



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

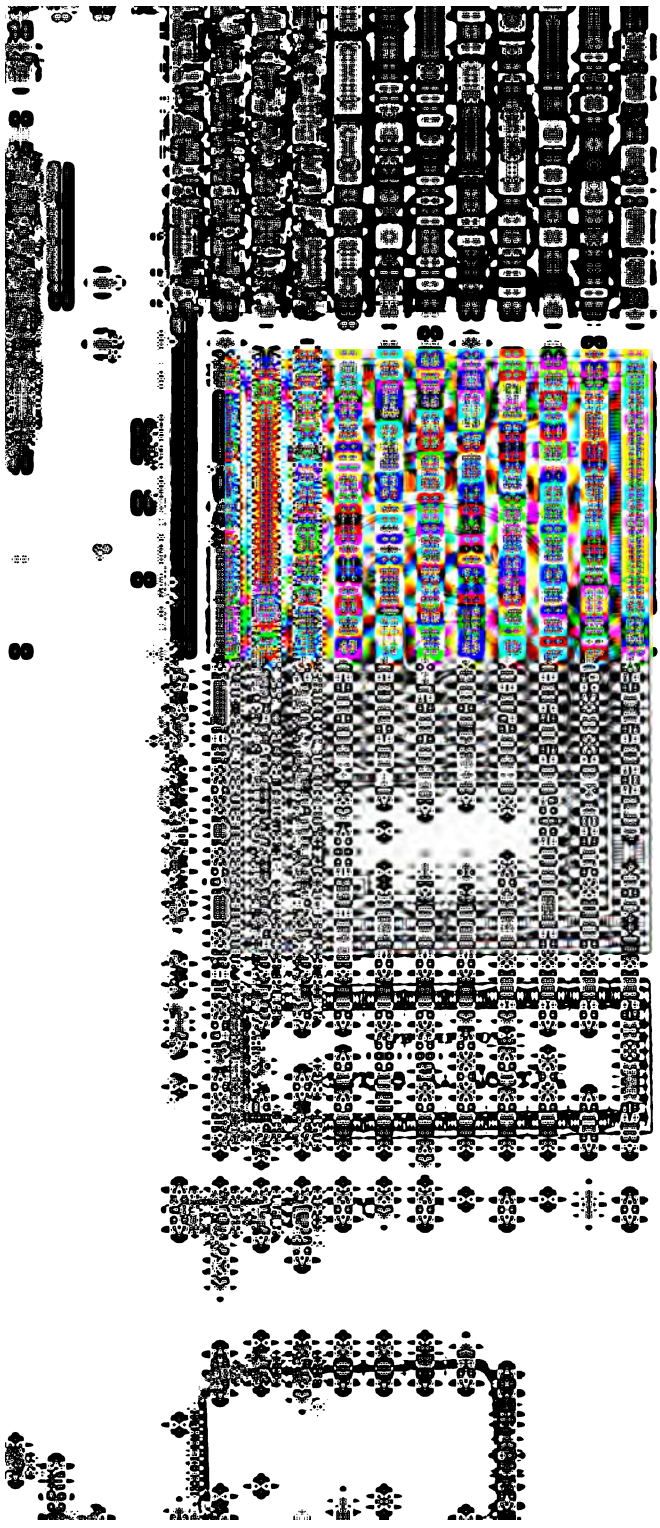
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.











DIE  
**PHILOSOPHIE DER GRIECHEN**

IN IHRER

61582

**GESCHICHTLICHEN ENTWICKLUNG**

DARGESTELLT

VON

**Dr. EDUARD ZELLER.**

---

**DRITTER THEIL,**

**ZWEITE ABTHEILUNG.**

**DIE NACHARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE,**

**ZWEITE HÄLFTE.**

---

ZWEITE AUFLAGE.

---

LEIPZIG,

FUES'S VERLAG (L. W. REISLAND).

1863.



**Alle Rechte vorbehalten.**

---

**Gedruckt bei L. Fr. Fues in Tübingen.**

gibt  
Henry S. Morris

## Vorwort.

---

Mit diesem Bande beschliesse ich die neue Bearbeitung eines Werkes, dem seit bald fünf und zwanzig Jahren ein grosser Theil der Zeit gewidmet war, welche mein akademischer Beruf mir übrig liess. Auch hier fand ich reichliche Gelegenheit, meine frühere Darstellung zu vervollständigen und zu verbessern; die bedeutendste Erweiterung erfuhren die Abschnitte über den Neupythagoreismus, Plutarch, die Essener, die Schule Jamblich's und die Platoniker nach Proklus. Den neueren Untersuchungen über mehrere von den Erscheinungen, mit welchen der vorliegende Theil dieser Schrift sich beschäftigt, habe ich vielfache Belehrung und Anregung zu verdanken; nichtsdestoweniger kann ich den Wunsch nicht unterdrücken, dass sich die Einzelforschung dieses weiten und nicht unfruchtbaren Feldes in noch ausgedehnterer Weise bemächtigen möchte, als diess bis jetzt geschehen ist; und ich würde es als eine erfreuliche Frucht meiner eigenen Arbeit betrachten, wenn sie den einen oder den andern, namentlich von den jüngeren Fachgenossen, veranlasste, einzelne Parthien aus der Geschichte der späteren griechischen Philosophie monographisch zu bearbeiten, und dadurch die Hülfsmittel zu vermehren, welche für eine zusammenfassende Darstellung, wie die gegenwärtige, so schwer zu entbehren sind. Eine Uebergangszeit, wie sie die letzten Jahrhunderte des griechischen Geisteslebens uns zeigen, hat freilich nicht den gleichen unmittelbaren Reiz, wie eine Periode des ersten

hoffnungsvollen Aufstrebens oder der kräftigen Blüthe. Aber ihr kulturgeschichtliches Interesse ist kein geringeres, und wer das Einzelne im Zusammenhang des Ganzen zu betrachten weiss, der wird finden, dass auch solche Abschnitte der Geschichte, so mühsam ihre Durchforschung zu sein pflegt, diese Mühe doch nicht unbelohnt lassen.

Heidelberg, den 15. Dezember 1867.

Der Verfasser.

# Inhaltsverzeichniss.

## Dritte Periode.

### Zweiter Abschnitt.

#### Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

Seite

#### B. Die jüngeren Skeptiker.

1. Die Entstehung und die äussere Geschichte der Schule; Aenesidemus . . . . . 1  
Wiederauftreten der pyrrhonischen Skepsis: Ptolemäus, Heraklides, Aenesidemus und ihre Nachfolger S. 1; Zeitalter derselben — 6. Ursprung der Skepsis: die empirischen Aerzte — 8; die neuere Akademie — 10. Aenesidemus: seine Skepsis — 12; ihre nähere Begründung — 14; die zehn Tropen — 17; Endergebniss — 20. Aenesidem's Heraklittismus — 21.
2. Die skeptische Schule nach Aenesidemus; Sextus Empirikus . 27  
Agrippa — 27. Die zwei Tropen — 28. Sextus — 28. Seine Widerlegung des Dogmatismus a) nach der formalen Seite: das Kriterium — 30; die Wahrheit — 32; das Zeichen — 33; der Beweis — 35; b) nach der materialen Seite: die Ursache — 37; die wirkende Ursache, oder die Gottheit — 39; die materielle Ursache oder der Körper — 40; die ethischen Begriffe — 42. Verhältniss dieser Kritik zu der älteren Skepsis — 43. Ergebniss: die Zurückhaltung des Urtheils — 44. Das praktische Verhalten des Skeptikers — 46. Ataraxie und Metriopathie — 47. Verhältniss der späteren Skepsis zur neuen Akademie — 48. Aeusserer Ausbreitung der Schule: Favorinus — 49. Bedeutung dieser Skepsis — 54.

	<b>Seite</b>
<b>C. Die Vorläufer des Neuplatonismus.</b>	
<b>Einleitung</b> . . . . .	<b>65</b>
Allgemeine Eigenthümlichkeit dieses Standpunkts — 55. Seine Ableitung aus dem Orient — 56. Sein Verhältniss zum Juden- thum — 62.	
<b>I. Die rein griechische Entwicklungsreihe: die Neupythagoreer, die   pythagoraisirenden Platoniker, die späteren Stoiker.</b>	
<b>1. Das erste Auftreten des neuen Pythagoreismus; Zeit und Ort     seiner Entstehung</b> . . . . .	<b>65</b>
Die pythagoreischen Mysterien — 65. Die pythagoreische Philosophie: die Bücher Numa's — 68; der Pythagoreer Alexander's — 74; Nigidius Figulus und Vatinius — 79; weitere Spuren des Pythagoreismus im ersten Jahrhun- dert — 81. Entstehungsort der neupythagoreischen Schule — 88.	
<b>2. Die neupythagoreische Schule, ihre Männer und Schriften</b> . . . . .	<b>84</b>
Die pseudonyme pythagoreische Literatur — 84. Apollonius, Moderatus, Nikomachus, Philostratus u. a. — 93.	
<b>3. Die Lehren der neupythagoreischen Schule. Die letzten Gründe</b>	<b>95</b>
Allgemeine Charakteristik der neupythagoreischen Lehre — 95. Die letzten Gründe: Einheit und Zweiheit — 98. Die Gottheit — 98. Ideen und Zahlen — 103; Zahlenmystik — 106. Die Weltseele — 109. Die Materie — 109.	
<b>4. Fortsetzung. Logische, naturphilosophische und anthropolo-     gische Lehren</b> . . . . .	<b>111</b>
Logische Erörterungen — 112. Naturansicht; Ewigkeit der Welt — 114; sonstige physikalische Annahmen — 116. Anthropologie — 119. Dämonologie — 122.	
<b>5. Fortsetzung. Die praktische Philosophie. Das pythagoreische     Ideal: Pythagoras und Apollonius</b> . . . . .	<b>123</b>
Die Güter- und Tugendlehre — 123. Politik — 125. Religions- ansicht und Ascese — 126. Das Ideal des pythagoreischen Lebens: Pythagoras 129. Apollonius von Tyana: der histo- rische Apollonius — 131; die Schrift des Philostratus — 133; ihre Schilderung des Apollonius — 137.	
<b>6. Pythagoraisirende Platoniker. Plutarch</b> . . . . .	<b>141</b>
Die platonische Schule und ihre Beziehungen zum Neupythago- reismus — 141. Plutarch 142. Sein philosophischer Stand- punkt — 144; religiöser Charakter 147. Die Gottheit — 148.	

Die Materie und die böse Seele — 150. Ideen und Zahlen — 153. Die Weltseele — 154. Die Welt als Ganzes — 155. Die himmlischen Götter und die Dämonen — 156. Die Vorsehung — 159. Physikalische Annahmen — 161. Anthropologie — 163. Ethik — 165. Plutarch's religiöse Ansichten — 170. Die Weissagung — 174. Die Volkreligion — 176; Mythendeutung — 178. Synkretismus; Verhältnis zur Ascese — 181.

7. Fortsetzung: Maximus, Apulejus, Numenius u. s. w. . . . . 182

Maximus — 182; sein Eklekticismus — 183; religiöse Spekulation — 186. Apulejus — 188. Theo und Alcinous — 191. Celsus — 192. Numenius — 193; seine drei Götter — 195; Anthropologie — 197. Kronius — 199. Harpokration — 200.

8. Platonisirende Stoiker . . . . . 201

Das dualistische Element des Stoicismus — 201. Posidonius und Seneca — 202. Epiktet und Mark Aurel: religiöser Charakter ihrer Philosophie — 202; anthropologischer Dualismus — 205.

II. Die jüdisch-griechische Philosophie.

1. Die alexandrinische Philosophie vor Philo . . . . . 208

Die ägyptischen Juden — 208; ihre Philosophie — 210; Abszweckung und Charakter derselben — 211. Erste Spuren ihres Daseins: Septuaginta — 215. Aristobul — 219. Die alexandrinische Wissenschaft nach Aristobul — 224. Aristas — 227. Das vierte Buch der Makkabäer, Sibyllinen u. s. w. — 228. Das Buch der Weisheit — 280.

2. Die Essener und Therapeuten . . . . . 235

Die Essener — 234. Ihre gesellschaftlichen Einrichtungen — 236; sittliche Grundsätze — 239. Eigenthümliche Gebräuche und Lebensweise — 241. Dogmatische Eigenthümlichkeit: allegorische Schrifterklärung — 247; Gott und die Welt — 249; Anthropologie und Ethik — 251; Engellehre und Naturverehrung — 252. Weissagung 255.

Therapeuten — 255. Heimath, Lebensweise, Denkart, Verhältnis zu den Essenern — 258.

Ueber den Ursprung der Essener und Therapeuten: gegen ihren reinjüdischen Ursprung — 263, und im besondern gegen die Annahmen von Ritschl — 266, und Hilgenfeld — 270. Gegen ihre Ableitung aus dem Parsismus — 275 und Bud-

	Seite
dhismus — 278. Ihr Zusammenhang mit der neupythagoreischen Schule — 279. Zeit und Ort der Entstehung des Essäismus — 287.	
<b>8. Philo</b> . . . . .	<b>293</b>
<b>Persönlichkeit, wissenschaftlicher Standpunkt — 293. Die jüdische Offenbarung und die griechische Weisheit — 295. Jüdischer Ursprung der letztern, allegorische Erklärung der erstern — 300. Philo's System: die Gottheit — 306; Eigenschaften Gottes — 311. Die göttlichen Kräfte — 312; die Frage über ihre Persönlichkeit — 315; ihre Entstehung — 318; Güte und Macht — 321. Der Logos: sein Begriff — 323; Verhältniss zu Gott — 324, zur Welt 327; Persönlichkeit — 329. Ursprung der Logoslehre — 332. Die Materie — 336. Weltbildung — 338. Welterhaltung, Vorsehung — 339. Naturansicht, Zahlensymbolik, die Gestirne — 340. Anthropologie: Natur und Abkunft der Seele — 343; das irdische Leben — 346; Seelenkräfte — 347; der Leib und die Sinnlichkeit — 348; allgemeine Sündhaftigkeit — 350. Ethik: Stoicismus — 351; theologische Begründung der Ethik — 354; die praktische Thätigkeit — 355; die theoretische Thätigkeit, die encyclischen Wissenschaften — 357; die religiöse Thätigkeit — 359; ascetische, erlernte, natürliche Tugend — 360. Die Anschauung Gottes — 362. Rückblick — 365.</b>	

### Dritter Abschnitt.

#### Der Neuplatonismus.

Einführung: über Wesen, Ursprung und Entwicklung der neuplatonischen Philosophie . . . . .	368
Unterschied des Neuplatonismus vom Neupythagoreismus — 368, und von Philo — 370; Verwandtschaft desselben mit jenen und der nacharistotelischen Philosophie überhaupt 372; subjektiver Ausgangspunkt des Systems — 380; objektive Ausführung desselben — 381. Ueber den Zusammenhang des Neuplatonismus mit älteren Lehren: den Neupythagoreern und Philo — 383; orientalischen Systemen — 385; der Gnosis — 386. Sein Verhältniss zum Christenthum — 391. Seine griechischen Vorgänger — 394. Seine geschichtliche Entwicklung — 396.	

I. Plotinus und seine Schüler.

1. Die ersten Anfänge des Neuplatonismus. Ammonius Sakkas . 897  
 Ammonius — 398; der Bericht des Hierokles — 400, und  
 Nemesius — 402. Die Schüler des Ammonius — 406; Ori-  
 genes — 407; Longinus — 410.
2. Plotinus. Sein Leben, seine Schriften, die Gliederung seines  
 Systems . . . . . 413  
 Plotin's Leben und Persönlichkeit — 413. Seine Schriften — 418.  
 Haupttheile des Systems — 420.  
 A. Die übersinnliche Welt.
3. Plotin's Lehre über das Urwesen . . . . . 422  
 Die übersinnliche Welt und ihre Theile — 422. Das Urwesen  
 422; als das bestimmungslose — 428, das Eine und Gute  
 — 436, die absolute Causalität 439. Der Hervorgang des  
 Abgeleiteten aus dem Ersten — 441; sein Verhältniss zu  
 demselben — 444. Das emanatistische in Plotin's Lehre  
 450; ihr dynamischer Pantheismus — 451. Die Stufenreihe  
 des abgeleiteten Seins — 453.
4. Der Nus . . . . . 454  
 Seine Entstehung — 454. Denken und Sein — 456. Der Nus  
 als Denken — 458. Der Nus als Sein — 461; die Katego-  
 rien — 462. Die intelligible Materie — 468. Die Ideen  
 und die Zahlen — 469. Die Geister — 471. Die intelligible  
 Welt — 473.
5. Die Seele . . . . . 476  
 Ihre Entstehung — 476. Ihr Wesen — 477. Die Weltseele  
 — 480. Doppelte Weltseele — 481. Einzelseelen — 483.  
 B. Die Erscheinungswelt.
6. Die Erscheinungswelt ihrem allgemeinen Wesen nach be-  
 trachtet . . . . . 486  
 Die Materie — 486; das Böse — 489. Entstehung der Materie  
 — 490. Herabsteigen der Seele in dieselbe — 491. Die  
 sinnliche Welt als Erscheinung der übersinnlichen — 493;  
 die λόγοι σπραματικοί — 496. Beseeltheit der Welt, Sympathie  
 ihrer Theile — 497; Schönheit und Vollkommenheit der  
 Welt — 499. Vorsehung — 500; Theodicee — 502.
7. Das Weltgebäude und seine Theile . . . . . 505  
 Plotin's Verhältniss zur Physik — 505. Der Himmel und die  
 Gestirne — 506. Die Dämonen — 510. Die irdische Welt  
 — 511.



	Seite
<b>8. Der Mensch . . . . .</b>	<b>612</b>
1. Der Mensch im Präexistenzzustand — 512. — 2. Der Mensch im Zeitleben: die Seele und ihre Theile — 515; Seele und Leib — 519; die Seelenthätigkeiten — 521; Willensfreiheit — 524. — 3. Die Rückkehr der Seele aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt: Unsterblichkeit — 527; Seelenwanderung und jenseitige Vergeltung — 528.	
<b>9. Die Erhebung des Geistes von der Erscheinung in die übersinnliche Welt . . . . .</b>	<b>583</b>
I. Das Ziel der menschlichen Thätigkeit — 533. — II. Die sittliche Thätigkeit, a) negativ, als Reinigung — 537; b) positiv, als Eros — 539. Die besondern sittlichen Thätigkeiten: die praktische Tugend — 541; das Erkennen: Wahrnehmung — 544, Vorstellung und Denken — 545, das unmittelbare Wissen — 547. Die Einigung mit der Gottheit — 548. III. Die Religion: Ihre Bedeutung für Plotin — 555. Vertbeidigung des Polytheismus — 557; Mythendeutung — 559. Der Kultus: die Bilder — 562, das Gebet — 563, die Magie — 564, die Weissagung — 566.	
<b>10. Plotin's Schule; Porphyrius . . . . .</b>	<b>569</b>
Amelius — 568. Porphyrius: Persönlichkeit und philosophischer Charakter — 572. Logik — 576. Auffassung des Neuplatonismus — 579. Aufgabe der Philosophie — 580. Metaphysik — 581. Anthropologie — 587; Seelenwanderung, Präexistenz, Zustand nach dem Tode — 590. Ethik — 594; Ascese — 596. Die Religion — 598; Kritik des Volksglaubens — 599; Nothwendigkeit der Religion — 602; Polytheismus, Dämonologie — 603; Verfälschung der Religion durch die Dämonen — 606; die Wahrheit der Volksreligion — 608. Ueber Christenthum, Judenthum u. s. w. — 610.	
<b>II. Jamblich und die syrische Schule.</b>	
<b>11. Porphy's Schüler. Jamblich . . . . .</b>	<b>611</b>
Porphy's Schule — 611. Jamblich — 618. Sein wissenschaftlicher Charakter und Standpunkt — 617. Die übersinnliche Welt — 620. Die erste und zweite Einheit — 621; das Intelligible und das Intellektuelle — 622; die Seele und die Theilseelen — 625. Innerweltliche Götter, Engel u. s. w. — 627. Mythendeutung — 628. Bilderverehrung, Theurgie, Mantik, Gebet — 629. Zahlenlehre — 632. Die Erschei-	

- zungewelt: Natur und Schicksal; Wunder — 634. Raum  
 und Zeit — 638. Der Mensch und die Seele — 639. Ethik  
 — 642. Rückblick — 644.
- 12. Jamblich's Schule; die Schrift von den Mysterien; Theodor  
 von Asine . . . . . 646**  
 Charakter der syrischen Schule — 646. Die Schrift von den  
 Mysterien: ihre Theologie und Dämonologie — 647; die  
 Theurgie und der Kultus — 650; gegen die falsche Magie  
 und Mantik — 654. Theodor von Asine — 655. Andere  
 Männer aus Jamblich's Schule: Aedesius, Sopater, Eusebius,  
 Maximus, Chrysanthius, Priscus, Eunapius — 658. Julian,  
 Sallust, Libanius, Dexippus — 664.
- 13. Die Schule von Athen: Plutarchus, Hierokles, Syrianus . . . 668**  
 Die Lage der griechischen Philosophie seit Julian — 668. The-  
 mistius — 669. Hypatia — 672. Olympiodorus — 674. —  
 Die Schule von Athen — 675. Plutarchus — 677. Hierokles  
 — 681. Syrianus — 687. Seine Behandlung der Philosophie;  
 Plato und Aristoteles — 689. Theologie und Metaphysik —  
 692. Kosmologische, psychologische und ethische Sätze  
 — 697. Verhältniss zu Proklus — 699.
- 14. Proklus . . . . . 700**  
 Leben und Schriften — 700. Philosophischer Charakter — 705.  
 System: das Gesetz der triadischen Entwicklung — 710. —  
 Die übersinnliche Welt: das Urwesen und die göttlichen  
 Einheiten — 714; das Intelligible und seine Stufen — 719:  
 die intelligibeln Götterreihen — 720; die intellektuell-intel-  
 ligibeln Götter — 724; die intellektuellen Götter — 725.  
 Die Seele und die seelischen Götter — 726. Die Dämonen  
 — 728. Die Theilseelen — 730. — Die Erscheinungswelt:  
 die Materie, die Natur, der Raum u. s. w. — 730. Die Voll-  
 kommenheit der Welt, Theodices — 733. Anthropologie  
 — 734; die Seelenthätigkeiten — 736; das Göttliche im  
 Menschen — 738. Die Erhebung zur übersinnlichen Welt  
 — 739; die ethische Tugend — 740; die Wissenschaft — 740.  
 Die göttliche Erleuchtung und der Glaube — 741. Die Reli-  
 gion und der Kultus — 742; Mythendeutung — 743. Die  
 Einigung mit der Gottheit — 745. Rückblick — 746.
- 15. Die neuplatonische Schule nach Proklus. Das Ende der grie-  
 chischen Philosophie . . . . . 747**  
 Hermias — 747. Ammonius — 750. Asklepiodotus — 753.  
 Marinus — 755. Isidorus — 756. Hegias — 756. Zeno-

dotus u. A. — 757. Damascius — 758; seine Bestimmungen über das Urwesen und die Einheiten — 760; über Raum und Zeit — 762. Priscianus, Asklepius u. A. — 763. Simplicius — 763; Vereinigung des Aristoteles mit Plato — 765; Raum und Zeit — 767; der Nus — 768. Aufhebung der Schule von Athen — 769. Die letzten Neuplatoniker: Olympiodorus — 771. Die Philosophen des Westreichs — 773; Macrobius — 774; Boëthius — 776: seine Logik — 777; seine ethischen und religiösen Ansichten — 779. Ende der alten Philosophie; Schlussbetrachtung — 783.	
---	--

---

## Zweiter Abschnitt.

### Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus.

---

#### B. Die jüngeren Skeptiker.

##### 1. Die Entstehung und die äussere Geschichte der Schule; Aenesidemus.

Durch den eklektischen Dogmatismus des Antiochus und seiner Nachfolger war die Skepsis gerade aus der Schule verdrängt worden, in welcher sie seit zweihundert Jahren ihren hauptsächlichsten Sitz gehabt hatte. Aber die Ursachen, welche diese Denkweise hervorgerufen und ihre Verbreitung begünstigt hatten, waren damit nicht gehoben, ihre wissenschaftliche Widerlegung war ungenügend ausgefallen, der herrschende Eklekticismus selbst hatte die skeptische Stimmung der Zeit zu seiner Voraussetzung, und musste ihr durch seine eigene schwankende Haltung immer neue Nahrung zuführen <sup>1)</sup>. War daher auch der Zweifel in der Akademie verstummt, so dauerte es doch nicht lange, bis er anderswo auf's neue auftrat. Aber doch ist diese spätere Skepsis weder an Einfluss und Ausbreitung, noch an wissenschaftlicher Bedeutung mit der des Arcesilaus und Carneades zu vergleichen; und wiewohl sie selbst ihren Stammbaum nicht auf diese ihre nächsten Vorgänger, sondern auf Pyrrho und Timon zurückführte, so ist doch zu vermuthen, dass sie ihre stärksten Waffen aus den Rüstkammern der mittleren und neuen Akademie entlehnt hat.

Die ältere pyrrhonische Schule war in der ersten oder zweiten Generation nach Timon erloschen. Der erste, welcher auf's neue zu ihr zurückkehrte, war nach dem glaubwürdigen Zeugnisse eines

---

1) Man vgl. hierüber die erste Abtheilung dieses Theils S. 497.

seiner Nachfolger Ptolemäus aus Cyrene <sup>1)</sup>. Indessen ist uns weder über ihn selbst, noch über seine Schüler Sarpedon und Heraklides, näheres überliefert <sup>2)</sup>; und so wissen wir denn auch

1) Dios. IX, 115: τούτου (Timon's) διάδοχος, ὡς μὲν Μηνόδοτος (s. u. S. 5; 1) φησι, γέγονεν οὐδαίς, ἀλλὰ διελίπεν ἢ ἀγωγή ἕως αὐτὴν Πτολεμαῖος ὁ Κυρηναῖος ἀνεκτήσατο. ὡς δ' Ἰπποβοτός φησι καὶ Σωτίων, δέξκουσαν αὐτοῦ Διοσκουρίδης Κύπριος καὶ Νικόλοχος Ῥόδιος καὶ Εὐφράνωρ Σελευκεὺς Πραδίου τ' ἀπὸ Τρωάδος.... Εὐφράνωρος δὲ διήκουσεν Εὐβουλος Ἀλεξανδρεὺς, ὃς Πτολεμαῖος, ὃς Σαρπηδῶν καὶ Ἡρακλείδης, Ἡρακλείδου δ' Αἰνεσιδημος Κνώσιος, δε. καὶ Πυρρωνεῖων λόγων ὅτιω συνέγραψε βιβλία. Diese (schon I. Abth. 441 berührte) Stelle ist nun vielfach, und auch von Ritter in seiner verdienstlichen Untersuchung über die Zeitverhältnisse der späteren Skeptiker (G. d. Ph. IV, 282 f.), so verstanden worden, als hätten Hippobotus und Sotion in Dioskurides, Nikoloehus, Euphranor, Praylus und Eubulus die aufeinander folgenden Lehrer oder Scholarchen der skeptischen Schule, von Timon bis auf Ptolemäus, angeben wollen; wobei man denn freilich nicht umbin konnte, die offenbare Lückenhaftigkeit des Verzeichnisses zu bemerken. Allein diess ist nicht ihre Meinung. Dioskurides, Nikoloehus, Euphranor und Praylus wurden von Hippobotus und Sotion, wie der Augenschein zeigt, alle vier als persönliche Schüler Timon's bezeichnet, ausserdem hatten sie, wie es scheint, noch Eubulus den Schüler Euphranor's genannt; dass sie dagegen auch Ptolemäus für den Schüler des Eubulus ausgegeben, oder gar (wie PaeLLER Hist. phil. gr. et rom. S. 541 voraussetzt) die Reihenfolge der Skeptiker von Aenesidemus bis auf Sextus fortgeführt haben sollten, ist einfach deshalb unmöglich, weil Sotion um etwa 150 Jahre älter ist, als Ptolemäus. Ihre Abweichung von Menodotus beschränkt sich daher darauf, dass sie noch vier Schüler Timon's, und von einem derselben wieder einen Schüler nannten, während jener längnete, dass Timon überhaupt einen Nachfolger gehabt habe; weiter dagegen hatten auch sie die skeptische ἀγωγή nicht herabgeführt, und auch sonst kann Diogenes in keiner seiner Quellen weitere Pyrrhoneer zwischen Eubulus und Ptolemäus gefunden haben, da er sonst nicht diesen zum Schüler von jenem machen würde. Dass aber diese Behauptung falsch ist, liegt auf der Hand: der angebliche Schüler wäre um beiläufig 180 Jahre jünger, als der Lehrer. Auch Aristoteles (s. u. 7, 1 Schl.) längnet die Fortdauer der pyrrhonischen Schule.

2) In Betreff des Heraklides könnte man zwar vermuthen, wie überhaupt die neuen Pyrrhoneer grossentheils zu der Parthei der sog. empirischen Aerzte gehörten (s. u. 8, 2), so sei auch er von dem Heraklides, welchen Galen (Therapeut. meth. II, 7. in Hippocr. aphor. VII, 70. Bd. X, 136. 142 f. XVIII, a, 187 K.) als einen von den namhaftesten Empirikern nennt, und von dem er eine Schrift περί τῆς ἐμπειρικῆς αἰρίσεως anführt (De libr. propr. 9. Bd. XIX, 38), und mit diesem von dem Tarentiner Heraklides, dem Schüler des Herophileers Mantias, nicht verschieden, der von Galen neben Zeuxis als der erste Erklärer der sämmtlichen hippokratischen Schriften bezeichnet wird

nicht, ob sie die skeptische Ansicht schon in derselben Allgemeinheit vortrugen, und ebenso eingehend begründeten <sup>1)</sup>, wie diess von dem Schüler des Heraklides, dem Gnosier <sup>2)</sup> Aenesidemus <sup>3)</sup>, geschehen ist. Als Nachfolger des Aenesidemus werden

(in Hippocr. de humor. 1. 24. in Hippocr. de med. off. 1. Bd XVI, 1. 196. XVIII, b, 681), und als einer von den bedeutendsten Männern der empirischen Schule bekannt ist. (Die Nachrichten über ihn sind zusammengestellt bei SPRENGEL Gesch. der Arzneik. bearb. von ROSENBAUM Bd. I, 585 ff.) Allein die Zeitrechnung macht hier unüberwindliche Schwierigkeiten. Denn wenn auch der Tarentiner Heraklides nicht, wie gewöhnlich geschieht, bis an's Ende des dritten Jahrhunderts hinaufgerückt werden kann (CÖL. AUREL. de morb. acut. I, 17. S. 64 nennt ihn ausdrücklich einen von den jüngeren Empirikern, wenn er sagt: *eorum posterior atque omnium probabilior apud suos invenitur*, und Cels. Medic. I, prooem. S. 3 sagt von Serapion, welcher um 2<sup>10</sup>/<sub>30</sub> zu fallen scheint: *quem Apollonius et Glaucias et aliquanto post Heracides Tarentinus ... sequuti*), so darf man ihn doch andererseits auch nicht so weit herabrücken, dass er noch der Lehrer des Aenesidemus hätte sein können, da er nach CELSUS a. a. O. dem Aeklepiades (vgl. 1. Abth. 352, 2) um ein merkliches vorangegangen sein muss; denn dieser fährt fort: nach den genannten habe keiner einen neuen Weg eingeschlagen, *donec Aeklepiades medendi rationem ex magna parte mutavit*. — Eher könnte unser Heraklides der Zeit nach mit dem gleichnamigen Erythräer zusammenfallen, den STRABO XIV, 3, 34. S. 645 seinen Zeitgenossen nennt, und der gleichfalls zu den Auslegern des Hippokrates gehört (GALEN in Hippocr. de epid. sext. I, 1. Bd. XVII, a, 793); allein dieser war nicht Empiriker, sondern Hero-phileer (STRABO a. a. O. GALEN puls. diff. IV, 10. Bd. VIII, 743. 746).

1) Wenn nämlich diese Vorgänger des Aenesidemus auch schon zu den empirischen Aerzten gehörten, könnte es immerhin sein, dass sie die Möglichkeit einer sichern Erkenntniss zunächst nur in Beziehung auf jene Fragen ihres Fachs hielten, für die sie (nach CELSUS Medic. I, prooem. S. 5. SEXT. Math. VIII, 191. 327. GALEN De sectis 2. Bd. I, 66 f. De simpl. medic. temp. 19. Bd. XI, 431. Ps. GALEN ΕΙΣΑΓ. 3. Bd. XIV, 678 u. a. St. vgl. SPRENGEL Gesch. der Arzneik. bearb. von ROSENBAUM I, 573 f.) von den Empirikern allgemein bestritten wurde, über das Wesen der Krankheiten, die eigentlichen Ursachen der Krankheitserscheinungen, die specifische Wirkung der einfachen Heilmittel u. s. w.; und so bezeichnet auch ARISTOKLES b. EUS. pr. cv. XIV, 18, 22 Aenesidemus als den ersten Erneuerer des Pyrrhonismus. Aber der Schritt von jener medicinischen Skepsis zur allgemeinen war allerdings nicht gross.

2) So DIOG. a. a. O. Dagegen nennt ihn PHOT. Cod. 212. S. 170, 41 Bekk. Αἰωνὸς δὲ Ἐξ Αἰγῶν.

3) Ueber seine Lebensverhältnisse wissen wir ausser dem (nach DIOG. a. a. O.) im Text gesagten nur, dass er in Alexandrien lehrte (ARISTOKL. a. a. O.).

von **DIOGENES** <sup>1)</sup> **Zeuxippus**, **Zeuxis** <sup>2)</sup>, **Antiochus** <sup>3)</sup>, **Meno-**

1) IX, 116: [Ἀλεσιδήμου διήκουσι] Ζεύξιππος ὁ Πολίτης (aus Polis, entweder dem lokrischen oder wahrscheinlicher dem ägyptischen; COBERT schreibt πολίτης, in welchem Fall aber αὐτοῦ dabeistehen müsste), οὗ Ζεύξις ὁ Γωνιόκου, οὗ Ἀντίοχος Λαοδικεύς ἀπὸ Λύκου· (aus dem phrygischen Laodicea, das auch „Laodicea am Lykus“ genannt wurde; STRABO XII, 5, 16. S. 578) τούτου δὲ Μηνόδοτος ὁ Νικομηδεύς, ἰατρὸς ἐμπειρικός, καὶ Θεωδᾶς Λαοδικεύς· Μηνόδοτον δὲ Ἡρόδοτος Ἀριώως Ταρσεύς· Ἡρόδοτος δὲ διήκουσι Σέξτου ὁ ἑμπειρικός, οὗ καὶ τὰ δόξα τῶν σκεπτικῶν καὶ ἄλλα κάλλιστα· Σέξτου δὲ διήκουσι Σατορνίνου ὁ Κουθηρῆς (was dieser Beiname bedeutet, ist unklar, aber eine Aenderung, etwa in Κουδαθηναεύς, darum doch schwerlich gestattet), ἐμπειρικός καὶ αὐτός.

2) Einen Zeuxis kennt auch GALEN, der ihn als einen Tarentiner, und neben den beiden Heraklides als einen von den ersten Auslegern des Hippokrates bezeichnet (in Hippocr. Epid. sext. I, 1. Bd. XVII, a, 798. in Hippocr. de humor. 1. 24. Bd. XVI, 1. 196. in Hippocr. de med. off. 1. Bd. XVIII, b, 681 vgl. S. 2, 2); und da er ihn einmal (in Hippocr. aphor. VII, 70. Bd. XVIII, a, 187) mit Heraklides unter dem gemeinsamen Prädikat: οἱ ἐμπειρικοὶ zusammenfasst, so könnte man vermuthen, er sei von unserem Zeuxis nicht verschieden. Um so mehr wird er dann aber von dem Zeuxis zu unterscheiden sein, der nach STRABO XII, 5, 20. S. 580 bei einem Tempel unweit Laodicea in Phrygien vor nicht langer Zeit (καθ' ἡμᾶς) eine grosse Schule herophileischer Aerzte gegründet hatte; nach ihm hatte Alexander Philaethes dieselbe geleitet, jetzt aber, sagt Strabo, sei sie in Auflösung begriffen. Für die Identität beider liesse sich zwar anführen, dass der Nachfolger des Skeptikers Zeuxis aus demselben Laodicea stammte, in dessen Nähe Strabo's Zeuxis seine Schule hatte. Allein sonst spricht doch alles dagegen. Strabo nennt seinen Zeuxis ausdrücklich einen Herophilcer, und ebenso bezeichnet GALEN De puls. differ. IV, 4. 10. Bd. VIII, 725 ff. 746 seinen Schüler Alexander Philaethes und dessen zwei Schüler Demosthenes und Aristoxenus. Die Empiriker werden aber sonst immer von den Herophileern bestimmt unterschieden, wenn auch (nach Ps. GALEN Isag. 4. Bd. XIV, 687) ihr Stifter Philinus ein Schüler des Herophilus gewesen war, und dieser selbst zu ihrer Stiftung den ersten Anstoss gegeben haben sollte, und der Skeptiker Zeuxis kann, nach allem was uns sonst über den Charakter dieser Schule bekannt ist, nur zu dem empirischen, nicht zu den herophileischen Aerzten gehört haben (vgl. S. 8 f.). Um ferner den Zeuxis Strabo's für Eine Person mit dem Skeptiker halten zu können, müsste man annehmen, dieser sei zugleich Nachfolger des Zeuxippus in der Leitung der skeptischen Philosophenschule und Stifter einer eigenen ärztlichen Schule gewesen, und in jener habe er den Antiochus, in dieser den Alexander Philaethes zum Nachfolger gehabt, was gewiss gleich unwahrscheinlich ist, ob wir ihn nun von der Leitung der Philosophenschule zu der der ärztlichen übergehen lassen, oder umgekehrt. Da endlich um 15—20 nach Chr. (hierüber vgl. m. unsere 1. Abth. S. 521) nicht allein der von Strabo erwähnte Zeuxis selbst, sondern auch sein Nachfolger

dotus <sup>1)</sup>, Theodas oder Theudas <sup>2)</sup>, Herodotus <sup>3)</sup>, Sextus der Empiriker <sup>4)</sup> und Saturninus <sup>5)</sup> genannt. Ausser ihnen sind uns nur wenige Mitglieder dieser skeptischen Schule bekannt <sup>6)</sup>;

bereits abgetreten war, kann seine Wirksamkeit kaum über den Anfang der christlichen Zeitrechnung herabreichen. Diess ist aber viel zu früh für den Skeptiker, dessen fünften Nachfolger, den Empiriker Sextus, wir (s. u.) nicht wohl über die letzten Jahrzehende des zweiten Jahrhunderts heraufdrücken können: für die fünf skeptischen Diadochen nach Zeuxis, von denen überdiess zwei noch den gleichen Lehrer hatten, würde sich bei dieser Annahme die beispiellos lange durchschnittliche Amtsdauer von etwa 40 Jahren ergeben. — Eine Schrift des Zeuxis *κατὰ διττῶν λόγων* führt DioG. IX, 106 an; da er ihn hier den *γνώριμος* Aenesidem's nennt, scheint er noch sein persönlicher Schüler gewesen zu sein.

3) Von DioG. auch IX, 106 angeführt.

1) Nach GALEN (Therap. meth. II, 7. Bd. X, 136. 142 f.), der ihn öfters anführt (vgl. den Index), und Ps. Galen Isag. 4. Bd. XIV, 688 eines von den Hauptern der empirischen Schule. De libr. propr. 9. Bd. XIX, 88 nennt Galen von ihm eine Schrift an Severus; SEXT. Pyrrh. I, 222 sagt über ihn und Aenesidemus: οὗτοι γὰρ μάλιστα ταύτης προέστησαν τῆς στάσεως, so dass er demnach einer der bedeutendsten Skeptiker gewesen sein muss.

