν) similar to God: ἡ δ' ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς· μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἔλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές. The wise man's soul adapts itself to God, always sees God with the mind's eye, it always is with God: ψυχὴ δὲ σοφοῦ ἀρμόζεται πρὸς τὸν θεόν, ἀεὶ θεὸν ὁρᾷ, σύνεστιν αἰεὶ θεῷ. Not the speech of the wise man is appreciated and acknowledged by God but what he does: οὐχ ἡ γλῶττα τοῦ σοφοῦ τίμιον παρὰ θεῷ ἀλλὰ τὰ ἔργα. A wise man gives honour to God even when he is silent: σοφὸς γὰρ ἀνήρ καὶ σιγῶν θεὸν τιμᾷ, while he is silent he voices truth: μετὰ σιγῆς φθεγγόμενος τὴν ἀλήθειαν. On the other hand, an

1. W. D. Ross, *Aristoteles Fragmenta Selecta*, Oxford 1955, p. 57. Plato, *Rep.* 509 B. W. Jaeger, *Aristotle*, Oxford 1948, pp. 160, 240.

2. Cf. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin 1930, p. 107 ff., 135.

3. Cf. R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949, p. 23 f.

4. Cf. W. Theiler, *op. cit.* p. 140 ff.

ignorant man even if he prays and sacrifices defiles God: ἄνθρωπος δὲ ἀμαθὴς καὶ εὐχόμενος καὶ θύων μιάσκει τὸ θεῖον. Only the wise man is a real priest (ιερεύς), the wise man alone is θεοφιλῆς (: he loves God and is loved by him). Your mind in you (ὁ ἐν σοὶ νοῦς) should be the temple of God. God enjoys nothing else but a pure mind". But the philosopher, Porphyry emphasizes, will also worship God in the traditional ritual forms though they are of minor importance.

The very close similarities between Porphyry and Avicenna are so obvious that there is no need to describe them in detail. There is, however, no reason why Avicenna should depend for his conception of philosophical prayer on that particular essay by Porphyry which is fortunately available for us. These ideas are quite widespread among Neoplatonists and could have reached him in many ways.

Avicenna understood Islam in Neoplatonic terms though he did not for this reason even contemplate ceasing to be a Muslim. Hence he could – and you may remember what was reported about Al-Fārābī – claim that the silent prayer of the philosopher had been established by the prophet himself. "This is the type of prayer which was incumbent upon our Lord and Founder of our Faith . . . on the night when he was separated from his body and divested of all worldly desire, so that there remained with him no trace of animal passion or the pull of natural wants. He enjoyed converse with God in his soul and intellect, saying: 'O Lord, I have discovered a strange joy this night: grant me the means to perpetuate it and provide for me a way that will always bring me into it'. It was then that God commanded the Prophet to pray, saying: 'O Muhammad, the man at prayer is in secret converse with His Lord' or, in other words, one part of the ritual prayer has been established with a view to philosophy. "Those who practice only the outer part of prayer experience but a defective portion of that joy; but those who pray in the spirit know that joy in full and abun-

dant measure, and the fuller that measure is, the ampler is their reward”.

This attitude of the Neoplatonists and Avicenna has not died with the collapse of the Neoplatonic universe in modern times and continues to live amongst us, since it is deeply rooted in human nature. I need only remind you of the closing section of J. Burckhardt's lecture on 'Glück und Unglück in der Weltgeschichte'.¹

I can not claim to have exhausted my subject, and this has also by no means been my intention. I thought it more appropriate to illustrate a few examples more fully, and to make out, if possible, a case for classical scholars to take an increased interest in the history of Greek thought in the Islamic world and in the attitude of Islam to the Greek legacy which is so different from the fate of ancient civilisation in the Latin world.

i. *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (Bern 1941), p. 393:

«Könnten wir völlig auf unsere Individualität verzichten und die Geschichte der kommenden Zeit etwa mit ebensoviel Ruhe und Unruhe betrachten, wie wir das Schauspiel der Natur, z. B. eines Seesturmes vom festen Lande aus mitansehen, so würden wir vielleicht eines der grössten Kapitel aus der Geschichte des Geistes bewusst miterleben.

In einer Zeit:

da der täuschende Friede jener dreissig Jahre, in welchen wir

aufwuchsen,

längst gründlich dahin ist und eine Reihe neuer Kriege im Anzug

zu sein scheint,

da die grössten Kulturvölker in ihren politischen Formen schwanken oder in Uebergängen begriffen sind,

da mit der Verbreitung der Bildung und des Verkehrs auch die des Leidensbewusstseins und der Ungeduld sichtlich und rasch zunimmt, da die sozialen Einrichtungen durchgängig durch Bewegungen der Erde beunruhigt werden – so vieler anderer angehäufter und unerledigter Krisen nicht zu gedenken –

würde es ein wunderbares Schauspiel, freilich aber nicht für zeitgenössische irdische Wesen sein, dem Geist der Menschheit erkennend nachzugehen, der über all diesen Erscheinungen schwebend und doch mit allen verflochten, sich eine neue Wohnung baut. Wer hiervon eine Ahnung hätte, würde des Glückes und Unglückes völlig vergessen und in lauter Sehnsucht nach dieser Erkenntnis dahinleben».

RÉSUMÉ DE LA DISCUSSION

M. Guthrie commence en constatant que les discussions précédentes ont montré à l'évidence la solidarité étroite entre les recherches sur le platonisme et les recherches sur la pensée de l'antiquité chrétienne. Mais, en outre, il ne faut pas négliger une troisième tradition, la tradition islamique, qui puise aux sources anciennes au même titre que la tradition chrétienne. L'Islam a contribué pour une large part à assurer la continuité de la pensée antique au Moyen-Age. Les relations entre la culture islamique et la culture du christianisme oriental ont toujours été très intenses. M. Walzer confirme tout de suite que la série des problèmes communs à l'Islam et au Christianisme est très importante et mérite toute notre attention. Passant aux détails, M. Gigon relève trois questions qui ont un certain intérêt.

1. L'Islam semble volontiers donner à la philosophie une importance quasi religieuse; le philosophe est considéré comme le guide spirituel, dans le sens le plus absolu du terme. Cette nuance n'est pas absente de la philosophie ancienne. Nous observons tout un courant, tantôt fort, tantôt faible, qui, en décrivant le but, la méthode et les effets de la philosophie, se sert de la terminologie religieuse. Ce courant remonte jusqu'aux présocratiques, à Platon, à Epicure. Il atteint sa plus grande dimension chez un néoplatonicien comme Proclus. Est-il possible de déterminer avec plus d'exactitude les relations éventuelles entre cette attitude quasi-religieuse des derniers néoplatoniciens et le portrait de la philosophie dans l'Islam? 2. Il est bien entendu que le conflit entre l'autorité et la raison a été particulièrement aigu chez les philosophes chrétiens et musulmans. Pourtant le conflit en tant que tel remonte à la philosophie antique. C'est le conflit entre l'enseignement par les preuves logiques et l'enseignement par l'exemple vivant. Il vaudrait la peine de l'étudier une fois dans toute son ampleur. 3. Ce qui frappe dans la tradition de l'aristotélisme, c'est l'abondance de termes techniques couramment employés dans la

doxographie pour résumer la doctrine d'Aristote, mais qui ne se rencontrent nulle part dans les traités d'Aristote que nous possédons. Il s'agit surtout des termes: *quinta essentia* en physique, *metriopatheia* en morale. La doctrine est parfaitement présente chez Aristote, mais pas le terme. D'où viennent-ils? Des livres perdus ou des résumés de l'école? La tradition islamique peut-elle aider à éclaircir ce problème?

En effet, confirme M. Walzer, la philosophie et le philosophe gagnent dans l'Islam une autorité très grande: le philosophe est le père spirituel de son disciple. Pourtant l'état de nos connaissances et le caractère des textes ne permettent pas encore d'établir une continuité sûre entre la situation spirituelle dans l'Antiquité et celle qui existe dans l'Islam. M. Marrou se demande à ce propos s'il y a un intermédiaire chrétien entre les textes musulmans et la tradition purement païenne. Le fleuve néoplatonicien a pu se grossir d'affluents chrétiens en cours de route et les Musulmans ont pu recevoir ainsi un mélange d'éléments très différents. Il sera donc peut-être extrêmement difficile de déceler dans la tradition musulmane, ce qui est encore authentiquement platonicien.

Sans entrer dans les détails, M. Theiler ne voudrait pas être aussi sceptique que M. Marrou. Certaines idées fondamentales porphyriennes ont très bien pu passer dans l'Islam; c'est même probable.

Enfin M. Courcelle observe qu'il est peut-être un peu injuste de comparer, sans autre, les maigres connaissances médicales d'un Cassiodore avec les 29 traités de Galien qui ont été identifiés dans les bibliothèques musulmanes. N'oublions pas tout ce qui reste encore à découvrir dans nos bibliothèques occidentales. D'autre part, il est hautement souhaitable que les recherches dans la tradition musulmane soient poussées plus avant et que les résultats des recherches puissent être mis à la disposition des savants de façon pratique.

En terminant la discussion, tous les participants expriment leur gratitude la plus chaleureuse et la plus profonde à M. le Baron Hardt qui, une fois de plus, a offert une hospitalité si généreuse et si charmante aux études classiques.

INDEX

I. INDEX DES AUTEURS ET DES TEXTES

AUTEURS GRECS ET LATINS

- Abélard
Introductio ad theologiam I, 1024c:
 110 n. 9 / 1025b: 110 n. 8 / 1025c:
 111 n. 11 / 1027a: 111 n. 1 / 1027c:
 110 n. 8 / 1028a: 111 n. 1.
Theologia christiana I, 1150a, 1157a:
 110 n. 8.
- Adraste: 159
- Aëtius: 36, 38
 I, 6: 38 / I, 7, 19: 38 / IV, 5: 39
- Ailred de Rievaux
De anima 3: 115 n. 6
- Albinus: 71, 146, 147, 149, 150,
 158, 159, 167, 176, 209
Didaskalikos 4: 167 n. 3 / 6: 167 /
 8-10: 72 / 10; 164, 16: 71, 82 /
 10; 164, 28: 71 / 10; 165, 2: 71 /
 14; 169, 33: 71 / 28; 181, 36: 71 /
 29: 167
 ap. Tertullien, *de anima* 28: 77
- Alcher de Clairvaux
De spiritu et anima 14, 790: 111 n. 3
- Alexandre d'Aphrodise: 207 n. 2,
 218
in Metaphys. 988a 10; 59, 1 H: 86
- Ambroise de Milan: 91, 119, 159,
 161, 176, 177
De bono mortis VIII, 33: 104 n. 5 et
 9
De Cain et Abel II, 9, 35: 97 n. 1
De excessu Satyri I, 46, 2: 113 n. 7 /
 I, 73, 2: 114 n. 3 / II, 128, 5: 114
 n. 4.
De fide I, 6, 46: 104 n. 4
De Isaac III 6: 105 n. 1
De Noe VI, 14: 109 n. 1
De philosophia: 114
De Spiritu Sancto II, 5, 36: 109 n. 1
De Tobia XII, 41: 104 n. 5
De virginibus I 2, 7: 104 n. 7 / II 6,
 41: 104 n. 6
- Exameron* I 6, 23: 114 n. 1 / V I, 1:
 109 n. 1
in Lucam V 90: 114 n. 2 / V 94: 104
 n. 5 / VII 113: 113 n. 7
- Ammonius Hermeiu: 90, 91
- Andronicus de Rhodes: 49, 207
- Anonyme d'Einsiedeln p. 402, 52 Huy-
 gens: 110 n. 6
- Anthol. Lat.* I 8, 24: 111 n. 4
- Antiochus: 26, 36-39, 41, 43, 47, 48,
 59, 60, 61, 72 n. 1, 86, 147
- Antipater de Tarse: 43, 46, 48
- Antisthène: 42
- Apocryphon Johannis* p. 215 Till: 89
- Apulée: 71, 148-150, 159
De deo Socr. 4: 109 n. 7
De Platone I 5: 71
- Arator
De actibus Apostolorum I 171-172:
 97 n. 5
- Aratus: 142, 176, 189
- Arcésilas: 47, 49, 51
- Aristide: 146 n. 2
Apol. III 3: 145 n. 1
- Aristippe: 33, 40, 42, 123, 194
- Ariston: 40
- Aristophane: 187
- Aristote: 3, 18-20, 27-41, 46-54,
 59-60, 66-67, 123, 153, 185, 191,
 196, 204, 207-208, 218-219, 226
De anima: 20 / A 2-5: 31 / A 1,
 403b 25 - 404b 30: 31 / A 2, 404b
 30 - 405b 10: 32 / A 2 405b 11-30:
 32 / A 3, 407b 20: 19 / Γ 3, 427a
 17: 32 / Γ 5, 430a 17: 19 / Γ 8,
 432a 15: 32
De caelo 270b 5: 69 n. 2 / 278b 15:
 69 n. 2 / 279a 11: 69 n. 2 / 284a 11:
 69 n. 2
De gener. animal. 736b 28: 19
Eth. Eudem. 1214a 1-8: 34 / 1214a
 14 - 25: 33 / 1214a 30 - b 5: 34,
 41 / 1215a 8-25: 33 / 1216b 26-35:
 28 / 1217 b 1 - 1218b 27: 32 /

- 1247b 11-15: 33 / 1249b 20: 222
Eth. Nicom.: 207, 208, 210 / 1094a
 1: 33 / 1096a 11 - 1097a 13: 32 /
 1096a 12-17: 54 / 1098b 22-29:
 35 / 1098 b 29 - 1099a 29: 34 /
 1099b 7-8: 33 / 1099b 9-28: 33 /
 1100b 22 - 1101a 8: 41 / 1102a 26:
 20 / 1104b 30-34: 34 / 1106b 30:
 89 / 1139a 2: 20 / 1153b 21-25:
 33 / 1177b 27-28: 19
Magn. Moral. 1182a 10-26: 34 /
 1182b 6 - 1183b 7: 32
Metaphys. A: 31 / A 3-6: 30, 53 /
 A 3, 984a 18-b 10: 30 / A 6: 34 /
 A 3, 1070a 25: 19 / A 7, 1072a 19:
 69 n. 2 / M 4, 1078 b 27-29: 33 /
 A 7, 1072b 27: 18
Phys. A 2, 184b 15-25: 31 / Θ
 5, 257b 8: 18
Politique: 204, 213, 216
Fragmenta: 28, 54
De oratione: 221
De philosophia: 45, 46, 54
Protreptique: 45 / fr. 10: 67
 Fr. 13 Walzer: 66
Divisio Ar. cod. Marc. Nr. 21 Mut-
 schmann: 34
 (Arist.) *De mundo*: 26 / 398a 1 -
 b 7: 69 n. 2 / 398a 21: 70 / 399b
 12: 66
 Aristoxène: 52
 Arius Didyme: 36, 209
 Arnobe
Adversus nationes II: 88 / II 13: 87
 n. 2 / II, 16: 87 n. 2
 Athanase: 163
 Athénagore: 156
 Athénée: 187, 190, 199
Deipnos. III 186a: 43 / XI 480: 187
 Atticus: 73
 ap. Proclus, in *Tim.* I 382, 13K.:
 73 / I 386, 26: 73 / I 391, 4: 73 /
 I 394, 8: 73 / II 153, 29: 73
 Augustin: 42, 77, 86 n. 2, 87 n. 1,
 91, 103, 119, 120, 139, 159, 161-
 164, 172, 174, 175, 176, 178, 183,
 185, 189, 195, 203
Confess. I 13, 21, II: 99 n. 1 / III
 6, II: 84
Contra Julianum II 7, 19: 114 n. 5
De civit. dei. 215 / I II: 98 n. 4 /
 I 19: 99 n. 2 / II 23: 173 / X 30:
 116 n. 5 / XIII 19: 116 n. 5 / XIV 3:
 115 n. 4 / XIV 5: 116 n. 3 / XIV 8:
 115 n. 1 / XVI 6: 172 / XIX 13: 90 /
 XXI 3: 116 n. 1 et 2 / XXI 13: 115
 n. 6 / XXI 27: 106 n. 2 / XXII 26:
 117 n. 1 / XXII 28: 117 n. 1
De consensu evang. I 23, 35: 107 n. 3
De cura pro mortuis gerenda II 3: 98
 n. 1 / IX 11: 98 n. 2 / X 12: 98 n. 3
De divers. quaest. 51, I, 4: 172
De natura boni 15-18: 173
De ordine II 18: 160
De trinitate IV 15, 20: 173
Enarr. in Psalm. 94, 2: 173
Epist. XXXI 8: 114 n. 5 / CLV I, 2:
 109 n. 7
Serm. IX 8, 9: 173 / XLIII 2, 3: 172 /
 LII 7, 18: 172 / CXXVI 9, II: 172 /
 CCXII 5, 5: 116 n. 4
 Ausone: 119
Ephemeris, Oratio IV 3, 57: 113 n.
 6 / IV 7, 22: 118 n. 1
Epist. Paulin. XIX: 96 n. 1
 Balapsidus de Nicomédie: 110
 Basile de Césarée: 163, 170, 176
De hominis opificio 21: 171
 Basilide: 76, 80, 88, 170 n. 3
 Bède (Pseudo-):
De mundi coelestis terrestisque con-
stitutione 899b: 117 n. 8
 Bible
 A. T. *Genèse* I: 77 n. 2 / I 26: 68,
 168, 171, 172 / II-III: 14 / III I:
 170 / III 5: 77 / IV 15: 166 / XXI:
 191
Psaumes 22, I: 191 / 44, 14: 191
Proverbes: 192
Sagesse II, 24: 193
Isaïe: 109, 191
Jérémie: 191
 N. T. *Matth.* 6, 34: 186 / 13, 25:
 170 n. 3