2) Θεωδοῦς nennt ihn nach gewöhnlicher Lesart DioG. IX, 116, Θεοδοῦς GALEN Therap. meth. II, 7. Bd. X, 142 f., wo er ihn zu den empirischen Aerzten zählt, und De libr. propr. 9, wo er seine Είσαγωγὴ und seine Κεφάλαια anführt, Θεοδοῦς SUID. Θεοδόος. S. 1182 Bernh., der gleichfalls seiner Κεφάλαια Erwähnung thut.

3) Nach DioG. a. a. O. Schüler des Menodotus, aber, wie es scheint, Nachfolger des Theudas, der doch kaum aus einem andern Grund, als weil er Schulvorstand war, in dieser Reihe aufgezählt sein wird. Es ist diess wahrscheinlich der von GALEN (s. d. Register) oft erwähnte Herodot, und dass er demselben De comp. simpl. medic. 29. Bd. XI, 432 vorrückt, er verwerfe alle Sekten, ausser der pneumatischen, kann bei der Principiosigkeit dieser Empiriker nichts dagegen beweisen. Sein Vater scheint von dem Areios aus Tarsus, von welchem GALEN De comp. medic. sec. loc. III. Bd. XII, 636 ein Recept mittheilt, nicht verschieden zu sein.

4) Sextus führt diesen Beinamen schon bei DioG. a. a. O. (ohne denselben wird er IX, 87 angeführt) und in den Titeln seiner Schriften; auch Ps. GALEN Isag. 4 sagt von ihm und Menodotus, nachdem er sie als Vorsteher der empirischen Schule bezeichnet hat: οἱ καὶ ἀκριβῶς ἐπέτυχον αὐτῶν. Sonst ist uns von seinen persönlichen Verhältnissen nichts bekannt. Ueber seine Schriften tiefer unten.

5) Nach DioG. a. a. O. gleichfalls einer der empirischen Aerzte; sonst wird er nicht erwähnt.

6) Ausser Agrippa wird ein Apellas genannt, der jünger, als dieser, sein muss, da er von DioG. IX, 106 mit einer Schrift: „Agrippa“ angeführt



einer ihrer namhaftesten Lehrer, dessen Zeitalter wir aber nicht genauer bestimmen können, ist Agrippa <sup>1)</sup>. Auch in Betreff der übrigen Skeptiker macht aber die Zeitrechnung Schwierigkeit <sup>2)</sup>. Da Galen mehrere derselben <sup>3)</sup>, und unter diesen Herodot, den Lehrer des Sextus, als empirische Aerzte ziemlich häufig anführt, Sextus dagegen, einen der angesehensten unter ihnen <sup>4)</sup>, nie nennt, so hat die Vermuthung viel für sich, dieser Philosoph sei jünger, als Galenus, und frühestens in den letzten Jahrzehenden des zweiten Jahrhunderts, gegen das Ende von Galen's Lebenszeit, aufgetreten; wogegen er allerdings dem Diogenes Laërtius, der ausser ihm selbst auch seinen Schüler Saturninus kennt, vorangeht, und die Stoiker, welche seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts in den Hintergrund zu treten beginnen, noch als die dogmatischen Hauptgegner der Sképsis bezeichnet <sup>5)</sup> und behandelt. Rechnet man nun unter der Voraussetzung, dass das Verzeichniss

---

wird; ferner Theodosius, ein Mathematiker und Philosoph, in dem seine von SUID. u. d. W. (S. 1132 Bernh.) verzeichneten Bücher: Σκεπτικὰ κεφάλαια (auch bei DIOG. IX, 70) und ὑπόμνημα εἰς (Commentar zu, nicht: Abhandlung gegen) τὰ Θεωδᾶ κεφάλαια einen der jüngeren Skeptiker erkennen lassen; Cassius, den DIOG. VII, 32 als σκεπτικός bezeichnet, dessen Zeitalter uns aber ganz unbekannt ist; Mnaseas und Philomelus, von ARISTOKLES b. ENOPR. EV. XIV, 6, 4 als σκεπτικοὶ mit Timon zusammen genannt, im übrigen aber uns so unbekannt, dass wir nicht einmal wissen, ob sie der Schule Aenesidem's oder der Pyrrho's angehören. Auch von Numenius, dem angeblichen Pyrrhoneer, ist diess nach dem, was I. Abth. S. 441 bemerkt wurde, unsicher. Dagegen wird der Dionysius Aegaeus (aus Aegium), über dessen Διτυραχὰ ΠΗΘ. Cod. 185. 211 berichtet, zugleich zu den Skeptikern und den empirischen Aerzten zu zählen sein; er hatte nämlich in dieser Schrift fünfzig physiologische und medicinische Fragen in skeptischem Sinne behandelt, indem er bei jeder derselben zwei einander widersprechende Antworten sich antinomisch gegenüberstellte. — Der Arzt und Polyhistor Cornelius Celsus (I. Abth. 600, 4; weiteres über ihn bei BEHNHARDY RÖM. LITERATURGESCH. 848. 811) ist nur durch eine falsche Lesart bei QUINTIL. I, 1, 124 (Scepticos statt Sexticos) in den Ruf des Skeptikers gekommen.

1) Von den fünf Tropen dieses Skeptikers, durch welche allein uns sein Name bekannt ist, wird später gesprochen werden.

2) M. vgl. zum folgenden RITTER 284 f.

3) Heraklides, Zeuxis, Menodotus, Theodas, Herodot.

4) Ps. GALEN Isag. 4 s. o. 5, 4.

5) Pyrrh. I, 66: κατὰ τοὺς μέγιστα ἡμῶν ἀντιδοξοῦντας νῦν δογματικούς τοὺς ἀπὸ τῆς στοᾶς.

der skeptischen Diadochen bei Diogenes vollständig sei, von diesem Zeitpunkt an rückwärts, so wird man das Auftreten des Aenesidemos, wenn man ihm und seinen Nachfolgern nicht eine unverhältnissmässig lange Schulführung beilegen will, kaum vor den Anfang der christlichen Zeitrechnung setzen können <sup>1)</sup>. Nun scheint aber einiges andere dafür zu sprechen, dass Aenesidemos um mindestens fünfzig Jahre vorher gelebt habe. Auf die Angabe Strabo's über Zeuxis wird man sich freilich für diese Annahme nicht mehr berufen dürfen, da auch abgesehen von der Chronologie entscheidende Gründe uns verbieten, den Herophileer Strabo's für Eine Person mit dem Skeptiker dieses Namens zu halten <sup>2)</sup>; und wenn Aenesidemos über den stoisirenden Dogmatismus der Akademiker seiner Zeit klagt <sup>3)</sup>, so muss sich diess nicht gerade auf Antiochus, sondern es kann sich ebensogut auf die Späteren beziehen, denn die akademische Schule behielt auch in der Folge seine eklektische Richtung. Dagegen könnte man geneigt sein, den Lucius Tubero, dem Aenesidem seine pyrrhonische Untersuchungen gewidmet hatte <sup>4)</sup>, in dem gleichnamigen Jugendfreund Cicero's zu suchen <sup>5)</sup>. Indessen ist doch diese Vermuthung

1) Die zehn Nachfolger Plato's bis auf Klitomachus einschliesslich haben zusammen eine Amtsdauer von etwa 240 Jahren, die sechs Zeno's bis auf Pasäktius einschl. von 150 Jahren, die zehn des Aristoteles bis auf Andronikus von 270 Jahren; die mittlere Dauer der Schulführung beträgt demnach bei den ersten 24, bei den zweiten 25, bei den dritten 27 Jahre. Für die Skeptiker eine längere anzunehmen, empfiehlt sich um so weniger, da von den sechs Diadochen, welche Diogenes zwischen Aenesidemos und Sextus zählt, zwei (Zeuxis und Herodot) noch ihren vorletzten Vorgänger zum Lehrer gehabt hatten. Setzt man nun den Tod des Sextus auch nur 10 Jahre nach dem Galen's, in das Jahr 210, und gibt man ihm und seinen Vorgängern durchschnittlich 27 Jahre, so kommt man für das Auftreten des Aenesidemos erst in das Jahr 6 vor Chr. — Minder beweisend, aber doch nicht ganz unerheblich ist es, dass ARISTOKLES b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 22 sagt, erst ἔχθες καὶ πρόφην habe Aenesidemos die längst erloschene Skepsis wieder aufgewärmt.

2) Vgl. S. 4, 2.

3) S. I. Abth. 542, 2. Weiteres unten.

4) PNOT. Cod. 212. S. 169, 81: γράφει δὲ τοὺς λόγους Αἰνεσιδήμος προσφυσῶν αὐτοῖς τῶν ἐξ Ἀκαδημίας τινὲ συναρισσιώτῃ Λευκίῳ Τοβέρωνι, γένος μὲν Ῥωμαίων δὲ τῆ δὲ λαμπρῶ ἐκ προγόνων καὶ πολιτικὰς ἀρχὰς οὐ τὰς τυχοῦσας μετέπει.

5) L. Aelius Tubero, mit Cicero zusammen erzogen, in der Folge mit

zu unsicher, als dass wir uns auf sie verlassen könnten<sup>1)</sup>. Wollte man ihr aber grösseres Gewicht beilegen, so müsste man annehmen, das Verzeichniss der skeptischen Diadochen bei Diogenes sei unvollständig, da Sextus aus den angegebenen Gründen nicht wohl früher gesetzt werden kann.

Ihrem geschichtlichen Ursprunge nach lässt sich die Skepsis des Aenesidemus und seiner Schule auf zwei Quellen zurückführen: die Lehren der empirischen Aerzte und den Vorgang Pyrrho's und der neueren Akademie. Mehrere von den Wortführern des neuen Pyrrhonismus waren Aerzte und werden als solche ausdrücklich zu den Häuptern der empirischen Schule gerechnet<sup>2)</sup>; und das gleiche wird wohl, wenn es auch nicht von allen gelten sollte, doch noch von einigen weiteren anzunehmen sei. Die empirische Schule hatte aber von Hause aus eine unverkennbare Neigung zur Skepsis. Wenn sie von den Untersuchungen über die Ursachen der Krankheiten und die spezifischen Wirkungen jedes Heilmittels deshalb nichts wissen wollte, weil dieselben theils nicht zum Ziel führen, theils neben dem erfahrungsmässig festgestellten

---

ihm vorschwägert, war fortwährend in naher Verbindung mit ihm geblieben (Cic. pro Ligar. 7, 21. Planc. 41, 100); im Jahr 58 vor Chr. war er in Kleinasien Legat des Qu. Cicero (epist. ad Qu. frat. I, 3), während des Bürgerkriegs sollte er den Befehl über die Provinz Afrika übernehmen (Ligar. c. 7 ff.). Cicero rühmt ihn als *praestans honore et dignitate et aetate* (ad Qu. fr. I, 3), als ausgezeichnet durch *honor, nobilitas, splendor, ingenium* (Ligar. 2, 27), ganz ähnliche Prädikate, wie sie Aenesidem bei Photius seinem Tubero ertheilt. Nach der Stelle ad Quintum fr. war er eben damals mit der Abfassung eines Geschichtswerks beschäftigt; pro Lig. 7, 21 sagt Cic. von ihm: *magnam etiam vinculum, quod iisdem studiis semper usi sumus*, was allerdings auch nur überhaupt auf gelehrte Studien gehen kann, aber doch für einen Anhänger der neueren Akademie, zu der sich auch Cicero zählt, ganz besonders passen würde.

1) Denn so gut sich der Tubero Cicero's für den Gönner des Aenesidemus eignen würde, so steht doch auch der Annahme, dass dieser ein späterer, vielleicht ein gleichnamiger Enkel von jenem sei, nichts im Wege; ein Sohn des Lucius Tubero, Quintus, der Mitankläger des Ligarius, ist als Geschichtschreiber und Rechtsgelehrter bekannt (BERNHARDY Röm. Litteraturgesch. S. 646 f.), und so mag diese Familie überhaupt Sinn für die Wissenschaft gehabt haben.

2) Vgl. die obigen Nachweisungen in Betreff des Heraklides, Zozia, Menodotus, Herodotus, Sextus, Saturninus, Dionysius Aegaeus. Auch Mnaesias (s. vorl. Anm.) war vielleicht ein Arzt, wenn er nämlich der von P. GALEN Isag. 4. Bd. XIV, 684 genannte Methodiker ist.

Nutzen der Arzneien für den praktischen Zweck der Heilkunde entbehrlich seien <sup>1)</sup>, so spricht sich hierin dasselbe Misstrauen gegen das menschliche Erkenntnissvermögen und dieselbe Beschränkung auf das praktisch nutzbare mit Beziehung auf diese bestimmte Wissenschaft aus, welche zum allgemeinen Grundsatz erhoben das unterscheidende Merkmal der Skepsis ausmachen <sup>2)</sup>. Noch vor

1) M. vgl. die S. 3, 1 angeführten Stellen, namentlich GALEN simpl. medic. temp. 19, welcher als Behauptung der Empiriker anführt: μάτην ἡμῖν ζητεῖσθαι τὰς πρώτας τι καὶ δραστηρὰς δυνάμεις ἐκείνου τῶν φαρμάκων, φθάνουσι τῆς ἀμπαρίας ἀναριθμητῶν τι ἔχον φαρμάκων ἀπλῶν καὶ συνθέτων πλῆθος, ἃ καὶ παρ' αὐτοῖς κατείστανται τοῖς μάτην ζητοῦσι τὰς πρώτας δυνάμεις. Wenn man über die Wirkung der Mittel einig sei, nicht aber über ihre Gründe, so liege am Tage, dass diese Mittel nur durch die Erfahrung, nicht durch Theorieen (λόγος) über die πρώτας δυνάμεις gefunden worden seien, welche doch nie über blosser Wahrscheinlichkeit hinauskommen. Vgl. auch Cic. Acad. II, 89, 122: Nisi empiricis Aërte iugnum, dass wir die inneren Theile des Leibes durch Leichenöffnungen kennen lernen, quia possit fieri, ut patefacta et detecta mutantur.

2) ΣΚΕΨΙΣ Pyrrh. I, 236 ff. Math. VIII, 327 sucht zwar zu beweisen, dass die Skepsis nicht, wie behauptet werde, mit der empirischen, sondern mit der sog. methodischen Heilkunde übereinstimme. Aber seine Gründe haben nicht viel auf sich. Die Empiriker, sagt er, iugnen die Erkennbarkeit der Ursachen, die Skeptiker lassen sie dahingestellt sein; was nur die gleiche, sachlich ganz unerhebliche, Verschiedenheit der Ausdrucksweise ist, mittelst deren die späteren Skeptiker auch zwischen sich und der neuen Akademie einen principiellen Unterschied herauszukünsteln sich bemühten (s. u.). Weiter findet er: wie die Skeptiker im Leben den natürlichen Bedürfnissen nach Speise, Getränk u. s. f. (der ἀνάγκη τῶν καθῶν) folgen, so lasse sich auch der Methodiker bei seiner Behandlung von dem Bedürfniss des Organismus nach adstringirenden oder auflösenden Mitteln leiten. (Ueber die Grundsätze der Methodiker in dieser Beziehung s. m. GALEN De sectis 6. Bd. I, 79 ff. Pe. GALEN Isag. 8. Bd. XIV, 680 f. CELSUS Medic. I, prooem.) Allein dieses besied ist nicht gleichartig: um seinen Hunger oder Durst zu stillen, braucht man allerdings keine Theorie über die Ursachen desselben und die Mittel dagegen, weil man in diesem Fall einer unmittelbaren Empfindung und einem natürlichen Trieb folgt; um dagegen mit der methodischen Medicin zu behaupten, dieser Körper bedürfe der Entleerung, jener der Verstopfung, muss man seinen inneren Zustand und sein Bedürfniss an gewissen Zeichen zu erkennen vermögen, oben diese Möglichkeit hat aber die Skepsis stets gelugnet. Sollte andererseits die Theorie der Methodiker nur bedenten: die bisherige Erfahrung lasse vermuthen, dass gewisse Mittel unter gewissen Umständen dem vorhandenen Bedürfniss, worauf dies immer beruhen möge, entsprechen, so wäre dies allerdings mit den skeptischen Grundsätzen wohl

der empirischen Schule und gleichzeitig mit ihr war aber auch die philosophische Skepsis durch Pyrrho und die neuere Akademie ausgebildet worden; und wenn die späteren Skeptiker nur in dem ersteren ihren ächten Vorgänger anerkennen wollten, zwischen den Grundsätzen des Karneades dagegen und ihren eigenen eine durchgreifende Verschiedenheit nachzuweisen suchten <sup>1)</sup>, so haben wir doch allen Grund, über ihr Verhältniss zu demselben anders zu urtheilen. Ihre Skepsis selbst trifft, wie wir finden werden, in allen wesentlichen Zügen mit der akademischen zusammen, und wenn sie auch von jener genaueren Ausführung der Wahrscheinlichkeitslehre absehen, welche Karneades unternommen hatte, so sind sie doch der Sache nach mit ihm darüber einverstanden, im Wahrscheinlichen die Richtschnur für das praktische Verhalten zu suchen. Ihre Einwürfe gegen die dogmatischen Philosophen, und insbesondere gegen den Stoicismus, haben sie guten Theils ihm entnommen <sup>2)</sup>. Da ferner nach ihrem eigenen Zugeständniss (s. o. 2, 1) die ältere skeptische Schule nach Timon erloschen, und mithin die Fortpflanzung ihrer Lehre ausschliesslich an die

---

vereinbar, aber es würde sich auch von denen der empirischen Schule der Sache nach nicht unterscheiden. Wenn von der Medicin aus ein Anstoss zur Skepsis gegeben wurde, so konnte dieser nur darin bestehen, dass für diese Wissenschaft behauptet wurde, was die Skepsis allgemein behauptete: das Wesen der Dinge und die Gründe der Erscheinungen seien uns unerkennbar, wir müssen uns daher, den Umfang uneres Wissens betreffend, auf die Erfahrung, seine Zuverlässigkeit betreffend, auf eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit beschränken. Eben dieses hat aber unter den ärztlichen Schulen der Griechen zuerst die empirische behauptet. Nur sie ist auch der Zeit nach dem neuen Pyrrhonismus verangegangen, wogegen der Stifter der sog. methodischen Schule, Themison aus Laodicea, ein Schüler des Aklepiades (1. Abth. 353), dem Lehrer Aenesidem's, Heraklides, ungefähr gleichzeitig war; nur von ihr wissen wir, dass ein grosser Theil der Skeptiker, und darunter eben unser Sextus, ihr angehörte; und dieser selbst fasst Math. VIII, 191, im Widerspruch mit dem angeblichen principiellen Unterschied der Skeptiker und Empiriker, beide in der Aussage zusammen:  $\varphi\sigma\upsilon\upsilon\ \alpha\eta\tau\acute{\alpha}\ [\tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\delta\eta\lambda\alpha]\ \mu\eta\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\alpha\beta\acute{\alpha}\nu\sigma\theta\alpha\iota$ .

1) Es wird davon später noch zu sprechen sein.

2) In vielen Fällen können wir noch, wie aus unserer Untersuchung über Karneades hervorgehen wird, in diesem Philosophen die Quelle des Sextus Empirikus nachweisen, auch wo er von diesem nicht als solche genannt wird, und es ist zu vermuten, dass er es auch noch in manchen andern gewesen sei.

neuere Akademie übergegangen war, welche sich dieser Aufgabe bis in's erste vorchristliche Jahrhundert gewidmet, und die Erinnerung daran auch nach dem Auftreten des Antiochus nicht verloren hatte, so ist schon an sich zu vermuten, die ersten Erneuerer der pyrrhonischen Skepsis haben von ihr den entscheidenden Anstoss erhalten. Es wird aber auch ausdrücklich berichtet, Aenesidemus habe seine „pyrrhonischen Untersuchungen“ einem seiner akademischen Partheigenossen gewidmet <sup>1)</sup>, so dass er selbst demnach ursprünglich gleichfalls zur akademischen Schule gehört haben müsste; und dieser Angabe dient es zur Bestätigung, dass er seine Hauptschrift gleich in ihrem ersten Buche mit einer ausführlichen Erörterung über den Unterschied der pyrrhonischen und akademischen Lehre eröffnet hatte, worin er den Akademikern vorwarf, dass sie den skeptischen Standpunkt theils überhaupt nicht rein durchführen, theils namentlich in der neueren Zeit sich ganz dem stoischen Dogmatismus in die Arme geworfen haben <sup>2)</sup>. In demselben Zusammenhang war es vielleicht auch, dass er diejenigen, welche Plato für einen Skeptiker ansahen (die Neudekiker vor Antiochus), bestritten hatte <sup>3)</sup>. Hiernach scheint es, die dogmatisch-eklektische Richtung, welche die Akademie seit Antiochus einschlug, habe Aenesidemus den Anlass gegeben, von derselben auf die ältere pyrrhonische Skepsis zurückzugehen, indem er nur in dieser eine sichere Schutzwehr gegen den Dogmatismus zu finden glaubte, welchem die des Karneades schliesslich doch wieder erlegen war. Nur müsste man in diesem Fall annehmen, die Vorgänger Aenesidem's, Ptolemäus und Heraklides,

1) Phot. Cod. 212, s. o. 7, 4. Man könnte hier einwenden: aus der dem Photius vorliegenden Schrift Aenesidem's habe sich vielleicht auch nur das ergeben, dass Tubero Akademiker war, als *εὐπεισιώτης* Aenesidem's werde er dagegen nur von Photius selbst bezeichnet, weil er als Akademiker ebenso, wie dieser, der Skepsis huldigte. Diess ist jedoch theils an sich selbst nicht eben wahrscheinlich, da sich Photius ganz so ausdrückt, als ob er mit dem übrigen auch dieses bei Aen. selbst gefunden hätte, theils spricht das im Text weiter bemerkte dagegen.

2) Psor. a. a. O. S. 169, 86 ff. Näheres hierüber sogleich. Vgl. auch I. Abth. 542, 2.

3) Dass er diess gethan hatte, sieht man aus Sextus Pyrrh. I. 222, welcher seine Bemerkungen hierüber, wie er selbst sagt, aus Memodotus und Aenesidemus entnommen hatte.

haben sich entweder mit ihrem Zweifel noch auf die Natur- und Heilkunde beschränkt, oder sich wenigstens noch nicht ausdrücklich von der Akademie losgesagt.

Aenesidemus selbst hatte nun zwar für seine Skepsis auch noch einen weiteren eigenthümlichen Beweggrund. Der Zweifel sollte ihm dazu dienen, die heraklitische Weltansicht zu begründen; denn um sich zu überzeugen, dass einem und demselben entgegengesetzte Bestimmungen zukommen, müsse man sich zuvor überzeugt haben, dass an demselben entgegengesetzte Bestimmungen erscheinen <sup>1)</sup>. Und so werden wir denn auch in seinem Munde Behauptungen begegnen, die man eher bei einem heraklitisirenden Stoiker, als bei einem Skeptiker suchen sollte. Da er jedoch damit in seiner Schule ganz allein steht, so wird man auch für ihre Entstehung dieser Rücksicht keine zu grosse Bedeutung beilegen dürfen: gesetzt auch, für ihn selbst sei sie maassgebend gewesen, so würde er doch nicht der Begründer einer skeptischen Schule geworden sein; wenn sein Skepticismus nicht die Kraft gehabt hätte, jene widerspruchsvolle Verbindung mit der heraklitischen Lehre zu sprengen und sich selbständig zu entwickeln.

Er verfährt auch wirklich als Skeptiker so radikal, dass man durchaus keine positive Ueberzeugung hinter seinen Zweifeln suchen sollte. Wenn andere ihre Skepsis nach dieser oder jener Seite wieder beschränkt und abgeschwächt hatten, so bekennt er sich zum unbeschränktesten Zweifel; es ist in dieser Beziehung bezeichnend genug, dass er die bedeutendste von seinen skeptischen Schriften <sup>2)</sup> mit einer Auseinandersetzung über den Unter-

1) Sext. Pyrrh. I, 210: ἐπὶ δὲ οἱ κατὰ τὸν Ἀντισθένην ἔλεγον, ὅδὸν εἶναι τὴν σκεπτικὴν ἀγωγὴν ἐπὶ τὴν Ἡρακλείτειον φιλοσοφίαν, διότι προηγέται τοῦ τάναντα κατὰ τὸ αὐτὸ ὑπάρχειν τὸ τάναντια κατὰ τὸ αὐτὸ φαίνεσθαι, καὶ οἱ μὲν Σκεπτικοὶ φαίνεσθαι λέγουσι τάναντια κατὰ τὸ αὐτὸ, οἱ δὲ Ἡρακλείτειοι ἀπὸ τούτου καὶ ἐπὶ τὸ ὑπάρχειν αὐτὰ μετέρχονται, φασὲν πρὸς τούτους u. s. w.

2) Die acht Bücher der Πυρρώνειοι (oder —ιοι) λόγοι, (auch b. Diog. IX, 106, 116) aus denen Phot. Cod. 212 einen, mit Ausnahme des ersten Buchs allerdings äusserst kurzen, Auszug gibt. Ausser diesem Werke nennt Diog. IX, 106 noch zwei Schriften: κατὰ σοφίας und κατὰ ζητήσεως, derselbe IX, 78 und Ἀριστοκλ. b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 8 die ὑποτύπωσις εἰς τὰ Πυρρώνεια. Bei der letzteren könnte man (mit Eutima IV, 292) an das erste Buch der pyrrhonischen Reden denken, da er in diesem (nach Phot. a. a. O. S. 170, b, 1) die ἕλη ἀγωγή τῶν Πυρρώνειων λόγων „ὡς τύπη καὶ κεφαλαιωδῶς“ dargestellt hatte;

schied seiner eigenen Skepsis von der akademischen, eröffnete, welche darthun sollte, dass er allein seinen Standpunkt ganz rein und folgerichtig durchführe. Die Akademiker, sagte er <sup>1)</sup>, verhalten sich in doppelter Beziehung dogmatisch, sofern sie vieles mit Bestimmtheit läugnen, anderes ebenso bestimmt behaupten; sie reden von Tugend und Verkehrtheit, Gutem und Schlechtem, Wahrem und Unwahrem, Wahrscheinlichem und Unwahrscheinlichem, Seiendem und Nichtseiendem; die Akademiker der damaligen Zeit vollends seien mehr Stoiker, als Akademiker. Der pyrrhonische Skeptiker dagegen behaupte nie etwas, er sage nicht, dass alles erkennbar oder unerkennbar, wahr oder falsch, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich, wirklich oder unwirklich sei, sondern immer nur, dass es das eine um nichts mehr sei, als das andere, oder dass es bald das eine sei, bald das andere, oder dass es für den einen dieses sei, für den anderen jenes. Aenesidemus will also nicht allein von dem Dogmatismus der späteren Akademiker, sondern auch von der Wahrscheinlichkeitslehre des Arcesilaus und Carneades nichts wissen, indem er in dieser schon einen Abfall von der reinen Skepsis sieht <sup>2)</sup>; und diese Wahrscheinlichkeitslehre hatte allerdings einerseits jenem eklektischen Dogmatismus ebenso unverkennbar vorgearbeitet, wie sie andererseits schon von dem Haupturheber des letztern der Akademie als Inconsequenz vorgerückt worden war <sup>3)</sup>. Wenn jedoch den akademischen Skeptikern vorgeworfen wird, dass sie die Unmöglichkeit des Wissens selbst wieder zu wissen behaupten und als Dogma vortragen, und wenn sie sich dadurch von den pyrrho-

---

doch ist es mir wahrscheinlicher, dass es eine eigene Schrift war, deren Titel Sextus in seinen Hypotyposen nachgeahmt hat, da Diogenes sonst wohl sagen würde: im ersten Buch der λόγοι, und da auch das letztere, nach Photius' Beschreibung, die 10 Tropen, welche sich in der ὑποτύπωσις fanden, kaum enthalten haben kann. Dagegen bezieht sich auf diese vielleicht der Ausdruck des ARISTOKLES b. Eus. pr. ev. XIV, 18, 18: αὐ κατὰ στοιχεῖωσις Ἀληθείας, und möglicherweise auch die πρώτη εἰσαγωγή b. SEXT. Math. X, 216.

1) B. PHOT. a. a. O. S. 169, b f.

2) In ihr findet auch SEXTUS PYRRH. I, 226 ff. den Hauptunterschied zwischen Akademikern und Pyrrhoneern.

3) M. vgl. über diese Punkte I. Abth. S. 484. 531.



nischen unterscheiden sollen <sup>1)</sup>, so ist diess, wie schon früher gezeigt wurde <sup>2)</sup>, nicht richtig.

Zur Begründung seines Standpunkts hatte Aenesidemus ausgeführt, dass weder die Sinne, noch das Denken uns eine gesicherte, zum wirklichen Begreifen der Gegenstände ausreichende Ueberzeugung zu verschaffen vermögen <sup>3)</sup>. Im besonderen wies er diess so nach <sup>4)</sup>. Er besprach zuvörderst im zweiten Buche seiner Schrift die Begriffe des Wahren, der Ursache, des Leidens <sup>5)</sup>, der Bewegung, des Entstehens und Vergehens und Ähnliche, und suchte in eingehender Erörterung Widersprüche darin nachzuweisen <sup>6)</sup>; er bemerkte z. B., dass es kein Wahres geben könne, denn dasselbe müsste entweder ein wahrnehmbares sein, oder ein gedachtes, oder beides zusammen, oder keines von beiden, während doch keiner von allen diesen Fällen denkbar sei <sup>7)</sup>;

1) GELL. N. A. XI, 5, 8. SEXT. Pyrrh. I, 1 ff. 226. 233 u. 8. Diese Behauptung auf Aenesidemus zurückzuführen, berechtigt uns nicht allein die Bemerkung des Gellius, bzw. Favorinus, a. a. O. 5, 6, die Frage über den Unterschied der Akademiker und Pyrrhoner sei eine *vetus quaestio et a multis scriptoribus graecis tractata*, sondern auch sein eigener Vorwurf gegen die Akademiker (PHOT. a. a. O.): τὰ μὲν τίθενται ἀδιστακτως, τὰ δὲ αἴρουσιν ἀναμφιβόλως.

2) I. Abth. S. 451, 3. 468 f.

3) PHOT. a. a. O. Anf.: ἡ μὲν ἅλη πρόθεσις τοῦ βιβλίου, βεβαιῶσαι, ὅτι οὐδὲν βέβαιον εἰς κατάληψιν (der alte Streit über die Möglichkeit einer καταληκτικῆς πραγμασία, vgl. I. Abth. S. 449, 2. 457 ff. 525), οὐτὶ δὲ ἀισθήσεως, ἀλλ' οὐτὶ μὴν διὰ νοήσεως.

4) PHOT. S. 170, a, 89: Nachdem Aen. den Unterschied der pyrrhonischen und akademischen Skepsis auseinandergesetzt hatte, gab er in seinem ersten Buch eine übersichtliche Darstellung der letzteren, sodann erörterte er den Inhalt derselben in den folgenden Büchern im einzelnen.

5) Πάθη δ. h. jede durch irgend eine Ursache bewirkte Veränderung; m. vgl. über diese Bedeutung des πάθος Bd. II, b, 817 f. und SEXT. Math. IX, 195 ff. (περὶ αἰτίου καὶ πάσχοντος), wo gleichfalls unmittelbar an die Untersuchung über das αἰτίον § 289 die über das πάσχειν sich anschliesst.

6) PHOT. 170, b, 3: In seinem zweiten Buch περὶ τε ἀληθῶν καὶ αἰτίων διαλαμβάνει, καὶ καθῶν, καὶ κινήσεως γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς καὶ τῶν τούτους ἐναντίων, κατὰ πάντων αὐτῶν τὸ ἄπορόν τε καὶ ἀκατάληκτον πυκνοῖς, ὡς οἴεται, ἐπιλογισμοῖς ὑποδεικνύς.

7) SEXT. Math. VIII, 40 (in der Erörterung der Frage: εἰ ἔστι τι ἀληθές); δυνάμει δὲ (dem Sinne nach) καὶ ὁ Ἀλησιδῆμος τὰς ὁμοιοτρόπους κατὰ τὸν τόπον (= in Beziehung auf diesen Gegenstand) ἀπορίας τίθησιν· εἰ γὰρ ἔστι τι ἀληθές

er klugete, dass man sich ein Entstehen denken könne, da weder körperliches durch körperliches, noch unkörperliches durch unkörperliches, noch das eine von beiden durch das andere hervorgebracht werden könne <sup>1)</sup>. In demselben Sinne behandelte er weiter in seinem dritten Buche die Bewegung und die sinnliche Wahrnehmung <sup>2)</sup>; er bestritt sodann im vierten theils im allge-

ἔτοι αἰσθητόν ἐστιν ἢ νοητόν ἐστιν u. s. w. οὐκ ἄρα ἐστὶ τι ἀληθές. Die Beweisführung, wodurch jene verschiedenen möglichen Annahmen widerlegt werden, trägt Sextus im folgenden in eigenem Namen vor, sie stammt aber wohl bis § 247 einschl. im wesentlichen gleichfalls von Aenes. her.

1) Sext. Math. IX, 218, nachdem er skeptische Einwendungen gegen den Begriff der Ursache angeführt hat: ὁ δὲ Αἰτιολόγος διαφορώτερον ἐπ' αὐτῶν (sc. τῶν αἰτίων) ἐχρήσατο ταῖς κατὰ τῆς γνῶσεως ἀπορίας. Hierauf der obige Beweis, welcher näher (bis § 226, so weit reicht nämlich der Aussug aus Aenes. wohl jedenfalls, ob noch weiteres in diesem Zusammenhang ihm entnommen ist, lässt sich nicht ausmachen) so ausgeführt wird: A) Ein Körper kann keinen Körper hervorbringen, mag er nun geworden oder ungeworden, wahrnehmbar oder nicht wahrnehmbar sein. Dann er müsste ihn entweder für sich allein, oder in Verbindung mit einem andern hervorbringen. a) Aber so lange er für sich allein bleibt, kann er seine eigene Substanz nicht vermehren, also auch kein zweites, von ihm selbst verschiedenes Ding erzeugen. b) Verbindet er sich mit einem andern, so müssten, damit aus dieser Verbindung ein drittes entstehe, entweder aus einem von den beiden verbundenen zwei werden, oder es müsste aus beiden zusammen ein drittes entstehen. α) Aber jenes ist unmöglich, denn so gut aus Einem zwei werden könnten, könnten auch aus diesen vier werden, und so fort, bis am Ende aus Einem unendlich viele geworden wären, was doch undenkbar ist. β) Ebenso unmöglich ist aber auch dieses, aus demselben Grunde: wenn aus zweien ein drittes entstehen könnte, könnte auch ein viertes und fünftes und schliesslich unendlich viele entstehen. B) Aus den gleichen Gründen kann auch kein unkörperliches anderes unkörperliche hervorbringen; davon nicht zu reden, dass das, was weder berühren noch berührt werden kann, unfähig ist, zu wirken und zu leiden (ein aristotelischer Satz — vgl. Bd. II, b, 268 f. — dessen sich Sextus öfters, z. B. IX, 216, bedient). c) Noch weniger kann körperliches aus unkörperlichem werden, und umgekehrt, da weder dieses in jenem noch jenes in diesem enthalten ist. Wäre es aber darin enthalten, so könnte es auch nicht daraus entstehen, denn was schon vorhanden ist, kann nicht erst entstehen. — Dass diese ganze Auseinandersetzung an der von Photius mit κατὰ αἰτίων und κατὰ γνῶσεως bezeichneten Stelle des ersten Buchs stand, ist wohl sicher.

3) Er handelte darin κατὰ κινήσεως καὶ αἰσθήσεως καὶ τῶν κατ' αὐτὰς ἰδιωμάτων. Πρωτ. 170, b, 9.

weisen die Möglichkeit, das verborgene an äusseren Zeichen zu erkennen <sup>1)</sup>, theils im besondern — vielleicht unter skeptischer Prüfung der bisherigen, namentlich der stoischen, Physik und Theologie — die Möglichkeit, über die Natur der Dinge, die Welt und die Gottheit irgend etwas mit wissenschaftlicher Sicherheit auszumachen <sup>2)</sup>. An diese Erörterungen schloss sich im fünften Buch eine ausführlichere Auseinandersetzung über den schon früher besprochenen Begriff der Ursache an, worin er die Zulässigkeit dieses Begriffes bestritt und acht Fehler aufzählte, die bei den Schlüssen auf die Ursachen der Dinge begangen werden <sup>3)</sup>.

1) ΡΗΟΙ. 170, b, 12: ἐν δὲ τῷ δ' σημεῖα μὲν, ὡς περ τὰ φαινέρα φαμεν τῶν ἀφανῶν, οὐδ' ἕλιος εἶναι φησιν, ἠπατήσθαι δὲ κατὰ πρόςπαθεία (eine unberechtigte Neigung, ein eitler Wunsch) τοὺς οἰομένους. Es bezieht sich dies auf die Frage nach dem sog. σημεῖον ἐνδεκτικόν, welche uns bei Sextus noch begegnen wird. In diesem Zusammenhang fand sich der Schluss, welchen Sext. Math. VIII, 215. 234 ausdrücklich aus dem vierten Buch der pyrrhonischen Reden anführt: εἰ τὰ φαινόμενα [= αἰσθητὰ, wie Sextus selbst bemerkt] πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται καὶ τὰ σημεῖα ἐστὶ φαινόμενα, τὰ σημεῖα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται. οὐχὶ δὲ γὰρ τὰ σημεῖα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται· τὰ δὲ φαινόμενα πᾶσι τοῖς ὁμοίως διακειμένοις παραπλησίως φαίνεται. οὐκ ἄρα φαινόμενά ἐστι τὰ σημεῖα. M. vgl. hierzu, und namentlich über die chrysippische Form dieses Syllogismus, welcher aus dem zweiten und dritten ἀναπόδεικτος (1. Abth. 101, 8, II, b, 652, 8) zusammengesetzt sei, SEXT. a. d. a. O.

2) ΡΗΟΙ. fährt fort: ἔγαιρεν δὲ τὰς ἐξ ἔθους ἐφεξῆς ἀπορίας περὶ τι ἔλης τῆς φύσεως καὶ κόσμου καὶ θεῶν, οὐδὲν τῶν (1. αὐτῶν) εἰς ὑπόληψιν ποσὶν ἐνταυρόμενος. Da Phot. sagt, er habe hier die herkömmlichen Einwürfe vorgebracht, so ist zu vermuthen, dass er sich in diesem Abschnitt hauptsächlich an Carneades' Kritik der stoischen Physikotheologie hielt.

3) ΡΗΟΙ. 170, b, 17: προβάλλεται δὲ αὐτῷ καὶ ὁ ἰ λόγος τὰς κατὰ τῶν αἰτίων ἀπορητικὰς λαβὰς, μηδὲν μὲν μηδενὸς αἰτίων ἐνδεδοῦς εἶναι, ἠπατήσθαι δὲ τοὺς αἰτιολογούντας φάσκων, καὶ τρόπους ἀριθμῶν, καθ' οὓς οἶσται αὐτοὺς αἰτιολογεῖν ὑπαχθέντας εἰς τὴν τοιαύτην περινεχθῆναι πλάνην. Nach SEXT. PYRRH. I, 180 ff. waren diess folgende acht: 1) Die Annahmen über die Ursachen der Dinge bewegen sich auf einem Gebiete, das uns unzugänglich sei, und lassen sich durch die Beobachtung nicht sicherstellen. 2) Während die Erscheinungen vielerlei Ursachen haben können, nehmen die meisten nur eine einzige an. 3) Für solches, was regelmässig geschieht, setze man nicht selten regellose Ursachen voraus. 4) Man denke sich unbekannte Vorgänge unerlaubter Weise den uns bekannten gleichartig. 5) Fast alle ohne Ausnahme bilden sich ihre Vorstellungen über die Ursachen nach ihrer besonderen Ansicht von den Elementen der Dinge, nicht nach allgemein anerkannten Gründen. 6) Man

Die drei letzten Bücher waren ethischen Inhalts; auch sie waren aber vorzugsweise gegen die Stoiker gerichtet. Das erste derselben (das sechste des Ganzen) behandelte die Begriffe der Güter und Uebel, des Begehrens- und Verabscheuenswerthen, des Wünschenswerthen und Verwerflichen; das zweite (B. 7) richtete seine Angriffe gegen die (stoische) Tugendlehre, und suchte zu zeigen, dass es eine leere Selbstverherrlichung sei, wenn sich die Philosophen der Erkenntniss und Uebung der Tugenden rühmen; das letzte endlich führte gegen die Annahmen der verschiedenen Schulen über das höchste Gut aus, dass dasselbe weder in der Glückseligkeit, noch in der Lust, noch in der Einsicht, noch in sonst einer von den Bestimmungen gesucht werden könne, welche von den einen oder den andern aufgestellt seien, und dass es überhaupt kein letztes und allgemein anerkanntes Ziel unseres Strebens gebe <sup>1)</sup>).