- Lc.* 12, 29: 186
Ioh. 1, 1: 141, 151 / 1, 14: 142
Act. Apost. 17, 27: 69 / 17, 28: 109, 142, 176
 Paul: 68, 87, 191, 212
Rom. 1, 25: 146 n. 1
I Cor. 15, 35-55: 113
Col. 2, 8: 142
Apocal.: 200
 Boèce: 90, 91, 203
Consol.: 90 / III 9: 110 / IV 6, 10: 90
 Bovo
in Boetii Consol. Philos. III 9, 13: 110 n. 7 / III 9, 21: 117 n. 7
 Calliphon: 40
Carmen de resurrectione 89-90: 110 n. 1 / 146: 110 n. 1 / 324-326: 102 n. 4 / 390: 110 n. 1
 Carnéade: 25, 39, 40, 41, 43, 47-48, 52
 Cassianus, gnostique: 77
 Cassiodore: 226
Instit. I 31: 204 n. 1
Variae II 40: 71 n. 9
 Caton: 56
 Celsus: 150 n. 4
Cento Probae 23-28: 109 n. 7
 Chalcidius: 158-159
 Chrysippe: 25, 26, 45, 49, 50, 60
 Cicéron: 25, 26, 32, 36, 37, 39, 40, 42, 45, 47-57, 177
De finibus I 6: 50 / V 13-14: 48 / V 16: 39 / V 16-23: 39
De natura deorum: 166 / II 3: 70 n. 1 / II 95: 66 / II 153: 66
De republica: 214
Lucullus: 47 / II-12: 48 / 13-15: 35 / 69-71: 48 / 70: 43 / 72-76: 35 / 116-146: 35
Somm. Scip. XIV 29: 68
Tuscul.: 26, 114 / I: 39, 51, 58, 61 / I 9-14: 57 / I 16-17: 51 / I 17: 52 / I 18: 56 / I 18-25: 52 / I 18-26: 54 / I 23: 52 / I 24-26: 51 / I 24: 52 / I 26-39: 53 / I 26-39: 54, 57 / I 30: 53 / I 37: 53 / I 39: 53, 54 / I 40-81: 53, 54 / I 40-43: 54, 55, 59 / I 42: 59 / I 44-76: 58 / I 44: 54, 55 / I 44-52: 55 / I 46-47: 55-56 / I 48-49: 55 / I 49: 54 / I 50: 55 / I 50-52: 56 / I 53-55: 55 / I 56: 55 / I 57-61: 55 / I 62-64: 55 / I 62: 67 n. 1 / I 65-66: 56 / I 67-71: 55 / I 68: 66 / I 71-76: 56 / I 75: 68 / I 77-81: 56 / I 82: 56 / I 81-82: 51 / I 82-119: 56, 58 / I 87-88: 57 / I 102-108: 57 / I 112-116: 57 / I 117-119: 51, 57 / III 69: 30 / V: 59
 Cléanthe: 166
 Clément d'Alexandrie: 88, 139, 153, 154, 156, 157, 160, 167, 169, 174, 175, 181-200
Exc. ex Theod.: 76 / 56, 2: 80 / 78: 81, 87
Pédagogue: 184-200 / I I, 1: 185 / I I, 3: 192 / I 16, 1: 185 / I 19, 1: 188 / I 36, 1: 192 / I 38, 3: 189 / I 39, 1: 189 / I 45, 3: 187 / I 48, 1: 189 / I 54, 3: 185 / I 55, 1: 188 / I 57, 1: 186 / I 63, 3: 186 / I 71, 2: 188 / I 76, 1-81, 2: 187 / I 85, 4: 189 / I 99, 2: 185 / II 1, 3: 198 / II 3, 1: 187 / II 6, 1: 188 / II 7, 5: 188 / II 14, 3: 195 / II 25, 3: 194 / II 26, 3: 188 / II 28, 2: 198 / II 30, 1: 187 / II 34, 1: 189 / II 35, 2: 187 / II 37, 1: 195 / II 43, 2: 194 / II 43, 3: 189 / II 64, 2: 187 / II 64, 3: 195 / II 70, 2: 195 / II 77, 2: 195 / II 83, 4: 189 / II 90, 4: 192 / II 94, 1: 194 / II 96, 1: 195 / II 100, 4: 192 / II 102, 3: 190 / II 103, 2: 188 / II 103, 3: 186 / II 114, 4: 190 / II 120, 1: 189 / II 120, 3: 197 / III 1, 1: 197 / III 6, 4: 197 / III 17, 1: 197 / III 26, 1: 185 / III 26, 2: 189 / III 33, 3: 198 / III 41, 1: 188 / III 39, 4: 197 / III 46, 1: 185 / III 53, 4: 115 / III 54, 2: 192 / III 64, 1: 185 / III 79, 5: 188 / III 72, 1: 192
Stromates I 2: 155 / II 10: 80 / II 20, 112: 75, 170 n. 3 / II 36, 1: 88 / II 73, 4: 80 / II 100, 3: 168 n. 3 / II

- I14, 2: 74 / II 114, 6: 87 / II 127-133: 39 / II 134, 2: 168 / III 12: 75 / III 13, 2: 79 / III 93, 3: 77 / IV 22: 154 / IV 165, 3: 88 / V 81, 3: 89 / V 105, 2: 67 n. 2 / VI 9: 155 / VII 18, 2: 88
 Crantor: 46
 Cyprianus Gallus
 Hept. Judices 199-200: 115 n. 6
 Daimachos: 43
 Deinomachos: 40
 Démétrius de Phalère: 198
 Démocrite: 40, 52
 Denys (Pseudo-): 210
 Dicéarque: 52
 Diodore de Tyr: 40, 49
 Diogène le Cynique: 42
 Diogène Laërce: 190
 I 1: 30 / I 2: 43 / I 19: 43 / I 30: 43 / II 66: 194 / V 22: 45 / V 43: 46 / V 52: 49 / VII 5: 43 / VIII 25: 86 / IX 71-83: 36
 Dracontius
 De laudibus dei 1 600-606: 110 n. 1 / II 33: 110 n. 1
 Elias
 Prolegom. in Philos.: 209
 Empédocle: 10, 11, 22, 28, 43, 52, 122
 Fr. 112, 4: 13 / 115: 11 / 115, 5: 14 / 120: 67
 Epictète: 191
 Epicure: 40, 42, 45, 55, 122, 153, 191, 196, 197, 225
 Eratosthène: 192
 Eschine le Socratique
 Fr. 11 Dittmar: 34
 Eudème de Rhodes: 45
 Eudore: 86
 ap. Simplicius *in Phys.* I 181, 10 D.: 86
 Eugraphius
 in Terent. Andr. v 4, 34: III n. 4
 Eunome l'Arien
 ap. Grégoire de Nysse, *contra Eunom.* II 269, 16 J.: 89
 Euripide: 123
 Eusèbe de Césarée: 191, 214
 Praep. evang. XIV 4, 13 (Numénius): 48
 Evangile de Philippe, ap. Epiphane, *Panarion* xxvi 13, 2: 83
 Favonius Eulogius: 119
 in Somm. Scip. I 5-6: 103 n. 1
 Fulbert de Chartres
 in Act. Apost. XII 4: 117 n. 4
 Fulgence: 118-119
 Virgiliana continentia p. 84, II H.: 96, n. 3 / 102, 10: 110 n. 2, 117 n. 6
 Gaius: 72, 149, 157, 167, 169
 Galien: 189, 204, 206, 208, 209, 222, 226
 De usu partium II 158, 2: 77 n. 2
 Grégoire de Nazianze: 184
 Orat. XLV 36, 628b: 89
 Grégoire de Nysse: 21, 139, 163, 164, 170, 171, 172, 176, 210
 Contra Eunom. I 106, 8: 89 n. 1
 in Cant. 941c: 89 / 1012b: 89
 Opif. 201b: 89
 Vita Moysi 301a: 89 / 401a-b: 89 / 404a-b: 89
 Guillaume de Conches
 de philosophia mundi I 15: III n. 2 / IV 35: III n. 2
 Gunzo de Novare
 Epist. ad Fratres 1297c: 110 n. 5
 Hélinand de Froidmont
 De cognitione sui 10, 731c: 105 n. 4
 Héraclite 38, 42, 43, 46, 122, 191
 Fr. 62: 67 n. 2 / 88: 67 n. 2
 Hérillus: 40
 Hermarque l'Epicurien: 43
 Hermeias: 90
 Hermès Trismégiste
 C. H. I.: 78 / I 2: 80 / IV 5: 78 n. 1, 80 / IV 8: 78, 89 / V: 77 / VI 4: 78 / VII 2: 79 / VIII 3: 78 / X 25: 67 / XI 20: 78 n. 1 / XIII 1: 78 / XVI 15: 87
 Asclépius 17: 78 / 31: 78
 Exc. v 1: 78 / XXIII (Koré Kosmou): 78, 79 / XXIII 11: 77 n. 2
 Fr. 26: 78

- Hermodoros: 43
 Hermogène: 150 n. 2, 167
 Hérodote: 189, 195
 Hérondas
Mime IV, 184
 Hésiode: 22
 Hésychius: 187
 Hiéronym le Péripatéticien: 40
 Hilaire de Poitiers: 161
 Hippobotus: 43
 Hippocrate: 189, 204 n. 1
 Hippolyte (Pseudo-)
Elenchos: 150 / V 7, 29: 79 / V 17: 74 / VI 29-37: 76 / VII 25, 4: 75 / X 13: 76 / X 13, 3: 74
 Homère: 123, 124, 190, 192, 193, 195
 Horace: 60
 Hosius de Cordoue: 158
 Hugues de Saint Victor
De sacramentis II 16, 5: 115 n. 6 / II 16, 7: 106 n. 2
 Idoménee: 42
 Innocent III
Sermones 337d: 117 n. 4 / 615c: 117 n. 4
 Irénée: 191
Haeres. I 1: 76 / I 17, 2: 77
 Isaac de l'Etoile
Epist. de anima 1875c - 1882c: 111 n. 3
 Isidore, gnostique: 76, 170
 Isidore de Séville
De natura rerum XXVII 2: 109 n. 4
 Jamblique: 90
De mysteriis VIII 6, 269, I P.: 87
 ap. Stobée, *écl.* I 375, 9W.: 77 / I 382, 3: 39
 Jean de Salisbury
Metalog. II 11: 108, n. 4 / IV 32: 108 n. 4
Policrat. II 27: 105 n. 4 / III 9: 105 n. 5 / V 4: 97
 Jean Scot Eriugène
De divis. nat. I 31, 476 c: 110 n. 1
 Jérôme: 110, 119, 123, 176
Adv. Ruf. III 39: 114 n. 7
Epist. ad Ctesiph. CXXXIII 1: 114 n. 6
 in *Ecclesiasten* I 1017a: 109 n. 4 / X 2, 1091a: 101 n. 7
 in *Epist. Ephes.* II 4, 6: 109 n. 2
 in *Ezech.* I 1, 7: 114 n. 6 / XII 40, 28: 109 n. 5
 in *Habac.* I 19: 109 n. 6
 in *Joel.* I 4: 114 n. 6
 in *Isaiam* CVI 57: 109 n. 3
 in *Naum* III 2: 114 n. 6
 in *Zachar.* I 1: 114 n. 6
 Julien empereur: 214
 Julien le Théurge: 77
 Justin Martyr: 146, 150, 153-157, 167, 192
Apol. I, 1: 156 n. 3 / I 44, 8-9: 151 n. 3 / II 6: 156 n. 3 / II 10, 2: 151 n. 3 / II 10, 6: 151 n. 2 / II 13, 6: 151 n. 4
Dialog. 61, 4: 151 n. 1
 Lactance: 77, 88, 119, 120, 121, 124, 177
De ira XI 5: 108 n. 2 / XI 7: 105 n. 6
De officio dei XVIII 11: 118 n. 3 / XVI 9: 67
Epitome III 4: 108 n. 2
Instit. I 5, 11: 108 n. 2 / I 6, 5: 156 n. 3 / I 19, 3: 106 n. 1 / VI 3, 9: 100 n. 3. / VI 3, 6: 100 n. 2 / VI 4, 1: 101 n. 1 / VI 4, 3: 101 n. 2 / VI 4, 4: 101 n. 3 / VI 24, 9: 97 n. 1 / VII 3, 4-5: 108 n. 3 / VII 20, 7-11: 113 n. 2 / VII 20, 11: 107 n. 1 / VII 21, 5: 104 n. 2 / VII 22, 1: 97 n. 6 / VII 22, 6: 113 n. 3
 Libanius: 184
 Longin (Pseudo-):
De sublim. IX 9: 77 n. 2
Lucani commenta Bernensia: 119 / I 455, p. 33, 24: 99 n. 3 / II 2: 47, 17: 112 n. 3 / II 2: 47, 17: 115 n. 3 / V 95; 157, 22: 107 n. 2 / IX 7; 290, 26: 111 n. 3 / IX 9; 291 n. 3: 112 n. 3, 115 n. 3 / IX 30; 302, 5: 104 n. 6 / IX 355; 299, 6: 113 n. 1

- Lucifer de Cagliari
Moriend. esse pro dei fil. 14: 101 n. 6
- Lucrèce: 124
- Lydus
De mensibus 110, 18: 74
- Macrobe: 110, 111, 119, 120
in Somm. Scip. 1 3, 5-6: 118 n. 1 / 1 3, 17: 118 n. 1 / 1 8, 6: 106 n. 4 / 1 8, 11: 112 n. 1 / 1 9, 1: 80 n. 1 / 1 9, 4-5: 112 n. 5 / 1 9, 8: 105 n. 3, 106 n. 5 / 1 10, 9: 103 n. 2, 115 n. 2 / 1 10, 17: 112 n. 4 / 1 11, 4-6: 112 n. 3 / 1 12, 13: 87 n. 2 / 1 13, 11-12: 99, n. 4 / 1 14, 14: 108 n. 4 / 1 14, 14: 112 n. 2 / 1 3, 11: 108 n. 5
Saturn. v 14, 8: 96 n. 2 / vi 6, 8: 96 n. 2
- Mamertin
Paneg. Lat. III (II) 14, 2; t. I, p. 63, G.: 107 n. 3
- Mamertus (Claudianus): 91, 119
De statu animae III 15: 97 n. 2
- Manilius
 II 115: 67 / II 116: 80 / IV 893: 67 / IV 917: 67
- Marc-Aurèle: 25, 73, 77, 170
 IV 29: 88 / VIII 52, 1: 81 / IX 32: 78 n. 1 / XI 1, 3: 78 n. 1 / XII 3, 2: 171 n. 3 / XII 3, 4: 76
- Marcion: 75
- Martianus Capella: 119
De nuptiis II 105: 96 n. 4 / VII 7: 96 n. 4
- Maxime de Tyr: 25, 73
 XVI 3 D.: 71 / XVII 8-11: 71 / XLI 2: 77 n. 2
- Mégasthène: 67
- Ménandre: 184, 191
- Minucius Félix: 108, 120, 139, 142, 166
Octavius XVIII 10: 156 n. 3 / XIX 1: 107 n. 2 / XXXIV 12: 102 n. 3
- Modératus de Gadès:
 ap. Simplicius, *in Phys.* I 230, 24 D.: 86
- Moerbecke (Guillaume de): 213
- Musonius Rufus: 194, 198, 199
- Nélee: 48, 49
- Némésius
De natur. hom. 64M.: 67
- Nicolas de Damas: 49, 207
- Novatien: 178
- Numénius: 48, 73, 75, 77, 82, 104, 157, 159
Fr. 1-8 L.: 48 / 20: 73 / 24: 74 / 27: 74 / 29: 73 / 34: 74
Test. 25 L.: 74 / 30: 85, 74
- Oracula Chaldaica*: 77, 86, 87, 88
- Origène: 21, 79, 139, 155, 157, 168, 169, 171, 183, 189
Contra Celsum IV 63: 89 / VI 2: 156 n. 1, 156 n. 2 / VII 27: 156 n. 3
De principiis: 88 / III 5, 4: 115 n. 2 / III 6: 169 n. 1
- Orphica
 X 9: 74
- Pacien
Paraen. ad Poenit. II, 108d: 104 n. 3
- Panegyrici Latini*: 119 / IX (12) 26, 1: 108 n. 1
- Panétius: 26, 46, 48, 50, 59, 60
- Parménide: 28, 58
- Paulin de Nole: 95, 119
Epist. ad Jovin. XVI 2: 108 n. 6
- Pétrarque
Secretum, dial. I 5: 115 n. 4
- Pétrone: 184
- Phérécyde: 53
- Philippe de Harvengt
Epist. VII, 62 d: 117 n. 4
- Philippe d'Oponite: 66
- Philon de Larisse: 47, 48
- Philon le Juif: 68, 69, 72, 74, 89, 159, 166, 167, 177, 189
Chérub. 24: 68 / 99: 68 / 127: 69 / *Confus.* 136: 69 / 137: 69 / 171: 70 n. 2 / 175: 68 / 179: 68
Congress. 107: 69
De eo quod deter. 89: 70 / 90: 78 n. 1
Deus 31: 68 / 143: 70