Die Hauptbeweisgründe seiner Skepsis fasste Aenesidemus in den zehn Tropen zusammen <sup>2)</sup>, durch welche er dem Dogmatis-

siehe häufig nur das in Betracht, was man aus seinen Hypothesen erklären könne, die entgegenstehenden Fälle dagegen übergehe man, wenn sie auch an sich nicht minder glaubwürdig seien. 7) Man gebe oft Erklärungen, welche nicht blos mit den Erscheinungen, sondern auch mit den eigenen Voraussetzungen streiten. 8) Das vermeintlich bekannte, aus dem man das unbekanntere erkläre, sei oft in der Wirklichkeit so unbegreiflich, wie dieses.

1) *Protr.* 170, b, 22 ff. Die Schlussworte desselben: ἀλλ' ἀπλῶς οὐκ εἶναι πᾶσι τὸ πᾶσι ὁμοιότατον, glaube ich um so mehr in dem oben angedeuteten Sinne verstehen zu dürfen, da Aenesidem auch nach *Sext.* *Matth.* VIII, 8 (a. u. 22, 2) behauptete: wahr sei, was allen gleich, falsch, was verschiedenen verschieden erscheine, und da der Streit der Philosophen über das höchste Gut auch von den späteren Skeptikern als ein Haupteinwurf geltend gemacht wird.

2) Diese zehn Tropen finden sich, wie schon 1. Abth. 448, 2 bemerkt ist, bei *Sext.* *Pyrrh.* I, 36 ff., der allerdings eigene Erläuterungen eingemischt haben mag, kürzer und mit unerheblichen Abweichungen bei *Diog.* IX, 78 ff. Auch Favorinus hatte sie, wie man aus *Gall.* N. A. XI, 5, 5. *Diog.* IX, 87 sieht, in seinen 10 Büchern *Περὶ ὁρίων τῶν τρόπων* behandelt. Dem Aenesidemus werden sie von *Sext.* *Matth.* VII, 345 und *Aristokl.* bei *Eus. pr. ev.* XIV, 18, 8 beigelegt; aus dem letztern und *Diog.* 78 erhellt, dass sie in der *ἑκωντάσσις* (a. o. 12, 2) standen. Wenn Aristokles a. a. O. von neun Tropen redet, so ist diess wohl nur ein Versehen. In der obigen Darstellung folge ich Sextus. — Statt „Tropen“ sagten die Skeptiker auch λόγοι und τόποι (*Sext.* P. I, 86).

mus alle seine Stützen zu entziehen hoffte <sup>1)</sup>. Der erste von diesen Tropen <sup>2)</sup> beweist die Unsicherheit unserer Wahrnehmungen aus der Thatsache, welche von den Skeptikern durch viele Belege und Vermuthungen erhärtet wurde, dass sich der gleiche Gegenstand verschiedenen Thieren in der Wahrnehmung verschieden darstelle: wobei die Einwendung, dass diess eben unvernünftige Thiere seien, wenigstens von den späteren Skeptikern mit der Behauptung abgeschnitten wird, die Erfahrung berechtige uns durchaus nicht, den Thieren weniger Vernunft beizulegen, als dem Menschen <sup>3)</sup>. Der zweite Tropus <sup>4)</sup> weist das gleiche an den körperlichen und geistigen Verschiedenheiten der Menschen nach. Der dritte <sup>5)</sup> zeigt, dass nicht einmal der einzelne Mensch in seiner Ansicht von den Dingen mit sich einig sei, indem die verschiedenen Sinne verschiedenes und nicht selten entgegengesetztes über sie aussagen; wozu noch kommt, dass wir gar nicht wissen, ob wir nicht mit weiteren Sinnen noch manche uns verborgene Eigenschaft an ihnen entdecken würden. In dem vierten <sup>6)</sup> wird dargethan, dass die körperlichen und geistigen Zustände, wie Gesundheit und Krankheit, Schlaf und Wachen, Jugend und Alter, Nüchternheit und Trunkenheit, Ruhe und Bewegung, Neigung und Abneigung, heitere und traurige Stimmung, auf unsere Ansicht von den Dingen bestimmend einwirken; an was sollen wir nun erkennen, fragt der Skeptiker, ob wir in einem Zustande sind, der eine richtige Auffassung der Dinge möglich macht? Welches Kennzeichen wir auch aufstellen möchten, so bedürfte dieses eines Beweises, aber ob unser Beweis richtig ist, können wir nicht wissen, wenn wir kein Kennzeichen der Wahrheit haben, wir bewegen uns also in einem unvermeidlichen Zirkel. Zu diesen vier Gründen aus der

1) ΔΙΟΓ. ΙΧ, 78 (ohne Zweifel aus Aenes.): πρὸς δὲ τὰς ἐν ταῖς σκέψεσιν ἀντιθέσεις προαποδεικνύντες καθ' οὗς τρόπους πείθει τὰ πράγματα, κατὰ τοὺς αὐτοὺς ἀγγίζουσαν τὴν περὶ αὐτῶν κρίσιν. πείθει γὰρ τὰ τε κατ' αἴσθησιν συμφώνως ἔχοντα καὶ τὰ μηδέποτε ἢ σπανίως γοῦν μεταπίπτοντα τὰ τε συνήθη καὶ τὰ νόμοις διασταλμένα καὶ τὰ τέροντα καὶ τὰ θαυμαζόμενα. εἰδείνυσαν οὖν ἀπὸ τῶν ἐναντιῶν τοῖς πείθουσιν ἴσας τὰς πιθανότητας.

2) ΣΕΚΤ. Ρ. Ι, 40—61. ΔΙΟΓ. 79 f.

3) ΣΕΚΤ. 62—78.

4) ΣΕΚΤ. 79—89. Δ. 80 f.

5) S. 90—99. Δ. 81.

6) S. 100—117. Δ. 82.

Beschaffenheit des erkennenden Subjekts fügt der siebente und der zehente Tropus, wie Sextus bemerkt <sup>1)</sup>, zwei, welche von der des Objekts hergenommen sind. Jener führt aus, dass das gleiche bei verändertem Maassverhältniss anders erscheine, dass z. B. derselbe Gegenstand zerkleinert weiss, als feste Masse schwarz oder gelb aussehen könne, dass ein einzelnes Sandkorn sich hart, ein Sandhaufen weich anfühle, dass derselbe Stoff in grösserer Menge genossen anders auf den Körper wirke, als in kleinerer <sup>2)</sup>; dieser zeigt, dass durch die Verschiedenheit der Lebensweise, der Gesetze, der Gewohnheiten und Meinungen die Entscheidung über das wahre, gute und naturgemässe schwankend werde <sup>3)</sup>. Von den übrigen, nach der Eintheilung des Sextus auf das Verhältniss des Subjekts zum Objekt bezüglichen Tropen, erörtert der fünfte <sup>4)</sup> die Verschiedenheiten, welche sich für die Beobachtung durch die Umstände ergeben, unter denen sie erfolgt (Entfernung, Beleuchtung, Lage eines Dings u. dgl.). Der sechste <sup>5)</sup> verweist auf den Umstand, dass wir alles durch irgend ein Medium (Luft, Flüssigkeit u. s. w.) wahrnehmen, dessen Einfluss auf unsere Wahrnehmung wir nicht berechnen können; der achte <sup>6)</sup> folgert mit theilweiser Wiederholung des früheren aus der Relativität aller Erscheinungen, Wahrnehmungen und Begriffe die Unmöglichkeit, die Dinge rein zu erkennen; der neunte endlich <sup>7)</sup> schliesst aus der Erfahrung, dass das ungewohnte einen weit stärkeren Eindruck auf uns macht, als das gewohnte, auf die Subjektivität der Eindrücke, von denen unsere Vorstellungen ausgehen.

Der durchgehende Grundgedanke aller dieser Beweise ist, nach Sextus' richtiger Bemerkung <sup>8)</sup>, die Relativität aller unserer

1) Pyrrh. I, 38, was übrigens in Betreff des zehenten Tropus nicht passt.

2) S. 129—134. Bei Diog. 86 ist dieser Tropus der achte.

3) S. 145—168. Bei Diog. 88 nimmt dieser Tropus die fünfte Stelle ein.

4) Bei Sext. 118—123; bei Diog. 85 der siebente.

5) S. 124—128. D. 84 f.

6) S. 135—140, bei Diog. 87 der zehente, bei Favorinus der neunte.

7) S. 141—144. Diog. 87. Wenn der letztere sagt, dieser sein neunter Tropus sei bei Favorin der achte, bei Sextus und Aenesidemus der zehente, so ist diese in Betreff des Sextus, wie der Angesehein zeigt, unrichtig.

8) Pyrrh. I, 39 (nach der Eintheilung der 10 Tropen in die oben angegebenen drei Klassen): *καλιν δὲ οἱ τρεῖς οὗτοι (sc. τρόποι) ἀνάγονται εἰς τὸ πρὸς αὐτὸ ὡς εἶναι γενικώτατον μὲν τὸν πρὸς τι, εἰδικούς δὲ τοὺς τρεῖς, ὑποβεβηκότας δὲ*

Vorstellungen. Ihr Ziel und Ergebniss können natürlich, zunächst wenigstens, nur die alten skeptischen Sätze sein: dass schlechthin kein sicheres, begreifendes Wissen möglich sei, dass sich von keinem Gegenstand das eine mit mehr Recht aussagen lasse, als das andere, dass alles ebensogut falsch, wie wahr, unwahrscheinlich, wie wahrscheinlich, unwirklich, wie wirklich sei; dass man daher gar nichts behaupten, keiner Annahme zustimmen, in allen Fällen sein Urtheil nur zurückhalten dürfe, und dass auch dieser Satz selbst nicht als eine Behauptung des Skeptikers, sondern nur als Kundgebung seines inneren Zustandes aufzufassen sei <sup>1)</sup>; ebenso wollen die skeptischen Einwürfe nach Aenesidemus nur den Widerstreit und die Verwirrung aussprechen, in welche sich der Philosoph durch die Erscheinungen und durch seine eigenen Begriffe versetzt findet <sup>2)</sup>; denn auf den Werth von Beweisen im strengen Sinn konnten sie allerdings im Munde derer, welche jede Möglichkeit der Beweisführung bestritten, keinen Anspruch machen <sup>3)</sup>. Von diesem ihrem Verhalten sind die mancherlei Namen hergenommen, mit denen die jüngeren Skeptiker, vielleicht schon

τοὺς δέκα. Vgl. GELL. N. A. XI, 5, 7: (die Akademiker und Pyrrhoner) *omnes omnino res, quas sensus hominum movent, τῶν πρὸς τι esse dicunt.*

1) PHOT. 169, b f. (s. o. S. 18), wo u. a.: καθόλου γὰρ οὐδὲν ὁ Πυρρῶνιος ὀρίζει, ἀλλ' οὐδὲ τοῦτο ὅτι οὐδὲν διορίζεται· ἀλλ' οὐκ ἔχοντες, φησὶν, ὅπως τὸ νοούμενον ἐκλαλήσωμεν, οὕτω φράζομεν. Aus Aenesidemus stammt aber, mittelbar oder unmittelbar, ausser DIOG. IX, 106 (1. Abth. 444, 2), wahrscheinlich auch GELL. XI, 5. DIOG. IX, 74: die Skeptiker haben alle Behauptungen anderer Schulen bestritten, aber selbst nichts behauptet; auch das οὐδὲν ὀρίζομεν solle keine Behauptung sein, sondern nur eine μήνυσις τῆς ἀπροπρωσίας. διὰ τῆς οὖν Οὐδὲν ὀρίζομεν φωνῆς τὸ τῆς ἀββεψίας πάθος δηλοῦται· ὁμοίως δὲ καὶ διὰ τῆς Οὐδὲν μάλλον καὶ τῆς Παντὶ λόγῳ λόγος ἀντίκειται. Auch diese bezeichnen nur das ἀπροσθετέον (nicht zustimmen), die ἐποχὴ, die ἀγνοσία τῆς ἀληθείας u. s. f. καὶ αὐτῶ δὲ τούτω τῷ λόγῳ λόγος ἀντίκειται, ὅς καὶ αὐτὸς μετὰ τὸ ἀνελεῖν τοὺς ἄλλους ὑφ' ἑαυτοῦ περιτραπέις ἀπόλλυται, κατ' ἴσον τοῖς καθαρτικοῖς, ἃ τὴν ἕλην προεακρίναντα καὶ αὐτὰ ὑπεακρίνεται καὶ ἐξαπόλλυται. (Diese Vergleichung führt auch ARISTOKL. bei EUS. pr. ev. XIV, 18, 16 als skeptisch an.)

2) DIOG. IX, 78: ἔστιν οὖν ὁ Πυρρῶνιος λόγος μήνυσις τις τῶν φαινομένων ἢ τῶν ὅπως οὖν νοουμένων, καθ' ἣν πάντα πᾶσι συμβάλλεται καὶ συγκρινόμενα πολλὴν ἀνωμαλίαν καὶ ταραχὴν ἔχοντα εὐρίσκειται, καθὰ φησὶν Αἰνεσίδημος ἐν τῇ εἰς τὰ Πυρρῶνια ὑποτυπώσει.

3) Dass sie die Unmöglichkeit des Beweises beweisen wollen, hatte ja namentlich Antiochus den Akademikern als Widerspruch vorgeführt; vgl. 1. Abth. 688, 7.

nach Pyrrho's Vorgang, sich bezeichneten <sup>1)</sup>; aus dem gleichen Grunde wollten sie ihre Philosophie nicht eine Lehre und Schule (*αἵρεσις*), sondern nur eine Richtung (*ἀγωγή*) genannt wissen <sup>2)</sup>. Den praktischen Gewinn dieses Standpunkts aber und das höchste Ziel des menschlichen Strebens fand auch Aenesidemus, wie schon Pyrrho und Timon, in der unerschütterlichen Gemüthsruhe <sup>3)</sup>, oder wie er auch sagte, in der Lust <sup>4)</sup>, welche für ihn eben mit der Gemüthsruhe zusammenfiel; dabei läugnete er aber so wenig, als die früheren und späteren Skeptiker, dass man in praktischen Dingen theils dem Herkommen, theils der jeweiligen Empfindung und dem Bedürfniss folgen müsse <sup>5)</sup>.

Dass nun von einem so unbedingten Zweifel kein gangbarer Weg zur heraklitischen Physik führte, liegt am Tage; wenn daher Aenesidemus diesen Uebergang dennoch machte, so kann es sich für uns nur um die Frage handeln, wie er selbst sich den Widerspruch verdeckte, in den er sich damit verwickelte. Darüber giebt

1) DIOG. IX, 69: οὗτοι πάντες Πυρρόωνιοι μὲν ἀπὸ τοῦ διδασκάλου, ἀπορητικοὶ δὲ καὶ σκεπτικοὶ καὶ ἔτι ἐφακτικοὶ καὶ ζητητικοὶ ἀπὸ τοῦ οὖον δόγματος προσηγορευόντο. Ζητητικοὶ μὲν οὖν ἀπὸ τοῦ πάντοτε ζητεῖν τὴν ἀλήθειαν u. s. w. DIOG. folgt hier ohne Zweifel einem der jüngeren Skeptiker, vielleicht Aenesidemus. Aehnlich GELL. XI, 5, 6, wie es scheint nach Favorinus, und SEXT. P. I, 7.

2) Ἀγωγή ist der stehende Name für die skeptische Denkweise s. B. bei DIOG. IX, 115. SEXT. P. I, 16 f. (wenn man unter der *ἀφρασις* die Zustimmung zu einem Dogma verstehe, habe der Skeptiker keine *ἀφρασις*, wohl aber, wenn man darunter τὴν λόγῳ τι κατὰ τὸ φαινόμενον ἀκολουθοῦσαν ἀγῶγην verstehe) und sehr oft. ARISTOKL. b. EUS. pr. ev. XIV, 18, 22. Dass schon Aenesidemus sich dieses Namens bediente, zeigt die S. 12, 1 angeführte Stelle.

3) DIOG. IX, 107: τέλος δὲ οἱ σκεπτικοὶ φασὶ τὴν ἐποχὴν, ἢ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖν ἢ ἀταραξίαν, ὡς φασιν οἱ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσιδήμον· οὔτε γὰρ τῶν Διοσμέθων ἢ ταῦτα φεζόμεθα, ὅσα περὶ ἡμᾶς ἔστι. Vgl. 1. Abth. S. 445 f.

4) ARISTOKL. a. a. O. §. 2: τοῖς μέντοι διακαιμένοις οὕτω περισσεῖται Τίμων φρεσὶ πρῶτον μὲν ἀφρασίαν ἔπειτα δ' ἀταραξίαν, Αἰνησιδήμος δὲ ἡδονήν.

5) DIOG. a. a. O. fährt fort: τὰ δ' ὅσα περὶ ἡμᾶς οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ κατ' ἀνάγκην, οὐ δυνάμεθα φεζοῦν, ὡς τὸ κρινῆν καὶ διψῆν καὶ ἀλγεῖν· οὐκ ἔστι γὰρ λόγῳ περιελθεῖν ταῦτα, und dann wieder: ὅσα καὶ αἰρούμεθα τι κατὰ τὴν συνήθειαν καὶ φεζόμεν καὶ νόμοις χρώμεθα. ARISTOKL. §. 15: ὅποταν μέντοι φῶσι τὸ σοφὸν δὴ τοῦτο, ὅτι βέβαια κατακολουθοῦντα φύσει καὶ τοῖς ἔθεσι ζῆν u. s. w. Dass diese Aussagen auch auf Aenesidemus anwendbar sind, lässt sich um so weniger bezweifeln, da einerseits für Diogenes' Bericht über Pyrrho (auch nach IX, 69) Aenesidemus eine Hauptquelle gewesen zu sein scheint, andererseits die gleichen Grundsätze in seiner Schule, bei Sextus, uns begegnen werden.



nun eine schon früher <sup>1)</sup> angeführte Stelle des Sextus Aufschluss. Alle skeptischen Erwägungen fassen sich ihm in dem Satze zusammen, dass demselben entgegengesetzte Bestimmungen zukommen scheinen; denn alle die Schwierigkeiten, in die wir bei der Betrachtung der Dinge gerathen, lassen sich darauf zurückführen, dass entgegengesetzte Aussagen über dieselben anscheinend gleichviel für sich haben. Dieser für uns unvermeidliche und an allem hervortretende Schein kann nach Aenesidemus nicht für eine blosse Täuschung gehalten werden, denn er entsteht nicht blos dem einen oder dem andern, sondern allen ohne Ausnahme; was aber allen erscheint, muss für wahr gelten <sup>2)</sup>. Er lässt sich daher nur durch die Voraussetzung erklären, es finden sich wirklich an allem entgegengesetzte Bestimmungen; und dass dem so sei, diess hatte, wie er glaubte, kein anderer Philosoph so klar erkannt und so gut begründet, wie Heraklit. Wenn alle Dinge nur die Erscheinung eines und desselben Urwesens sind, das auf allen Punkten in unaufhörlicher Veränderung, in einem rastlosen Uebergang aus einer Form in die andere begriffen ist, so muss freilich alles, wie diess Heraklit so nachdrücklich hervorgehoben hatte <sup>3)</sup>, die Gegensätze, zwischen denen es steht, in sich vereinigen, es werden an jedem Ding entgegengesetzte Eigenschaften hervortreten, über jedes sich widersprechende Aussagen ergeben. Wie daher früher durch Kratylos und Protagoras aus der heraklitischen Physik skeptische Ansichten hervorgegangen waren <sup>4)</sup>; so machte umgekehrt Aenesidemus den Versuch, die Skepsis zum Heraklitismus zurückzubilden, indem er den Grund des widerspruchsvollen Scheins in den realen Widersprüchen des Seins suchte.

Das Urwesen selbst, das in alle Formen übergeht, den ursprünglichen Träger aller Gegensätze in der Welt, bezeichnete Aenesidemus als Luft <sup>5)</sup>. Diese nimmt demnach bei ihm dieselbe

1) S. 12, 1.

2) SEXT. MATH. VIII, 8: οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Αἰναιδιδμον λέγουσι τινα τῶν φαινόμενων διαφορὰν, καὶ φασὶ τούτων τὰ μὲν κοινῶς φαίνεσθαι, τὰ δὲ ἰδίως τινὲ, ὧν ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα, ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα. ἔθεν καὶ ἀληθῆς φερωνύμως εἰρήσθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην.

3) Man vgl. unsern 1. Th. S. 468 ff.

4) Ebd. 498, 1. 757 ff.

5) SEXT. MATH. X, 288: τὸ τε ὄν κατὰ τὸν Ἡράκλειτον ἀίρ ἐστίν, ὡς φησὶν ὁ Αἰναιδιδμος.

Stelle ein, wie bei Heraklit das Feuer <sup>1)</sup>; eine Abweichung von der heraklitischen Lehre, zu welcher er wohl zunächst durch die Rolle veranlasst wurde, die dem Pneuma bei den Stoikern zugeheilt ist <sup>2)</sup>, für welche aber allerdings auch in jener selbst Anknüpfungspunkte gegeben waren <sup>3)</sup>. Seiner Natur nach scheint er

1) LASSALLE'S Behauptung (Herakleitos II, 78 ff.), dass es nicht das Feuer selbst, sondern vielmehr der Aether sei, an dessen Stelle bei Aenesidemus die Luft trete, kann hier nicht näher geprüft werden; es wird sich dazu wohl noch an einem anderen Orte Gelegenheit finden.

2) Vgl. 1. Abth. 129. 89, 2. 108. Dieses Pneuma wurde ja von den Stoikern auch ausdrücklich ἀήρ genannt, und von den Luftströmungen wurden alle Eigenschaften der Dinge hergeleitet. Als Pneuma bezeichnet das Feuer schon Theophrast Fr. 3 *De igne* c. 4: καὶ γὰρ τὸ πῦρ ὄλον πνεύματος τις φύσις. Bei den Stoikern fällt das Pneuma einerseits, wiefern es Ursache des Lebens ist, mit der Lebenswärme oder dem πῦρ τρυφῶν zusammen, andererseits wird es luft- und dunstartig vorgestellt; um so leichter konnte Aenesidemus das Urfeuer Heraklit's, indem er es dem stoischen Pneuma gleichsetzte, in Luft verwandeln.

3) Der bedeutendste derselben liegt wohl in dem Begriff des heraklitischen Urfeuers selbst, unter welchem nicht sowohl die Flamme, als das Warme überhaupt zu verstehen ist, und welches daher auch wohl durch ἀναθυμίασις erklärt wird (vgl. Bd. I, 460 und PLATO *Krat.* 413, C); denn dass die ἀναθυμίασις nicht die warme Ausdünstung, sondern „nur den allgemeinen Weltproceß selbst, die beständige Vermittlung des allgemeinen Werdens“, „die sich einende Bewegung der Wesenheit des Seins“ u. dgl. bezeichne (LASSALLE a. a. O. I, 147 ff.), wird niemand glauben, welcher sich die realistische Natur der heraklitischen Anschauungen klar gemacht hat, und welcher es mit den Zeugnissen der Alten etwas genauer nimmt, als Lassalle. Unter allen den Stellen, auf welche sich dieser beruft, von denen übrigens keine Heraklit angehört oder von ihm handelt, ist auch nicht eine einzige, in der man unter ἀναθυμίασις etwas anderes als die Ausdünstung verstehen könnte, und die Art, wie Lassalle sie ausdeutet, und selbst in das gerade Gegentheil ihres wirklichen Sinnes umdeutet, stellt jede gesunde Exegese auf den Kopf. — Als ἀναθυμίασις erscheint nun das Feuer namentlich in der Seele (s. Bd. I, 479 f.); und wenn Heraklit allerdings auch hier nicht von der Luft gesprochen haben kann, die bei ihm überhaupt noch nicht unter den elementaren Umwandlungsformen des Urstoffs vorkommt, so liesse sich doch diese ἀναθυμίασις von der späteren Voraussetzung der vier Elemente aus ebensogut unter den Begriff der Luft stellen, als unter den des Feuers (vgl. Bd. I, 471, 2., 479, 5), um so mehr, da auch Heraklit die Seele durch Einathmung aus der Luft sich nähren liesse (ebd. 481, 5); und so wird ja die Seele von den Stoikern ganz allgemein nicht bloß als Feuer, sondern auch als πνεῦμα, als ἀναθυμίασις, als warme Luft, als zusammengesetzt aus Luft und Feuer beschrieben (s. 1. Abth. 180, 3,

sich den Urstoff als einfache Substanz gedacht zu haben, denn er sagte, die Einheit und das Jetzt seien nichts anderes, als die Substanz, und nur aus der Vervielfältigung derselben entstehe die Zahl und die Zeit <sup>1)</sup>. Andererseits sollte aber doch dieses ein-

auch PLUT. c. not. 47, 1). Wer sich daher Heraklit von der Stoa deuten liess, der konnte auch dadurch in der Meinung bestärkt werden, dass sein Feuer etwas luftartiges sei, und SCHLEIERMÄCHER'S Vermuthung (Herakleitos. W.W. s. Philos. II, 115 f.), dass Aenesidemus gerade von der Seelenlehre aus zu seiner Ansicht über die Luftnatur des heraklitischen Urstoffs gekommen sei, trifft ohne Zweifel wenigstens einen von den Gründen dieser Annahme. Eine weitere Veranlassung zu derselben konnte in dem Ausdruck αἰθήρ liegen, wenn Heraklit sein Urfeuer wirklich so bezeichnet hat, denn bei dem Aether, den z. B. Empedokles geradezu für das Element der Luft setzt, dachte man nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch eher an Luft, als an Feuer; ebenso in dem κρηστήρ (worüber Bd. I, 470, 2), sofern dieses Wort eigentlich den Gluthwind, also eine Lufterscheinung, bedeutet (vgl. ARIST. Meteorol. III, 1. 371, s. 15 u. s. ST. LASSALLE s. a. O. II, 87 f.).

1) SEXT. Matth. X, 216: σώμα μὲν οὖν ἔστιν εἶναι τὸν χρόνον Αἰνείδημος κατὰ τὸν Ἡράκλειτον· μὴ διαφέρει γὰρ αὐτὸν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος. ἔθεν καὶ διὰ τῆς πρώτης εἰσαγωγῆς (vgl. S. 12, 2, Sehl.) κατὰ ἕξ πραγμάτων τετάχθαι λέγων τὰς ἀπλᾶς ἕξαις, αἵτινες μέρη τοῦ λόγου τυγχάνουσι, τὴν μὲν χρόνος προσηγορίαν καὶ τὴν μόναν ἐπὶ τῆς οὐσίας τετάχθαι φησὶν, ἥτις ἐστὶ σωματικὴ. τὰ δὲ μετὰ τῶν χρόνον καὶ τὰ κεφάλαια τῶν ἑριθμῶν ἐπὶ πολυπλασιασμοῦ μέγιστα ἐκφέρεσθαι· τὸ μὲν γὰρ νῦν, ὃ δὴ χρόνου μῆνυμά ἐστιν, ἐπὶ δὲ τὴν μονάδα οὐκ ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν οὐσίαν. τὴν δὲ ἡμέραν καὶ τὸν μῆνα καὶ τὸν ἐνιαυτὸν πολυπλασιασμῶν ὑπέρχειν τοῦ νῦν, φησὶ δὲ τοῦ χρόνου. τὰ δὲ δύο καὶ τρία καὶ δέκα καὶ ἑκατὸν πολυπλασιασμῶν εἶναι τῆς μονάδος. (Auf diese Ansicht von der Zeit kommt SEXT. §. 280 ff. noch einmal surück; vgl. PYRRH. III, 188: οἱ μὲν σώμα αὐτὸν [τὸν χρόνον] ἔρασαν εἶναι, ὡς οἱ περὶ τὸν Αἰνείδημον· μὴδὲν γὰρ αὐτὸν διαφέρειν τοῦ ὄντος καὶ τοῦ πρώτου σώματος.) Auch diese Stelle hat LASSALLE (Herakl. I, 358 f. II, 120. 211) gründlich missverstanden, und ganz unstatthafte Folgerungen daraus abgeleitet. Er fasst sie nämlich so auf, als ob ihre Anfangsworte zu übersetzen wären: „Aenesidem sagte, nach Heraklit sei die Zeit ein Körper“ u. s. w., als ob mithin die ganze Stelle einen Bericht Aenesidem's über Heraklit's Lehre von der Zeit enthielte, und aus diesem „trefflichen Bericht“ schliesst er, dass „der Begriff der Zeit bei Heraklit kein anderer sei, als der der realen μεταβολή“ u. s. w. Jene Worte besagen aber vielmehr: „Aenesidemus behauptete, dem Heraklit folgend, die Zeit sei ein Körper“, und was darauffolgt, ist nicht ein Bericht des Aenesidemus über Heraklit's, sondern ein Bericht des Sextus über Aenesidem's Lehre von der Zeit; zu der Voraussetzung aber, dass jene in dieser treu wiedergegeben werde, sind wir um so weniger berechtigt, da sich uns bereits gezeigt hat, dass Aenesidemus mit Heraklit's Ansichten in wichtigen Punkten, wie gleich in Betreff seines Urstoffs, theils selbst die

fache Wesen nicht bloß uns als ein vielfaches erscheinen, sondern auch an sich selbst in die Vielheit auseinandergehen und entgegengesetzte Bestimmungen annehmen<sup>1)</sup>; und Aenesidemus unterschied deshalb zwischen der Art, wie die Substanz im Weltganzen, und wie sie in den einzelnen Dingen ist, wenn er mit den Stoikern sagte, das Ganze sei mit dem Theil sowohl identisch, als von ihm verschieden: identisch, weil eine und dieselbe Substanz Ganzes und Theil sei, verschieden, weil sie Ganzes in der Welt sei, Theil in den Einzelwesen<sup>2)</sup>. Den Uebergang des Einen in das Viele dachte er sich ohne Zweifel durch die Bewegung vermittelt, von der er, gleichfalls mit den Stoikern<sup>3)</sup>, zwei Hauptgattungen unter-

eingreifendsten Aenderungen vorgenommen, theils die von den Stoikern vorgenommenen sich angeeignet hat, und da auch in unserer Stelle selbst Ausdrücke, wie οὐσία (als ob Heraklit, der jedes beharrliche Sein läugnete, von einer οὐσία hätte sprechen können!), πρῶτον σῶμα, μονάς, τὸ πῦρ u. s. w. den Sprachgebrauch und die Begriffe der aristotelischen und stoischen Philosophie mit Händen greifen lassen. Nicht einmal das kann man mit Sicherheit aus unserer Stelle abnehmen, dass Heraklit die Zeit für etwas körperliches erklärt, oder überhaupt von ihr gesprochen hat, denn wir haben durchaus keine Bürgschaft dafür, dass Sextus eine so genaue Kenntniss der heraklitischen Lehre besass, um nicht das, was er bei Aenesidem fand, ohne weiteres für heraklitisch zu halten, mochte es diese auch noch so wenig sein; sagt er doch auch (s. o. 22, 5), Aenesidemus erkläre κατὰ Ἡράκλειτον das ἔν für Luft. — Ein ähnliches Missverständniß ist LASSALLE (II, 121), um diese heiläufig zu bemerken, auch bei einer zweiten Stelle begegnet, auf die er großes Gewicht legt, SEXT. MATTH. X, 282, wenn er hier in den Worten: οἱ λέγοντες μὴ ὑπάρχειν τὸ πρῶτον σῶμα κατὰ τὸν Ἡράκλειτον den Sinn findet: „dass nach vieler Meinung das Allererste bei Heraklit kein Körper sei“, während schon das unmittelbar folgende ausser Zweifel stellt, dass zu übersetzen war: „die, welche behaupten, dass es den von Heraklit angenommenen Urstoff nicht gebe.“

1) S. o. S. 12, 1.

2) SEXT. MATTH. IX, 287: ὁ δὲ Αἰνησιδημος, κατὰ Ἡράκλειτον, καὶ κτερόν ἔχει τὸ μέρος τοῦ ἔλου καὶ ταῦτόν· ἢ γὰρ οὐσία καὶ ἔλη ἐστὶ καὶ μέρος, ἔλη μὲν κατὰ τὸν κόσμον, μέρος δὲ κατὰ τὴν τοῦδε τοῦ ζῆφου φύσιν. Auch diese Stelle darf man aber natürlich nicht (mit LASSALLE II, 79) so verstehen, als ob Heraklit selbst in dieser Weise vom Verhältnisse des Ganzen und der Theile gesprochen hätte, sondern dies ist ein Satz der stoischen Logik (vgl. 1. Abth. 88, 2, wo aber „Sen. ep. 118, 4 f.“ stehen sollte), für den erst von Aenesidemus, oder auch schon den Stoikern, Heraklit's Lehre von der Einheit des Urstoffes bezeugt wurde.

3) Vgl. 1. Abth. S. 165 f.

schied, die räumliche Bewegung und die qualitative Veränderung <sup>1)</sup>. Mit den Stoikern berührte er sich auch in seiner Ansicht von der Seele. Er hielt dieselbe nämlich für einen Luftstrom, welcher sich durch den ganzen Körper verbreite, und bis in die Oeffnungen der Sinnesorgane herausdringe <sup>2)</sup>; um so leichter konnte er dann Heraklit's Annahme wiederholen, dass sich die Seele mittelst des Athems aus der äusseren Luft nähre <sup>3)</sup>; und ebendamiit mag es auch zusammenhängen, dass er, wie die Stoiker <sup>4)</sup>, das Kind erst nach der Geburt durch den Einfluss der kälteren Luft ausser dem mütterlichen Leibe die Lebenskraft gewinnen liess <sup>5)</sup>. Indessen steht Aenesidemus mit diesen Ansichten in seiner Schule ganz allein; die späteren Skeptiker zeigten ohne Mühe den Widerspruch auf, in den er sich durch einen solchen Rückfall in den Dogmatismus verwickelte <sup>6)</sup>, und auf die weitere Entwicklung dieser Denkweise hatte sein Heraklitismus nicht den geringsten Einfluss, wo-

1) SEXT. Math. X, 88: οἱ δὲ πλείους, ἐν οἷς εἰσι καὶ οἱ περὶ τὸν Αἰνησιδήμον, διτιτῆν τινα κατὰ τὸ ἀνωτάτω (in letzter Beziehung) κίνησιν ἀπολείκουσι, μίαν μὲν τὴν μεταβλητικὴν, δευτέραν δὲ τὴν μεταβατικὴν. Die weitere, ganz stoische, Erläuterung dieses Unterschieds lässt sich nicht mit Sicherheit auf Aenesidemus zurückführen. Seine Bemerkungen über denselben können sich allerdings auch im Zusammenhang seiner skeptischen Erörterungen über die Bewegung (s. o. 14, 6) gefunden haben; aber die Rolle, welche ich der Bewegung bei ihm zuschreibe, war mit seinem sonstigen Heraklitismus gegeben.

2) TERTULL. De an. 9: *non ut aër sit ipsa substantia ejus [animae], etsi hoc Aenesidemo visum est et Anaximeni, puto secundum quosdam et Heraclito.* Ebd. 14. SEXT. Math. VII, 350. (Beide Stellen sind Bd. II, b, 744, 3 abgedruckt.)

3) Nur dieses wird nämlich das that-sächliche an SEXTUS' Angabe, Math. VII, 349, sein (zu der Bd. I, 481, 5 s. vgl.): οἱ μὲν ἔκτος τοῦ σώματος [τὴν ψυχὴν εἶναι] εἴλεσαν, ὡς Αἰνησιδήμος κατὰ Ἡράκλειτον.

4) Vgl. I. Abth. 181, 4.

5) TERT. c. 25: *isti, qui praesumunt, non in utero concipi animam, ... sed effuso partu nondum vivo infanti extrinsecus imprimi . . . . [carnem] editam, et de utero furnace fumantem et calore solutam, ut ferrum ignitum et ibidem frigidae immersum, ita aëris rigore percussam et vim animale[m] rapere et vocalem sonum reddere. Hoc Stoici cum Aenesidemo.* Diese Darstellung ist freilich, was die Stoiker betrifft, jedenfalls ungenau, denn sie liessen die Seele nicht nach der Geburt erst in das Kind kommen, sondern nur jetzt erst zur animalischen Seele sich verdichten, und so mag es sich mit Aenesidemus ähnlich verhalten, wenn wir auch das genauere bei ihm nicht angeben können.

6) Vgl. SEXT. P. I, 210 ff.

gegen seine skeptischen Erörterungen, nach Sextus zu schliessen; bei den Anhängern derselben des höchsten Ansehens genossen und die Grundlage aller späteren Ausführungen blieben.

## 2. Die skeptische Schule nach Aenesidemus; Sextus Empirikus.

Unter den Nachfolgern des Aenesidemus ist der erste, über dessen wissenschaftliche Thätigkeit uns etwas bekannt ist, Agrippa. Von ihm hören wir nämlich, dass er die skeptischen Tropen auf fünf zurückführte, welche mit den zehen des Aenesidemus nur theilweise zusammenfallen. Die Ordnung und der Inhalt derselben wird von SEXTUS <sup>1)</sup> und DIOGENES <sup>2)</sup> übereinstimmend so angegeben. Der erste führt aus, dass bei dem endlosen Widerstreit der Meinungen keine feste Ueberzeugung möglich sei; der zweite zeigt, dass jeder Beweisgrund selbst eines Beweises bedürfte, und so fort in's unendliche, dass man mithin niemals zu einer wirklich gesicherten Annahme kommen könne; der dritte behauptet die Relativität aller Vorstellungen, weil sich die Dinge je nach der Beschaffenheit des Wahrnehmenden und den Umständen, unter denen sie wahrgenommen werden, verschieden darstellen <sup>3)</sup>; der vierte, eigentlich nur eine Ergänzung des zweiten, verbietet einer Untersuchung unbewiesene Voraussetzungen zu Grunde zu legen; der fünfte endlich sucht darzuthun, dass dasjenige, was einer Annahme zum Beweis dienen soll, seinerseits erst mit Hilfe dieser Annahme bewiesen werden müsste, und dass namentlich die Wahrheit des Denkens nur aus der sinnlichen Wahrnehmung, und die Wahrheit der letzteren nur aus jenem bewiesen werden könnte. Im Vergleich mit den zehen Wendungen des Aenesidemus verrathen diese fünf unverkennbar das Bestreben, die skeptische Methode auf allge-

1) Pyrrh. I, 164 ff.

2) IX, 88 f.

3) Dieser Tropeus, ὁ ἀπὸ τοῦ πρὸς τι, führte nach Sextus aus, dass πρὸς μὲν τὸ κρῖνον καὶ τὰ συνθεωρούμενα τοῖον ἢ τοῖον φαίνεται. τὸ ὑποκείμενον. Er fällt daher, wie Sextus selbst bemerkt, mit dem achten Aenesidem's (s. o. S. 19, 6) zusammen, welcher gleichfalls gezeigt hatte, dass alles als ein πρὸς τι erscheine, und zwar in doppelter Hinsicht: einmal ὡς πρὸς τὸ κρῖνον, sofern es eben nur diesem Subjekt, diesem Sinne u. s. w. so oder so erscheine, und so dann πρὸς τὰ συνθεωρούμενα, ὅτι πρὸς τίνδε τὴν ἐπιμίξιαν (Umgebung) καὶ τόνδε τὸν τρόπον καὶ τὴν εὐθεσίαν τίνδε καὶ τὴν ποσότητα καὶ τὴν θέσιν ἕκαστον φαίνεται.

meinerer Gesichtspunkte zurückzuführen und dadurch zu vereinfachen, zugleich zeigen sie sich auch darin gründlicher, als jene, dass sie nicht nur einseitig die Frage nach der Wahrheit der Wahrnehmungen und der unwissenschaftlichen Meinungen, sondern namentlich auch die nach der Sicherheit des wissenschaftlichen Beweisverfahrens in's Auge fassen.

Noch einfacher lautet die skeptische Theorie bei denen, welche nur zwei Tropen annahmen <sup>1)</sup>. Wenn nämlich etwas erkannt werden könnte, sagten sie, so müsste es entweder aus sich selbst oder aus einem andern erkannt werden. Dass aber nichts aus sich selbst zu erkennen sei, lasse sich aus dem durchgreifenden Widerstreit der Meinungen abnehmen, und dieser Widerstreit sei auch gar nicht zu schlichten, da die Wahrheit der Sinne durch denselben ebenso in Frage gestellt sei, wie die des Denkens. Eben damit sei aber auch die Möglichkeit einer Erkenntnis aus anderem aufgehoben, da wir doch am Ende auf ein aus sich selbst erkennbares zurückkommen müssen, wenn wir nicht entweder dem Fortgang in's unendliche oder dem Zirkelschluss anheimfallen wollen. Für eine Verbesserung kann aber diese Vereinfachung nicht angesehen werden, denn der Grund, auf den sie in letzter Beziehung alles zurückführt, der Widerstreit in den Vorstellungen der Menschen, ist gerade ebenso unwissenschaftlich, als andererseits die popularphilosophische Berufung auf die allgemeine Uebereinstimmung.

Die ganze Errungenschaft der skeptischen Schule, wie sie sich in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts herausstellte, ist uns allem Anschein nach vollständig in den Schriften des Empirikers Sextus erhalten <sup>2)</sup>. Der Zweck dieser Schriften ist eine

1) Sext. Pyrrh. I, 178 f. Ritter IV, 297 denkt dabei an Menodotus und seine Nachfolger. Wir werden finden, dass auch bei Sextus Empirikus diese zwei Gründe eine grosse Rolle spielen.

2) Von den Schriften des Sextus besitzen wir noch die pyrrhonischen Hypotyposen in drei Büchern, und die zwei Werke, welche in neuerer Zeit, in elf Büchern vertheilt, unter der Bezeichnung: „gegen die Mathematiker“ zusammengefasst werden. Das älteste von diesen Werken sind die Hypotyposen; an sie schliesst sich die Schrift Math. B. VII—XI durch ihren Anfang (vgl. VII, 29) unmittelbar an: wenn jene den skeptischen Standpunkt im allgemeinen dargestellt und begründet hatten, will ihn diese an den einzelnen Fragen durchführen, wobei das frühere oft fast wörtlich wiederholt wird. Von den drei Abschnitten, in die sie zerfällt, den Erörterungen über die Logik, die

umfassende Widerlegung des Dogmatismus; diese Widerlegung soll nicht in der Art geführt werden, dass auf die einzelnen Systeme eingegangen, und jedes derselben von seinen eigenen Voraussetzungen aus bestritten würde <sup>1)</sup>; doch ist diess in der Wirklichkeit in so bedeutendem Umfang geschehen, dass Sextus hinter den Akademikern, welchen er dieses Verfahren zum Vorwurf macht, an Breite der Darstellung wohl schwerlich zurückstand. Auch die skeptische Schule hatte ja in jener Zeit ihre Lebendigkeit längst verloren, und sich ebenso gut, wie die andern, gewöhnt, statt der selbstthätigen Fortbildung der Wissenschaft auf eine möglichst vollständige Sammlung und eine übersichtliche Zusammenstellung der Schultraditionen den grössten Werth zu legen.

Unter den Gründen gegen den Dogmatismus, welche Sextus in grossen Massen, aber nicht immer in der besten Ordnung zu-

Physik und die Ethik, hat der erste auch den Titel: περί φιλοσοφίας. Das aus den sechs ersten Büchern bestehende Werk, welches sich mit der Grammatik, Rhetorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik beschäftigt, nennt Sextus I, 1. VI, 68: τὴν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντίβησιν, τὴν πρὸς τὰ μαθήματα διζοδόν. Beide Werke zusammen, nur mit etwas anderer Eintheilung der Bücher, möchte man in den τὰ δέκα τῶν σκεπτικῶν sehen, welche Dioe. IX, 116 Sextus beilegt, um so mehr, da auch in den Handschriften unser erstes Buch die Ueberschrift hat: Ἐξτου ἐμπειρικοῦ ὑπομνημάτων (oder: τῶν ἐκ δέκα ὑπομνημάτων) τὸ δέκατον, wogegen diese Bezeichnung nur den fünf letzten Büchern ertheilt wird, wenn zwei Handschriften das achte Buch τῶν κατὰ Ἐξτον σκεπτικῶν τὸ δεύτερον nennen (m. s. hierüber FABRIC. z. B. VIII und XI Anf.). An dieselben fünf Bücher könnte man auch bei den σκεπτικὰ ὑπομνήματα (Math. I, 26. 29. II, 106. VI, 52) und den nach VI, 58 damit identischen Πυθβώνεια oder Πυθβώνια ὑπομνήματα (I, 282. VI, 58. 61) denken, auf die sich Sextus in dem spätesten von den drei Werken bezieht; hier entsteht jedoch das Bedenken, dass sich für die Anführung VI, 52. 58 (auch mit Math. VIII, 130 ff. verglichen) keine recht passende, und für die I, 282 gar keine Parallele in Math. VII—XI zeigen will. Wenn daher nicht etwa Sextus bei diesen Citaten ein Versehen begegnet, oder andererseits aus dem Text von Math. VII—XI etwas ausgefallen ist, so müssten die σκεπτικὰ ὑπομνήματα doch eine eigene, von den noch erhaltenen verschiedene Schrift gewesen sein. Zwei weitere verlorene Schriften: περί φύξης (Math. VI, 52. X, 284) und λεπρὰ ὑπομνήματα (Math. VII, 202. IX, 28), letztere wohl von den ἐμπειρικὰ ὑπομνήματα Math. I, 61 nicht verschieden, lernen wir durch ihn selbst kennen; dagegen ist mit dem ἀντιβητικὸς λόγος Pyrrh. I, 21 die spätere Ausführung P. II, 3 ff. gemeint.

1) Sext. Math. IX, 1.



sammengesungen hat, können wir solche unterscheiden, welche die formalen Bedingungen des Wissens, und solche, die den materiellen Inhalt der metaphysischen, naturphilosophischen und ethischen Lehren betreffen. Ich stelle in beiden Beziehungen das wesentlichste aus den Beweisführungen unseres Skeptikers zusammen, ohne dass ich ihm doch in alle einzelnen Wendungen zu folgen, oder neben dem philosophischen auch das Gebiet der encyklistischen Wissenschaften zu berühren die Absicht hätte, denen eines von den drei noch vorhandenen Werken des Sextus gewidmet ist.

Was nun zuerst die formalen Bedingungen des Wissens betrifft, so giebt zunächst schon die vielbesprochene Frage über das Kriterium dem Skeptiker, wie sich diess nicht anders erwarten liess, zu den vielfachsten Einwendungen Anlass. Denn da das Kriterium selbst in Frage steht, so müsste man für die Erkenntnis desselben wieder ein anderes Kriterium haben, ebenso aber für dieses und so fort in's unendliche<sup>1)</sup>. Wenn ferner unter dem Kriterium dreierlei verstanden werden kann, das urtheilende Subjekt, die Thätigkeit, vermittelt welcher, und die Norm, nach welcher geurtheilt wird<sup>2)</sup>, so lässt sich in keiner von diesen drei Beziehungen ein Kriterium finden. Das urtheilende Subjekt müsste der Mensch sein. Aber die Philosophen streiten sich ja darüber, was der Mensch ist, ihre Definitionen desselben geben keinen deutlichen Begriff, weder das Wesen des Leibes, noch das der Seele ist uns bekannt<sup>3)</sup>; der Satz selbst, dass die Entscheidung über die Wahrheit dem Menschen zustehe, ist eine unbewiesene Annahme, es fragt sich endlich, welchem Menschen sie zusteht, ob einem einzelnen oder der Mehrheit, und wie in dem ersteren Fall jener einzelne gefunden, wie in dem andern eine übereinstimmende Aus-

1) Pyrrh. II, 18 ff. 34. 85. 92. Math. VII, 314 ff. 340 ff.

2) Sextus bezeichnet diese drei Bedeutungen durch die Ausdrücke κριτήριον ὄψ' οὐδ', δι' οὐδ', καθ' ἑ.

3) Dass Sextus selbst sich, die Seele betreffend, dem Materialismus zuneige, geht aus den Stellen, welche Ritter IV, 317 f. anführt, durchaus nicht mit Bestimmtheit hervor, einige dieser Stellen, wie Math. VIII, 161. 206, haben mit dieser Frage gar nichts zu thun, in den übrigen (P. II, 70. 81. III, 188. M. IX, 71 f.) spricht Sextus ausdrücklich von der gegnerischen Voraussetzung aus.

sage der vielen erzielt werden soll <sup>1)</sup>). Gesetzt aber auch, die Berechtigung des Menschen zur Beurtheilung der Wahrheit wäre anerkannt: mit welchem Geistesvermögen sollte er sie beurtheilen? Die Sinne könnten es nicht sein: denn einmal wird über ihre Wahrheit selbst gestritten, wir brauchten also wieder ein weiteres Kriterium; sodann sagen die Sinne zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Personen, und die verschiedenen Sinne im Vergleich mit einander, verschiedenes über denselben Gegenstand aus; endlich kann die Behauptung, dass etwas so oder so beschaffen sei, überhaupt nicht den Sinnen zustehen, da diese immer nur von einem subjektiven Eindruck Kunde geben. Ebenso wenig kann es aber der Verstand sein, da dieser sowohl über sein eigenes Wesen als über die Beschaffenheit der Dinge durchaus nicht mit sich im reinen ist, und da man nicht einsieht, wie der Verstand im Innern des Menschen das äussere beurtheilen sollte; womit dann von selbst gegeben ist, was aber Sextus natürlich in seiner Weise auch noch durch besondere Argumente bestätigt, dass auch nicht beide zusammen das Mittel der Beurtheilung sein können <sup>2)</sup>). Wenn endlich die Norm für die Unterscheidung des wahren vom falschen (den Stoikern zufolge) die Vorstellung (*φαντασία*) sein soll, so ist für's erste das Wesen der Vorstellung, auch nach den vermeintlichen Erklärungen der Philosophen, unbekannt; sodann hängt die Vorstellung von der Wahrnehmung ab, die Wahrnehmung aber belehrt uns nicht über das Objekt, sondern nur über den subjektiven Eindruck; da endlich unmöglich alle Vorstellungen wahr sein können, so wäre wieder ein Kriterium zur Unterscheidung der wahren Vorstellung von der falschen nöthig, ebenso für dieses wieder eines und so in's unendliche <sup>3)</sup>).

Diese Untersuchungen über das Kriterium konnten im Grunde genügen, um die formale Möglichkeit des Wissens zu läugnen; aber das Streben nach logischer Vollständigkeit und nach allsei-

1) Pyrrh. II, 22—47. Math. VII, 263—342, wo namentlich der Satz, dass das Wesen des Menschen unerkennbar sei, in eingehender Kritik der verschiedenen anthropologischen Bestimmungen ausgeführt wird.

2) P. II, 48—69. M. VII, 343—369.

3) P. II, 70—84, ausführlicher M. VII, 370—445, wo namentlich die stoischen Definitionen der Vorstellung und die Lehre von der begrifflichen Vorstellung kritisiert werden.

tiger Widerlegung der Gegner ist bei Sextus und seiner Schule viel zu stark, als dass er nicht noch mancherlei weitere Beweise beibringen sollte, in denen sich freilich die Hauptgründe in verschiedenen Wendungen auf ermüdende Weise wiederholen, während zugleich die Oberflächlichkeit des philosophischen Streiters, der auch schlechte und sophistische Gründe nicht verschmäht, noch stärker hervortritt, als diess bisher schon der Fall war. Gäbe es auch ein Kriterium der Wahrheit, sagt Sextus, so würde uns diess doch nicht das mindeste nützen, wenn wir nicht behaupten können, dass es eine Wahrheit <sup>1)</sup> gebe. Wie sollen wir aber erkennen, ob es eine Wahrheit gibt, da jeder Beweis für ihr Dasein wieder eines Beweises bedürftig wäre? (Dieser Grund fällt offenbar mit der Untersuchung über das Kriterium zusammen.) Wenn es ferner eine gäbe, so müsste sie entweder in der Erscheinung (*φαινόμενον*) gesucht werden, oder in dem verborgenen (*ἀδελον*), oder theils in jener, theils in diesem. Aber das erste ist unmöglich, da weder alle Erscheinungen für wahr gelten können, noch ein Theil derselben: jenes nicht, denn die Erscheinungen widersprechen sich, dieses nicht, denn es fehlt an einem unterscheidenden Kennzeichen der wahren Erscheinungen; das andere ist unmöglich, weil sich ebenso die Wahrheit alles verborgenen nicht ohne Widerspruch annehmen lässt, für die Wahrheit eines Theils kein Kennzeichen zu finden ist; die Unmöglichkeit des dritten ergibt sich hieraus von selbst <sup>2)</sup>. Weiter, wenn etwas wahr sein soll, so fragt sich — Sextus wiederholt hier ein Sophisma seiner Schule <sup>3)</sup> —: ist das Etwas wahr, oder falsch, oder beides, oder keines von beiden? Was man auch antworten möge, so müsste das, was von dem Etwas gilt, auch von allen Dingen gelten, denn jedes Ding ist etwas, es müsste also entweder alles wahr, oder alles falsch, oder alles wahr und falsch zugleich, oder alles weder wahr noch falsch sein. Dass keiner dieser Fälle möglich ist, war

1) Oder eigentlich: ein Wahres; Sextus nimmt hier auf die stoische Unterscheidung der ἀληθία vom ἀληθές (s. 1. Abth. 78, 2) Rücksicht, die wir bei Seite lassen können.

2) Dasselbe, nur in abstrakterer und verwickelterer Form, wird Math. VIII, 40 ff. nach Aenesidem so ausgeführt, dass gezeigt wird, die Wahrheit könne weder ein ἀσθητόν noch ein νοητόν sein; vgl. S. 14, 7.

3) Vgl. Math. VIII, 82.

leicht zu zeigen. Die Wahrheit kann endlich weder etwas anundfürsichseiendes und von anderem unabhängiges sein, noch auch etwas bloß relatives <sup>1)</sup>, denn im ersteren Fall müsste sie allen gleich erscheinen, im andern wäre sie nur Sache der subjektiven Vorstellung, nichts objektives <sup>2)</sup>.

Ich unterlasse es, auf die Einwendungen näher einzugehen, welche Sextus aus Anlass der ebenbesprochenen Frage den Annahmen verschiedener Philosophen, dem platonischen Satz, dass nur die Vernunfterkennniß Wahrheit habe, der epikureischen Behauptung, dass alle Sinnesempfindungen wahr seien, namentlich aber der stoischen Lehre von der Wahrheit und Unwahrheit, von dem Gedachten (dem λαττόν) und von den Sätzen, mit gewohnter Ausführlichkeit entgegenhält <sup>3)</sup>. Ich kann diess um so eher, da uns das wesentliche dieser Beweisführungen theils schon vorgekommen ist, theils sogleich in der Untersuchung über die Erkennbarkeit des Wahren mittelst äusserer Zeichen (περὶ σημείου) begegnen wird. Wollten wir nämlich auch annehmen, dass es eine Wahrheit gebe, so wäre es doch, wie unser Skeptiker meint, ganz unmöglich, das verborgene Wahre aus irgend einem Zeichen zu erschliessen. Das Zeichen soll uns nicht bloß an solches erinnern, was wir schon in Verbindung mit demselben wahrgenommen haben — ein Zeichen in diesem Sinn giebt auch der Skeptiker in derselben Weise zu, wie er überhaupt das thatsächliche, als solches, zugiebt —, sondern es soll uns auch über dasjenige unterrichten, was entweder vermöge seiner Natur, oder in Folge besonderer Umstände unserer unmittelbaren Beobachtung entgeht <sup>4)</sup>. Diess

1) Die Kunstausdrücke der Schule sind: für das Anundfürsichseiende τὸ κατὰ διαφορὰν, für das Relative τὸ πρὸς τι oder πρὸς τι πως ἔχον. Vgl. Math. VIII, 161: τῶν οὖν ὄντων, φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς σκέψεως, τὰ μὲν ἐστὶ κατὰ διαφορὰν, τὰ δὲ πρὸς τι πως ἔχοντα· καὶ κατὰ διαφορὰν μὲν ὁπόσα κατ' ἴδιαν ὁπόστασιν καὶ ἀπολύτως νοεῖται... πρὸς τι δὲ ἐστὶ τὰ κατὰ τὴν ὁς πρὸς ἕτερον σχῆσιν νοούμενα u. s. w. Es ist diess stoisch; vgl. 1. Abth. 92, 1.

2) P. II, 80—96. Math. VIII, 2—39. Ich führe absichtlich hier und sonst auch sophistische und nichtssagende Beweise an, denn gerade sie sind für diese Skepsis bezeichnend.

3) Math. VIII, 55—140.

4) P. II, 97—108. Math. VIII, 141—158 nach den Stoikern. Das Zeichen in der ersteren Bedeutung heisst σημεῖον ὑπομνηστικόν, in der andern σημεῖον ἐνδεικτικόν. Nur das letztere wird von Sextus bestritten.

lässt sich aber aus vielen Gründen nicht denken. Denn da der Begriff des Zeichens ein Verhältnissbegriff ist, und als solcher den des Bezeichneten voraussetzt, so kann das Zeichen ebensowenig vor dem bezeichneten erkannt werden, als dieses vor jenem; werden sie aber gleichzeitig erkannt, so gelangen wir nicht erst mittelst des Zeichens zur Kenntniss des bezeichneten, was doch eben der Begriff des Zeichens ist <sup>1)</sup>. Wenn ferner das Zeichen entweder durch die Sinne oder durch den Verstand aufgefasst werden müsste, so sind für's erste die Philosophen selbst nicht einig darüber, wie es sich hiemit verhält, und dieser Zwiespalt lässt sich so wenig, als irgend ein anderer, schlichten, aus dem vielgebrauchten Grunde, dass jeder Beweis selbst eines Beweises für seine Wahrheit bedürfen würde; und ebenso verhält es sich, um diess gleich hier zu bemerken, überhaupt mit der Frage nach der Existenz eines beweisenden Zeichens <sup>2)</sup>; sodann verwickelt aber auch jede von jenen beiden Annahmen in unauflöbliche Schwierigkeiten. Soll das Zeichen etwas sinnliches sein, so müsste dasselbe, abgesehen von dem unlösbaren Streit über die Realität des Sinnlichen, jedenfalls von allen, deren Sinne gleich beschaffen sind, gleich aufgefasst werden, während es doch Thatsache ist, dass dieselben Zeichen von verschiedenen sehr verschieden gedeutet werden <sup>3)</sup>; soll es etwas unsinnliches und blos gedachtes sein, so wird bekanntlich die Existenz des Gedachten (*λεπτόν*) von manchen Seiten bestritten, und wer vermöchte sie zu beweisen, da jeder Beweis (wie zum Ueberdruß wiederholt wird) selbst nur durch ein Zeichen und ein gedachtes geführt werden könnte <sup>4)</sup>; es lässt sich ferner nicht denken, wie das Gedachte ein körperliches sein sollte, oder wie es andererseits als das unkörperliche, wofür es die Stoiker ausgeben, wirken und etwas beweisen kann, es lässt sich nicht einsehen, wie wir uns von der Richtigkeit der Verbindung zwischen dem Zeichen und dem bezeichneten überzeugen

1) Math. VIII, 168—175. 272 f. (P. II, 117—120) in verschiedenen Wendungen.

2) Math. VIII, 176—182. P. II, 121 f.

3) Dieser sophistische Einwurf wird Math. VIII, 188—248 äusserst weit-schweifig, mit lästigen Abschweifungen, ausgeführt.

4) Math. VIII, 244—261, vgl. über das *λεπτόν* ebd. 75—78. P. II, 107—115 und die unten anzuführende Untersuchung über den Beweis.

sollten, es lässt sich endlich nicht erklären, dass auch solche aus Zeichen Schlüsse ziehen, welchen die logischen Operationen ganz fremd sind, auf die jene Schlüsse von den Stoikern zurückgeführt werden <sup>1)</sup>. Können daher auch die Dogmatiker ihrerseits für die Annahme beweisender Zeichen manches geltend machen, so lässt sich doch theils die Beweiskraft ihrer Gründe auch wieder bestreiten, theils folgt aus dem Vorhandensein entgegenstehender Gründe jedenfalls so viel, dass sich die ganze Frage zu keiner bestimmten Entscheidung bringen lässt <sup>2)</sup>.

Giebt es kein beweisendes Zeichen, so versteht es sich von selbst, dass es auch keinen Beweis giebt, denn der Beweis fällt, wie Sextus sagt <sup>3)</sup>, unter den allgemeinen Begriff des Zeichens. Natürlich wird uns aber die umständliche Erörterung dieser specielleren Frage darum nicht erspart: Sextus zeigt, um nur seine Hauptsätze herauszubeheben, auf's breiteste, was wir schon so oft gehört haben, dass die Wahrheit des Beweisverfahrens und der Prämissen selbst erst bewiesen werden müsste, dass diess aber wieder nur durch Beweise geschehen könnte <sup>4)</sup>; er fragt, ob der Beweis nur aus den Prämissen bestehe, oder ob der Schlussatz mit dazu gehöre, und er findet beides undenkbar <sup>5)</sup>; er bezweifelt die Möglichkeit eines Schlusses, denn der Schluss wäre aus Sätzen zusammengesetzt, diese Zusammensetzung sei aber unmöglich, da der erste Satz nicht mehr vorhanden sei, wenn wir den zweiten aussprechen <sup>6)</sup>; er wiederholt, was er schon über das beweisende Zeichen gesagt hatte, dass der Beweis etwas relatives sei, dass er mithin nur zugleich mit dem zu beweisenden gedacht werden könnte, während er ihm doch als seine Begründung vorangehen soll, dass sich aber freilich die Existenz des

1) M. VIII, 262—272.

2) M. VIII, 273—298. P. II, 180—183.

3) P. II, 184. M. VIII, 277. 299.

4) M. VII, 340—381. 411—428. P. II, 152—170. 177—184.

5) M. VIII, 385—390. P. II, 173—176: die Prämissen allein würden keinen Schluss bilden, der Schlussatz seinerseits ist der Zweck des Beweises, er kann also nicht sein Theil sein, und ist für sich genommen etwas unbekanntes, ein solches darf aber in einem bündigen Beweis nicht vorkommen. Die Schwäche dieser Gründe liegt am Tage.

6) P. II, 144.

relativen überhaupt nicht denken lasse <sup>1)</sup>; er sucht insbesondere die Stoiker zu widerlegen, indem er behauptet, sie selbst wissen nicht bloß nicht, was der Beweis, sondern nicht einmal, was die Vorstellung sei (weil Chrysippus und Kleantes sie verschieden definiren), jedenfalls könnten sie (wie oben beim *σημειόν*) nicht erklären, wie der Beweis als etwas unkörperliches auf die Seele wirken könne <sup>2)</sup>; er hält endlich den Gegnern den Fangschluss entgegen, dass sich die richtigen Schlüsse nicht als solche erkennen lassen, wenn man sie nicht von den falschen, und die falschen nicht, wenn man sie nicht von den richtigen zu unterscheiden wisse, dass mithin der Kenntniss der richtigen die der falschen, und der Kenntniss der falschen die der richtigen vorangehen müsste <sup>3)</sup>. Der Schluss aber, welcher aus allem diesem gezogen wird, ist der, den wir bereits kennen: dass zwar auch die Dogmatiker ihrerseits manches für sich anzuführen haben, dass es insofern übereilt wäre, die Möglichkeit des Beweises positiv zu läugnen, dass wir aber noch viel weniger berechtigt seien, sie zu behaupten, dass uns daher auch hier nur die skeptische Zurückhaltung des Urtheils übrig bleibe <sup>4)</sup>.

Das angeführte wird die Richtung, welche diese Kritik der Logik nimmt, hinreichend bezeichnen. Ich übergehe daher die Erörterungen des Sextus über andere Theile dieser Wissenschaft, über die Lehre von den Schlüssen und von der Induktion <sup>5)</sup>, über die Begriffsbestimmung, die Eintheilung, die Gattungen und die Arten, die Sophismen, -die Amphibolien und anderes <sup>6)</sup>, um mich

1) M. VIII, 391—395. 453—462.

2) M. VIII, 396—410.

3) M. VIII, 429—452.

4) M. VIII, 463 ff. P. II, 185 ff.

5) Nur beiläufig mag in Betreff dieser beiden angeführt werden, was auch RITTER IV, 328 als eine von Sextus bedeutenderen Bemerkungen hervorhebt, dass seiner Ansicht nach der allgemeine Satz, welcher den Obersatz des Schlusses bildet, immer nur mittelst einer vollständigen Induktion bewiesen werden könnte, welche den Schlusssatz selbst schon enthalten müsste (dass alle Menschen sterblich sind, kann ich nur behaupten, wenn ich es von allen einzelnen weiss, in diesem Fall weiss ich es aber auch von Cajus); eine solche vollständige Induktion ist aber freilich nicht möglich. Pyrrh. II, 194—204.

6) Pyrrh. II, 198—259.

seinen Erörterungen über die materiellen Theile der Philosophie zuzuwenden.

Beginnen wir mit der Metaphysik, so ist es im allgemeinen der Begriff der Ursache, im besondern sowohl der der wirkenden, als der materiellen Ursache, gegen den sich die Angriffe unseres Skeptikers vorzugsweise richten. Ist überhaupt eine Wirkung des einen auf das andere denkbar? Es ist wahr, sagt Sextus, die Erfahrung scheint dafür zu sprechen. Wir können uns die Erscheinungen und die Ordnung der Erscheinungen nicht wohl ohne eine Ursache denken, und selbst wenn wir keine annehmen wollten, würden wir geneigt sein, zu fragen, warum keine möglich sei <sup>1)</sup>. Aber andererseits können wir uns das Verhältniss von Ursache und Wirkung auch nicht denken. Die Ursache ist etwas relatives, sie ist das, was sie ist, nur in ihrer Beziehung auf diese bestimmte Wirkung; wie problematisch aber die Existenz des relativen überhaupt ist, und wie gleich schwierig es ist, sich den Grund ohne das begründete und ihn gleichzeitig mit demselben vorzustellen, ist auch schon bei der Lehre vom Beweis gezeigt worden <sup>2)</sup>. Wie sollen wir uns ferner die Ursache und die Wirkung vorstellen, körperlich oder unkörperlich? Das körperliche kann nicht durch unkörperliches bewirkt werden, noch dieses durch jenes, weil beide ungleichartig sind, ebensowenig aber auch körperliches durch körperliches und unkörperliches durch unkörperliches, denn was aus den wirkenden Substanzen werden soll, muss immer schon in ihnen sein, dann ist es aber nicht erst geworden <sup>3)</sup>. Aehnlich lässt sich zeigen, dass weder ein ruhendes Ursache des bewegten sein kann, noch umgekehrt, ebensowenig aber ruhendes Ursache eines ruhenden oder bewegtes eines bewegten <sup>4)</sup>. Weiter, wenn die Ursache für sich allein wirkt, so müsste sie auf alles die gleiche Wirkung hervorbringen, wenn andererseits ihre Wirkung durch die Beschaffenheit dessen bedingt ist, auf welches gewirkt wird, so wäre das leidende ebensogut Ursache zu nennen, als das wirkende <sup>5)</sup>.

1) M. IX, 195—206. P. III, 17—19.

2) M. IX, 207 f. 232—236. P. III, 20—23. 25—28.

3) M. IX, 218—226, nach Aenesidemus (s. o. 15, 1). Eine andere Wendung ebd. 214 ff.

4) M. IX, 227—231.

5) A. a. O. 237—245, womit §. 246—251 im wesentlichen zusammenfällt.



Aber wie soll überhaupt ein Ding auf das andere einwirken? entfernt oder gegenwärtig, allein oder mit dem andern zusammen, mittelst blosser Berührung oder mittelst allgemeiner Durchdringung? Das entfernte kann nicht wirken; das, was mit einem andern zusammenwirkt, ist ebensogat ein leidendes, als ein wirkendes, und umgekehrt; eine Wirkung durch blosser Berührung ist nicht möglich, denn was sich berührt, sind nur die unkörperlichen Oberflächen, das unkörperliche aber kann (nach dem stoischen Satz) weder wirken noch leiden; eine Durchdringung mehrerer Körper, die nicht am Ende doch wieder auf ein blosses Nebeneinander ihrer Theile, eine blosser Berührung, zurückkäme, ist undenkbar, und aus verwandten Gründen bietet auch der Begriff der Berührung selbst grosse Schwierigkeiten, ob man nun das Ganze von dem Ganzen berührt werden lasse, oder nur den Theil von dem Theile, oder den Theil von dem Ganzen, oder umgekehrt<sup>1)</sup>. Nicht minder schwierig ist der Begriff des Leidens oder des Verändertwerdens, denn leiden kann nur das, was ist, aber gerade sofern etwas ist, wird es nicht verändert, da die Veränderung eben darin besteht, dass ein Ding das wird, was es nicht ist: man kann nichtsagen, das weisse sei schwarz geworden, denn sofern es schwarz wird, ist es kein weisses mehr, aber das schwarze kann auch nicht schwarz werden<sup>2)</sup>. Dasselbe ist auch im besondern an den Begriffen der Vermehrung, Verminderung und Verwandlung nachzuweisen. Etwas vermindern heisst, einen Theil vom Ganzen wegnehmen; aber wenn diess geschieht, so hat dieses Ganze aufgehört zu existiren, es ist also nicht blos vermindert, das übrigbleibende umgekehrt ist so geblieben, wie es war<sup>3)</sup>. Ebenso verhält es sich andererseits mit der Vermehrung. Mit der Verminderung und Vermehrung fällt aber auch die Versetzung der Theile, und mit dieser alle und jede Veränderung. Wir können uns das Leiden so wenig vorstellen, als das Wirken<sup>4)</sup>.

Es ist merkwürdig, dass in dieser Kritik des Causalitätsbegriffs, welche doch alle Gründe gegen denselben so emsig zu-

1) Math. IX, 252—266.

2) A. a. O. 267—276.

3) Diess ist wenigstens der Hauptgedanke der unnöthig verwickelt und spitzfindig ausgesponnenen Erörterung Math. IX, 280—320.

4) A. a. O. 321—329.

sammensucht, gerade der Punkt gar nicht berührt wird, auf den sich in der neueren Philosophie das Nachdenken vorzugsweise gerichtet hat, die Frage, wie uns jener Begriff entsteht, und wie wir dazu kommen, an die Stelle des erfahrungsmässigen Nebeneinander und Nacheinander der Erscheinungen einen ursächlichen Zusammenhang zu setzen. Wäre diese Frage von einem seiner Vorgänger erörtert worden, so würde sie Sextus nicht übergangen haben, da sie gerade dem Skeptiker die schärfsten Waffen bieten musste. Dass dies selbst in der nacharistotelischen Philosophie nicht geschah, ist bezeichnend. So sehr sich auch das philosophische Interesse der subjektiven Seite zugewendet hat, so richtet sich doch das Denken ungleich mehr auf den Inhalt der Begriffe, als auf ihre psychologische Entstehung; die Beobachtung und Analyse der geistigen Thätigkeiten, welche für die neuere Philosophie so wichtig geworden ist, hat für das gegenständliche Denken der Griechen selbst in dieser seiner letzten Entwicklungsperiode nicht die gleiche Bedeutung gewinnen können.

Bietet der Begriff der Ursache überhaupt bedeutende Schwierigkeiten, so bietet der Begriff der wirkenden Ursache, oder der Gottheit, keine geringeren. Wollen wir auch davon absehen, dass die Philosophen über die Entstehung des Götterglaubens nichts weniger als einig sind, und dass sich jeder von den aufgestellten Ansichten mancherlei Bedenken entgegenstellen<sup>1)</sup>, müssen wir auch den Beweisen der Dogmatiker für das Dasein Gottes<sup>2)</sup> das einräumen, dass sie scheinbar genug lauten, so treten doch diesen Beweisen andere Gründe mit nicht geringerer Ueberzeugungskraft in den Weg. Da die Vorstellungen über die Gottheit so widersprechend sind, so wissen wir nicht, was wir uns überhaupt unter derselben denken sollen<sup>3)</sup>, und da streng genommen überhaupt kein Beweis möglich ist, so lässt sich auch das Dasein Gottes nicht beweisen<sup>4)</sup>. Die Hauptsache ist jedoch, dass der Begriff Gottes selbst nicht ohne die vielfachsten Widersprüche zu vollziehen ist. Sextus eignet sich in dieser Beziehung jene ganze Kritik des Kar-

1) Math. IX, 14—47.

2) Ebd. 60—136 nach den Stoikern dargestellt.

3) Pyrrh. III, 2—5, vgl. Math. IX, 50—59.

4) P. III, 6—9 — die speciell Widerlegung der stoischen Beweise, die er doch M. IX, 60 ff. so ausführlich berichtet, hat sich Sextus erspart.

neades an, über welche schon früher berichtet wurde <sup>1)</sup>. Da ich hier nur wiederholen könnte, was dort beigebracht wurde, und da auch der Einwurf gegen das Walten einer Vorsehung, welchen das Uebel in der Welt an die Hand gab <sup>2)</sup>, nichts weniger als neu ist <sup>3)</sup>, so werde ich mich ohne längeren Aufenthalt der Untersuchung über die materielle Ursache, oder den Begriff des Körpers, zuwenden dürfen.

Dass es auch mit diesem nicht besser bestellt ist, ergibt sich, wie Sextus selbst bemerkt <sup>4)</sup>, schon aus seinen Beweisen gegen die Begriffe des Thuns und des Leidens, denn ein Körper ist ja, nach der stoischen Definition, was des Thuns oder des Leidens fähig ist. Aber auch der mathematische Begriff des Körpers ist seiner Meinung nach durchaus unhaltbar. Ein Körper soll sein, was in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, diese drei zusammen müssten also den Körper bilden. Aber wenn weder die Länge, noch die Breite, noch die Tiefe für sich genommen ein Körper ist, wie kann aus ihrem Zusammentreten ein Körper entstehen? <sup>5)</sup> Wie sollen wir uns ferner die Länge u. s. w. an sich selbst und in ihrem Verhältniss zum Körper vorstellen? Die Ausdehnung in die Länge, oder die Linie, soll dadurch entstehen, dass sich ein Punkt fortbewegt. Da jedoch der Punkt keine Ausdehnung haben soll, so könnte auch nichts ausgedehntes aus ihm entstehen, und auch die Wiederholung desselben würde höchstens eine Vielheit von einzelnen Punkten erzeugen, aber keine Linie <sup>6)</sup>. Das gleiche gilt von der Entstehung der Fläche aus der Linie: wenn man der Linie keine Breite beilegen will, kann durch die Bewegung oder die Wiederholung derselben unmöglich eine Fläche

1) M. IX, 137—194; vgl. 1. Abth. S. 468 ff.

2) P. III, 9—12.

3) Schon Plato hat diesen Einwurf berücksichtigt, die Epikureer haben ihn mit grossem Nachdruck geltend gemacht, und die stoische Theodicee ist eifrig mit seiner Widerlegung beschäftigt. RITTER (IV, 388) legt daher diesem Punkt eine unverhältnissmässige Bedeutung bei.

4) P. III, 38. M. IX, 366.

5) M. III, 83—90. IX, 368—375. P. III, 41.

6) M. III, 22—36. IX, 376—389. Ich brauche übrigens wohl kaum zu bemerken, dass ich dem Sextus auch hier nicht in alle Wendungen seiner Dialektik folgen kann.

zu Stande kommen<sup>1)</sup>; wir können uns aber freilich eine Länge ohne Breite überhaupt nicht denken, da eine solche weder in unserer Erfahrung vorkommt, noch durch irgend eine Analogie erschlossen werden kann<sup>2)</sup>; wozu noch kommt, dass beim Aneinanderlegen zweier Flächen aus den sie begrenzenden Linien Eine Linie, mithin auch aus den Flächen selbst Eine, und aus den von ihnen begrenzten Körpern ein einziger werden müsste, wenn die Linien keine Breite haben<sup>3)</sup>. Ebenso müssten beim Aneinanderlegen zweier Körper die Berührungsflächen entweder zu Einer Fläche werden, dann wären aber die Körper nicht bloß an einander gelegt, oder sie müssten mit anderen Theilen einander berühren, mit anderen die Körper, welche von ihnen begrenzt werden, dann wären es aber keine blosse Flächen, ohne Tiefe<sup>4)</sup>; es müssten ferner — der Einwurf erscheint uns lächerlich, aber Sextus trägt ihn mit sichtbarem Wohlgefallen wiederholt vor<sup>5)</sup> — entweder die Körper selbst einander berühren, oder die Flächen, von denen die Körper begrenzt werden, oder beide; aber im ersten Fall wären die Körper ausserhalb ihrer Begrenzungsflächen, im zweiten fände keine Berührung der Körper statt, im dritten wären beide Schwierigkeiten vereinigt. Wie können aber überhaupt die Flächen, die doch keine Körper sind, berühren?<sup>6)</sup> Dass auch die Undurchdringlichkeit der Körper undenkbar sein soll, weil sie nur durch Berührung wahrgenommen werden könnte, die Berührung aber weder als Berührung der Theile, noch als Berührung der ganzen Körper sich begreifen lasse<sup>7)</sup>; dass der Körper weder etwas wahrgenommenes, noch etwas gedachtes soll sein können, weil die Zusammenfassung der Bestimmungen, welche den Begriff des Körpers bilden, nicht Sache der Wahrnehmung sei; das gedachte andererseits nur aus einem wahrgenommenen abgeleitet werden könnte<sup>8)</sup>; dass mit der Denkbarkeit des Körperlichen auch

1) M. III, 65—76. IX, 419—429.

2) M. III, 37—59. IX, 390—413.

3) M. III, 60—64. IX, 414—418.

4) P. III, 42 f.

5) M. III, 77—80. IX, 480—486.

6) M. III, 81 f. IX, 484—486.

7) P. III, 45 f.

8) P. III, 47 f. M. IX, 487 ff.

des Unkörperlichen verzichtet wird<sup>1)</sup>, will ich hier nur andeuten.

Neben diesen und einigen anderen metaphysischen Bestimmungen<sup>2)</sup> werden auch die specielleren physikalischen Begriffe der Mischung, der Bewegung, der Ruhe, der verschiedenen Veränderungen, des Werdens und Vergehens, des Raumes und der Zeit von Sextus ausführlich untersucht<sup>3)</sup>. Ich werde diese Erörterungen hier übergehen dürfen, da nicht blos das Ergebniss bei allen ein und dasselbe ist, die Unvollziehbarkeit der Begriffe, um die es sich handelt, sondern auch das Verfahren des Skeptikers, welches wir bisher schon hinreichend kennen gelernt haben, bei allen gleichmässig wiederkehrt. Dagegen sind seine Einwürfe gegen die ethischen Bestimmungen der dogmatischen Systeme noch kurz zu berühren.