- Ebriet.* 30: 73 n. 1
Fuga 62: 166 / 68: 68
Gig. 60: 70 / 64: 70
Heres 22: 69 / 166: 69
Leg. All. I 38: 70 / I 95: 69 / I 108: 67 n. 2 / III 47: 70 / III 48: 70 / III 96: 69 / III 97: 68 / III 215: 70
Mut. nom. 179: 70
Opif. 21: 69 / 146: 68 / 170: 70
Plant. 2: 68 / 86: 69
Poster. 13: 70 / 18: 70 / 19: 70 / 20: 69
Praem. 38: 70 / 40: 70 / 41: 68
Provid. I 35: 69 n. 1
Sacr. Abr. 59: 69
Somm. I 66: 69 / I 139: 67 n. 2 / I 140: 70 n. 2 / I 146: 70 n. 2 / I 149: 76
Spec. Leg. I 14: 68 / I 32: 70 / I 34: 68 / I 40: 70 / I 41: 68 / I 48: 69 / I 210: 68
Virtut. 185: 70 / 215: 70
 ap. Eusèbe, *praep. ev.* VII 13: 69
 Pierre le Vénéralable
Epist. XIV 206b: 97 n. 1
 Pindare: II, 185, 191, 192
 Platon: 3, 4, 5, 20, 25, 27, 33, 37, 38, 42, 45-54, 59, 60, 65-67, 72-75, 81, 95, 97, 120-122, 147, 152, 153, 155, 156, 157, 164, 166-170, 175, 177, 184, 191, 196, 205, 206, 208, 210, 213, 215, 217, 218, 220, 225
Apologie: 28, 35, 47 / 40c: 51-52
Axiochus 370b-c: 67
Banquet: 205
Clitophon: 215
Cratyle: 188 / 397d: 66
Criton: 205
Epinomis: 148 / 984c: 65 / 990a: 66
Euthydème 279c 4-280b 5: 33
Gorgias: 12 / 542d-e: 12
Lachès 185c: 5
Lettres VII: 214
Lois: 20, 45, 205, 206, 213, 214, 217, 218, 221 / IV 716 c-d: 165 / VII 808d: 191 / X 889d: 16 / X 896c: 72 / X 897a: 15-16 / X 897d: 17 / X 899b: 66 / X 903d: 17 / X 904a: 16 / XI 956d: 65 / XI 966c: 72 / XII 966d: 65, 216 / XII 967c: 65 n. 1 / XII 1026c: 72
Ménon: 7, 46, 55, 58
Parménide: 213
Phédon: 5, 7, 8, 9, 17, 20, 21, 22, 46, 56, 58, 59, 148, 205 / 78c: 5 / 78c: 7 n. 1 / 79d: 7 / 81a: 12 / 109a: 66 / 112d: 102 n. 3 / 113b: 102
Phèdre: 7, 8, 9, 11, 12, 13, 20, 21, 21, 22, 46, 55, 58, 215 / 245c: 9 / 245d-e: 65 / 246a: 9, 13 / 246c: 9 / 248c: 11 / 279b: 191
Protagoras: 165
République: 5, 7, 8, 11, 16, 17, 20, 21, 22, 45, 46, 148, 205, 206, 213, 214, 217, 218 / IV 426b: 6 / VI: 216 / VI 500c: 165 / VI 514a: 66 / IX 216 / X 611a: 6 / X 613a: 164
Sophiste 228b: 8
Théétète: 46, 149, 154, 165, 166, 170 / 176a: 164
Timée: 7, 8, 15, 16, 45, 46, 47, 67, 76, 110, 117, 148, 158, 205, 206, 213 / 30a: 72 / 39e: 74 / 41a: 65 / 44d: 8, 13 / 53a: 72 / 69c: 7 / 71: 216 / 90a: 8, 10
 Plotin: 81, 82, 86, 91, 112, 150, 157, 158, 161, 162, 170, 177, 204 n. 3, 210, 213, 219
Enn. I 2: 87, 106, 169 / I 6, 7, 9: 73 / I 6, 7-9: 71 / I 6, 8: 85 / I 8, 6, 33: 85 / II 9: 82 / II 9, 4: 77 / II 9, 6, 8: 67 / II 9, 6, 17: 74 / II 9, 9-15: 83 / II 9, 11, 22: 76 / II 9, 16, 11: 84 / II 9, 17, 9: 77 n. 1 / II 9, 18, 35: 85 / III 2, 16-18: 84 / III 4, 6, 31: 85 / III 8: 82 / IV 7, 10, 41: 81 / IV 8, 1, 33: 67 / IV 8, 4: 85 / IV 8, 5, 2: 85 / IV 8, 6, 14: 84 / V 1, 1, 4: 84 / V 1, 7: 107 n. 3 / V 3, 14, 2: 81 / V 5: 82 / V 8: 82 / V 8, 4: 84 / VI 7, 34, 7: 73 / VI 7, 36, 3: 81 / VI 8: 81 / VI 8, 18, 1: 84 / VI 9, 3, 43: 82 / VI 9, 5, 29: 84 / VI 9, 6, 10: 84 / VI 9, 9: 170