Auch hier muss Sextus natürlich seinem skeptischen Standpunkt getreu bleiben, doch zeigt er auf diesem Gebiet im ganzen weniger Schärfe, als auf dem der theoretischen Philosophie. Den Hauptangriffspunkt bilden für ihn, wie sich erwarten liess, die Bestimmungen über das Gute und die Glückseligkeit. Diese Bestimmungen scheinen ihm, auch abgesehen von einigen formalen Ausstellungen, mit welchen die Gegner mehr geneckt, als widerlegt werden<sup>4)</sup>, schon deshalb höchst unsicher, weil sie bei den verschiedenen Philosophen so verschieden lauten. Wenn nicht blos die Masse der Menschen, sondern selbst die weiseren über diese Dinge die widersprechendsten Ansichten haben, so können Gut und Uebel keine natürlichen Begriffe sein, es kann mithin nichts von Natur gut oder schlecht sein<sup>5)</sup>. Wenn ferner das Gute als der Gegenstand unseres Strebens bezeichnet wird, so entsteht die Frage, ob es unser Streben als solches, oder das von uns erstrebte ist, worin wir das Gute zu suchen haben. Jenes ist nicht anzunehmen, denn das Streben hat ein Ziel ausser sich, in dem erstrebten; dieses nicht, denn äussere Gegenstände erstreben wir nur

1) P. III, 49 ff.

2) Z. B. das Ganze und die Theile P. II, 215 ff. M. IX, 381 ff., die Zahl P. III, 151 ff. M. IV. X, 248 ff.

3) P. III, 56—150. Math. X.

4) M. XI, 7 ff. 81 ff.

5) P. III, 179—182. M. XI, 42 ff. bes. §. 74—78.

wegen des Einflusses, den sie auf den Zustand unserer Seele ausüben, was aber dieses betrifft, so wissen wir theils nicht, was die Seele ist, theils müsste das Gute hiernach auf der Vorstellung beruhen, aber gerade die Vorstellungen der Menschen vom Guten sind durchaus verschieden <sup>1)</sup>. Das gleiche gilt natürlich auch von dem Uebel <sup>2)</sup>. Wir können daher durchaus nicht behaupten, dass etwas von Natur ein Gut oder ein Uebel sei. Könnten wir es aber auch, so würde doch dieses Wissen unsere Glückseligkeit nicht begründen, sondern zerstören; denn was wir für ein Gut halten, darnach müssen wir streben, was wir für ein Uebel ansehen, das müssen wir fliehen und fürchten, die Annahme von Gütern und Uebeln versetzt uns daher in den Zustand einer beständigen Unruhe und eines unbefriedigten Strebens, aus dem wir nur durch die Zurückhaltung jeder Entscheidung über diese Dinge befreit werden <sup>3)</sup>. Dass hiemit alle praktische Philosophie, alle kunstmäßige Anleitung zum glücklichen Leben (*τέχνη κατὰ βίον*) verworfen wird <sup>4)</sup>, versteht sich, und wenn Sextus dieses Urtheil auf die Wissenschaft überhaupt ausdehnt, und ganz im allgemeinen zu beweisen sucht, es könne nichts gelehrt werden <sup>5)</sup>, so ist auch dieses nach seinen Prämissen ganz in der Ordnung.

Wir sind über die ältere Skepsis zu unvollständig unterrichtet, als dass wir im einzelnen sicher beurtheilen könnten, wie viel von den Einwürfen des Sextus gegen die dogmatischen Philosophen der Schule des Aenesidemus eigenthümlich angehört, wie viel sie dagegen von ihren Vorgängern, namentlich von Karneades und seinen Schülern, entlehnt hat. Dass sich ihre Thätigkeit nicht auf blosse Wiederholung der akademischen Beweisführungen beschränkte, ist anzunehmen, und dass auch zu der Lehre des Aenesidemus während der zweihundert Jahre, die zwischen ihm und Sextus in der Mitte liegen, in dem fortwährenden Streit mit den Dogmatikern manches neue hinzukam, lässt sich gleichfalls nicht bezweifeln. Schon die Geschichte der skeptischen Tropen würde dieses beweisen. Aber die wesentliche Richtung

1) P. III, 183—187. M. XI, 79—89.

2) M. XI, 90 ff.

3) M. XI, 110 ff. P. I, 27.

4) P. III, 188—279. M. XI, 168—256.

5) P. III, 258—279. M. I, 9—19. XI, 216 ff.

ihrer Kritik war nicht blos den späteren durch Aenesidemus, sondern auch diesem durch die Akademiker an die Hand gegeben, und auch von den einzelnen Beweisen stammt vielleicht die Mehrzahl aus derselben Quelle, wenn sie auch von unsern Skeptikern formell verarbeitet, und bald specieller ausgeführt, bald der bestimmten Beziehung gegen einzelne Gegner entkleidet, und unter allgemeinere Gesichtspunkte gestellt worden sein mögen<sup>1)</sup>. Wir haben von Sextus selbst gehört, dass er in wichtigen Abschnitten seines Werkes, wie namentlich in seiner Kritik des Götterglaubens, dem Karneades folgt; wir erfahren durch denselben<sup>2)</sup>, dass die Akademiker seit Klitomachus die dogmatischen Theorien mit grosser Ausführlichkeit widerlegt haben; es hat alle Wahrscheinlichkeit, dass sie hiebei die Gründe, welche wir bei Sextus, offenbar mehr einem gelehrten Sammler, als einem selbständigen Denker, vorfinden, grossentheils schon gebraucht haben. Das eigenthümlichste in den Beweisen der späteren Skeptiker mögen die formell logischen Einwendungen gegen die Möglichkeit des Wissens sein, welche zuerst in den fünf Tropen des Agrippa hervortreten. Am schwächsten erscheint ihre Kritik der Ethik, für die ihnen doch Karneades so tüchtig vorgearbeitet hatte; gerade seine sonstigen Hauptgegner, die Stoiker, berücksichtigt Sextus hier gar nicht besonders. Der Grund davon liegt wohl darin, dass die skeptische Schule so wenig, als eine andere in jener Zeit, von rein wissenschaftlichen Gesichtspunkten ausging, und dass sie in ihrer praktischen Richtung den Stoikern zu nahe verwandt war, um durch eine rücksichtslose Bezweiflung der ethischen Grundsätze überhaupt und der stoischen Ethik im besondern sich selbst den Boden zu zerstören, auf welchen sie sich aus der Unruhe ihrer theoretischen Zweifel zurückzog.

Das allgemeine Ergebniss aller skeptischen Untersuchungen liegt in dem Satze, dass sich jeder Behauptung eine andere, und jedem Grund gleich starke Gründe entgegensetzen lassen, in der *ισοσθένεια τῶν λόγων*. Der Skeptiker wird daher nie etwas dogmatisch behaupten, d. h. er wird nie die Ueberzeugung aussprechen, dass sich eine Sache so oder so verhalte; er wird auch nichts po-

1) Man vgl. in dieser Beziehung *Sext. Math. IX, 1.*

2) *A. a. O.*

sich läugnen, er wird nicht einmal das bestimmt behaupten, dass die Dinge unerkennbar sind, sondern er wird alles dahingestellt sein lassen, über alle Fragen sein Urtheil zurückhalten<sup>1)</sup>. Oder wie dasselbe auch ausgedrückt wird: das, worauf alle skeptischen Beweise zurückkommen, ist die Relativität aller unserer Vorstellungen<sup>2)</sup>, wir können nie wissen, wie die Dinge an sich beschaffen sind, sondern immer nur, wie sie uns erscheinen, das Kriterium des Skeptikers ist die Erscheinung<sup>3)</sup>. Auch seine eigenen Beweisführungen können insofern nicht auf Wahrheit und Allgemeingültigkeit Anspruch machen; er behauptet nicht, sondern er will nur berichten, wie sich ihm eine Sache in dem vorliegenden Momente darstellt, und auch wenn er seine Zweifel in der Form allgemeiner Behauptungen ausspricht, haben wir sie selbst in die Unsicherheit des Wissens mit einzuschliessen; wenn er sagt, ich will nichts entscheiden, so müssen wir hinzudenken: auch dieses selbst nicht, dass ich nichts entscheide<sup>4)</sup>. In der Wirklichkeit liess sich freilich dieser Standpunkt, der auch die skeptischen Annahmen und Beweise unmöglich gemacht haben würde, nicht durchaus festhalten, und eben bei Sextus tritt diess so unverhüllt hervor, dass er wohl auch geradezu sagt, wenn man sage, es gebe keinen Beweis, so nehme man dabei natürlich den Beweis dieses Satzes selbst aus<sup>5)</sup>. Auch sonst lauten seine Ausdrücke nicht selten ungleich bestimmter, als seine Grundsätze eigentlich zulieszen<sup>6)</sup>. Nur wird durch diese mehr oder weniger unvermeidlichen Inkonssequenzen der skeptische Standpunkt selbst nicht aufgehoben.

1) Pyrrh. I, 8. 8. 10. 12. 26. 187 ff. u. o. vgl. P. II, 180. M. VIII, 159 u. a. St.

2) Vgl. S. 19, 8.

3) P. I, 221, vgl. II, 10. M. VII, 39.

4) P. I, 4. 18 f. 187 ff. 193. 199 f. 206. II, 103. 188. M. VIII, 472. 480 u. o. Vgl. S. 20, 1.

5) M. VIII, 479. M. XI, 208 gehört nicht hieher.

6) Z. B. M. XI, 140: τὸ δὲ γὰρ διδάσκειν τὸ τοιοῦτον ἴδιον τῆς ἀλήθειας. M. VIII, 161: τῶν οὖν ὄντων, φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς ἀλήθειας, τὰ μὲν ἴσθαι κατὰ διαφορὰν τὰ δὲ πρὸς τὶ πως ἔχοντα. Nach den skeptischen Grundsätzen über die Eintheilung wäre weder diese noch eine andere von den zahllosen Unterscheidungen möglich, die Sextus seinen Beweisen zu Grunde zu legen gewohnt ist. Math. VIII, 56: wir können uns nichts denken, wovon uns die Wahrnehmung fehlt. Woher weiss das der Skeptiker?



So wenig aber diese Skeptiker ein Wissen irgend einer Art zugeben, und so bestimmt sie in dieser Beziehung an der skeptischen *εποχή* festhalten, so stimmen sie doch mit ihren Vorgängern darin ganz überein, dass das praktische Handeln und das für's Handeln nöthige Maass der Ueberzeugung auch ohne ein wirkliches Wissen möglich sei. Auch der Skeptiker giebt zu, dass ihm etwas so oder anders erscheine, dass er sich so oder so afficirt finde, wie denn dieses eine Thatsache ist, welche gar nicht von unserer Reflexion abhängt, auch er handelt, je nachdem ihm die Dinge erscheinen; nur als Beweis für das Sein und die Beschaffenheit der Dinge will er die Erscheinung nicht gelten lassen<sup>1)</sup>. Ja auch da hält Sextus für möglich, durch fortgesetzte Beobachtung der Erscheinungen gewisse Regeln für's praktische Verhalten zu gewinnen. Denn soll auch der Schluss von der Erscheinung auf das Wesen nicht zulässig sein, so geht es doch, wie er meint, recht wohl an, die erfahrungsmässige Verknüpfung oder Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen zu beobachten, es muss mithin auch möglich sein, aus dem Dasein der einen das Dasein oder das Eintreten der andern zu vermuthen, es giebt, wie Sextus dies ausdrückt, zwar kein beweisendes oder offenbarendes, wohl aber ein erinnerndes Zeichen<sup>2)</sup>. Es muss mithin auch möglich sein, durch fortgesetzte Beobachtung den gewöhnlichen Gang der Dinge kennen zu lernen, und sich in Beziehung auf die Erscheinungen gewisse allgemeine Lehrsätze zu bilden<sup>3)</sup>. Demgemäss wollten denn auch diese Skeptiker die praktisch nützlichen Künste überhaupt so wenig, als ihre eigene Kunst, die Heilkunde, in Frage stellen; nur den dogmatischen Theorien als solchen, dem Wissen, das über die Erscheinung hinausgreifen will, gelten ihre Angriffe, und nur wenn sie über das Gebiet des unmittelbar nützlichen hinausgehend in wissenschaftliche Spitzfindigkeiten sich verlieren, werden auch die praktischen Künste von ihnen verworfen<sup>4)</sup>. Keine geringere Beachtung scheint ihnen aber auch die Gewohnheit und

1) P. I, 18. 28. 287 f. M. VII, 29.

2) M. VIII, 151 ff. 288 f. P. II, 99 ff. s. o. 32, 4.

3) M. VIII, 291. vgl. V, 108 f.

4) Man vgl. P. I, 287. II, 246. M. I, 50 f. 54. 172. II, 59. P. III, 151 M. V, 1 ff. und dazu RITTER IV, 310 f.

das Herkommen zu verdienen, welches in solchen Fällen, über die kein kunstmässiges Urtheil möglich sei, die Stelle der Kunst vertreten soll <sup>1)</sup>); wollen sie doch sogar den Götterglauben und die hergebrachte Götterverehrung um der Gewohnheit willen sich gefallen lassen <sup>2)</sup>). Noch weniger können sie bestreiten, dass die natürlichen Triebe gewisse Thätigkeiten von uns fordern, und so ergeben sich ihnen im ganzen vier Normen für unser Handeln: die unmittelbare Wahrnehmung und Reflexion, das natürliche Bedürfnis, das Gesetz und Herkommen, die Kunst und Erfahrung <sup>3)</sup>). Sextus kommt so für's praktische Leben auf denselben Empirismus der Wahrnehmung und des gesunden Menschenverstandes zurück, welcher bei den dogmatischen Philosophen seiner Zeit herrschend war; dass alle unsere Begriffe aus der Wahrnehmung entspringen, sagt er ausdrücklich, und zwar mit grösserer Bestimmtheit, als dem Skeptiker eigentlich erlaubt ist <sup>4)</sup>).

Nur als eine praktische Kunst wollen die Skeptiker auch ihre Philosophie betrachtet wissen. Der Zweck der Skepsis ist jene pyrrhonische Ataraxie, zu welcher der Mensch gelangt, wenn er sich von der Unmöglichkeit des Wissens überzeugt hat. So lange wir irgend etwas für ein Gut oder für ein Uebel halten, werden wir von der Unruhe des Erstrebens und Fliehens, von der Angst vor Verlust und der Sehnsucht nach Besitz nicht frei werden; so lange wir im Suchen der Wahrheit begriffen sind, können wir nicht zur Ruhe kommen; nur dem wird diese zu Theil werden, der auf jede Meinung verzichtet hat <sup>5)</sup>). Diese Einsicht erwuchs den Menschen zunächst aus der Erfahrung. Ueber die Ungleichheit

1) M. I, 188.

2) P. III, 2: τῶ μὲν βίῳ κατακολουθοῦντες ἀδοξάστως (die stehende Uebersetzung des Sextus) φαμέν εἶναι θεούς καὶ σέβομεν θεούς καὶ προνοεῖν αὐτοὺς φαμέν. Aehnlich M. IX, 49.

3) P. I, 237: ὁ βίος ὁ κοινός, ᾧ καὶ ὁ σκεπτικὸς χρῆται, τετραμερὴς ἐστίν, τὸ μὲν τι εἶχον ἐν ὑφηγήσει φύσει [καθ' ἣν φυσικῶς αἰσθητικοὶ καὶ νοητικοὶ ἴσμεν, wie der Ausdruck P. I, 24 erklärt wird], τὸ δ' ἐν ἀνάγκῃ παθῶν, τὸ δ' ἐν παραδόσει νόμων τε καὶ ἰθῶν, τὸ δ' ἐν διδασκαλίᾳ τεχνῶν. Etwas ausführlicher P. I, 28 f. mit der Einleitung: τοῖς φαινομένοις οὐκ προσέχοντες κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῦμεν, ἵταί μὴ δυνάμεθα ἀνεύρηγοι παντάκασιν εἶναι. Vgl. §. 17. Diaa. IX, 108.

4) M. VIII, 58.

5) P. I, 12. 25—29, vgl. M. XI, 110 ff. (s. o. 48, 3).

der Erscheinungen betroffen suchten sie das wahre vom falschen zu unterscheiden; zuletzt ihrer Unfähigkeit inne geworden, verzichteten sie auf die weitere Untersuchung; da gieng es ihnen aber wie dem Maler, dem es nicht gelang, den Schaum eines Pferdes darzustellen, bis er am Ende ermüdet den Schwamm auf sein Bild warf und ihn dadurch hervorbrachte: als sie den Besitz der Wahrheit aufgegeben hatten, machten sie die Erfahrung, dass ihnen die Gemüthsruhe als eine natürliche Folge der skeptischen Stimmung von selber zufließt. Nachdem man aber einmal diese Erfahrung gemacht hat, so wird nun die Ataraxie auch ausdrücklich vermittelt der Skepsis angestrebt: die Ursache des Zweifels ist der Wunsch nach Gemüthsruhe, und die Skepsis selbst, welche ebendeshalb besser eine Richtung, als eine Lehre genannt wird <sup>1)</sup>, ist nichts anderes als die Kunst, zunächst zur Zurückhaltung des Urtheils, weiter zur Ataraxie zu gelangen <sup>2)</sup>. Ganz frei von Störungen kann der Mensch freilich nie sein, aber doch wird er selbst das unvermeidliche weit leichter ertragen, wenn ihn neben seinem thatsächlichen Zustand nicht auch noch die Meinung beunruhigt, dass dieser Zustand ein Uebel sei. Auch in solchen Fällen wird daher der Skeptiker wenigstens vor heftiger Gemüthsbewegung geschützt sein: die Frucht seiner Philosophie ist für das, was nur Sache der Einbildung ist, die Ataraxie, für das unvermeidliche die Metriopathie <sup>3)</sup>. Eine weitere Ausführung dieses Grundsatzes zu einem System besonderer Vorschriften war seiner Natur nach nicht zu erwarten <sup>4)</sup>.

Dass sich die späteren Skeptiker in ihren ethischen Ansichten, wie in ihrer ganzen Lehre, an die pyrrhonische Schule anschlossen, wird von ihnen selbst bereitwillig zugestanden; aber auch von den Neuakademikern unterscheiden sie sich nur durch ihr ethisches Princip, die übrigen Unterschiede dagegen, welche man hervorgesucht hat, sind bei näherer Betrachtung entweder ganz uner-

1) Vgl. S. 21, 2.

2) P. I, 8. 12. 25 ff.

3) P. I, 29 f. Für Ataraxie wurde auch wohl Apathie oder ἀπάθεια gesetzt Droc. IX, 108.

4) Auf welche Gründe hin RITTER IV, 312 behauptet, die Ansicht des Sextus vom sittlichen Leben sei sehr niedrig gehalten, weiss ich nicht; er selbst hat sich darüber nicht ausgesprochen.

hehlich, oder gar nicht wirklich vorhanden. Sextus giebt sich viele Mühe, die Differenz beider Schulen zu einem grundsätzlichen Gegensatz zu erweitern. Die Akademiker, sagt er mit Aenesidemus, behaupten die Unmöglichkeit des Wissens, die Skeptiker lassen nur seine Möglichkeit dahin gestellt sein, jene geben vor, zu wissen, dass sie nichts wissen, diese bekennen, dass sie auch nicht einmal diess wissen <sup>1)</sup>. Wir haben jedoch schon früher <sup>2)</sup> gesehen, dass diess, die Akademiker betreffend, positiv unrichtig ist. Ein andermal polemisirt Sextus gegen die akademische Lehre von der Wahrscheinlichkeit <sup>3)</sup>. Aber was anders, als das Wahrscheinliche, ist jenes *φανόμενον*, dem er in allen praktischen Fällen zu folgen rath, und welche andere Ueberzeugung, als die durch Wahrscheinlichkeit, nimmt er selbst für seine wissenschaftlichen Beweise in Anspruch, wenn er sagt <sup>4)</sup>, diese Beweise wollen nicht unumstösslich sein, sondern nur wahrscheinlich? Nach dieser Seite hin lässt sich daher durchaus kein bestimmter Unterschied der beiden Schulen feststellen, und je wahrscheinlicher es uns nun schon früher geworden ist, dass die Skeptiker auch das einzelne ihrer Beweise grossentheils von den Akademikern entlehnt haben, um so deutlicher erhellt auch, dass sie es an wissenschaftlicher Selbständigkeit ihren philosophischen Zeitgenossen nicht wesentlich zuvorthaten. Das wissenschaftliche Leben des griechischen Volks war ermattet, wir treffen überall nur Epigonen, und erst im Neuplatonismus raffte sich der griechische Geist noch einmal zu einer letzten bedeutenden Anstrengung zusammen.

In ihrer äusseren Ausbreitung war die Schule des Aenesidemus allem Anscheine nach beschränkt. *SENECA*, der doch jedenfalls jünger war, als ihr Stifter, kennt sie noch nicht <sup>5)</sup>, und auch von den übrigen gleichzeitigen Schriftstellern wird sie so selten erwähnt, dass uns ohne das Excerpt bei Photius, die Schriften des Sextus und die Mittheilungen des Galen und Diogenes kaum eine Spur von ihrem Dasein übrig wäre. Dass ihre Ansichten aber doch auch ausserhalb ihres engeren Kreises Anklang fanden, zeigt

1) P. I, §. 226. 223.

2) 1. Abth. 451. 468.

3) M. VII, 435 ff.

4) M. VIII, 473.

5) Nat. qu. VII, 82, 2: *quis est qui tradat praecepta Pyrrhonis?*

das Beispiel des Favorinus <sup>1)</sup>; denn war dieser Mann auch mehr Grammatiker und Alterthumsforscher, überhaupt mehr Gelehrter und Rhetor, als Philosoph <sup>2)</sup>, so hat er sich doch hinreichend mit

1) Favorinus (über den FABRIC. Bibl. gr. III, 173 f. BÄHR in Pauly's Realencyklop. III, 440. MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 577) lebte unter Trajan und Hadrian; seine Geburt jedoch ~~ist~~ jedenfalls früher, als Trajan, und auch das γεγονός ἐπὶ Τραϊανῷ bei SUID. u. d. W. ist wahrscheinlich nicht auf sie zu beziehen. Dagegen scheint er Hadrian nicht oder nur um weniges überlebt zu haben; SUID. sagt: παραταίνας μέχρι τῶν Ἀδριανῷ χρόνων, und LUCIAN Eunuch. 7 nennt ihn ἄλιγον πρὸ ἡμῶν εὐδοκίμασας. Sein Geburtsort war Arelate in Gallien (PHILOSTR. v. soph. I, 8, 1. GELL. N. A. II, 22, 20 u. A.); dass er als Eunuche oder Hermaphrodit geboren sei, wird von PHILOSTR. a. a. O., nach seiner eigenen Aussage, LUCIAN a. a. O. und DEMON. 12 f., SUID. bezeugt. Zum Lehrer hatte er den Dio Chrysostomus (PHILOSTR. I, 8, 3, 7); ob auch Epiktet, geht aus GELL. N. A. XVII, 19, 1. 5. GALEN De opt. doctr. 1. libr. propr. 2 (Bd. I, 41. XIX, 44) nicht hervor; nach dem letzteren hatte er vielmehr den Epiktet, wie es scheint noch bei dessen Lebzeiten, vom akademischen Standpunkt aus angegriffen. Später lebte er in Athen, wo er mit DEMONAX zusammentraf (LUC. DEMON. 12 f.), und mit Herodes Attikus eine enge Freundschaft schloss (PHILOSTR. I, 8, 4); nachher, wie es scheint, in Rom (PHILOSTR. I, 8, 3 f. 7), wo Gellius sein begeisterter Verehrer war (GELL. II, 26. III, 19. IV, 1. XIII, 25, 2. XIV, 2, 11. XV, 3, 1. XVII, 10, 1. XVIII, 1, 1. 16. XVIII, 7. XX, 1, 2 u. 8.). Auch mit Plutarch war er befreundet: dieser lässt ihn qu. conviv. VIII, 10 auftreten, widmet ihm die Schrift De primo frigido, und soll, dem angeblichen LAMPRIAS (κ. τῆς ἀνεγγραφῆς τῶν Πλουτάρχου βιβλίων Nr. 129, Fabr. Bibl. V, 164) zufolge, einen Brief (nach einer Lesart den über die Freundschaft, von dem Stobäus im Florilegium Bruchstücke giebt) an ihn gerichtet haben; er seinerseits betitelte seine Schrift über die Gemüthsstimmung des Akademikers: Πλούταρχος (GALEN De opt. doctr. 1). Von seinem Zeitgenossen hoch gefeiert (PHILOSTR. I, 8, 5. 7. GELL. XVI, 3, 1. XIV, 1, 22), stand er namentlich bei Hadrian in Gunst, und die kaiserliche Ungnade, von der Philostratus I, 8, 1—3 berichtet, scheint nach seiner eigenen Angabe nicht sehr ernstlich gemeint gewesen zu sein. Ueber seinen leidenschaftlichen Streit mit dem Rhetor Polemo s. m. PHILOSTR. I, 8, 5.

2) Sowohl Favorin's, nach SUIDAS sehr zahlreiche, Schriften, so weit wir davon wissen (Ihr Verzeichniss bei FABRIC. a. a. O.), als auch die sonstigen Nachrichten, lassen in ihm ganz überwiegend einen Rhetor und Polyhistor erkennen; SUID. nennt ihn ἀνὴρ πολυμαθὴς κατὰ πᾶσαν παιδείαν, φιλοσοφίας μυστῆς, ῥητορικῆς δὲ μᾶλλον ἐπιθῆμωνος. Als Schulredner im Geschmack jener Zeit zeigt er sich namentlich durch jene Lobreden auf schlechte und verächtliche Gegenstände, wie sie seit der Zeit der Sophisten im Schwange waren (vgl. Bd. I, 786, 2), auf Thersites und auf das Wechselfieber (GELL. XVII, 12, 2), und ἐπὶ τῶν λήρων (PHILOSTR. I, 8, 6); auch die Reden ὑπὲρ τῶν νομο-

Philosophie beschäftigt, um nicht blos den stehenden Beinamen des Philosophen zu führen <sup>1)</sup>, sondern auch eine Erwähnung in der Geschichte der Philosophie zu verdienen. Und da ist denn allerdings, neben den Sittensprüchen und den rednerischen Ausführungen über moralische Gemeinplätze, die von ihm überliefert sind <sup>2)</sup>, und neben einigen naturwissenschaftlichen Erörterungen und Annahmen, die an peripatetisches oder stoisches erinnern <sup>3)</sup>,

μάχων und ὑπὲρ τῶν βαλανίων (ebd.) gehören hieher. Von seinen gelehrten Arbeiten sind zu erwähnen: die παντοδαπὴ ἱστορία und die ἀπομνημονεύματα (letztere sind uns nur aus Diogenes Laërtius bekannt, ob sie sich aber auf Geschichte der Philosophie beschränkten, wissen wir nicht; die Bruchstücke beider Schriften hat MÜLLER a. a. O. gesammelt; in Betreff der παντοδαπὴ ἱστορία jedoch folgert derselbe aus Phot. Cod. 161 S. 108, b, 1 mit Unrecht, dass sie in alphabetischer Ordnung abgefasst gewesen sei, da hier vielmehr nur von einer alphabetischen Bezeichnung der Bücher die Rede ist, deren es κατὰ στοιχείων gesäbht Α—Ω, also 24 waren); ferner die ἐπιτομή (STERN. Byz. Ποσειδ.), wenn sie nicht ein blosser Auszug aus der παντοδαπὴ ἱστορία war; eine Schrift κατὰ τῆς Ὁμήρου φιλοσοφίας (SUID.); die Κυρηναϊκὰ (STERN. Ἀλεξάνδρεια), wenn sie eine eigene Schrift waren. Auch was GELLIUS von ihm ausgezeichnet hat (s. d. Index), ist grösstentheils grammatisch, antiquarisch und rhetorisch. Vgl. XX, 1, 20, auch PLUT. qu. rom. 28, S. 271.

1) So bei PHILOSTRATUS und ganz regelmässig bei GELLIUS. Auch er selbst wollte aber, wie sein Lehrer Dio, in erster Linie für einen Philosophen gelten. Seire, sagt er bei GELL. IV, 1, 14 zu einem Grammatiker, *quid „penus“ sit, non ex nostra magis est philosophia, quam ex grammatica tua*, und nachdem er denn doch seine Gelehrsamkeit darüber gezeigt hat, fügt er bei: *haec ego, cum philosophiae me dedissem, non insuper tamen habui discere.*

2) Die meisten derselben finden sich bei STROBILUS im Florilegium, die übrigen bei GELLIUS. SUIDAS nennt unter seinen Schriften γνωμονολογικά. Zu diesen populär moralischen Schriften, welche an der Grenze der Philosophie stehen, gehörte wohl auch die von demselben angeführte Abhandlung κατὰ τῆς κατ' ἀπὸν ἰρωτικῆς τέχνης (gegen dieselbe schrieb GALEN, wie er selbst De libr. propr. 18. Bd. XIX, 45 sagt), ob auch die κατὰ Πλάτωνος und κατὰ τῆς διατρῆς τῶν φιλοσόφων (SUID.), lässt sich nicht ausmachen.

3) So theilt GELL. II, 22 von ihm eine Erörterung über die Namen der Winde, II, 26 eine solche über die Farben mit, welche an Aristoteles und Posidonius erinnern. Bei demselben XII, 1, 18 finden wir in einer Deklamation gegen den Gebrauch von Ammen die Aeusserung: *patiemurne igitur, infantem hunc nostrum pernicioso contagio infici, spiritum ducere in animum atque in corpus suum ex corpore et animo deterrimo?* Daher komme es, dass die Kinder so oft den Eltern an Leib und Seele unähnlich werden. Wie sich hierin der Einfluss der materialistischen stoischen Psychologie und ihrer Lehre vom Pneuma nicht verkennen lässt, so weist das erstangeführte auf peripatetische

der hervortretendste und beachtenswertheste Zug sein Skepticismus. Er selbst scheint sich zur akademischen Schule gerechnet zu haben <sup>1)</sup>; zugleich wollte er aber, wie schon der Titel seines philosophischen Hauptwerks zeigt <sup>2)</sup>, auch für einen pyrrhonischen Philosophen gelten, und wenn er mit den Skeptikern seiner Zeit in der Annahme übereinstimmte, dass die Akademiker im Unterschied von den Pyrrhoneern ihr Nichtwissen zu wissen glauben <sup>3)</sup>, so hätte er sich eher zu den letzteren, mithin zu der Schule des Aenesidemus, zählen müssen. Indessen hat dieser Unterschied ja

oder stoisch-peripatetische Quellen, und so mag es hauptsächlich dieses naturwissenschaftliche, überhaupt das gelehrte Interesse sein, was den Favorinus zu Aristoteles hinzog. Wir sind daher nicht genöthigt, es auf einen anderen Favorinus, als den unserigen, zu beziehen, wenn PLUT. qu. conv. VIII, 10, 2. S. 784 sagt: ὁ δὲ Φαβρωίνος αὐτὸς τὰ μὲν ἄλλα δαμονιώτατος Ἀριστοτέλους ἔραστῆς ἔστι καὶ τῷ Περιπάτῳ νέμει μερίδα τοῦ πιθανοῦ κλείστην. Schon diese Beschränkung auf das πιθανὸν lässt uns vielmehr den Akademiker erkennen, und an sich ist es nicht wahrscheinlich, dass Plutarch neben dem berühmten Favorinus einen zweiten ohne jede nähere Bezeichnung eingeführt hätte.

1) GELL. XX, 1, 9. 20 sagt Favorinus zu Cäcilius: *scis enim, solitum esse me pro disciplina sectae, quam colo, inquirere potius, quam decernere*, und dieser zu ihm: *degradiare paulisper curriculis istis disputationum veterarum academicis* u. s. w. GALEN De opt. doct. Anf. Bd. I, 40: τὴν εἰς ἑκάτερα ἐπιχειρησιν ἀρίστην εἶναι διδασκαλίαν ὁ Φαβρωίνος φησίν. ὀνομάζουσι δ' οὕτως οἱ Ἀκαδημαῖκοι, καθ' ἣν τὴν ἀντικειμένην προσαγορεύουσι (? vielleicht ist zu lesen: τῶν ἀντικειμένων προηγοροῦσι oder προαγοροῦσι).

2) PHILOSTR. I, 8, 6: τοὺς φιλοσοφούμενους αὐτῷ τῶν λόγων, ὧν ἀριστοὶ οἱ Πυρρώνειοι. GELL. XI, 5, 5, nachdem er die Grundsätze der pyrrhonischen Schule dargestellt hat: *super qua re Favorinus quoque subtilissime argutissimeque decem libros composuit; Πυρρώνειων τρόπων insecrivi*. Er hielt sich hierbei ohne Zweifel an die Tropen Aenesidem's (s. o. S. 17 f. 19, 6. 7). Weiter nennt GALEN a. a. O. c. 1, Schl. S. 42 von ihm drei Bücher περὶ τῆς καταληπτικῆς φαντασίας, das erste Adrian, das zweite Dryson, das dritte Aristarch gewidmet; den Πλούταρχος ἢ περὶ τῆς Ἀκαδημαϊκῆς διαθέσεως, eine Schrift gegen Epiktet, worin er Onesimus, einen Sklaven Plutarch's, mit Epiktet sich unterreden liess, und einen Ἀλκιβιάδης (a. a. O. S. 41); Galen trat ihm mit einer Schrift ὑπὲρ Ἐπικτήτου entgegen (De libr. propr. 12. Bd. XIX, 44). Endlich sagt GALEN noch (De opt. doct. c. 5, Schl. S. 52 vgl. c. 1, S. 40): er habe ein ganzes Buch geschrieben, um zu zeigen, μηδὲ τὸν ἥλιον εἶναι καταληπτόν. Vielleicht war dies aber auch eines der drei Bücher über die καταληπτικὴ φαντασία.

3) Dass Favorin diese Unterscheidung gut hiess, ist anzunehmen, da sie sein Schüler GELLIUS XI, 5, 8 gerade da, wo er von Favorin's pyrrhonischen Tropen gesprochen hat, vorträgt.

überhaupt nicht viel auf sich, und ist mehr ein Streit um die Worte. Der Sache nach stimmte Favorinus in die gemeinsame Behauptung aller Skeptiker ein, dass es kein sicheres, begriffliches Erkennen gebe, dass man gleich starke Gründe für und gegen alles aufbringen könne, dass daher das richtige wissenschaftliche Verfahren allein in der dialektischen Rede und Gegenrede, das Ergebniss jeder Untersuchung in der Zurückhaltung des Urtheils bestehe <sup>1)</sup>; und der Widerspruch, den ihm GALEN vorrückt, dass er eine wissenschaftliche Ueberzeugung in Einem Athem für unmöglich erkläre und es seinen Schülern anheimgebe, sich eine solche zu bilden <sup>2)</sup>, trifft ihn schwerlich in höherem Grade, als alle andern Skeptiker auch <sup>3)</sup>: seine Meinung war ja wohl nicht die, dass seine Zuhörer darüber entscheiden sollen, welche von den entgegengesetzten Annahmen wahr, sondern welche ihnen wahr-

1) GALEN a. a. O. c. 1, S. 40 (s. o. 52, 1). Ebd. S. 41: in seinem Aloibides καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς Ἀκαδημαίους ἐπαινέει, προσαγορεύοντας [προσηγορούμετας?] μὲν ἑκατέρω [— ου] τῶν ἀντικειμένων ἀλλήλους λόγων, ἐπιτρέποντας δὲ τοῖς μαθηταῖς εἰρᾶσθαι τοὺς ἀληθεσιτέρους. Er sage hier, πιθανὸν ἐαυτῷ φαίνεσθαι, μηδὲν εἶναι καταληπτόν. Ebenso in den drei Büchern gegen die begriffliche Vorstellung γενναίως ἀγωνίζεται πειρώμενος ἐπιδεικνύναι τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν ἀνύπαρκτον. Vgl. folg. Anm. Als sein eigenes Glaubensbekenntniss werden wir auch das anzusehen haben, was GELI. XI, 5, sichtbar aus ihm, über die Skeptiker sagt: *nihil decernunt, nihil constituunt, sed in quaerendo semper considerandoque sunt, quidnam sit omnium rerum, de quo decerni constituique possit*. Sie sagen nicht, dass sie etwas sehen oder hören, *sed ita pati adhaerique, quasi videant vel audiant*; die Merkmale der Wahrheit und des Irrthums seien nach ihnen so vermischt, dass die wahre Beschaffenheit der Dinge unbegreiflich sei, und nur das pyrrhonische Wort übrig bleibe: οὐ μᾶλλον οὕτως ἔχει τῶδε ἢ ἐκείνως ἢ οὐθετέρως. Vgl. S. 20, 1. M. s. auch PLUT. De primo frig. 23, S. 955.

2) Es ist diess das immer wiederkehrende Thema der mehrerwähnten kleinen Abhandlung Galen's. So gleich c. 1, S. 40: die Älteren Skeptiker haben sich einfach mit der Zurückhaltung des Urtheils begnügt; οἱ νεώτεροι δὲ, οὐ γὰρ μόνος ὁ Φαβρινίος, ἐνίοτε μὲν εἰς τοσοῦτον προάγουσι τὴν ἐπαχὴν, ὡς μηδὲ τὸν ἤλιον ὁμολογεῖν εἶναι καταληπτόν· ἐνίοτε δὲ εἰς τοσοῦτον τὴν γῶσιν, ὡς καὶ τοῖς μαθηταῖς ἐπιτρέπεν αὐτήν, sofern sie nämlich (vgl. vor. Anm.) ihren Schülern anheimgeben; nachdem sie das Für und Wider gehört, sich zu entscheiden.

3) Galen selbst sagt ja ausdrücklich, die andern Skeptiker seiner Zeit machen es ebenso, nicht anders wollte aber, nach CIC. Acad. II, 18, 60. Divin. II, 72, 150, auch Carneades und seine Schule verfahren.



scheinlich sei. Auch was ihm weiter vorgeworfen wird, dass er die Möglichkeit einer sicheren Erkenntniss doch auch wieder zuzugeben scheine <sup>1)</sup>, gründet sich allem nach nicht auf bestimmte Erklärungen in diesem Sinne. Das aber mag wohl sein, dass Favorinus, ähnlich wie Cicero, durch die Skepsis, zu der er sich bekannte, sich nicht abhalten liess, sich oft viel bestimmter auszusprechen, als seine Grundsätze eigentlich erlaubten; die akademische Wahrscheinlichkeitslehre <sup>2)</sup> bot hierfür einen Anhaltspunkt, den auch andere nicht selten in der gleichen Weise benützt haben <sup>3)</sup>.

Favorinus ist allerdings der einzige, bei dem wir einen über die engeren Grenzen der Schule hinausreichenden Einfluss der änesidemischen Skepsis mit Sicherheit nachweisen können <sup>4)</sup>. Doch dürfen wir die Bedeutung dieser Skepsis trotz ihrer verhältnissmässig geringeren Ausbreitung nicht zu niedrig anschlagen. Hat sie auch, wissenschaftlich angesehen, nur einen untergeordneten Werth, und erstreckte sich auch ihr unmittelbarer Einfluss nur auf einen beschränkteren Kreis, so ist sie uns doch ein Zeichen des Zustandes, in welchem sich die Philosophie jener Zeit überhaupt befand. Es kommt in ihr das Misstrauen des Denkens gegen sich selbst, die Unsicherheit des wissenschaftlichen Bewusstseins, die dem herrschenden Eklekticismus zu Grunde lag, nur zu ihrem bestimmteren Ausdruck; sie ist ein Symptom der Altersschwäche, die sich des wissenschaftlichen Geistes bemächtigt hat, und eben weil sie diess ist, zeigt sie auch an sich selbst wenig Frische und Eigenthümlichkeit, und bewegt sich ebenso, wie der gleichzeitige

1) GALEN a. a. O. S. 41: im Alcibiades bestreite er, dass es ein καταληκτικόν gebe, ἐν δὲ τῷ Πλουτάρχῳ συγχωρεῖν ἵστικεν, εἶναι τι βεβαίως γνωστόν.

2) Diese haben wir ja auch schon S. 51, S. 53, 1 getroffen.

3) Sonst mag von Favorinus hier noch die gute Kritik der Astrologie bei GELL. XIV, 1 angeführt werden, mit der er sich an die akademische Polemik gegen den Weissagungsglauben (1. Abth. 466) anschliesst.

4) Neben ihm ist vielleicht jener Licinius Sura zu nennen, an den Plinius zwei Briefe (IV, 30. VII, 27) gerichtet hat. Wir sehen nämlich aus diesen Briefen nicht allein, dass er ein Gelehrter war, und sich, wie es scheint, namentlich auch mit naturwissenschaftlichen Fragen abgab, sondern VII, 27, 16 wird ihm auch in den Worten: *licet etiam utramque in partem, ut soles, disputas* ein Verfahren zugeschrieben, welches sonst als Eigenthümlichkeit der Akademiker betrachtet wird. Vgl. 1. Abth. 468, 2. 577, 2.

Dogmatismus, in der Hauptsache nur in einer Wiederholung der Gedanken, welche die Früheren an's Licht gebracht hatten.

Je weniger aber die Wissenschaft festen Grund in sich selbst hatte, um so eher musste dem Denken das Bedürfniss entstehen, die Wahrheit, in deren Besitz es sich nicht sicher fühlte, ausser sich, in einer höheren Offenbarung, zu suchen, und dieses Bestreben musste auch auf die ganze Weltansicht zurückwirken. Aus dieser Quelle ist im Lauf des dritten Jahrhunderts der Neuplatonismus entsprungen, die Vorgänger dieser Richtung finden sich aber schon weit früher. Sie sind es, die uns zunächst beschäftigen.

---

## C. Die Vorläufer des Neuplatonismus.

### Einleitung.

Die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Erscheinungen, welche wir unter dem obigen Namen zusammenfassen, liegt in dem Versuche, durch göttliche Offenbarung zu einer Erkenntniss und Glückseligkeit zu gelangen, die dem wissenschaftlichen Denken als solchem versagt ist. Diese Offenbarung konnte zunächst in den überlieferten Religionen und in philosophischen Systemen von religiöser Färbung gesucht werden; nur dass man in diesem Fall, von dem allgemein angenommenen und gewöhnlichen nicht befriedigt, theils dem bekannten einen verborgenen Sinn unterlegte, theils auf minder bekanntes, auf die Religionen ferner Länder, auf die Mysterien der Vorzeit, auf verschollene Philosopheme zurückgriff. Um aber den tieferen Gehalt solcher Offenbarungen zu verstehen, wird der Einzelne auch seinerseits in ein ähnliches Verhältniss zur Gottheit treten müssen, wie diejenigen, welchen sie ursprünglich ertheilt wurden, der Philosoph wird als Diener der Gottheit betrachtet, und der Besitz des wahren Wissens durch die Frömmigkeit bedingt werden. Sofern nun hiebei vorausgesetzt wird, dass die Wahrheit, und namentlich die Erkenntniss der göttlichen Dinge, durch den wissenschaftlichen Vernunftgebrauch als solchen nicht zu erreichen sei, wird die Gottheit aus dem Gebiete des gewöhnlichen Bewusstseins, aus der mit den Sinnen und dem Verstand erkennbaren Welt, entrückt werden, sie wird ihrem Wesen nach als unbegreiflich und als schlechthin erhaben über jede Berührung mit der Welt erscheinen; sofern es aber andererseits gerade die Offenbarung dieser verborgenen Gottheit, der Besitz der jenseitig gesetzten Wahrheit ist, worauf der Philosoph ausgeht, wird man sich nach einer Vermittlung umsehen müssen, durch welche eine Mittheilung der überweltlichen Gottheit an das menschliche Bewusstsein und an die Welt überhaupt möglich wird.

Diese Vermittlung liegt nach der objektiven Seite in den Mittelwesen, welche in der Vorstellung von göttlichen Kräften, von der Weltseele, von Dämonen, zwischen die oberste Gottheit und die Sinnenwelt eingeschoben werden, nach der subjektiven in den mancherlei inneren und äusseren Reinigungsmitteln, durch die sich der Einzelne fähig macht, die höhere Weisheit zu empfangen. Zu einem umfassenderen System können sich aber diese Lehren in unserem Zeitabschnitt auf griechischem Boden noch nicht ausbilden.

Diese Denkweise steht nun mit der ursprünglichen Richtung des griechischen Geistes so vielfach im Widerspruch, dass man bisher fast ausnahmslos darüber einig war, sie sei nicht aus der inneren Entwicklung der griechischen Philosophie, sondern aus fremden, orientalischen Einflüssen zu erklären. Selbst ein so umsichtiger Forscher, wie RITTER <sup>1)</sup>, bezeichnet sie schlechtweg als „Verbreitung orientalischer Denkart unter den Griechen.“ So allgemein aber diese Annahme auch sein mag, so schwierig ist die genauere Angabe der Lehren, welche die Vorgänger des Neuplatonismus (um sie kurz zu bezeichnen) von den Orientalen entlehnt hätten, und der Quellen, aus denen sie ihnen zugeflossen sein müssten. Man hat in dieser Beziehung, zunächst aus Anlass der alexandrinischen Religionsphilosophie, daran erinnert, dass sich im macedonischen und römischen Weltreich durch die Vereinigung der Griechen mit den Orientalen das Bestreben erzeugen musste, die beiderseitigen Bildungsformen zu verschmelzen, ihren Gegensatz zu überwinden, und für alle Völker Eine wahre Religion und Philosophie zu verwirklichen. Zu dieser universellen Bildungsform habe das griechische Volk seine Philosophie, der Orient seine Religion beigeleitet; aus jener stamme die reine und abstrakte Fassung der Gottesidee, aus dieser der Trieb, des Göttlichen als einer unmittelbar gegenwärtigen Macht sich bewusst zu werden, das Bedürfniss fortgehender Offenbarung; beide Elemente schliessen ihren Frieden in dem Glauben an göttliche Mittelwesen. Die Systeme dieser Richtung sind insofern als die Philosophie des Weltreichs bezeichnet, und einestheils durch die Jenseitigkeit des Göttlichen, andererseits durch die Forderung des ascetischen oder

1) Gesch. d. Phil. IV, 522.

beschaulichen Lebens charakterisirt worden<sup>1)</sup>. So viel treffendes aber diese Bemerkungen auch enthalten, so können sie doch zur Lösung der vorliegenden Aufgabe schwerlich ganz genügen. Der Begriff einer „Philosophie des Weltreichs“, so, wie er von Gzozou bestimmt wird, erscheint theils als zu eng, theils auch wieder als zu weit. Zur Philosophie des Weltreichs müssten alle nacharistotelischen Systeme gerechnet werden, denn sie alle haben die durch Alexander bewirkte Verschmelzung der Hellenen und Barbaren zur Voraussetzung, und sie alle tragen demgemäss das Gepräge jenes Kosmopolitismus, von welchem auch der religiöse Synkretismus der Alexandriener nur eine besondere Form ist; aber von orientalischen Einflüssen lässt sich bei den meisten von ihnen nichts oder nur ein kleinstes wahrnehmen. Wenn andererseits Gzozou drei Hauptformen jener Philosophie aufzählt, auf dem Boden des jüdischen Monotheismus die Religionsphilosophie Philo's, das Christenthum und die Kabbala, auf dem der orientalischen Anschauung den Gnosticismus, auf dem des Griechenthums die Stoa und den Neuplatonismus, so stellt er hiebei auch solche Erscheinungen unter den Begriff der Philosophie, welche wesentlich religiöser Art sind, und durch deren Aufnahme die Grenzen, innerhalb deren sich die Geschichte der Philosophie zu bewegen hat, in's unbestimmte verrückt würden. Aber auch das kann ich nur theilweise zugeben, dass das Bewusstsein von der unmittelbaren Gegenwart des Göttlichen in der Welt die unterscheidende Eigenthümlichkeit der orientalischen Denkweise ausmache. Dieses Bewusstsein fehlt auch der griechischen Philosophie nicht, es hat namentlich in dem stoischen Pantheismus einen Ausdruck gefunden, welcher gerade für die halb orientalische Spekulation eines Philo und seiner Nachfolger zu stark war: die Stoiker lehren eine wesentliche, die jüdischen Alexandriener und die Neuplatoniker nur eine dynamische Immanenz Gottes in der Welt. Nur das muss ich einräumen, dass die Annahme übernatürlicher Offenbarungen und die Forderung einer über das selbstbewusste Denken hinausgehenden, enthusiastischen Berührung mit dem Göttlichen der griechi-

1) Gzozou in der geistvollen Abhandlung „über die neuesten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religionsphilosophie“ in ILLEN'S Zeitschr. f. histor. Theol. 1859, 3, 88 ff. 41 ff.

schon Philosophie bis zum Auftreten des Neupythagoreismus theils ganz fremd war, theils wenigstens ohne tiefere Bedeutung für sie geblieben ist <sup>1)</sup>, und hierin mag man immerhin, neben dem allgemeinen Gegensatz des religiösen und des philosophischen Standpunkts, auch den Unterschied des klaren hellenischen Geistes von dem unfreien Wesen der orientalischen Spekulation anerkennen. Was dagegen die theoretische Fassung der Gottesidee betrifft, so ließe sich eher das umgekehrte, die Transcendenz des Göttlichen, als die eigenthümlich orientalische Anschauung behaupten. Die griechische Wissenschaft fand allerdings selbst in der jüdischen Religion Stoff genug zur Polemik gegen Anthropomorphismen, und der abstraktere Gottesbegriff der jüdischen Alexandriner beruht zunächst auf platonischen und aristotelischen Bestimmungen; aber der Grund hievon liegt im Wesen der Religion und in ihrem Verhältnisse zur Philosophie überhaupt, und die griechische Religion hat in dieser Beziehung vor den orientalischen so wenig voraus, das sie gerade zur Kritik der anthropomorphistischen Vorstellungen von der Gottheit den reichsten Anlass bot; sehen wir dagegen auf die Grundbestimmung des religiösen Verhältnisses, so ist nicht bloß dem Judenthum, sondern selbst den orientalischen Naturreligionen jene Vorstellung von der Erhabenheit des Göttlichen über die Welt, jene Vorliebe für religiöse Ueberschwänglichkeit eigen, welche in der philonischen und neuplatonischen Transcendenz ihren schroffsten wissenschaftlichen Ausdruck erhält. Die letztere war aber freilich auch von philosophischer Seite durch Plato und Aristoteles vorbereitet, und so fragt es sich immer, inwieweit wir für die weitere Ausbildung dieser Neigung orientalische Einflüsse anzunehmen genöthigt sind. Nicht einmal die Emanationslehre, so weit sie in unserem Zeitalter überhaupt vorkommt <sup>2)</sup>, läßt mit Sicherheit auf einen Zusammenhang mit dem

1) Wie problematisch ist z. B. bei Plato die dogmatische Bedeutung der Vorstellungen von Dämonen und höherer Offenbarung, und wie tief steht ihm zufolge der Enthusiasmus, welcher einem Philo und Plotin das höchste ist, unter dem wissenschaftlichen Denken!

2) Strenggenommen paßt dieser Name, wie wir finden werden, nicht einmal für den Neuplatonismus; denkt man aber bei demselben auch nur überhaupt an die Annahme göttlicher Kräfte, welche in geordneter Stufenleiter von der Gottheit zur Sinnenwelt herabführen, so findet sich selbst diese

**Orient schliessen.** Denn als ein **Ausfluss der Gottheit im strengsten Sinn** werden die **Kräfte der Natur und des menschlichen Geistes** zuerst von den Stoikern betrachtet, denen Philo und Plotin gerade für ihre Vorstellung von den göttlichen Kräften so viel verdanken; die **Bestimmung, dass die Vollkommenheit der abgeleiteten Wesen mit ihrer Entfernung vom Urwesen abnehme**, spielt in der aristotelischen Weltansicht eine wichtige Rolle; und wie nahe man bei dem Versuche, stoische Immanenz und aristotelisch-platonische Transcendenz zu verknüpfen, dem Emanationssystem kommen musste, kann ausser anderem das Buch von der Welt zeigen <sup>1)</sup>. Auch abgesehen von jenen Vorgängern war aber dieses System bei der Ableitung des Endlichen aus dem Absoluten, wenn man das letztere weder pantheistisch mit der Weltsubstanz identificiren, noch dualistisch durch sie beschränken wollte, so schwer zu umgehen, dass wir durchaus nicht berechtigt sind, aus dem gemeinsamen Gebrauch dieser Vorstellungsweise auf einen geschichtlichen Zusammenhang zweier Systeme zu schliessen, wofern nicht specialere Anzeichen davon vorliegen.

Ist es nun schon im allgemeinen sehr zweifelhaft, ob die Abhängigkeit der späteren griechischen Philosophie vom Orient wirklich so weit gieng, wie man gewöhnlich annimmt, so ist es auch nicht ganz leicht, zu bestimmen, von wem jener maassgebende orientalische Einfluss ausgegangen sein sollte. Halten wir uns zunächst an den heidnischen Orient, so kann an eine Einwirkung der ägyptischen Volksreligion, von der sowohl Philo als die Neupythagoreer mit der grössten Geringschätzung reden, nicht wohl gedacht werden, da keine ihrer eigenthümlichen Vorstellungen in die Philosophie, mit der wir es hier zu thun haben, tiefer eingreift, mögen auch die Mythen von Isis und Osiris gelegentlich zu philosophischer Ausdeutung benützt werden; die priesterliche Geheimweisheit aber, an die man wohl gedacht hat, ist selbst mehr als problematisch, und in den Lehren, um deren Erklärung es sich für uns handelt, ist nichts, was uns zur Voraussetzung einer so unbekanntenen und unwahrscheinlichen Quelle ein Recht gäbe. Von den

---

vor Plotin mit einiger Bestimmtheit nur bei Philo, und auch bei ihm ist sie erst unvollkommen ausgebildet.

<sup>1)</sup> Vgl. I. Abth. S. 566 f.

Chaldäern hätte höchstens der astrologische Aberglaube entlehnt werden können, welchen die Philosophen der neupythagoreischen Richtung theils ausdrücklich bekämpfen, theils nur nebenher und in jener unbestimmten Allgemeinheit sich aneignen, in der er schon längst in die Volksvorstellungen und auch in den stoischen Weissagungsglauben übergegangen war. Der persische Dualismus ist allerdings dem neupythagoreischen und philonischen verwandt genug, um von Männern dieser Richtung als Zeuge für ihre Ansichten gebraucht zu werden; aber gerade die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des ersteren sind bei dem letzteren zu vermissen: dort ruht der Dualismus wesentlich auf dem Gegensatze des Lichts und der Finsterniss, als allgemeiner Naturmächte, hier theils auf der ethischen Unterscheidung von Vernunft und Sinnlichkeit, theils auf der metaphysischen von Geist und Materie, und die weitere Ausführung desselben hat dort ihren Mittelpunkt in dem Kampfe der guten Geister mit den bösen, hier in dem Kampfe des Geistes mit den materiellen Elementen der Welt und des Menschen, neben welchem die Annahme böser Dämonen theils nur in untergeordneter Bedeutung herspielt, theils auch ganz aufgegeben wird. Wenn endlich auf die Aehnlichkeit mancher alexandrinischen Lehren und Einrichtungen mit indischen, namentlich buddhistischen, grosses Gewicht gelegt wurde, so hält dem Gronen <sup>1)</sup>, zunächst in Betreff Philo's, mit Recht entgegen: die Produktivität des menschlichen Geistes könne sich unter gleichen Bedingungen auch in gleichen Formen äussern; so gross diese Gleichheit aber im vorliegenden Fall auch beim ersten Anblick erscheinen möge, so verschwinde sie doch so gut wie ganz, wenn wir das indische und das philonische System in ihr Princip verfolgen; dort sei reiner Pantheismus, hier dualistischer Emanatismus; dort entstehe alles aus der Gottheit allein, hier aus Gott und dergleichen ursprünglichen Materie, dort erscheine alles Gewordene als behaftet mit der Materialität, hier seien immaterielle Mittelwesen, dort sei das höchste Ziel Selbstvernichtung, hier Vertiefung in die Gottheit, als das absolut Wirkliche. Noch weit geringer ist die Aehnlichkeit der neupythagorei-

1) A. a. O. 60 ff., wo auch die Litteratur über diese Frage. Denselben & 55 ff. vgl. man in Betreff des angeblich persischen, ägyptischen und chaldäischen bei Philo.



sehen Vorstellungsweise mit den indischen Systemen. Nehmen wir dazu, dass von einer nachhaltigen geschichtlichen Berührung der Griechen mit indischer Weisheit nichts bekannt ist, und dass die eigenen Aussagen der Alexandriner und Neupythagoreer, mit Ausnahme des späten und unzuverlässigen Philostratus, weder eine Abhängigkeit ihrer Lehre von der indischen behaupten, noch eine nähere Bekanntschaft mit dem indischen Wesen beweisen, so muss uns dieser ganze Zusammenhang sehr zweifelhaft erscheinen.

Weit mehr liesse sich für die Behauptung geltend machen, dass das Judenthum nicht bloß zur Entstehung der jüdisch-alexandrinischen, sondern auch der neupythagoreischen Philosophie mitgewirkt habe. Für's erste newlich ist auch diese, wie wir finden werden, aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso, wie jene, in Alexandrien, also in dem Ort entstanden, in welchem das Judenthum in die tiefste und folgenreichste Berührung mit der griechischen Philosophie trat; und dass sich in diesem Verkehr die Juden nur aufnehmend verhielten, und nicht auch ihrerseits durch ihre religiösen Anschauungen mit der Zeit einigen Einfluss auf die Griechen gewannen, lässt sich kaum annehmen. Im Judenthum sind ferner jene Eigenthümlichkeiten, in denen wir die wesentlichsten Berührungspunkte des späteren Pythagoreismus und Platonismus mit der orientalischen Denkweise anerkannt haben, — einestheils die Ueberveltlichkeit des Göttlichen, andertheils der Glaube an unmittelbare Offenbarungen, und die prophetisch-ekstatische Form dieser Offenbarungen, — am schärfsten ausgeprägt; auf jüdischem Boden, bei den Sekten der Therapeuten und Essener, finden wir, wie diess später gezeigt werden wird, einige der frühesten Spuren vom Dasein des Neupythagoreismus, in der jüdischen Spekulation Philo's hat sich die Richtung, welche beiden Theilen gemein ist, schneller und kräftiger, als in der gesammten hellenischen Wissenschaft vor Plotin, entwickelt. Es wird keine zu kühne Vermuthung sein, wenn wir annehmen, der jüdische und der griechische Alexandrismus hängen schon in ihrer Wurzel zusammen, und diese ganze Denkweise habe sich erst aus der Reibung und Mischung der beiden Bildungsformen, der jüdischen und der griechischen, erzeugt. Nur werden wir uns auch in diesem Fall vor der Meinung zu hüten haben, als ob das eigenthümliche derselben nur ein der griechischen Wissenschaft äusserlich eingeeimpftes fremd-

artiges Element sei, den grösseren Beitrag muss vielmehr jedenfalls die kräftigere griechische Bildung geliefert haben. Nicht blos die wissenschaftliche Form und Methode des philosophischen Systems ist eigenthümlich hellenisch, nicht blos die einzelnen Begriffe und Sätze desselben sind zum weitaus grösseren Theil, selbst bei Philo, von Plato, von Aristoteles, von den Stoikern, von den Pythagoreern entlehnt, sondern die ganze Richtung der alexandrinischen Spekulation hat die Entwicklung der griechischen Philosophie zu ihrer wesentlichen Voraussetzung, und ist durch sie von den verschiedensten Seiten her vorbereitet. Wenn die neuen Platoniker und Pythagoreer die logischen und naturwissenschaftlichen Untersuchungen vernachlässigen, und sich dafür fast ausschliesslich den theologischen religiösen und ethischen Fragen zuwenden, so folgen sie nur einer Neigung, von welcher die gesammte Philosophie ihrer Zeit beherrscht wird, und welche namentlich für Philosophen, wie Antiochus Cicero und ihre Nachfolger, so bezeichnend ist. Wie ferner bei diesen mit jenem Uebergewicht des praktischen Interesse's über das wissenschaftliche die eklektische Verbindung von ursprünglich verschiedenen und ungleichartigen Lehrbestimmungen Hand in Hand geht, so wird uns der gleiche Zug auch bei den Männern der alexandrinischen Schule begegnen. Fügen endlich die letzteren zu den philosophischen Auktoritäten die religiösen, wollen sie die Philosophie selbst als eine Offenbarung und einen Gottesdienst, die Philosophen als Werkzeuge der Gottheit betrachtet wissen, und lehnen sie sich im Zusammenhang damit theils an die positive Religion, theils an eine dualistische Metaphysik an, so ist doch auch diese Wendung durch die bisherige philosophische Entwicklung angebahnt. Denn einerseits hatte sich der Stoicismus schon in ein ähnliches Verhältniss zur Religion gesetzt, und namentlich durch den ausserordentlichen Werth, den er der Weissagung beilegte, das Bedürfniss einer höheren Offenbarung entschieden ausgesprochen <sup>1)</sup>; andererseits musste dieses Bedürfniss durch die Skepsis, und überhaupt durch jenes weitverbreitete Gefühl wissenschaftlicher Ermattung, dessen schärfster theoretischer Ausdruck die Skepsis ist, erzeugt und genährt werden. Wenn das Denken daran verzweifelt, die Wahrheit in sich zu finden, so ist

1) Man vgl. hierüber 1. Abth. 268 ff., namentlich S. 915. 927.

es natürlich, dass es sie ausser sich sucht; wenn man das Vertrauen zur Wissenschaft verloren hat, wirft man sich dem Glauben in die Arme. Während aber nüchterneren Naturen in dieser Beziehung der Glaube an die angeborenen allgemeinen Vernunftwahrheiten genügte, wie wir ihn in dem griechisch-römischen Eklekticismus gefunden haben, so giengen erregtere und religiöser gestimmte dazu fort, die Wahrheit nicht bloß aus dem wissenschaftlichen Denken, sondern aus dem menschlichen Bewusstsein überhaupt hinauszuerlegen, ihre Mittheilung von einer göttlichen Offenbarung zu erwarten, und ihren Besitz an alle die religiösen Vermittlungen zu knüpfen, durch welche man sich mit der Gottheit in Verbindung zu setzen hoffte. Die Neigung dazu musste nun natürlich durch eine Atmosphäre, wie die alexandrinische, in hohem Grade begünstigt werden. Wo alles von Wunder- und Offenbarungsglauben erfüllt, für Aberglauben und religiöse Schwärmererei empfänglich war, konnten auch die Philosophen um so leichter von der gleichen Stimmung angesteckt werden, auch ihrerseits auf die Auktorität gottgesandter Männer, wie Pythagoras, zurückgehen, und den Versuch machen, durch mystische Spekulation und ascetisches Leben in Verbindung mit der Gottheit zu kommen und in den Besitz der Wahrheit zu gelangen, die dem wissenschaftlichen Bewusstsein entschwunden war. Aber so nachhaltig der Anstoss auch gewesen sein mag, den die alexandrinische Philosophie von dieser Seite her erhielt: ihrem Inhalt nach gehört sie doch ganz überwiegend dem Griechenthum an, und wenn sich in ihr orientalische Einflüsse mit griechischen Bildungselementen vermischen, sind doch diese als die stärkeren und beherrschenden zu betrachten.

In ihrer weiteren Entwicklung spaltet sich aber diese Schule allerdings in zwei Aeste, einen rein griechischen und einen griechisch-jüdischen. Beide sind sich vormöge ihres gemeinsamen Ursprungs nahe verwandt, und haben auf einander und auf den weiteren Gang der griechischen Philosophie eingewirkt; die gegenwärtige Darstellung hat sich daher mit beiden zu beschäftigen. Der christliche Alexandrinismus dagegen, den man als eine dritte Form dieser Spekulation anführen könnte, liegt ausserhalb ihrer Grenzen: theils weil er sich erst später von dem jüdischen abgezweigt und in die griechische Wissenschaft allem nach nie tiefer eingegriffen hat, theils weil in ihm das christliche Element über das hellenische

so entschieden im Uebergewicht ist, dass wir seine Darstellung der Geschichte der christlichen Wissenschaft überlassen müssen.

I. Die rein griechische Entwicklungsreihe: die Neupythagoreer, die pythagoraisirenden Platoniker, die späteren Stoiker.

1. Das erste Auftreten des neuen Pythagoreismus; Zeit und Ort seiner Entstehung.

Die pythagoreische Schule verliert sich, wie früher bemerkt wurde, als philosophische Schule im Laufe des vierten Jahrhunderts aus der Geschichte. Dagegen finden sich gerade um diese Zeit zahlreiche Spuren von der Verbreitung der orphisch-pythagoreischen Mysterien; und als die unterscheidende Eigenthümlichkeit dieses Mysterienwesens werden die gleichen Enthaltungen bezeichnet, die uns auch schon früher in der orphischen Ascese begegnen <sup>1)</sup>. Bei den Dichtern der mittleren attischen Komödie, in den letzten Jahrzehenden des vierten Jahrhunderts, scheint dieser orphische Pythagoreismus ein sehr beliebter Gegenstand ihrer Scherze gewesen zu sein, was doch immer beweist, dass er eben damals in Athen Anhang und Bedeutung gewonnen hätte; und einige Bruchstücke jener Dichter sind es, durch die wir zunächst etwas näheres von ihm erfahren. So bezeugt Antiphanes, die Anhänger des Pythagoras essen nichts lebendiges <sup>2)</sup>, und um einen Geizhals zu schildern, sagt er, er habe keinerlei Speisen, ausser den Zwiebeln, in sein Haus gelassen, nicht einmal von denen, welche der preiswürdige Pythagoras genoss. Von Alexis erfahren wir, dass die Freunde des pythagoreischen Lebens kein Fleisch assen und keinen Wein tranken, um sich statt dessen mit Wasser und Brod, mit getrockneten Feigen, Oliventräbern und Käse zu begnügen, dass auch ihre Opfer nur hierin bestanden, dass sie sich nicht zu baden pflegten, und sich eines schweigsamen Ernstes befleissigten <sup>3)</sup>.

1) M. s. hierüber Bd. II, a, 24. 26, auch PLATO Gess. VI, 782, C. — Das nächstfolgende ist meiner Abhandlung „über den Zusammenhang des Esskismus mit dem Griechenthum“ Theol. Jahrb. XV, 407 f. entnommen.

2) Bei ΑΤΤΗΝ. IV, 161 a (das weitere ebd. III, 108, f):

πρῶτον μὲν ὥσπερ πυθαγορίζων ἐσθία  
ἐμψυχον οὐδὲν τῆς δὲ πλείστης τοῦ βολοῦ  
μάξης μελαγχρῆ μερίδα λαμβάνων λέπα.

3) ΑΤΤΗΝ. IV, 161, b: οἱ πυθαγορίζοντες γὰρ, ὡς ἀκούομεν,  
οὔτ' ὄψον ἐσθίουσιν, οὔτ' ἄλλ' οὐδὲ ἐν  
ἐμψυχον, οἶνόν τ' οὐχὶ πίνουσιν μόνοι.

Aehnlich äussern sich Aristophon <sup>1)</sup> und Mnesimachus <sup>2)</sup>, und verwandte Schilderungen muss die Pythagoristin des jüngeren Kratinus <sup>3)</sup> enthalten haben. Zu diesen pythagoreischen Asceten gehörte jener Diodor von Aspendus <sup>4)</sup>, welcher um den Anfang des dritten Jahrhunderts durch seine cynische Lebensweise Aufsehen erregte, wenn auch die Angabe, dass er dieselbe bei den Pythagoreern zuerst aufgebracht habe, nach dem eben angeführten nicht richtig sein kann. Auf die Fortdauer einer pythagoreischen Schule weisen ferner die Erweiterungen, welche die Sagen über Pythagoras während der alexandrinischen Periode erfuhren <sup>5)</sup>; und

Ebd. πυθαγορισμοὶ καὶ λόγοι

λεπτοὶ, διεσμειλευμένοι τε φροντίδες (ausgeschnittelte Gräbelleien)  
τρέφουσ' ἐκείνους· τὰ δὲ καθ' ἡμέραν τάδε·  
ἄρτος καθαρὸς εἰς ἑκατέρω κοτήριον  
ὕδατος.

Ebd. ἡ δ' ἐστίασις ἰσχύδες καὶ στέμψα

καὶ τυρὸς ἔσται· ταῦτα γὰρ θύειν νόμος  
τοῖς Πυθαγορείοις.

Ebd. ἴδει θ' ὑπομαίνει μικροστίαν, ῥύπον,

ῥίγος, σιωπὴν, στιγνότητ', ἄλουσιαν. Bei der σιωπὴ schon an die

Echemythie der späteren Pythagorassage (Bd. I, 226, 3) zu denken, sind wir nicht genöthigt.

1) Bei Dios. VIII, 38: ἐσθίουσι τε

λέχανά τε καὶ πίνουσιν ἐπὶ τούτοις ὕδαρ.

φθίρας δὲ καὶ τρίβωνα τὴν τ' ἄλουσιαν

οὐδαὶς ἂν ὑπομαίνουσιν τῶν νεωτέρων. Vorher lässt der-

selbe erzählen, nur die Pythagoristen dürfen im Hades mit Pluto an Einem Tisch speisen (vgl. hiezu Bd. I, 48, 2), worauf ein anderer erwiedert: δυσχερῆ θεῶν λέγεις, εἰ τοῖς ῥύπου μεστόισιν ἔδεται ξυνόν. Eine ähnliche Schilderung von ihm findet sich bei Αἴθνη. VI, 238, c und ebd. IV, 161, e sagt er: die Pythagoristen haben ja den Schmutz (ῥυκᾶν) und die rauhen Kleider (τριβωνες) nur deshalb zum Grundsatz gemacht, weil sie nichts besseres haben, wenn man ihnen Fische und Fleisch vorsetzte, würden sie alle Finger darnach locken.

2) Bei Dios. VIII, 37: ὡς πυθαγοριστὶ θύομεν τῷ Λοξίᾳ

ἑμφυχον οὐδὲν ἐσθλοντες πανταλῶς.

3) Dios. a. a. O.

4) M. s. über ihn Bd. I, 243, 2, wo aber Dios. VI, 13 stehen, und für die Zeitbestimmung Αἴθνη. VIII, 350, c. 848, a beigefügt sein sollte. Da nach Αἴθνη. IV, 163, e f. Timon der Phliasier, Timäus aus Tauromenium und Sokrates Diodor's erwähnt hatten, muss er eine in seiner Zeit sehr bekannte Persönlichkeit gewesen sein.

5) Es ist freilich in den meisten Fällen unmöglich, im einzelnen mit Si-

aus demselben Kreise mögen jene mythischen Schriften hervorgegangen sein, welche schon um den Anfang des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts unter Pythagoras' Namen im Umlauf waren<sup>1)</sup>. Da nun ferner die Verbreitung der orphisch-dionysischen Geheimdienste, mit welchen die pythagoreischen von Anfang an so eng zusammenhiengen<sup>2)</sup>, für die Jahrhunderte nach Alexander ausser Zweifel steht, und da dieselben, wie die Geschichte der römischen Bacchanalien beweist, in der ursprünglichen Heimath des Pythagoreismus, und namentlich in Tarent, dem Schauplatz seiner letzten glänzenden Nachblüthe, einen Hauptsitz hatten<sup>3)</sup>, da es endlich die pythagoreischen Mysterien sind, aus deren Verbindung

---

cherheit zu bestimmen, wann die verschiedenen Bestandtheile der Pythagorasage entstanden sind, und wie vieles von dem, was uns aus Schriftstellern des dritten und zweiten Jahrhunderts mitgetheilt wird, erst nach Aristoxenus zu den älteren Ueberlieferungen der Schule hinzukam. Doch wird man die Angaben des Neanthes, Hermippus, Alexander Polyhistor über den Unterricht, den Pythagoras bei Chaldäern, Persern, Brahmanen, Thraciern und Galliern genossen habe (s. Bd. I, 219. 221, 1 vgl. 220, 1), theils an sich selbst, theils wegen des Stillschweigens, das noch Aristoxenus hierüber beobachtet zu haben scheint, unbedenklich der Tradition des alexandrinischen Zeitalters zuweisen dürfen; und wenn die Hadesfahrt des Pythagoras unter den uns bekannten Zeugen zuerst bei Hieronymus und Hermippus, die Gütergemeinschaft der Pythagoreer bei Epikur und Timäus, die Sage von den Pythagoreern, welche sich lieber tödten liessen, als dass sie ein Bohnenfeld betreten hätten, und die abenteuerlichen Vorstellungen über das Ordensgeheimnis der Pythagoreer bei Hermippus, Hippobotus und Neanthes vorkommen (m. s. a. a. O. 224, 4. 227, 3. 7. 232, 2), so lässt diess immerhin vermuthen, dass in der Zeit, der diese Schriftsteller angehören, die Pythagorasage in fortdauernder Entwicklung begriffen war.

1) Vgl. Bd. I, 209, 3.

2) Ebd. S. 47 ff. 232 ff. 331.

3) Ueber die bacchischen Geheimdienste, welche sich um den Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom verbreitet hatten, und welche i. J. 186 v. Chr. durch die Ausschweifungen und Verbrechen, deren Deckmantel sie geworden waren, zu einer über ganz Italien ausgedehnten Untersuchung, zur Hinrichtung und Einkerkelung von Tausenden und zu einem Verbot dieses ganzen Kultus führte, s. m. Liv. XXXIX, 8—19. XL, 19. PRELLER Röm. Mythol. 714 ff. Aus Livius (XXXIX, 9. 13. 18. 41. XL, 19) ergibt sich, dass diese Mysterien theils von Etrurien, theils von Campanien aus nach Rom verpflanzt worden waren, dass sie in allen Theilen Italiens zahlreiche Anhänger zählten, und dass die Untersuchungen in Tarent bis zum Jahr 184, in dem benachbarten Apulien sogar bis 181 v. Chr. fort dauerten.

mit dem Judenthum im zweiten Jahrhundert vor Christus der Essäismus hervorgieng <sup>1)</sup>, so lässt sich nicht bezweifeln, dass sich dieser Pythagoreismus als eine religiöse Lebens- und Kultusform auch während der alexandrinischen Periode erhielt.

Weit zweifelhafter ist es, ob auch die pythagoreische Philosophie sich während dieses Zeitraums irgendwo in der Lehrüberlieferung einer wissenschaftlichen Schule fortpflanzte. Nach ARISTOXENUS wäre die pythagoreische Schule zu seiner Zeit, um 320 vor Christus, ausgestorben gewesen <sup>2)</sup>, und wir begegnen ihr wirklich in dem eigentlichen Griechenland von da an nicht mehr, wenn auch ihre Lehren, mit den platonischen vermischt, sich in der alten Akademie noch längere Zeit erhielten. In Grossgriechenland mag sie allerdings länger fortgedauert haben, und so wird von einem Dichter der mittleren Komödie über die Spitzfindigkeiten geklagt, durch welche die „Tarentiner“ den Laien in Verwirrung bringen <sup>3)</sup>; doch in Ausdrücken, die mehr für eine Schule der Rhetorik, als der Philosophie, passen würden. Gegen das Ende des dritten Jahrhunderts soll Cato in Tarent von Nearchus einen pythagoreischen Vortrag gehört haben <sup>4)</sup>; indessen ist diese Angabe viel zu wenig verbürgt, als dass sich aus derselben auch nur mit einiger Sicherheit auf den Fortbestand einer pythagoreischen

1) Hierüber tiefer unten.

2) Vgl. Bd. I, 242, 4. 5. Damit stimmt DIODOR XV, 76 überein, wenn er zu Ol. 103, 3 (366 v. Chr.) bemerkt, es haben damals neben Plato und Aristoteles auch die letzten Pythagoreer noch gelebt.

3) Aus des jüngeren Kratinus, „Tarentinern“ führt DIOC. VIII, 37 die Verse an:

Ἔθος ἐστὶν αὐτοῖς, ἂν τιν' ἰδιώτην ποθὲν  
 λάβωσιν εἰσελθόντα, διαπειρώμενον  
 τῆς τῶν λόγων βώμης ταράττειν καὶ κυκᾶν  
 τοῖς ἀντιθέτοις, τοῖς πέρασι, τοῖς παρ'σώμασιν,  
 τοῖς ἀποκλάνοις, τοῖς μεγέθεσιν νουβουστικῶς.

4) CIC. Cato 12, 89: *accipite enim, optimi adolescentes, veterem orationem Archytas Tarentini . . . quae mihi tradita est, cum essem adolescens Tarenti cum Q. Maximo* (209 v. Chr.). Nachdem dann der Inhalt dieses Vortrags, eine rednerische Ausführung gegen die Lust, angegeben ist, fügt Cato bei, sein Gastfreund Nearchus in Tarent habe ihm nach Älterer Ueberlieferung erzählt, dass bei demselben Plato und der Samniter C. Pontius anwesend gewesen sei. Dasselbe bei PLUR. Cato maj. 2, der aber schwerlich eine andere Quelle gehabt hat, als unsere Stelle.

Schule in Tarent schliessen liesse <sup>1)</sup>. Dass allerdings die Erinnerung an Pythagoras um jene Zeit in Italien noch fortlebte, erhellt schon aus der Sage von seiner Verbindung mit Numa, die uns in Rom bald nach dem Anfang des zweiten Jahrhunderts begegnet <sup>2)</sup>, und aus dem Gebrauch, welchen Ennius im Eingang seiner Annalen von der Lieblingslehre der Pythagoreer machte, wenn er sich von Homer im Traum erzählen liess, die Seele dieses Dichters sei erst in den Leib eines Pfaues, dann in den seinigen gewandert <sup>3)</sup>. Aber für die Fortdauer der pythagoreischen Schule folgt auch daraus nichts. Denn jener Pythagoreismus des Numa ist jedenfalls

1) Dass nämlich Cato jenen Vortrag damals wirklich gehört hat, diess steht natürlich um nichts fester, als dass er die Reden gehalten hat, welche ihm Cicero in den Mund legt, oder als irgend eine von den Erdichtungen, durch welche Plato seinen Sokrates in den Stand setzt, über eleatische, pythagoreische, heraklitische Philosophie als Sachkenner zu sprechen; erwägt man vielmehr, dass Cato nach Plutarch's eigenem Geständniss, so viel man sonst wusste, erst spät mit griechischer Bildung bekannt wurde, und dass der angebliche Vortrag des Archytas (vgl. Bd. I, 244, 3) wahrscheinlich dem Aristoxenus entnommen ist, so wird man nicht umhin können, seine Ueberlieferung durch Nearchus ebensogut, als die angeblich mündliche Ueberlieferung eines archytischen Ausspruchs im Lilius 23, 88, für eine Erfindung Cicero's zu halten. Dann hat man aber auch für die Existenz des Nearchus keinerlei Bürgschaft mehr, und noch viel weniger dafür, dass er entweder selbst Pythagoreer war (was obnedem erst Plutarch sagt), oder doch mit einer noch bestehenden pythagoreischen Schule in Verbindung stand. — Der angebliche Verkehr des Samniters Pontius mit Archytas hätte, selbst wenn ihm eine geschichtliche Erinnerung zu Grunde läge, mit unserer Frage nichts zu thun, und ebensowenig die Bildsäule, welche Pythagoras (vgl. Bd. I, 225, 4) zur Zeit der Samniterkriege in Rom gesetzt wurde.