- Plutarque: 72, 73 n. 1, 146, 158, 159, 159, 184, 187, 190
adv. Col. 1121f, 1122a: 36 / 1115c: 54 / 1118c: 54
Cic. 4, 2: 43
De animae procreatione 1015c: 72 / 1024a-b: 72
De Iside: 77 / 352a: 72 / 371a: 72 / 372e-f: 73 n. 1 / 382d: 72
Plat. quaest. 1003a: 72
Sollert. animal. 964c: 67 n. 2
Sylla 26, 1-3: 48
 Polémon: 48
 Pollus: 187
 Polybe: 45
 Pomerius
De vita contempl. III 31, 4: 117 n. 2
 Porphyre: 73, 86, 86 n. 1, 87, 91, 101, 121, 158, 161, 162, 176, 209, 210, 211, 223.
Ad Gaurum 50, 21K.: 87
Ad Marcellam 16: 222-223 / 19, 287, 6N.: 87 / 24, 289, 18: 87
Adversus Boethum de anima fr. 4, ap. Euseb. *praep. ev.* XI 28, 14: 67 n. 1
De abstinentia 104, 22 N.: 81
De regressu animae: 88 / ap. Augustin, *de civitate dei* X 9: 87
In Ethic. Nicom.: 208
Peri Stugos: 104
Quaest. Homeric.: 118 n. 1
Sentent. XXIX 14, 14M.: 77 / XXXII: 87, 106
Vita Pythagorae 46, 44, II N.: 100 n. 1
 ap. Proclus, *in Tim.* I 274: 90
 Posidonius: 26, 30, 36-38, 46-51, 58-60, 76, 166, 208
 Priscien
Inst. XVIII 136: 111 n. 4
 Proclus: 210, 213, 225
De mal. subsist. 229, 28: 85
De providentia: 90
Instit. theol. 89-96, 121, 152: 86 / 93: 86 n. 2
in Alcib. 356, 34: 87
in Parmen. 1119, 4: 85
in Tim. I 212, 21: 87 / I 147, 29: 87 n. 2 / I 176: 85 / I 333, 7: 83 / I 382, 2: 73 n. 1 / I 385, 9: 85 / III 234, 18: 87 n. 2 / cf. Atticus
 Prudence
Cathemerinon III 186, p. 18: 109 n. 9 / III 198 p. 19: 97 n. 5
Hamartigenia 645-646: 109 n. 9 / 827-832: 117 n. 5 / 791-801: 102 n. 1
 Ptolémée
 ap. *Anthol. Palat.* IX 577: 67 n. 1
 Ptolémée, gnostique
Lettre à Flora ap. Epiphane. *Panarion* XXXIII 3: 75
 Pyrrhon: 40
 Pythagoras: 39, 53, 85, 114
 Raban Maur
in Ezech. xv fin. 940a: 109 n. 5
 Remi d'Auxerre
in Boetii Consol. p. 322 S.: 117 n. 3
 Rufin: 169
 Rupert de Deutz
De trinitate 320d, 381c: 117 n. 4
in Ecclesiasten 5, 1021c: 109 n. 4 / 8, 1257c: 117 n. 4
 Sedulius
Carmen Paschale II 293-297: 101 n. 4
 Sénèque: 26, 68, 81, 96, 118, 119
Epist. ad Luc. LIX 3 et 17: 111 n. 5, 114 n. 8 / LXXXII 6: 80 / LXXXII 16: 104 n. 8 / XCII 30: 78 n. 1, 80 / CII 21: 78 n. 1 / CII 23: 68 / CII 28: 80
 Servius: 119
Aen. IV 386: 99 n. 6 / V 735: 105 n. 3 / VI 127: 96 n. 5 / VI 127: 102 n. 5 / VI 132: 103 n. 3 / VI 134: 103 n. 3 / VI 244: 96 n. 3 / VI 404: 116 n. 4 / VI 434: 99 n. 6 / VI 439: 102 n. 5 / VI 532: 99 n. 3 / VI 545: 99 n. 5 / VI 640: 105 n. 3 / VI 703-724: 117 n. 8 / VI 703: 107 n. 2 / VI 733: 111 n. 4 / VI 741: 112 n. 3 / VI 749: 113 n. 1 / VII 614: 87 / XI 51: 87 n. 2

- Georg. II 389: II2 n. 3 / IV 373: 122 n. I
 Sextus Empiricus: 36
 adv. log. I 2-23: 37 / I 2-16: 37 / I 17-19: 38 / I 20-23: 38 / I 93: 46
 adv. math. IX 61: 70 n. I
 adv. phys. I 363: 30
 Hypotyp. III 230: 67
 Simplicius: 209, 222
 in Categ. 109, 4 K.: 85
 in Epict. 302 Schw.: 80
 in Phys. 181, 10 K.: 86/230, 34: 86
 Socrate: 4, 5, 33, 42, 47, 56, 193, 195
 Speusippe: 149, 177
 Fr. 57: 40
 Stobée: 209
 Ecl. I 41, 50: 104 n. I
 Strabon
 609: 48 / 713: 68
 Straton de Lampsaque: 45, 49
 Sylla: 48
 Synesius: 87 n. I
 Tatién: 145, 153
 Tertullien: 139, 140, 145, 150, 152, 157
 Adv. Hermog. 35: 167
 Adv. Valent.: 76
 Apol. XVII 5: 156 n. 3
 De anima III I: 142 n. 2 / XVI: 156 / XVI 7: 170 n. 3 / XXVIII: 77 / L 3: 102 n. 2 / L 4: 112 n. 6 / LIII 6: 113 n. I
 Thales: 29, 30
 Thémistius: 209
 De anima: 208 n. 2
 Théophraste: 35, 37, 45, 46, 48, 49
 ap. Simplicius, in Phys. II 965, 4: 71
 Thierry de Chartres
 De sex dierum operibus, Hauréau p. 61
 Thomas de Citeaux
 in Cant. I 58b: 117 n. 4 / III 187c: 111 n. 2 / VI 353d: 117 n. 4
 Tiberianus: 119
 Versus Platonis II-12: 116 n. 5 / 12-14: 113 n. 3
 ap. Servius in Aen. VI 136: 96 n. 2
 Timée de Locres (Pseudo-)
 99d: 79
 Timon: 35
 Valentin: 74-76, 79-80, 150
 ap. Clément, Strom. II 114, 6: 87
 Varron: 111
 ap. Augustin, civ. dei VII 28: 72 n. I
 De Verbi incarnatione 15-16: 109 n. 8
 Victorinus (Marius): 118, 119, 122, 161
 in Ephes. II 1-2, 1254: 122 n. I
 Virgile
 Aen. VI 15: 95 / VI 19: 96 / VI 128-131: 96 / VI 136: 96 / VI 245: 96 / VI 247: 96 / VI 266: 97 / VI 283-284: 118 / VI 323-324: 102 / VI 327-328: 98 / VI 434-436: 98 / VI 532: 99 / VI 540-543: 100 / VI 545: 99 / VI 553: 104 / VI 576: 104 / VI 598: 104 / VI 605: 104 / VI 625: 118 / VI 629: 105 / VI 636: 102 / VI 641: 105 / VI 653-654: 105 / VI 663-664: 105 / VI 667: 106 / VI 701: 106 / VI 715: 112 / VI 721: 116 / VI 723: 109 n. 7 / VI 724-751: 119 / VI 724-727: 107 / VI 730-734: 111 / VI 731: 111 / VI 743: 112 / VI 749: 113 / VI 896: 117 / IX 105-107: 102
 Bucol. IV: 123
 Georg. IV 222: 107
 Virgile de Toulouse
 Epitom. xv, p. 95, 7 H.: 110 n. 3
 Visio Thugdali p. 41, 2: 105 n. 5
 Visio S. Pauli: 118
 Xénocrate: 35, 38, 52, 54, 59, 149, 175, 178
 Xénophane
 Fr. 26: 68 n. I
 Xénophon
 Mémor. I I. 13: 27 / I 4, 16: 27 / III 8, 1-3: 33 / IV 3, 14: 5
 Zénon de Cittium: 43, 45, 109
 Zénon de Vérone: 119
 Tract. I, XVI 2, 373a: 101 n. 5; 113 n. 5 / XVI 12: 113 n. 4

AUTEURS ARABES

- Averroës: 206 n. 1, 207, 217
 Avicenne (Ibn Sina): 206, 208, 209,
 219, 220, 222, 223, 224
De la prière: 220 n. 2
 Farabi (Al-): 206, 213, 214, 215, 216,
 217, 218, 219, 223
La cité idéale (Musterstaat), trad.
 Dieterici) 213 n. 2 | 26-27: 217 |
 27: 215 | 28: 217
De Platonis philosophia: 217
 Ghazali (Al-): 220 et n. 1
 Hunain ibn Ishaq: 204 n. 2
 Kindi (Al-): 206, 209, 219
 Mahomet: 218, 219, 220
 Miskawaih: 208, 209, 210-212
Tahdhib-el-Akhlak: 209 n. 1