2) Die erste Spur derselben liegt in den 181 v. Chr. unterschobenen Büchern Numa's (s. S. 71 ff.): wenn diese die Philosopheme, welche sie Numa in den Mund legten, für pythagoreisch ausgaben, oder wenn sie auch nur von anderen dafür gehalten wurden, so setzt diess voraus, dass Numa ein Schüler des Pythagoras gewesen sei, mag nun der Verfasser jener Bücher diese Annahme schon vorgefunden oder selbst erst erdichtet und dadurch die Sage veranlasst haben. Sonst kennen wir dieselbe fast nur durch solche Schriftsteller, die nicht mehr an sie glauben, wie Cic. Rep. II, 15, 28. Tusc. IV, 1, 8. Liv. XL, 29. Plut. Numa 1. 8. 22 vgl. Kastor (um 50 v. Chr.) bei Dem. qu. rom. 10; nur Klemens Strom. I, 304, D sagt unbedenklich: *Νουμάς . . . Πυθαγόρειος ἦν*.

3) Die betreffenden Bruchstücke des Ennius und die erläuternden Stellen aus den Scholiasten des Horaz und Persius, Pers. Sat. VI, 9 ff. Tertull. De an. 33 f. bei Valen. Ennian. poet. rel. 6.



von Gelehrten (welche in diesem Fall allerdings keine grosse Gelehrte waren) eronnen worden, und erst von ihnen aus in die Volkssage, wenn er ihr überhaupt je angehört hat, übergegangen; eine solche Vermuthung war aber gleich gut möglich, ob es nun damals, als sie zuerst aufgestellt wurde, noch Pythagoreer gab, oder nicht. Ebenso kann Ennius seine Kenntniss des pythagoreischen Dogma's aus gelehrter Ueberlieferung geschöpft haben, selbst wenn dieses Dogma schon längst keine Anhänger mehr hatte; in diesem Fall handelt es sich ja aber überdiess um eine Lehre, welche weniger der pythagoreischen Philosophie, als den pythagoreischen Mysterien angehört. Auch was Ennius' Epicharm pythagoreisches enthalten haben mag, kann ihm füglich auf schriftlichem Wege bekannt geworden sein; indessen lässt sich aus den dürftigen Ueberbleibseln dieses Gedichts nicht beurtheilen, wie viel dessen war<sup>1)</sup>.

1) Die wenigen Bruchstücke des Epicharmus, die sich erhalten haben, hat VAHLEN a. a. O. 168 f. zusammengestellt; es findet sich jedoch in denselben nichts eigenthümlich pythagoreisches; auch die Sätze, dass der Leib Erde, der Geist Feuer (oder wie es auch heisst: *de sole sumptus*), und dass Jupiter nichts anderes sei, als der Aether (diess auch in dem bekannten Fr. 9 des ennianischen Thyestes bei CIC. N. D. II, 2, 4 u. A.), enthalten nur solche Annahmen, wie sie im Alterthum ausser jedem Zusammenhang mit philosophischen Lehren vorkommen, und gerade von den Pythagoreern nicht überliefert werden. Unter den späteren Schulen gehören sie bekanntlich der stoischen an, aber Ennius hat sie zunächst von den griechischen Dichtern, die er nachbildet. Möchte sich aber auch noch weit mehr pythagoreisches bei Ennius gefunden haben, als wir bei ihm nachweisen können, so dürfte man doch aus dieser Benützung einzelner pythagoreischer Lehren noch nicht schliessen, was VAHLEN a. a. O. S. XCIII schon aus dem Anfang der Annalen schliesst, dass dieser Dichter der pythagoreischen Philosophie vorzugsweise ergeben gewesen sei. Worauf sich vollends die Angabe (a. a. O.) gründet, dass die Römer im allgemeinen dieselbe *antiquitas receptam studiosius colebant*, wüsste ich nicht zu sagen. Auch CICERO (Tusc. IV, 1, 2) weiss für seine Vermuthung, dass die pythagoreische Lehre schon in alten Zeiten nach Rom gekommen sei, wenig beizubringen. Er meint, es sei doch sehr unwahrscheinlich, dass während der Blüthe der pythagoreischen Schule in Unteritalien die Römer nichts von ihr gehört haben sollten; was sich natürlich nur dann sagen liesse, wenn die Römer des sechsten und fünften Jahrhunderts schon das gleiche Interesse für griechische Wissenschaft gehabt hätten, wie die des ersten. Er beruft sich auf die Sage vom Pythagoreismus Numä's, die so eben besprochen wurde. Er behauptet endlich, es finden sich manche Spuren von einem Zusammenhang der alten Römer mit den Pythagoreern; womit es aber doch schlecht bestellt gewesen sein muss, wenn die übr-

Wichtiger wäre es, wenn sich nachweisen liesse, dass pythagoreische Philosopheme in jenen Büchern niedergelegt waren, welche 181 vor Christus dem König Numa unterschoben wurden <sup>1)</sup>; denn eine solche Einschwärzung pythagoreischer Lehren in die römische Religion würde den Fortbestand der pythagoreischen Philosophie voraussetzen, oder mindestens als ein Versuch zu ihrer Erneuerung

gen nicht mehr auf sich hatten, als die einzige, die er anführt: dass nämlich die einen wie die andern eine Vorliebe für Lieder und Musik gehabt haben. (Weiter vgl. m. Bd. I, 354 ff.)

1) Näheres über diesen merkwürdigen Vorgang bei Liv. XL, 29. VALEA. MAX. I, 1, 12. PLIN. H. nat. XIII, 13, 84 f. VARRO b. AUGUSTIN. C. D. VII, 84. PLUT. Numa 22; vgl. SCHWEGLER Röm. Gesch. I, 564 ff. PRELLER Röm. Mythol. 719 f. Das wesentliche desselben ist, dass in dem genannten Jahr ein Schreiber, Namens L. Petillius (nach Varro: Terentius) zwei steinerne Kisten ausgegraben haben wollte, von denen, der Aufschrift zufolge, die eine die Gebeine, die andere die Schriften Numa's enthalten sollte. Die letzteren bestanden aus 14 (oder 24) Büchern: zur Hälfte lateinische über das Pontificalrecht, zur Hälfte griechische (über welche die nächstfolgende Anm. zu vergleichen ist). Bald erfuhr jedoch der Prätor Q. Petillius von dem Funde, und nachdem er von jenen Büchern Einsicht genommen hatte, liess der Senat, auf seinen Antrag, entweder die sämtlichen Schriften oder wenigstens die griechischen als religionsgefährlich verbrennen. Dass nun diese angeblichen Bücher Numa's unterschoben waren, versteht sich von selbst, und ist zum Ueberfluss, da auch einzelne neuere Gelehrte noch anderer Meinung waren, von SCHWEGLER erschöpfend dargethan worden. Dabei ist es gleichgültig, ob sie wirklich auf dem Gute des L. Petillius ausgegraben worden sind, oder nicht, denn auch in dem ersteren Falle waren sie jedenfalls erst unmittelbar vor ihrer Entdeckung eingegraben worden, wie sie denn auch nach Livius *recentissima specie* waren; indessen ist es bei der Sorglosigkeit, mit der man im Alterthum literarischen Unterschiebungen gegenüber zu verfahren pflegte, auch nicht undenkbar, und gerade die Angaben, durch welche Petillius (nach CASSIUS HEMINA b. PLIN. a. a. O.) den guten Zustand der Schriften zu erklären suchte, sprechen eher dafür, dass schon ihre angebliche Ausgrabung eine Lüge war. Irgend eine Untersuchung scheint über diesen Umstand nicht angestellt, und die Aechtheit der Schriften nicht bloß zur Zeit ihrer Auffindung, sondern auch noch lange nachher nicht bezweifelt worden zu sein. Dagegen geht HARTUNG (Rel. d. R. I, 213 ff.) viel zu weit, wenn er unsere ganze Erzählung für einen der Sage vom etruschischen Tages nachgebildeten Mythos hält. Dafür ist sie theils denn doch zu gut bezeugt (Cassius Hemina und Piso Censorinus schrieben etwa 50 Jahre nach dem Vorfall, und Varro muss ausser ihnen noch weitere Quellen gehabt haben); theils sieht man auch nicht, wie die Sage ohne eine bestimmte Veranlassung hätte dazu kommen sollen, dem Stifter des römischen Sacralwesens ausdrücklich die Abfassung religionsgefährlicher Schriften beizulegen.

betrachtet werden müssen. Allein so wahrscheinlich es auch ist, dass es bei jener Unterschiebung auf eine philosophische Ausdeutung der Volksreligion abgesehen war <sup>1)</sup>, so unsicher ist doch die weitere Annahme, dass es gerade die pythagoreische Philosophie gewesen sei, welche auf diesem Wege in Rom eingeführt werden sollte. Diese Angabe findet sich allerdings schon bei einigen von den ältesten Zeugen <sup>2)</sup>; aber keiner derselben sagt uns, worauf sie sich gründet, und sollte sie auch, wie diess nicht unwahrscheinlich ist, aus den Büchern des falschen Numa selbst herkommen <sup>3)</sup>, so

1) Der Inhalt der Bücher Numa's (oder genauer, der griechisch geschriebenen, um die es sich hier allein handelt) ist uns allerdings nur sehr unvollkommen bekannt, und schon die alten Schriftsteller scheinen darüber nichts bestimmtes gewusst zu haben: sie waren eben zu schnell wieder vernichtet, und eine Abschrift war von ihnen allem nach nicht genommen worden. So viel aber, als unser Text giebt, lässt sich doch aus den verschiedenen Angaben abnehmen. Nach Livius (den Valerius hier, wie sonst, auszieht) handelten sie *de disciplina sapientiae*, Plutarch nennt sie φιλόσοφοι; dass sie aber wesentlich theologischen Inhalts waren, sieht man aus den Zusätzen: der Prätor habe gefunden, *pleraque dissolvendarum religionum esse*, er habe erklärt: μή δοκῆν αὐτῷ θεμῖτον εἶναι μηδὲ θεῖον, ἔκπυστα τοῖς πολλοῖς τὰ γεγραμμένα γενέσθαι. Auf das gleiche führt die Aussage des Cassius Hemina bei Plinius: *eos combustos, quia philosophiae scripta essent*. Den meisten Aufschluss giebt aber Varro's Bemerkung bei Augustin: es seien darin *sacrorum institutorum causas*, die *causae, cur quidque in sacris fuerit institutum*, auseinandergesetzt worden. Bei diesen *causae sacrorum*, welche vom Standpunkt griechischer Philosophie aus besprochen wurden, kann man kaum an etwas anderes denken, als an den φυσικὸς λόγος (s. 1. Abth. 301) des Götterglaubens, die darin niedergelegten Ideen: gerade Varro sucht (a. a. O. VII, 18 f.) in solchen Ideen den Grund der Mythen und des Kultus aufzuzeigen.

2) Liv. a. a. O.: *adjicit Antias Valerius (100—80 v. Chr.), Pythagoricos fuisse [sc. libros], vulgatae opinioni, qua creditur, Pythagoras auditorem fuisse Numam, mendacio probabilis accommodata fide*. Noch früher hatte (nach Plin. a. a. O.) L. Calpurnius Piso Censorinus, der 184 v. Chr. Consul war, in seiner mit Cassius Hemina übereinstimmenden Erzählung angegeben: *libros septem juris pontificii totidemque Pythagoricos fuisse*.

3) Dass diese selbst ihren Inhalt von Pythagoras, als dem angeblichen Lehrer Numa's, herleiteten, wird theils durch die eben angeführte Stelle des Livius wahrscheinlich, der mit dem *mendacium probabile* doch nicht wohl etwas anderes, als die eigene Aussage jener Bücher meinen kann; theils erklärt es sich unter dieser Voraussetzung am leichtesten, dass sich jene Angabe so frühe und bei einem Schriftsteller wie Piso findet, von dem sich kaum annehmen lässt, dass er durch eigene Combination darauf gekommen sei.

würde doch daraus noch lange nicht folgen, dass diese Bücher wirklich pythagoreische Ansichten vortrugen; sondern wenn nur überhaupt philosophische Lehren in ihnen vorkamen, können diese, welches Ursprungs sie auch an sich selbst waren, doch desshalb von Pythagoras hergeleitet worden sein, weil dieser Philosoph nun einmal für den Lehrer Numa's galt, oder weil er wenigstens der einzige war, den man nach dem damaligen Stande des Wissens mit einigem Schein dafür ausgeben konnte. Auf einen pythagoreischen Ursprung der unterschobenen Bücher Numa's könnten wir nur dann schliessen, wenn von einem glaubwürdigen und zugleich sachverständigen Manne bezeugt würde, er habe diese Bücher gelesen und ihren Inhalt mit der pythagoreischen Lehre übereinstimmend gefunden. An einem solchen Zeugniß fehlt es aber durchaus; denn der Prätor Q. Petillius würde für jenen Sachverständigen auch dann schwerlich gelten können, wenn sich die Meinung, dass die Bücher Numa's pythagoreische Philosophie enthalten haben, auf seine Aussage zurückführen liesse<sup>1)</sup>. An sich selbst aber lässt das, was wir über Inhalt und Abzweckung dieser Schriften muthmassen können, ihren Verfasser weit eher in einem Stoiker, als in einem Pythagoreer, vermuthen; denn die Stoiker sind es, welche mehr, als irgend eine andere Schule jener Zeit, darauf ausgingen, die Mythologie und den Kultus durch philosophische Umdeutung wissenschaftlich zu rechtfertigen. Die angeblichen Schriften Numa's liefern daher keinen Beweis für das Dasein einer pythagoreischen Schule im zweiten Jahrhundert; und so fehlt es überhaupt bis über das Ende dieses Jahrhunderts herab an jeder sicheren Spur von dem Fortleben oder Wiederaufleben der pythagoreischen Philosophie. Selbst diejenigen, welche sich in der Folge wieder zu ihr bekannten, und denen jeder Beweis ihrer Fortdauer äusserst

---

1) In der Wirklichkeit ist diess nicht der Fall, aber wenn es auch der Fall wäre, so könnte man daraus nur schliessen, dass Petillius in den Büchern Numa's die eben besprochene Angabe gefunden und sie geglaubt habe; dagegen ist es mehr als unwahrscheinlich, dass dieser Mann, den Livius zwar *studiosus legendi* nennt, von dessen Philosophie aber nichts bekannt ist, ein halbes Jahrhundert, ehe es den sonstigen Nachrichten zufolge einen römischen Philosophen gab, eine so genaue Kenntniss der griechischen Philosophie besessen haben sollte, um beurtheilen zu können, welcher Schule die Ansichten angehörten, die er bei dem angeblichen Numa fand.

erwünscht sein musste, können doch von derselben nichts gewusst haben, da sie ihr zeitweiliges Erlöschen unbedenklich voraussetzen <sup>1)</sup>).

Dagegen taucht sie bald nach dem Anfang des ersten Jahrhunderts wieder auf. Aus dieser Zeit scheint jene Darstellung der pythagoreischen Lehre zu stammen, welche Alexander Polyhistor in angeblich pythagoreischen Schriften gefunden hatte, und deren Hauptzüge DIOGENES VIII, 24 ff. aus ihm mittheilt. Ihr zufolge ist der Grund und Anfang von allem die Einheit. Aus der Einheit gieng die unbestimmte Zweiheit hervor: diese ist der Stoff, jene die wirkende Kraft <sup>2)</sup>); aus beiden zusammen entstanden die Zahlen, aus ihnen die Punkte, aus den Punkten die Linien, aus den Linien die Flächen, aus den Flächen die körperlichen Figuren, aus den letzteren (wie bei Philolaus und Plato) die vier Elemente der wahrnehmbaren Körper. Die Elemente gehen vollständig in einander über <sup>3)</sup>); ihre Grundbestimmungen sind, wie bei Aristoteles und den Stoikern, Wärme, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit; jedem Element kommt eine derselben als seine hervortretendste Eigenthümlichkeit zu, und es wird in dieser Beziehung mit den Stoikern, und in Abweichung von Aristoteles, der Luft die Kälte, dem Wasser die Feuchtigkeit als Haupteigenschaft zugewiesen <sup>4)</sup>). Licht und Finsterniss, Warmes und Kaltes, Trockenes und Feuchtes sind in der Welt zu gleichen Theilen; durch das Vorherrschen der Wärme, Kälte, Trockenheit oder Feuchtigkeit unterscheiden

1) ΠΟΡΡΗ. v. P. 58, wahrscheinlich noch nach Moderatus, dem er von § 48 an folgt: καὶ διὰ ταύτην πρώτιστον οὖσαν [? vielleicht αἴτιαν] τὴν φιλοσοφίαν ταύτην συνέβη οὐρεσθῆναι, πρῶτον μὲν διὰ τὸ αἰνιγματώδες u. a. w. Das gleiche sagt aber auch CICERO Tim. 1 s. u. 79, 3.

2) ἀρχὴν μὲν ἀγέντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ἔλην τῇ μονάδι αἴτιον ὄντι ὑποστῆναι. Dass mit dem αἴτιον zunächst die wirkende Ursache gemeint ist, zeigt schon die Vergleichung der stoischen Lehre; s. 1. Abtheilung 120 f.

3) μεταβάλλειν δὲ (sc. τὰ στοιχεῖα) καὶ τρέπεσθαι δι' ἑλων. Genau so, und auch mit den gleichen Ausdrücken, die Stoiker; vgl. 1. Abth. 169, I. 165, 3.

4) A. a. O. § 26 f. Das Feuer wurde nach dieser Stelle von dem Pythagoreer Alexander's θερμὸς αἴθρη, die Luft ψυχρὸς αἴθρη, das Wasser παχὺς αἴθρη genannt. Ueber die entsprechenden stoischen Bestimmungen s. m. 1. Abth. S. 169, 2.

sich die vier Jahreszeiten<sup>1)</sup>. Die Welt ist ein lebendiges, vernünftiges Wesen, ihrer Gestalt nach eine Kugel, in ihrer Mitte die Erde, welche gleichfalls eine Kugel und ringsum bewohnt ist. Das Göttliche in der Welt und die beseelende Kraft in allen lebendigen Wesen ist die Wärme: weil das warme Element in ihnen vorherrscht, sind Sonne, Mond und Gestirne Götter; durch die Wärme, die er in sich hat, ist der Mensch mit der Gottheit verwandt und Gegenstand ihrer Fürsorge<sup>2)</sup>. Alles in der Welt, in den Theilen wie im Ganzen, ist durch das Verhängniss gewirkt<sup>3)</sup>, das natürlich auch hier von der göttlichen Ursächlichkeit nicht verschieden sein kann; von der Sonne aus (welche demnach hier, wie bei Kleantes<sup>4)</sup>, als Sitz der welterhaltenden Kraft gedacht ist), dringt ein belebender Strahl durch Luft und Wasser; daher das Leben, welches auch den Pflanzen, wenn gleich ohne Seele, inwohnt. Die Seele ist ein Ableger des ewigen Wesens und deshalb unsterblich; sie besteht aus warmem und kaltem Aether, mit anderen Worten: aus Feuer und Luft<sup>5)</sup>; sie entsteht aus dem warmen Dunst, welcher im Samen enthalten ist<sup>6)</sup>; ebenso werden auch die Sinne auf warme Dünste zurückgeführt<sup>7)</sup>. Die Reife des Kindes ist durch die harmonischen Zahlen bestimmt; diesen gemäss entwickeln sich die verschiedenen Lebensbätigkeiten, die es alle von Anfang an

1) Auch dazu bietet die stoische Lehre (1. Abth. 111, 2) eine theilweise Analogie.

2) § 27; die stoischen Parallelen dazu 1. Abth. 129, 1. 175 f. 180, 8. 184, 2 u. 5.

3) § 27: εἰμαρμένην τὴν τῶν ὄλων καὶ κατὰ μέρος αἰτίαν εἶναι τῆς διοικήσεως (vgl. 1. Abth. 145, 1. 2). Hierauf, was im Text folgt.

4) Ueber ihn 1. Abth. 125, 1.

5) § 28: εἶναι δὲ τὴν ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ καὶ τοῦ ψυχροῦ, τῷ συμμείγναι ψυχροῦ αἰθέρος. διαφέρειν τὴν ψυχὴν ζωῆς (wie die Stoiker zwischen ψυχὴ und φύσις unterscheiden)· ἀθάνατόν τ' εἶναι αὐτὴν, ἐπιδήκιον καὶ τὸ ἀπ' οὗ ἀπέσπασται ἀθάνατόν ἐστι. Vgl. hiesu a. a. O. 180, 8. 184, 2. Die ätherische Natur der Seele ist aber auch alte orphisch-pythagoreische Ueberlieferung, und wird frühe mit ihrer Unsterblichkeit in Verbindung gebracht; vgl. Bd. II, a, 18.

6) § 28 vgl. a. a. O. 181, 8. Der Samen selbst soll nach unserer Darstellung ein Ausfluss (σταγὼν) aus dem Gehirn sein.

7) § 29: τὴν τ' αἰσθησιν κοινῶς καὶ κατ' εἶδος τὴν δρασιν ἀτμόν τιν' εἶναι ἄγαν θερμόν· ἰνδὴν diesen Wasser und Luft durch ihre Kälte hemmen, entstehen die Anschauungen; ähnlich bei den übrigen Sinnen.

im Keime in sich hat<sup>1)</sup>. Die Seele des Menschen besteht aus drei Theilen: dem Verstand (νοῦς), dem Muth (θυμός) und der Vernunft (φρόνεις); mit dem ersten von diesen Stücken scheint alle Vorstellungsthätigkeit, mit dem zweiten alles Begehren und Wollen gemeint zu sein, aber beide nur, so weit sie sich auf's Sinnliche beziehen; denn beide sollen sterblich und dem Menschen mit dem Thieren gemein sein, wogegen die Vernunft unsterblich und dem Menschen eigenthümlich ist. Der Sitz der Seele soll sich vom Herzen bis zum Gehirn erstrecken: in jenem hat der Muth, in diesem haben Verstand und Vernunft ihren Ort. Für diese Bestimmungen sind nun zunächst platonische Lehren, doch in eigenthümlicher Umbildung, benützt; dagegen lautet es wieder ganz stoisch, wenn der angebliche Pythagoreer beifügt, die Seele nähre sich vom Blute, die Kräfte derselben seien Luftströmungen, sie sei unsichtbar, weil auch der Aether unsichtbar sei, die Sinne seien Ausflüsse aus den Seelentheilen, die im Gehirn ihren Sitz haben<sup>2)</sup>. An diese philosophischen Sätze schliesst sich dann aber der orphisch-pythagoreische Mysterienglaube an. Die Seelen, heisst es, schweben nach dem Austritt aus ihrem Leibe in einer demselben ähnlichen Gestalt in der Luft umher; der Seelenvogt Hermes führe die reinen unter ihnen zum höchsten Gotte<sup>3)</sup>, die unreinen dagegen werden von den Erinnyen in unzerreissbare Bande gelegt. Die Seelen, welche den Luftkreis erfüllen, seien es auch, die Dämonen und Heroen genannt werden; sie schicken Menschen und Thieren Träume und Vorzeichen, auf sie beziehe sich alle Sühnung

1) § 29, wo namentlich die Worte: ἔχειν δ' ἐν αὐτῷ πάντας τοὺς λόγους τῆς ζωῆς an die stoischen λόγοι σπερματικοί (a. a. O. 129, 1. 146) erinnern.

2) § 30: φρόνεις und νοῦς seien im Gehirn, σταγόνας δ' εἶναι ἀπὸ τούτων τὰς αἰσθησεις . . . τρέψασθαι τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ αἵματος· τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι. ἀόρατόν τ' εἶναι αὐτὴν καὶ τοὺς λόγους, ἐπὶ καὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος. Vgl. hiesu 1. Abth. 180 f.

3) § 30 (die Stelle ist Bd. I, 328 abgedruckt). Etwas auffallendes haben hier die Worte: ἐπὶ τὸν ὄψιστον. Denn ὄψιστος ist zwar bekanntlich ein uralter Beinamen des Zeus; dagegen ist es für sich allein sonst im rein griechischen Sprachgebrauch zur Bezeichnung der Gottheit nicht üblich, wohl aber im jüdisch-hellenistischen (so in den Septuaginta und im neuen Testament als Uebersetzung des ebräischen יְיָ), wie es denn unverkennbar einen monotheistischen Klang hat. Vielleicht gieng der Ausdruck erst von hier aus zu den griechischen Pythagoreern über.

und Weissagung<sup>1)</sup>. Weiter wird (um einiges andere zu übergehen) die Tugend, die Gesundheit, das Gute, die Gottheit als Harmonie bezeichnet, die Freundschaft als harmonische Gleichheit definiert. Es wird vorgeschrieben, die Götter allezeit in weissen Gewändern und mit Heiligkeit des Lebens zu verehren, den Heroën die zweite Hälfte des Tages zu weihen. Zu jener Heiligkeit aber gehören Reinigungen, Waschungen, Besprengungen; sodann, dass man jede Berührung eines Todten, einer Wöchnerin, oder sonst eines unreinen vermeide, und dass man sich des Fleisches gefallener oder zerrissener Thiere, einiger Fische, der Eier und der eierlegenden Thiere, der Bohnen und überhaupt alles dessen enthalte, was auch beim Empfang der Weihen im Tempel verboten war.

In dieser Darstellung liegt nun einerseits der Versuch vor, den Pythagoreismus nicht bloß als eine Form des religiösen und sittlichen Lebens zur Geltung zu bringen, sondern ihn auch auf eine philosophische Theorie zurückzuführen; andererseits aber steht diese Theorie von der altpythagoreischen Lehre so weit ab, sie hat aus den späteren Systemen, und vor allem aus dem stoischen, so viele und eingreifende Bestimmungen aufgenommen, dass wir sie nur der nacharistotelischen Zeit und näher demjenigen Abschnitt derselben zuweisen können, in welchem der Gegensatz der philosophischen Schulen sich abzustumpfen, ihre Lehren sich eklektisch zu vermischen begannen<sup>2)</sup>. Nur um so bemerkenswerther ist es aber, dass wir den Zügen, welche den Neupythagoreismus der Folgezeit bezeichnen, hier doch erst theilweise begegnen. In den philosophischen Ansichten unseres Verfassers tritt weder die Ueberweltlichkeit und Unbegreiflichkeit Gottes, noch der schroffe Gegensatz des Leiblichen und des Geistigen im Menschen hervor, was doch beides bei den späteren Neupythagoreern eine so grosse Rolle spielt; statt des spiritualistischen Dualismus, in dem sie Plato folgen und noch über ihn hinausgehen, hält er sich ganz überwiegend an den materialistischen Pantheismus der Stoiker, den er äusserlich genug mit der pythagoreischen Zahlenlehre verknüpft. Aus der pythagoreischen Mysterienlehre hat er zwar die Seelen-

1) § 32; eine Stelle, welche an die vielbenützte des platonischen Gastmahls 202, E, erinnert.

2) Der Beweis dieses Satzes liegt in der ganzen bisherigen Erörterung, und in dem, was Bd. I, 264, 4. 305. 307, 3. 324, 6. 325, 2 bemerkt ist.



wanderung und den Dämonenglauben in vollem Maass aufgenommen, dagegen ist seine Ascese weniger streng, als die orphische vor ihm, die neupythagoreische und essäische nach ihm, da er weder die Ehe noch die Fleischkost und das Töden der Thiere verbietet. Alle diese Züge weisen darauf hin, dass die Schrift, der Alexander seine Mittheilung entnommen hat, der Zeit des beginnenden Neupythagoreismus angehörte. Nun können wir freilich ihre Abfassungszeit nicht mit Sicherheit bestimmen; da aber der erste und einzige Zeuge, der ihrer erwähnt, um 80—50 vor Christus in Rom lebte <sup>1)</sup>, so sind wir nicht genöthigt, für dieselbe über den Anfang des ersten oder auch das letzte Viertel des zweiten Jahrhunderts hinaufzugehen; ein höheres Alter dieser Darstellung macht auch schon ihr eklektischer Charakter unwahrscheinlich. Ueber den Ort, aus dem sie her stammt, lässt sich vorerst wenigstens so viel sagen, dass sie nicht in Rom, sondern in einem von den östlichen Ländern verfasst zu sein scheint. Diess müssen wir nämlich schon deshalb annehmen, weil aus Cicero deutlich hervorgeht, dass noch um die Mitte des ersten Jahrhunderts nur sehr wenige von seinen Landsleuten der pythagoreischen Philosophie ihre Aufmerksamkeit zugewandt hatten. Denn so sehr er sich bemüht, einen Zusammenhang zwischen Rom und der alpythagoreischen Schule herzustellen <sup>2)</sup>, und so erwünscht es ihm in dem nationalen Interesse, an das er so gerne anknüpft, hätte sein müssen, in seinen philosophischen Gesprächen römische Vertreter jener „italischen Philosophie“ einführen zu können, so wenig begegnen wir doch bei ihm einem solchen; vielmehr bezeugt er ausdrücklich, der Pythagoreismus sei zu seiner Zeit erloschen gewesen, und der Versuch seiner Erneuerung eben erst gemacht worden <sup>3)</sup>. Es wird daher für sicher gelten dürfen, dass in Rom

1) Was wir von Alexander's Leben wissen, beschränkt sich auf die Angaben des SUIDAS u. d. W., nach dem er zur Zeit Sulla's und später (ἐπίταδε = herwärts von diesem Zeitpunkt) als Freigelassener in Rom lebte, und die zwei Notizen bei SERV. in Aen. X, 388, dass ihm Sulla das Bürgerrecht geschenkt habe, und bei SUETON. illustr. gramm. 20, dass Hyginus, der Freigelassene des Augustus, ihn gehört habe. Hieraus ergiebt sich annähernd die obige Bestimmung. Im übrigen vgl. m. MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 206.

2) S. o. 68, 4. 70, 1.

3) S. S. 79, 3.

bis über die ersten Jahrzehende des ersten Jahrhunderts herab von pythagoreischen Philosophen nichts bekannt war.

Der erste Römer und überhaupt der erste uns mit Namen bekannte Mann, welcher der neuen pythagoreischen Schule zugezählt wird, ist P. Nigidius Figulus<sup>1)</sup>, ein Freund Cicero's, der wenige Jahre vor ihm gestorben ist<sup>2)</sup>. Cicero nennt ihn im Eingang seines Timäus den Erneuerer der pythagoreischen Philosophie<sup>3)</sup>, und aus einer andern Aeußerung desselben geht hervor, dass sich Figulus nicht bloß für seine Person zu derselben bekannte, sondern auch andere in sie einführte<sup>4)</sup>; wie er denn überhaupt einer von den ersten Gelehrten seines Volkes und seiner Zeit war, mit besonderer Vorliebe jedoch die abgelegeneren Gebiete des Wissens aufsuchte, und mit der Mathematik und Natur-

1) M. HERTZ De P. Nigidii Fig. studiis atque operibus. Berl. 1845. BARNES De Nig. Figuli fragmentis ap. Schol. Germ. serv. Berl. 1854. (Diss.) Ergänzungen dazu von BÜCHELER Rhein. Mus. XIII, 177 ff. KLEIN Quaest. Nigidiana. Bonn 1861 (Diss., bis jetzt auf das biographische beschränkt). BRUNHARDT Röm. Litt. S. 885. 887.

2) Er begegnet uns zuerst 68 v. Chr., wo er den ihm nahe befreundeten Cicero bei der Bekämpfung der catilinarischen Verschwörung unterstützt (Cic. pro Sulla 14, 42. ad Famil. IV, 18, 2. PLUT. Cic. 20. an. seni s. ger. resp. 27, 8. S. 797), dann wieder 59 v. Chr. (Cic. ad Att. II, 2, 3); 58 v. Chr. war er Prätor (Cic. ad Qu. frat. I, 2, 16), 52 Legat oder Gesandter (Cic. De Univ. 1). Während des Bürgerkriegs auf der pompejanischen Parthei (Cic. ad Att. VII, 24), lebte er nach Cäsar's Sieg in der Verbannung, in der ihn Cicero (ad Famil. IV, 18) tröstet, und starb in derselben 45 v. Chr. (HIERON. zu Euseb's Chronik Ol. 183, 4 nach Sueton, vgl. Cic. Tim. 1). Seine Geburt scheint in die ersten Jahre vor oder nach dem Anfang des 1. Jahrh. zu fallen.

3) Tim. 1: *Denique sic judico, post illos nobiles Pythagoreos, quorum disciplina extincta est quodammodo, cum aliquot saecula in Italia Siciliaque vigisset, hunc existissee, qui illam revocaret.* Aus dem nächstfolgenden sieht man, dass dem Nigidius selbst in der dialogisch abgefassten Schrift eine Rolle zuge-dacht war.

4) Nach dem Schol. Bob. zu Cic. in Vatin. Bd. V, 2, 317 Or. hatte Cicero in der Rede für Vatinius, welche er zwei Jahre nach der noch vorhandenen Anklage gegen ihn hielt, den Vatinius gegen die Vorwürfe, zu denen ihm selbst dessen Pythagoreismus früher Anlass gegeben hatte, vertheidigt, indem er ausführte: *fuisse illis temporibus Nigidium quendam, virum doctrina et eruditione studiosum praestantissimum, ad quem plurimi convenirent, hanc ab obtreptatoribus veluti actionem minus probabilem jactitatum esse, quamvis ipsi Pythagoras sectatores existimari vellent.*

forschung auch Astrologie und Wahrsagerei verband<sup>1)</sup>. Wie er jedoch die pythagoreische Philosophie auffasste, und welche Ansichten er als pythagoreisch vortrug, wird nicht überliefert. Einer von denen, welche sich an ihn anschlossen, ist jener P. Vatinus, dem Cicero vorwirft, dass er unter dem Namen eines Pythagoreers allerlei Gräueltathen begehe<sup>2)</sup>; so wenig jedoch auf diese Anschuldigung zu geben ist<sup>3)</sup>, so wenig erfahren wir andererseits über die Philosophie, zu der sich Vatinus bekannte. Dass aber der Pythagoreismus damals die Aufmerksamkeit der römischen Gelehrten wieder

1) Vgl. vor. Anm. und Cic. ad Famil. IV, 18: *P. Nigidio, uni omnium doctissimo et sanctissimo*. Tim. 1: *fuit enim vir ille cum ceteris artibus, quae quidem dignae libero essent, ornatus omnibus, tum acer investigator et diligens earum rerum, quae a natura involutas videntur*. GELL. nennt ihn IV, 9, 1 (vgl. 16, f. XVII, 7, 4. SERV. Aen. X, 175) *homo iuxta M. Varronem doctissimus*. Derselbe sagt XIX, 14, 1: *aetas M. Ciceronis et C. Caesaris praestanti facundia paucos habuit, doctrinarum autem multiformium variarumque artium, quibus humanitas erudita est, columnina habuit M. Varronem et P. Nigidium*; die Schriften des letzteren jedoch haben wegen ihrer *obscuritas* und *subtilitas* (worüber auch ebd. XVII, 7, 4) weit geringere Beachtung gefunden, als Varro's. Die uns bekannten, worüber bei HERTZ a. a. O. die näheren Nachweisungen zu finden sind, umfassen ein grammatisches Werk in 80 Büchern, eine Abhandlung über den rednerischen Vortrag, 20 oder mehr Bücher über die Götter, Schriften über die Thiere und *de hominum naturalibus*, ein grösseres astronomisches Werk (worüber BÜCHLER und BRYSIE a. d. a. O.), Bücher über Vorbedeutungen durch Donner und Blitz, *de augurio privato* und über weissagende Träume. Als Magier wird Nigid. von Hieron. Eus. Chron. z. Ol. 188, 4 bezeichnet, als bekannter und unübertroffener Astrolog von Lucan. Pharsal. I, 689 f. aufgeführt; seiner Vertheidigung der Astrologie erwähnt Augustin. Civ. D. V, 3, einer angeblichen astrologischen Weissagung Sueton. Aug. 94 und Dio Cass. XLV, 1, einer anderen, durch Incantation, Arct. De magia 42, nach Varro; einige abergläubische Meinungen von ihm berichtet Plin. nat. h. XXIX, 188. XXX, 24, 84.

2) Cic. in Vatin. 6, 14: *tu, qui te Pythagoricum soles dicere et hominis doctissimi nomen tuis immanibus et barbaris moribus praetendere . . . cum inaudita ac nefaria sacra susceperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis Deos manes mactare soleas*.

3) Cicero selbst sagt uns (ad Famil. I, 9), dass er, durch Pompejus und Cäsar mit Vatinus ausgesöhnt, öffentlich als sein Freund und Lobredner aufgetreten war, wie sie denn auch in späteren Briefen (ad Fam. V, 9—11) sich gegenseitig die Hände drücken; nach dem S. 79, 4 angeführten Scholium hatte er die früheren Anschuldigungen in der späteren Rede vollständig zurückgenommen (*placissime purgavit et defendit*).

auf sich zog, sieht man auch aus Varro, welcher seine Angaben über die Lehre des Pythagoras bereits jüngeren pythagoreischen Schriften zu verdanken scheint, mit denen er vielleicht durch Nigidius oder Alexander Polyhistor bekannt geworden war <sup>1)</sup>.

Zahlreicher und bestimmter werden die Spuren der neupythagoreischen Philosophie in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts vor Christus. Dass um diese Zeit jene Unterschiebung pythagoreischer Schriften, deren schon früher gedacht wurde <sup>2)</sup>, bereits begonnen hatte, und mithin auch die Schule, deren Lehren auf diese Weise verbreitet und empfohlen werden sollten, schon bestand, beweist der angebliche Lukaner Ocellus, dessen Schriften nicht später verfasst sein können <sup>3)</sup>. Dasselbe wird durch die An-

1) HERTZ hat a. a. O. S. 24 nachgewiesen, dass Varro des Pythagoras öfters Erwähnung thut (L. I. VII, S. 303 Speng. De re r. II, 1. S; bei AUGUSTIN Civ. D. VII, 35. De ord. II, 54. T. I, 351 Maur.; bei SYMMACHUS epp. I, 4; b. CASSIUS di. nat. c. 9 und 11 vgl. GRILL. N. A. III, 10 — ob auch die Angaben bei CENS. c. 10, f. 12, 4. c. 18 von Varro herkommen, ist unsicher, c. 4, 3, wo Pythagoras, Ocellus und Archytas als Zeugen für die Ewigkeit der Welt angeführt werden, gewiss nicht). Woher Varro seine Kenntniss der pythagoreischen Philosophie schöpfte, wissen wir nicht; die obigen Vermuthungen gründen sich darauf, dass er einerseits mit Nigidius und dessen Schriften wohl bekannt war (vgl. HERTZ S. 16 f.), und dass andererseits das, was Censorin a. d. a. O. aus Varro über die angebliche Lehre des Pythagoras von der Entwicklung des Fötus mittheilt, mit dem Auszug aus Alexander's oben angeführter Schrift bei DIOE. VIII, 29 ganz übereinstimmt. Der letztere Umstand dient dann wieder der Vermuthung (Bd. I, 305, 1) zur Stütze, dass Censorin bei seiner Darstellung der pythagoreischen Lehre Alexander oder dessen Schule gefolgt sei.

2) Bd. I, 209 f.