AUTEURS MODERNES

- Andresen, C.: 150 n. 4, 153, 167 n. 3
 Arberry, A. J.: 207 n. 1, 220 n. 2
 Archambault, G.: 151 n. 3
 Arnold, T. W.: 218 n. 1
 Arnou, R.: 154
 Baumker, C.: 159 n. 1
 Barion, J.: 119
 Bauer, W.: 141 n. 1
 Baynes, N. H.: 203 n. 2, 214 n. 1
 Bergsträsser, G.: 204 n. 1
 Bidez, J.: 87, 208 n. 3, 214 n. 1
 Bitsch, F.: 118, 122
 Bréhier, E.: 107 n. 3
 Brockelmann, C.: 208 n. 4, 213 n. 2
 Burckhardt, J.: 224 n. 1
 Camelot, P.: 153 n. 2
 Cherniss, H.: 73 n. 1
 Chlala, F.: 213 n. 2
 Cornford, F. M.: 17.
 Courcelle, P.: 88, 90, 161 n. 1-2
 Craig, A. J. M.: 208 n. 4
 Daniélou, J.: 164, 170 n. 2
 De Vogel, C. J.: 149 n. 1
 Dibelius, M.: 142 n. 3, 143 n. 1-2

- Dick, A.: 96 n. 4
 Diels, H.: 36
 Dieterici, F.: 213 n. 2
 Diller, H.: 204 n. 1
 Dittmar, H.: 34
 Dodds, E. R.: 4, 12 n. 1, 86 n. 1,
 221 n. 2
 Dörrie, H.: 86
 Donaldson, D. M.: 208 n. 4
 Drossart Lulofs, H. F.: 207 n. 2
 Dübner, F.: 71
 Ehnmark, E.: 5
 Erasme: 183
 Faye, E. de: 168
 Festugière, A. J.: 28, 66 n. 1, 77 n. 1,
 86 n. 1, 86 n. 1, 87, 146 n. 3.
 Freudenthal, J.: 207 n. 2, 208 n. 2
 Frutiger, P.: 5, 7 n. 1, 14
 Gabrieli, F.: 206 n. 1
 Galletier, E.: 107 n. 3, 108 n. 1
 Geffcken, J.: 145 n. 1, 146 n. 1-2
 Gibb, H.: 213 n. 1
 Gigon, O.: 146
 Gilson, E.: 142
 Gronau, K.: 67 n. 2
 Guéraud, O.: 187
 Gussen, P. J. G.: 200 n. 1
 Guthrie, W. K. C.: 172 n. 1
 Hackforth, R.: 3 n. 1, 9, 10, 13 n. 1,
 15 n. 1, 17
 Hadot, P.: 122 n. 1
 Harnack, A. von: 151 n. 3
 Hauréau, B.: 110 n. 5
 Heidegger, M.: 188
 Hendrix, P.: 170 n. 3
 Henry, P.: 106 n. 3
 Hermann, K. F.: 71
 Hertling, G. von: 159 n. 1
 Hobein, H.: 71
 Holder, A.: 103 n. 1
 Huemer, J.: 110 n. 3
 Huygens, R. B. C.: 110 n. 6, 117 n. 7
 Jacoby, F.: 46
 Ivanka, E. von: 89 n. 1, 164
 Jaeger, W.: 46, 89 n. 1, 203 n. 1,
 222 n. 1
 Janssen, R. P.: 213 n. 2

- Jonas, H.: 75
 Jouguet, P.: 187
 Karam, Y.: 213 n. 2
 Koetschau, P.: 115 n. 6
 Kraus, P.: 206 n. 1
 Kühn, J. H.: 70 n. 1
 Langerbeck, H.: 31
 Lavarenne, M.: 97 n. 5, 109 n. 9, 117
 n. 5
 Leemans, E. A.: 73
 Levi della Vida, G.: 209 n. 1
 Lietzmann, H.: 151 n. 1, 152 n. 2
 Lippert, J.: 206 n. 1
 Lyons, M. C.: 208 n. 2
 Marrou, H. I.: 153
 Mehren, A. F.: 220 n. 2
 Meifort, J.: 164
 Meineke, A.: 104 n. 1
 Merki, H.: 164, 165 n. 1, 166 n. 1,
 167 n. 1, 168 n. 1 et 4, 169, 170
 n. 1 et 2
 Merlan, Ph.: 149 n. 1
 Meyerhof, M.: 204 n. 2
 Mras, K.: 119
 Mutschmann, H.: 34
 Mynors, R. A. B.: 204 n. 1
 Nauck, A.: 100 n. 1
 Norden, Ed.: 66 n. 1, 80 n. 1, 118
 Onians, R. B.: 195
 Pohlenz, M.: 45
 Préchac, F.: 111 n. 6, 114 n. 8
 Puech, A.: 151 n. 4
 Quispel, G.: 150
 Rabe, H.: 54
 Rabelais: 187
 Reinhardt, K.: 38, 51, 58, 59, 60, 61
 Riese, A.: 116, n. 5
 Rosenthal, E. I. J.: 206 n. 1
 Rosenthal, F.: 206 n. 1
 Ross, W. D.: 222 n. 1
 Schelkle, K. H.: 119
 Schmekel, A.: 49, 50
 Schneider, C.: 196
 Silk, E. T.: 117 n. 3
 Snell, B.: 204 n. 3
 Stählin, O.: 154, 200 n. 1
 Stocks, J. L.: 19 n. 1
 Switalski, B. W.: 169 n. 1
 Taylor, A. E.: 10
 Theiler, W.: 149, 162 n. 1, 166, 222
 n. 2 et 4.
 Till, W. C.: 89
 Torhoudt, A.: 73 n. 1
 Toynbee, A.: 192
 Van Groningen, B. A.: 146 n. 2
 Verdenius, W. J.: 65
 Walzer, R.: 66, 204 n. 3, 206 n. 1,
 222 n. 3
 Waszink, J. H.: 102 n. 2 et 4, 110
 n. 1, 112 n. 6
 Watt, W. M.: 220 n. 1
 Webb, C. C. J.: 105 n. 4
 Wessner, P.: 111 n. 4, 119
 Wilamowitz-Moellendorf, U. von:
 10, 73 n. 1
 Winter, E.: 119

II. INDEX DES SUJETS TRAITÉS

Les expressions symboliques recueillies par M. Courcelle ne sont pas classées.

- Âme cosmique, 15, 65, 71 ss., 77, 103, 108 ss., 120 s.; – double 73 s., 76
Âme humaine: chute, 14, 21, 84 s., 120 ss., 124, 172 s.; – descente et montée, 16, 65, 79, 81, 84 s., 87, 103; – immortalité ou mortalité, 4 ss., 51 ss., 113, 121, 148; – motion, 9, 17, 20, 65; – parties, 3 ss., 156, 209; – purification, 113 ss., 120 s.
Amour (eros), 17 s.; – et amitié, 210 s.
Apologètes, 145 s., 192
Carneadea divisio, 39 s., 52
Christianisme et humanisme, 183, 190, 193, 199 s.; – et philosophie, 88 ss.
139, 150 ss., 157 ss., 191 s., 196
Classes des hommes, 80, 85, 87, 97
Classiques en philosophie, 37, 41 s., 45 s., 49 s., 54, 59 s., 149
Commentaires philosophiques, 46, 95 ss., 101 ss., 106, 118 s., 122 ss.
Continuité et discontinuité des époques, 25, 203, 225
Corps, 58, 112 s., 115 s., 121, 197 s.
Culture et morale antiques (chez Clément d'Alexandrie), 184 s., 193 ss., 199
Dieu, 38, 65, 69, 71, 90, 108 s., 121, 149, 156, 162, 177, 222; – inconnu, infini (agnostos theos, aperigraphos), 65, 75, 78, 84, 86; – second (démurge), 65, 69, 73 ss., 78, 82 s., 149
Destin (fatum), 65, 81, 90
Doxographie, 27 ss., 31 ss., 35 ss., 52 s., 226
Eclecticisme, 50, 107, 146 s., 158, 167, 196, 208
Ecoles philosophiques, 42 s., 47 s., 60
Elysée, 101, 104 s., 118
Ethique, 32 ss., 39 ss., 83, 85, 149, 207 ss., 212
Etymologie, 123, 188
Exégèse, 43 s., 72, 189; – v. commentaires
Gnose, 74 ss., 81 ss., 141, 154 s., 185, 193
Hermétisme, 77 ss., 87
Image, imitation (homoiosis) de Dieu, 14, 78 s., 149, 164 ss., 168 ss., 172 s., 197 s., 222
Intelligence active (nous poietikos) chez les Arabes, 219
Liberté de l'homme, 65, 68, 80, 113, 121, 167
Mal, 65, 72, 83, 90, 162, 166
Métémpsychose, 113 ss., 120 s., 156
Mythe, 76 s., 103, 122; v. Platon

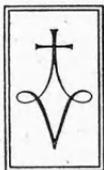
- Passions, 75, 111, 114 s., 121, 170
 Pensée cosmique et acosmique, 66 ss., 81
 Père spirituel, 211, 226
 Péripatétisme et Néleus, 48 s.
 Philosophe-prophète, 216 ss.
 Philosophe-roi, 214 s.
 Philosophie (passion et méfiance), 26 ss., 140 ss., 145 s., 151 s., 211; - (parties) 37 s.
 Platon: excerpts, loci, 45 s., 148 s., 176; - mythes, 4, 9, 12 s., 18, 22, 103; - et l'Orphisme (Empédocle), 10 ss., 124; - et Socrate, 5, 18; - unité de la doctrine de l'âme, 3 ss., 16, 18, 20 s.
 Platonisme (platonisme moyen et néoplatonisme), 95 ss., 114 ss., 123, 139 ss., 148 ss., 156 ss., 167, 169, 175, 177, 208, 226
 Platonisme vulgaire (Proletarier-Platonismus) 78, 87, 89 ss.; - religieux 65, 220, 225
 Poésie et philosophie chez les pères chrétiens, 95 ss., 100 ss., 107, 109, 113, 118 ss.
 Prière, 220 ss.
 Providence, 65, 84
 Pythagorisme, 85 s., 177; - symbole Y, 100, 189

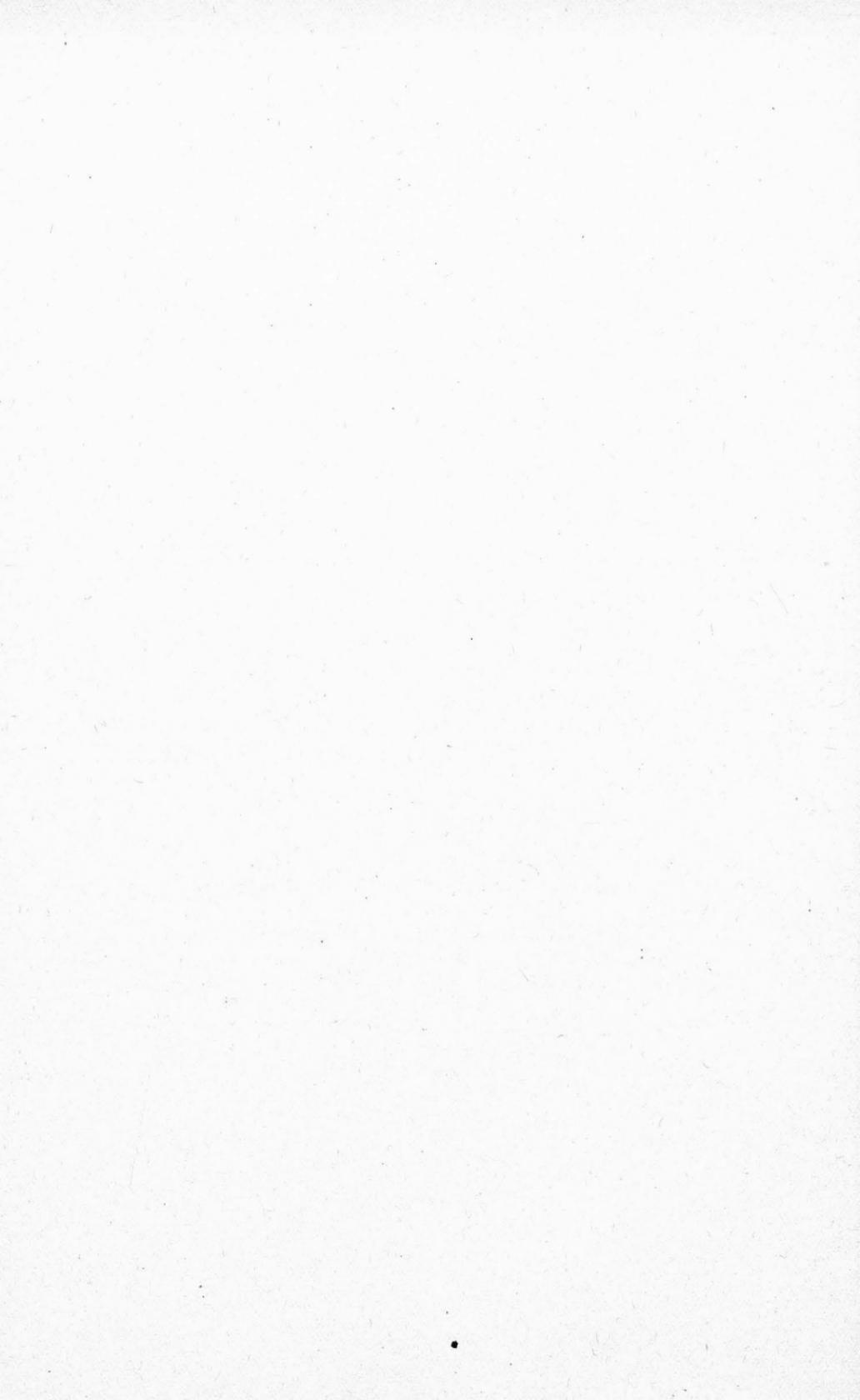
 Schéma des principes, 69, 72 s., 82, 86, 108, 149
 Stoïcisme, 48 s., 111, 123 s., 175, 199
 Suicide et mort prématurée, 98 s.

 Tartare (et Styx), 97, 101 ss., 118
 Téléologie historique, 90
 Thèmes centrales du temps impérial, 65, 120, 160, 162
 Traductions arabes et philosophie arabe, 204 ss., 213, 217, 226
 Type oriental et occidental (romain), 60 s., 161 ss., 167 s., 172 s., 175 ss.

 Verbe (logos), 69 ss., 141 s., 156, 167, 178, 192, 195
 Vertus, 106, 164, 167, 171, 209
 Vocabulaire (chez Clément), 185 ss., 194

IMPRIMÉ PAR LA STAMPERIA VALDONEGA
À VÉRONE MCMLVII





DÉPOSITAIRES

SUISSE

A. FRANCKE VERLAG, *Bubenbergplatz*, Berne.

FRANCE, BELGIQUE ET ESPAGNE

LIBRAIRIE C. KLINCKSIECK, *11, rue de Lille*,
Paris VII^e.

GREAT BRITAIN AND BRITISH COMMONWEALTH

W. HEFFER & SONS LIMITED, Cambridge.

ALLEMAGNE

LEO LEHNEN VERLAG, *Türkenstrasse 17*,
München.

Pour tous les autres pays, s'adresser à la

FONDATION HARDT

VANDŒUVRES-GENÈVE

VOLUMES PARUS

En 1954: TOME I

LA NOTION DU DIVIN DEPUIS HOMÈRE JUSQU'À PLATON

Sept Exposés et Discussions par

Pierre CHANTRAINE - F. CHAPOUTHIER - Olof GIGON
H. D. F. KITTO - H. J. ROSE - Bruno SNELL
W. J. VERDENIUS

En 1956: TOME II

L'INFLUENCE GRECQUE SUR LA POÉSIE LATINE DE CATULLE À OVIDE

Six Exposés et Discussions par

Jean BAYET - Pierre BOYANCÉ - Friedrich KLINGNER
Victor PÖSCHL - Augusto ROSTAGNI - L. P. WILKINSON

En 1958: TOME III

RECHERCHES SUR LA TRADITION PLATONICIENNE

Sept Exposés par

Pierre COURCELLE - Olof GIGON - W. K. C. GUTHRIE
H. I. MARROU - Willy THEILER - Richard WALZER
J. H. WASZINK

TOME IV

HISTOIRE ET HISTORIENS DANS L'ANTIQUITÉ

Sept Exposés et Discussions par

Marcel DURRY - Kurt von FRITZ - Krister HANELL
Kurt LATTE - Arnaldo MOMIGLIANO - Jacqueline
DE ROMILLY - Ronald SYME

Pour paraître en 1959: TOME V

SOURCES DE PLOTIN

Dix Exposés et Discussions par

A. H. ARMSTRONG - P. Vincenzo CILENTO
E. R. DODDS - Heinrich DÖRRIE - Pierre HADOT
Richard HARDER - P. Paul HENRY - H.-Ch. PUECH
H. R. SCHWYZER - Willy THEILER