3) Die heftigste derselben, die noch erhaltene  $\kappa\alpha\tau\ \tau\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\tau\epsilon\omicron\varsigma\ \rho\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ , erwähnt PHILO qu. m. s. incorruptib. 940, D Hösch. 489 M. Nun wird freilich diese Abhandlung Philo ohne Zweifel mit Unrecht beigelegt, wenn sie auch nicht allzuweit von seiner Zeit entfernt sein mag. Indessen findet sich eine noch etwas ältere Spur des angeblichen Ocellus in dem Briefe des Archytas an Plato und dem darauf zurückweisenden des Plato an Archytas (unserem 12ten platonischen) bei DIOE. VIII, 80 f., wo ausser dem Buche von der Natur des All noch drei weitere Schriften des Ocellus namhaft gemacht werden. Denn wenn auch an eine Aechtheit dieser Briefchen selbstverständlich nicht zu denken ist, sehen wir doch aus DIOE. III, 61, dass schon Thrasylus, gerade so, wie wir, 18 platonische Briefe, und darunter zwei an Archytas, in seiner Sammlung hatte; wir müssen daher annehmen, es habe sich auch unser 12ter Brief in derselben befunden, und da dieser den archy-

gabe<sup>1)</sup> bestätigt, der libysche König Jobates habe die Schriften des Pythagoras gesammelt, sei aber dabei vielfach von Betrügnern missbraucht worden; mit diesem Jobates ist nämlich ohne Zweifel der gelehrte mauretanische Herrscher Juba II. gemeint, der unter Augustus lebte<sup>2)</sup>. Um die gleiche Zeit war es, dass der Alexandriner Sotion die Enthaltung von der Fleischkost, welche sein Lehrer Sextius verlangt hatte, mit dem Dogma von der Seelenwanderung begründete<sup>3)</sup>; auch Sextius selbst war aber wohl durch den Vorgang der

---

teischen voraussetzt, muss auch der letztere, und somit auch die in beiden angeführten Schriften des Ocellus, zur Zeit des Thrasyllus, also in den ersten Jahrzehenden unserer Zeitrechnung (vgl. 1. Abth. 542, 3), schon vorhanden und anerkannt gewesen sein. Ihre Abfassungszeit wird daher spätestens in die zweite Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts gesetzt werden müssen. Dass sie noch früher falle, ist möglich, aber aus den obigen Thatsachen kann man es um so weniger schliessen, da die Briefe b. Diog. VIII, 80 f. ganz so aussehen, als ob sie gerade zur Beglaubigung des falschen Ocellus, also von dem gleichen Verfasser, wie dieser, verfertigt worden wären, so dass demnach die Erwähnung der ocellischen Schriften in denselben für ein früheres Vorhandensein dieser Schriften nichts beweist. Noch weniger kann man mit ROSE De Arist. libr. ord. 11 f. behaupten, schon Aristophanes von Byzanz habe den 12ten platonischen Brief gekannt, die Schriften des Ocellus seien mithin um den Anfang des zweiten Jahrhunderts bereits im Umlauf gewesen. Denn aus Diog. III, 62 ergibt sich nur, dass Aristoph. eine Sammlung platonischer Briefe seinen Trilogieen eingereiht hatte, aber nicht, dass diese Sammlung alle Bestandtheile unserer jetzigen umfasste. Vielmehr spricht schon die Stellung unseres 12ten und 13ten Briefs für die Annahme, dass diese zwei Stücke erst später zu den übrigen hinzugekommen seien; denn während sonst die an die gleichen Personen gerichteten Schreiben (1—3; 7 und 8) zusammengestellt sind, ist der 12te vom 9ten und der 13te von den drei ersten getrennt. — Ueber die sonstigen Anführungen des Ocellus vgl. m. MULLACH Fragm. philos. gr. 384 f. (S. xx f. seiner Ausgabe von Aristot. De Melisso u. s. w.), über die Schreibung des Namens ebd. 388 (177). Dass das Buch über das All ursprünglich dorisch geschrieben war, und erst im Mittelalter in die *κοινή* übertragen wurde, erhellt aus den Anführungen bei Stobäus; vgl. MULLACH 384 f.

1) DAVID in Categ., Schol. in Arist. 28, a, 18.

2) Nach der treffenden Wahrnehmung RITTER's IV, 523. Wenn jedoch R. geneigt ist, die Entstehung des Neupythagoreismus selbst erst von solchen Unterschreibungen herzuleiten, so ist das richtigere sicher nur die umgekehrte Annahme. Juba's Vorliebe für pythagoreische Schriften setzt das Dasein einer pythagoreischen Schule schon voraus, und nur von einer solchen konnten die Verfasser den eigenthümlichen Lehrgehalt derselben entlehnen.

3) 1. Abth. S. 605.

Pythagoreer zu jener Vorschrift veranlasst worden. Möchte man endlich dem letzteren Umstand vielleicht deshalb geringere Beweiskraft beilegen, weil der Glaube an Seelenwanderung und das Verbot der thierischen Nahrung zunächst den pythagoreischen Mysterien angehören, so erhellt doch aus der Schrift des Arius Didymus über die pythagoreische Philosophie<sup>1)</sup>, und noch bestimmter aus einem Bruchstück des Eudorus<sup>2)</sup>, dass schon bald nach der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts<sup>3)</sup> jene Verbindung platonischer und pythagoreischer Philosopheme, in welcher der Neupythagoreismus besteht, sich vollzogen, und die metaphysische Theorie des letzteren sich in ihren Grundzügen festgestellt hatte. Für das Ende dieses Jahrhunderts ohnedem lässt sich diese Thatsache, auch abgesehen von den Essäern und Therapeuten, schon aus Philo vollständig erweisen.

Wo diese neupythagoreische Philosophie entstand, ist nicht überliefert. Ihre ersten Spuren finden sich theils in Rom, theils in Alexandria. Aber dass Rom nicht ihr Geburtsort sein kann, erhellt schon aus dem, was S. 78 bemerkt wurde. Wirklich waren hier auch in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts die wissenschaftlichen Zustände nicht von der Art, dass die Bedingungen für die Entstehung einer Schule, wie die neupythagoreische, gegeben gewesen wären. Noch viel später hatte sie in Rom so wenig Boden, dass SENECA die pythagoreische Schule als ausgestorben behandeln kann<sup>4)</sup>. In Alexandria dagegen waren nicht allein die Verhältnisse der Bildung derselben günstiger, als in jedem anderen Orte; sondern auch die Nachrichten über sie lassen uns in dieser Stadt ihre älteste Heimath vermuthen. Aus Alexandria stammen Eudorus und Arius, zwei unserer ältesten Zeugen für das Dasein des neuen Pythagoreismus; ebendaher Sotion, welcher die Lehre der Sextier mit dem Dogma von der Seelenwanderung bereicherte<sup>5)</sup>; in derselben Stadt bildete sich um den Anfang unserer

1) Ebd. 546, 1.

2) Wortüber Bd. I, 260, 2 s. vgl.

3) In diesen Zeitpunkt nämlich müssen Eudorus und Arius gesetzt werden, da dieser der Lehrer des Augustus, Eudorus aber noch älter, als er, war. Vgl. 1. Abth. 548, 3. 545, 3.

4) Nat. qu. VII, 32, 2: *Pythagorica illa invidiosa turbæ schola præceptorum non invenit.*

5) Vgl. 1. Abth. 544, 2. 545, 3. 605, 2.

Zeitrechnung Philo sein System, und in der Nähe derselben hatten die Therapeuten ihren Hauptsitz, bei denen sich, wie wir finden werden, so wenig, als bei jenem, der Einfluss des neuen Pythagoreismus verkennen lässt. Auch von Alexander Polyhistor erhellt schon aus seiner umfassenden Bekanntschaft mit jüdisch-alexandrinischen Schriften<sup>1)</sup>, dass er seinen Bericht aus alexandrinischen Quellen geschöpft haben kann. Es hat daher eine überwiegende Wahrscheinlichkeit für sich, dass in diesem Knotenpunkt des Verkehrs von Hellenen und Orientalen mit andern verwandten Erscheinungen auch diese in's Dasein getreten ist.

## 2. Die neupythagoreische Schule, ihre Männer und Schriften.

Ueber die Männer, von welchen diese Denkweise ausgieng und fortgepflanzt wurde, sind wir so mangelhaft unterrichtet, dass uns die wenigsten derselben auch nur dem Namen nach bekannt sind. Es rührt diess ohne Zweifel hauptsächlich von der Art her, wie die neupythagoreischen Lehren von Anfang an vorgetragen und verbreitet wurden. Der Auktoritätsglaube dieses Standpunkts brachte es mit sich, dass auch seine neuen und eigenthümlichen Bestimmungen sich nicht als etwas neues gaben, und in der Regel auch wohl von ihren Urhebern selbst nicht als solches aufgefasst wurden: seine Vertreter nennen sich nicht Neupythagoreer, sondern schlechtweg Pythagoreer, d. h. sie wollen den ursprünglichen Pythagoreismus wieder in's Leben rufen; sie sind sich ihres Hinausgehens über denselben so wenig bewusst, als ein Philo seines Hinausgehens über den Mosaismus, oder ein Chrysippus der Willkühr seiner Mythendeutungen; sie setzen ohne Umstände voraus, wie diess alle offenbarungsglaubigen voraussetzen, was ihnen wahr scheint, müsse auch die Lehre ihrer dogmatischen Auktoritäten, in diesem Falle des Pythagoras und der alten Pythagoreer, sein<sup>2)</sup>.

1) In den Bruchstücken seines Werkes περί Ἰουδαίων (bei MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 211 ff. vgl. 207 f.) findet sich eine Menge solcher Schriften angeführt; aus ihm stammen wahrscheinlich alle derartigen Auszüge bei Eus. pr. ev. IX, 17—39 (mit Ausnahme von c. 22. 38), nicht bloß die, für welche er ausdrücklich als Quelle genannt wird; vgl. HERRFELD Gesch. d. V. Jhr. III, 570 f.

2) M. vgl. in dieser Beziehung unter anderem, was I. Bd. S. 208 angeführt ist.

Und um jeden Zweifel daran zum voraus niederzuschlagen, legen sie es diesen Männern selbst in den Mund: statt ihre Ansichten in eigenem Namen vorzutragen, lassen sie dieselben von ihnen vortragen; theils in Lebensbeschreibungen des Pythagoras und in Darstellungen der pythagoreischen Philosophie, wie sie von Eudorus, Arius, Apollonius, Moderatus, Nikomachus verfasst wurden<sup>1)</sup>, theils noch unmittelbarer in jenen Schriftwerken, welche seit dem Anfang des ersten Jahrhunderts v. Chr. unter alpythagoreischen Namen so ungemein zahlreich auftauchten, dass selbst uns noch mehr als siebzig Stücke, wenn auch meistens nur den Titeln nach oder durch einzelne Bruchstücke, bekannt sind<sup>2)</sup>.

1) Des Eudorus und Arius ist in dieser Beziehung schon oben erwähnt werden; von den übrigen wird später zu sprechen sein. Aus solchen Darstellungen sind wohl die meisten von den pythagoreischen und pythagoreischen Sprüchen geflossen, die sich da und dort finden. Sammlungen derselben bei MÜLLACH *Fragm. philos. gr.* S. 488—511.

2) Um von dem Umfang dieser ganzen, grösstentheils pseudonymen, Literatur eine Vorstellung zu geben, lasse ich hier, im Anschluss an BUCKMAN'S felseige Dissertation *De Pythagoreorum Reliquiis* (Berl. 1844), ein Verzeichniss der sämmtlichen unter alpythagoreischen Namen überlieferten Schriften folgen, welche uns bekannt sind, indem ich zugleich angebe, wo dieselben in den Quellen und den Sammlungen von MÜLLACH (*Fragmenta philos. gr.*) und ORELLI (*Opuscula Graec. vet. sententiosa II*) zu finden sind. — Ausser den sogleich näher zu besprechenden Schriften des Philolaus und Archytas gehören hierher: 1) Eine Reihe von Büchern, welche Pythagoras selbst beigelegt wurden. Den Bd. I, 209, 3 nachgewiesenen füge ich noch den λόγος πρὸς Ἄβαριν (PROKL. in Tim. 141, D), und die προγνωστικὰ βιβλία (TERTZ. *Chil.* II, 888 f. vgl. HARLESS zu Fabric. *Biblioth. gr.* I, 786) bei. Ob die Angabe, dass er zuerst eine Arithmetik geschrieben habe (JOH. MALAL. 67, A. CEDREN. 138, D. 156, B. ISIDOR. *Orig.* III, 2) sich auf eine bestimmte Schrift bezieht, ist fraglich. Dagegen wissen Spätere (MALAL. 66, D. CEDR. 186, C) von einer Geschichte des Krieges der Samier mit Cyrus und PORPH. v. P. 16 von einer Inschrift auf dem Grab Apollo's in Delos, die er verfasst habe. Wir kennen so abgesehen von dem vielen, was ihm Aston und Hippasus unterschoben haben sollen (DIOG. VIII, 7), und von dem goldenen Gedicht, das Titel von 15—16 Schriften, die Pythagoras' Namen trugen. Bruchstücke solcher Schriften finden sich bei JUSTIN. *Cohort. c.* 19 (KLEMMENS *Protr.* 47, C. u. A. vgl. OTTO zu d. St. Justin's). PORPH. *De abstin.* IV, 18. *Theol. Arithm.* 19. SYRIAN s. *Metaph.* XIII, 8 (Arist. et Th. *Metaph. ed. Brand.* II, 312, 81 f.), Verse aus einem wahrscheinlich von jüdischer Hand unterschobenen oder interpolirten Gedicht bei JUSTIN *De Monarch. c.* 2. (Was STROBUS im *Florilegium* unter Pythagoras' Namen giebt, scheint keiner ihm unter-



schobenen Schrift entnommen zu sein.) — 2) Das goldene Gedicht (M. 193 ff. 408 ff., wo auch über die früheren Ausgaben; Bd. I, 215). — 3) Timäus über die Weltseele (Bd. I, 312, 1; weiteres tiefer unten), zuerst angeführt von NIKOMACHOS Harm. I, 24. KLEMENS Strom. V, 604, B, von diesem freilich mit Worten, die sich in unserem Text nicht finden. — 4) Die Schriften des Ocellus; ausser der noch vorhandenen über das All (s. o. 81, 3) werden deren von dem angeblichen Archytas b. DIOG. VIII, 80 noch drei genannt: *περὶ νόμου καὶ βασιλείας καὶ δούτετος*. Von der ersten derselben giebt STOB. Ekl. I, 888 eine Probe (M. 407). — 5) Archänetus, dessen Bd. I, 362, 1 angeführte angebliche Aeusserung doch wohl einer Schrift entnommen ist. — 6) ΑΓΓΑΣΤΑΣ π. ἀνθρώπου φύσις STOB. I, 846 vgl. JAMBL. v. Pyth. 266. 7) ΑΡΙΣΤΑΧΟΝ π. ἁρμονίας STOB. I, 428; ebendaher wohl, was Theol. Arithm. 42 und CLAUDIAN. MAM. De statu an. II, 7 von dem „Pythagoreer Aristäus“ (über den JAMBL. v. P. 265) anführen. 7) Athamas KLEMENS Strom. VI, 624, D; der Titel der Schrift, welche eine Kosmologie enthalten haben muss, wird nicht genannt. 8) ΒΡΟΝΤΙΝΟΣ π. νοῦ καὶ διαβολῆς; ein Bruchstück daraus b. JAMBLICH in VILLOUON Anecd. II, 198; auf dieselbe Schrift beziehen sich Ps. ALEXANDER und SYRIAN (s. Bd. I, 262, 1) und Schol. in Plat. ed. BEKK. S. 411. 9) Bryso; Fragment seines *οἰκονομικῶς*, aus STOB. Floril. 85, 15, O. 834. 10) Butherus π. ἀριθμῶν STOB. Ekl. I, 12. 11) Charondas (angeblicher Pythagoreer; s. Bd. I, 225, 6) *προοίμια νόμων* STOB. Floril. 44, 40. M. 540 f. 12) Diotogenes π. βασιλείας und π. δούτετος STOB. Floril. 48, 61 f. 5, 69. 48, 95. 48, 180. M. 582 ff. 13) Dios π. κάλλους STOB. Floril. 66, 16 f. O. 832. 14) Ekphantus π. βασιλείας STOB. Flor. 47, 22. 48, 64—66. M. 586 ff. (Ein anderer Ekph. oder Euphantus ist b. PORPH. De abst. IV, 10 gemeint; über den geschichtlichen Ekphantus, den THEODORUS cur. gr. aff. IV, S. 796 Diophantus nennt, Bd. I, 361 f.) 15) Eromenes; ein Bruchstück aus einer Schrift desselben, wie es scheint über die Seele, b. CLAUDIAN. M. a. a. O. 16) Euryphamus π. βίου STOB. Flor. 103, 27. O. 800, vielleicht von demselben Verfasser, wie die Schrift des Kallikratidas (s. u.), da beide in den Stellen Flor. 103, 27, S. 11 m. und 85, 16, S. 140 f. zum Theil wörtlich übereinstimmen. Sehr verwandt ist aber auch die Stelle des Hippodamus Flor. 43, 93, S. 100. 17) Eurytus π. τύχης STOB. Ekl. I, 210. KLEMENS Strom. V, 559, D. 18) Euxitheus; s. Bd. I, 327, S. 328, 1. 19) Hipparchus π. εὐθυμίας STOB. Flor. 108, 81. 20) Hippassus; s. Bd. I, 360 f. 248, 4, auch BOETH. De Mus. II, 18. Ein *μυστικὸς λόγος* unter dem Namen des Pythagoras wurde nach DIOG. VIII, 7 von manchen ihm zugeschrieben, gehörte aber wahrscheinlich keinem von beiden. 21) Hippodamus π. εὐδαμονίας STOB. Flor. 408, 26; π. πολιτείας ebd. 48, 92—94. 98, 71. O. 282 ff. 22) Kallikratidas π. τῆς τῶν οἰκίων εὐδαμονίας STOB. a. a. O. 85, 16—18. O. 836. 23) Klinias π. δούτετος καὶ εὐσεβείας STOB. ebd. I, 66 (auch das vorangehende, ihm gleichfalls zugeschriebene Bruchstück gehört wohl derselben Schrift an). O. 824. Aus einer mathematischen Schrift scheint das Bruchstück Theol. Arithm. 19 zu stammen. 24) Kriton π. φρονήσεως STOB. Ekl. II, 350. Flor. 3, 74 f. (hier a. d. T.

Ἐπίτωνος ἢ Δαμασπίπου π. φρονήσεως καὶ εὐτυχίας). O. 326 f. 25) Lysis; auf eine Schrift von ihm weist die Bd. I, 262, 1 angeführte Angabe des Athenagoras, ΠΟΡΦ. v. Pyth. 57 f., ΗΙΣΣΟΝ. c. Ruf. III, 39. Bd. II, 565 Vallars; ob sich diese Stellen auf dasselbe Buch beziehen, und ob dieses das gleiche ist, welches nach ΔΙΟΥ. VIII, 7 (vgl. Bd. I, 215) auch Pythagoras' Namen trug, lässt sich nicht ausmachen. Mit ihm wird sein Genosse Archippus (s. Bd. I, 237, 1. 239, 2) von Porphyr und Hieronymus zusammen genannt; denselben (ohne Lysis) führt auch CLAUDIANUS MAMERTUS a. a. O. unter denen auf, welche die Verschiedenheit der Seele vom Leibe angenommen und in Schriften behauptet haben. 26) Metopus π. ἀρετῆς Stob. Flor. 1, 64. O. 322. 27) Onatas π. θεοῦ καὶ θείου Stob. Ekl. I, 92 f. vgl. ebd. 50. 28) Pempelus π. γυνάων Stob. Flor. 79, 52 (aus PLATO Gess. XI, 930, E. 931, D f.) O. 344. 29) Periktione π. σοφίας Stob. a. a. O. 1, 62 f. π. γυναικὸς ἀρμονίας ebd. 79, 50. 85, 19. O. 346 ff. 30) Phintys (die angebliche Tochter des Kallikratidas, deren Schrift demnach wohl den gleichen Verfasser hat, wie die seinige) π. γυναικὸς σωφροσύνας Stob. Flor. 74, 61 f. O. 356. 31) Polus π. διακοσμήσεως Stob. Fl. 9, 54. O. 330. 32) Prorus π. τῆς ἑβδομάδος Theol. Arithm. 44 (aus Nikomachus) vgl. JAMBL. v. Pyth. 127. 239. 33) Sthenidas π. βασιλείας Stob. Flor. 43, 63. M. 536. 34) Theages π. ἀρετῆς Stob. ebd. I, 67—69. O. 308 ff. 35) Theano π. εὐσεβείας Stob. Ekl. I, 302; auch Gedichte unter ihrem Namen scheinen vorhanden gewesen zu sein, da Arius Didymus b. KLEMENS Strom. I, 309, C sagt, sie sei die erste Pythagoreerin, welche Philosophie getrieben und Gedichte verfasst habe; dagegen gehören ihre Apophthegmen (über die Bd. I, 225, 5) nicht hieher. 36) Thearidas (wohl der von JAMBL. v. P. 266 als Metapontiner Theorides aufgeführte; Thearidas hiess aber, nach PLUT. Dio 6, auch ein Bruder des älteren Dionysius) π. φύσεως KLEM. Strom. V, 611, C. 37) Zaleukus (vgl. Bd. I, 225, 6) προῖμιον νόμων Stob. Flor. 44, 20. 21. M. 542. — Unter diese angeblich altpythagoreischen Schriftsteller haben wir wohl auch Eubulides und Megillus zu rechnen, von denen jener Theol. Arithm. 41 und ΒΟἸΤΗ. De Mus. II, 18, wie es scheint mit einer Schrift über Pythagoras, dieser Theol. Arithm. 28 mit einer π. ἰσχυρῶν angeführt wird; ebenso Zaratas, oder Zoroaster, den angeblichen Lehrer des Pythagoras, über den KLEMENS Strom. V, 599, A. PLUT. an. procr. 2, 2. S. 1012. Nikomachus in den Theol. Arithm. 43. HIPPOLYT. Refut. Haer. I, 2. VI, 23. S. 12. 260 Dunck., auch ΠΟΡΦ. v. Plot. 16 zu vergleichen ist; nach CLAUD. MAM. a. a. O. müsste es ausser Archippus und Aristäus (—on) auch unter dem Namen des Epaminondas (als Schüler des Lysis), Gorgiades, Diodorus (dem Bd. I, 243 besprochenen) Schriften gegeben haben, da von diesen allen behauptet wird: *cum hoc idem senserint scriptoque prodiderint*; doch mag es dahingestellt bleiben, wie es sich damit verhielt. Dagegen wird in dem Ὅψι, von dem Syrian etwas anführt (Bd. I, 262, 1) doch wohl der von JAMBlich v. P. 267 im Verzeichniss der Pythagoreer aufgeführte Ebginer Opsimus stecken; zu den erdichteten Verfassern unterschobener Schriften wird ferner der Empedotimus zu zählen sein, welchen KLEMENS

Ein beträchtlicher Theil derselben trägt den Namen des Archytas <sup>1)</sup>.

Strom. I, 334, A unter den Anhängern des Weissagungsglaubens aufführt, JULIAN b. SUID. Ἐμπροσθέν. (und Ἰουλιανός) neben Pythagoras als Vorgänger des Pontikers Heraklides bezeichnet, und der nach SUID. a. a. O. eine φυσικὴ ἀκρόασις schrieb (erwähnt wird er auch von OLYMPIODOR in Meteorol. I, 218 Id. GRÆG. NAR. Carm. VI, 286. Bd. II, 1086 Paris.); ebenso PANACES, von dem ARISTID. QUINT. Mus. I, S. 3 einen Ausspruch über die Musik bringt, und den PHOT. Cod. 167, S. 114, 13 unter den Quellen des Stobæus nennt (vgl. CÆSAR Grundr. d. griech. Rhythmik S. 5, 4); und das gleiche gilt von Androcydes, dessen Buch π. Πυθαγορικῶν συμβόλων ΝΙΚΟΜ. Arithm. S. 5. JAMBL. v. Pyth. 145. Theol. Arithm. S. 41. KLEMENS Strom. V, 568, A. ΤΡΥΦΟ π. τρόπων 4 (Rhet. gr. ed. Speng. III, 198). APOSTOL. prov. VIII. 34, o. Mant. Proverb. II, 81 (LEWTSCH Paroemiogr. II, 437. 770) anführen, wie man diess namentlich aus dem Fragment bei MAI Spicil. Rom. II, XX sieht. Ein Bruchstück aus einem angeblichen Brief desselben an Alexander findet sich bei PLIN. h. nat. XIV, 5, 58; ebendaher stammt wohl das Wort bei KLEMENS Strom. VII, 718, C vgl. PLUT. tranqu. an. 18, S. 472. Auch die anonymen Διαλέξεις ἡθικαὶ (O. 210 ff. M. 544 ff.), welche bald nach dem Ende des peloponnesischen Kriegs, also zur Zeit des Archytas, verfasst sein wollen (vgl. Diss. 1), sind wohl nur deshalb in einem, freilich schlechten, Dorisch geschrieben, um für pythagoreisch zu gelten; es fragt sich aber allerdings, ob dieses stümperhafte Machwerk noch der Zeit der neupythagoreischen Schule und nicht einer späteren angehört. Ein Vers eines pythagoreischen Gedichts, dessen Verfasser nicht genannt wird, findet sich bei SIMPL. Phys. 104, b, o., einige andere giebt MULLACH S. 200. Ob den Sprüchen des „Pythagoreers Sextus“ die Schrift eines Neupythagoreers zu Grunde liegt, ist unsicher (vgl. 1. Abth. 601, 2. 605, 4); einen Philosophen Sextus nennt auch SYNCHELL. 849, B. HIERON. Chron. Eus. zu Ol. 224, 3 (119 n. Chr.) als Zeitgenossen Hadrian's, einen Pythagoreer Sextus JAMBlich b. SIMPL. Categ. 49, α. Phys. 18, b, m (Schol. in Arist. 64, b, 10. 327, b, 10), welcher bei ihm die Quadratur des Kreises gefunden hatte; dieser muss aber ein wirklicher neupythagoreischer Schriftsteller gewesen sein. Wenn wir ihn aus dem Spiele lassen, dagegen den Philolanus und Archytas und die von Alexander Polyhistor benützte Schrift mitsählen, so erhalten wir zwischen vierzig und fünfzig angeblich altpythagoreische Schriftsteller mit 70—80 Schriften. Zu diesen kommen dann noch die 13 Briefe, von Pythagoras, Lysis, Theano u. s. w., welche theilweise schon Diogenes und Jamblich bekannt, von ORELLI (Socratis et Socratic. Pythagorae et Pythagoreor. epistolae 51 ff.) herausgegeben sind, nebst dem anonymen ebd. S. 45, Nr. 37.

1) Die uns bekannten (bei ORELLI S. 234 ff. MULLACH 558 ff., vollständiger bei HARTENSTEIN De Arch. fragm. philosoph. Lps. 1838 vgl. GRUPPE über d. Fragm. d. Arch. u. d. älteren Pythagoreer, Berl. 1840. BECKMANN a. a. O. 81 f.) sind folgende: 1) περὶ ἀρχῶν Strom. Ekl. I, 710. — Davon verschieden scheint 2) π. ἀρχῶν ebd. 722. — 3) π. τοῦ ἔντος ebd. II, 22. — 4) Die Kategorien, oder

Aus dieser ganzen Masse von Büchern gehörten allen Anzeichen

wie sie selbst (nach SIMPL. Cat. 1,  $\beta$  Basil. Phys. 186, a, u. sich nannten:  $\pi$ . τοῦ παντός. Simplicius giebt uns durch seine zahlreichen Ausführungen ein ziemlich vollständiges Bild von dieser Schrift; m. s. a. a. O. S. 3,  $\zeta$ . 10, a. 15,  $\beta$ . 16,  $\zeta$ . 19, a f. 20,  $\alpha$  (vgl. SIMPL. Phys. 51, b, o.). 23,  $\gamma$ —a. 29,  $\beta$ . 31,  $\beta$ . 32, a f. 37,  $\zeta$ . 38,  $\gamma$ . 40, a f. 41,  $\delta$ . 45, a. 46,  $\gamma$ . a. 48,  $\beta$  f. 50,  $\delta$ . 53, a. 61,  $\zeta$ . 66,  $\delta$ . 68,  $\zeta$ . 71, a. 73, a. 75, a. 76, a. 80 a. a. f. 83, a. 84,  $\beta$ .  $\zeta$ . 85, a. a. 86,  $\delta$  f. 87, a. 88, a.  $\delta$ . 88,  $\zeta$ . 89,  $\gamma$  f. (Das Bruchstück über die Zeit, welches SIMPL. auch Phys. 186, a, u. vgl. 165, a, u. giebt; MULLACH S. 570 hat nur einige Zeilen davon, sammt dem falschen Citat „Simpl. in Phys. 187“, aus ORELLI 272 entlehnt, wiewohl das ganze nebst der richtigen Quellenangabe bei HARTENSTEIN S. 86 zu finden war). 90, a. 91, a. 92, a.  $\delta$ . 93, a f. 94, a. 95,  $\delta$  f. Sie war aber auch von Jamblich fleissig gebraucht worden (SIMPL. Categ. 23, a. 32,  $\zeta$  u. 5.); ebenso wird sie von DEXIPPUS (in Categ. 20, 13. 79, 14 Speng.) BOETHIUS (ad Arist. Praed. 114. Arithm. II, 41. N. 1352) u. Andern (vgl. BECKMANN S. 32, c) angeführt, auch HIRROULT. Refut. Haeres. VI, 24 bezieht sich ohne Zweifel mittelbar oder unmittelbar auf sie; Themistius jedoch hatte (nach Boeth. Categ. a. a. O.) ihren Verfasser in einem Peripatetiker Archytas vermuthet. Aus SIMPL. Cat. 87, a. 88, a sieht man, dass sie jünger war, als Andronikus, und diesen benützt hatte (Simpl. freilich meint: umgekehrt); nach demselben 82, a. 53  $\epsilon$  scheint sie auch aus Athenodorus und Eudorus (1. Abth. 520 f. 548, 6) geschöpft zu haben. Diese ältere pseudo-archytäische Schrift über die Kategorien gab dann Anlass zu dem ganz späten und elenden Machwerk, welches als Schrift des Archytas über die Kategorien (O. 273 ff. M. 570 f.) auf uns gekommen ist. HARTENSTEIN 71 f. hält die Schrift  $\pi$ . τοῦ παντός für dieselbe mit der  $\pi$ . τοῦ ὄντος, mir scheinen beide verschieden zu sein. — Gleichfalls verschieden von jener, aber unverkennbar das Werk des gleichen Verfassers, war 5) die Abhandlung  $\pi$ . τῶν ἀντικειμένων, welche den aristotelischen sog. Postprädikamenten entsprechend von SIMPL. Categ. 97,  $\beta$ —a. 99,  $\beta$  f. 100,  $\gamma$  f. 104,  $\beta$ . 105,  $\beta$ — $\delta$ . 110,  $\delta$ . 111 angeführt wird, Jamblich jedoch unbekannt war (SIMPL. 108,  $\gamma$ . Schol. in Ar. 88, a, 24). — 6)  $\Pi$ . μαθημάτων. Ein Bruchstück davon b. Stob. Flor. 48, 185; das gleiche führt JAMBL.  $\pi$ . κοιν. μαθ. (VILLOISON Anecd. II, 209 vgl. dens. in Nicom. S. 6 Tennul. v. Pyth. 160) aus der Schrift  $\pi$ . μαθηματικῶν, PORPHYR. in Ptol. Harm. 236, der es am vollständigsten mittheilt, aus der Schrift  $\pi$ . μαθηματικῆ; an; der Anfang dieses Stücks findet sich aber auch in NIKOM. Inst. Arithm. I, 3. S. 5 f. aus dem ἀρμονικόν des Archytas, so dass demnach alle diese Bezeichnungen auf das gleiche Werk zu gehen scheinen; vielleicht ist ἀρμονικόν der richtige Titel; vgl. CHAMALEO b. ATHEN. XIII, 600 f. Ebendaher stammt wohl, was sonst musikalisches von A. angeführt wird; m. s. darüber BECKMANN S. 32, b. HARTENSTEIN S. 45. 7) Nach THEO Math. II, 49, S. 166 hatte A. ἐν τῷ περὶ δεκάδος über die Eigenschaften der Zehnzahl gehandelt. — 8)  $\Pi$ . νοῦ καὶ αἰσθησεως Stob. Ekl. I, 784 f. JAMBL. in VILLOISON Anecd. II, 199. Auf diese Schrift scheint sich auch Schol. in Plat. S. 411 Bekk. zu beziehen. — 9)  $\Pi$ . ἀνδρός ἀγαθῶ καὶ εὐδαίμονος Stob. Flor. I, 72—81.

nach nur einige wenige, nur eine oder zwei von den Schriften des

3, 76, 115, 27. — 10) Π. σοφίας JAMBL. Protr. IV, 89 ff. Πορφ. in Ptol. Harm. 215; ein Theil des gleichen Bruchstückes wird aber von Stobäus einer gleichnamigen Schrift der Periktione (vor. Anm. Nr. 29) zugetheilt; dieselbe muss demnach unter beiden Namen im Umlauf gewesen sein. — 11) Π. παιδείσεως ἡθικῆς Stob. Flor. 1, 70 f. Exc. e Jo. Damasc. II, 13, 120. Die gleiche Schrift ist es vielleicht, welche Philost. v. Apoll. VI, 81 u. d. T. ὑπὲρ καθῶν ἀγωγῆς anführt. — 12) Π. νόμου καὶ δικαιοσύνης Stob. a. a. O. 43, 132—134. 46, 61. — 13) Π. ἀλλῶν von Athen. IV, 184, e ausdrücklich dem Pythagoreer Arch. beigelegt. — 14) Die zwei Briefe b. Dioo. III, 22. VIII, 80. — Aus der Anführung b. Stob. Ekl. I, 12: „ἐκ τῶν Ἀρχύτου διατριβῶν“ kann man auf eine archyteische Schrift u. d. T. Διατριβὰ nicht mit Sicherheit schliessen, denn dieses Wort könnte auch nur »Abhandlungen« bedeuten, oder es könnten die διατριβὰ des Archytas, ähnlich wie die πυθαγορικὰ ἀποφάσεις des Aristoxenus, eine von einem Dritten verfasste Sammlung archyteischer Reden sein; noch weniger beweist Arist. Metaph. VIII, 2 g. E. für eine eigene Zusammenstellung von Definitionen. Allerdings scheinen aber die Mittheilungen bei Arist. a. a. O. De sensu c. 5. 445, a, 16. Probl. XVI, 9. Τίμωρη. Metaph. 312, 15. Eudemus bei Simplic. Phys. 98, b, m. 108, a, o. (Bd. I, 325, 1, Schl. 255, 2. 317, 1) archyteische Schriften voraussetzen. Auch was Cic. Cato 12, 39. LAL. 23, 86 angeblich aus mündlicher Ueberlieferung von A. anführt, ist ihm ohne Zweifel auf schriftlichem Wege zugekommen; aber dass ihm eine Schrift des Archytas selbst vorlag, folgt daraus um so weniger, da die erste, ausführlichere, von diesen Angaben aus Aristoxenus geflossen zu sein scheint (vgl. Bd. I, 244, 3). Bestimmter weisen die Citate bei Theo Math. S. 27. 30 und Syllax in Metaph. (b. Brandis De perd. Arist. libr. 36. Arist. et Theophr. Met. ed. Brand. II, 325, wenn hier Ἀρχύτας und nicht Ἀρχαίματος zu lesen sein sollte), über welche man Bd. I, 250, 2. 262, 1. 263, 1 vergleiche, auf (pseudo-) archyteische Schriften; ob aber diese unter den uns bekannten oder ausserhalb derselben zu suchen sind, lässt sich nicht sagen. Wenn endlich Claudian. Mam. De statu an. II, 7 von Archytas sagt: *in eo opere, quod magnificentum de rerum natura prodidit, post multam de numeris utilissimamque (al. subtiliss.) disputationem, „anima“, inquit, „ad exemplum unius composita est, quae sic illocaliter dominatur in corpore, sicut unus in numeris“*, so werden wir dieses Werk nicht mit Hartenstein S. 98 in dem Buche π. τοῦ παντός suchen dürfen, welches nach dem obigen vielmehr eine Kategorienlehre enthielt, sondern es muss eine eigene Schrift gewesen sein; derselben Schrift ist vielleicht die Definition der Seele bei Jon. Lydus De mens. u. ὄ (8) S. 21 und die Angabe des Stobäus Ekl. I, 378 über die Theile der Seele entnommen. In welchem archyteischen Buche sich das πέπκτον ὄμμα (Πορφ. Schol. in Plat. S. 488 Bekk.) und die Ewigkeit der Welt (Censorin. di. nat. 4, 8) gelehrt fand, erfahren wir nicht; ein Mäctes kann es keinesfalls gewesen sein. Die Mechanik (Vitruv. VII, praef. S. 155) und die Schrift über den Landbau (Varro R. R. I, 1, 8. Columella R. R. I, 1, 7) werden von Dioo. VIII, 82 zwei andern gleichnamigen Männern beige-

Archytas<sup>1)</sup> und diejenigen, welcher die philologischen Bruchstücke fast alle entnommen sind<sup>2)</sup>, ihren angeblichen Verfassern; alle übrigen dagegen, vielleicht mit einer einzigen Ausnahme<sup>3)</sup>,

legt, während Varro und (aus ihm) Columella die letztere ausdrücklich dem Pythagoreer zuweisen; ob die Notiz bei ATHEN. XIII, 600, ζ. unserem oder einem andern Archytas (etwa dem von DIOG. a. a. O. genannten Musiker) angehört, ist ziemlich gleichgültig. Die Ὀρχηρωτικά schreibt auch ΔΙΚΑΙΩΝ. XII, 516, c nicht dem tarentinischen Philosophen zu.

1) Vgl. Bd. I, 312 f. Von den Schriften, deren Titel uns genannt werden, kann nur die Harmonik (π. μουσικῆς) und vielleicht auch die Schrift π. θετικῆς, die Mechanik und die Schrift über den Landbau, von den erhaltenen Bruchstücken können ausser den wenigen Angaben des Aristoteles und Eudemos, nur die aus der Harmonik stammenden für echt gehalten werden. Die Unächtheit der übrigen scheint mir durch die bisherigen Verhandlungen hinreichend festgestellt zu sein; dass auch die neueren Rettungswersuche an diesem Ergebnis nichts ändern, ist a. a. O. gezeigt worden. Eher möchte man fragen, ob auch nur die Fragmente der Harmonik (von der Schrift über die Zehnzahl ist keines erhalten) echt seien. Indessen enthalten sie, wie mir scheint, nichts, was der Annahme ihrer Echtheit im Wege stünde, sie unterscheiden sich vielmehr in dieser Beziehung sehr zu ihrem Vortheil von den übrigen archytischen Bruchstücken, während andererseits auch durch äussere Zeugnisse wahrscheinlich wird, dass schon um das Ende des vierten Jahrhunderts mindestens Eine Schrift dieses Inhalts von Archytas bekannt war, denn auf eine solche wird es sich doch wohl beziehen, wenn CHAMÆLÆON (über den Bd. II, b, 727, 3) b. ATHEN. XIII, 600 f. von Ἀρχύτας ὁ ἑρπονίδης redet. Dass NIKOMACHOS Inst. Arithm. I, 6 dem Anfang der von PORPHYR. in Ptol. Harm. 226 mitgetheilten Stelle in einer abweichenden Recension giebt (vgl. HARTUNGHEIM S. 40 f.), kann gegen die Echtheit des Bruchstücks nichts beweisen, da Porphyr jedenfalls das ursprünglichere hat; und wenn STROM. Flor. 48, 135 mit dem Fragment bei JAMEL. in VILLOSON'S Anecd. II, 202 eine weitere, nicht damit zusammenhängende Anseinandersetzung verbindet, so hat er wahrscheinlich zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Aussätze verschmolzen, von denen sich nicht ausmachen lässt, ob beide auch nur derselben Schrift entnommen sind.

2) Dass auch diese sammt und sonders unterschoben seien, hat neuerdings SCHAAFSCHMIDT (die angebliche Schriftstellerei des Philolaus, 1864) in eingehender Weise zu zeigen versucht. Ich muss es jedoch einem andern Orte vorbehalten, die Gründe auseinandersetzen, welche mich abhalten, seinem Urtheil über dieselben beizutreten. Dem Bruchstück bei STROM. Ekl. I, 420 habe ich selbst allerdings seine Unächtheit nachgewiesen (Bd. I, 269, 2. 305, 1); sonst aber scheinen mir von den uns unter Philolaus' Namen überlieferten Fragmenten nur ein paar kleinere genügenden Grund zur Anweisung zu geben.

3) Die Aeusserung des Euzithens, welche ATHEN. IV, 157, c aus Klearch (um 300 v. Chr.) mittheilt, gehört allerdings wohl einer echten Schrift an.

scheinen unterschoben gewesen zu sein; von denen wenigstens, welche sich ganz oder theilweise erhalten haben, steht diess ausser Zweifel<sup>1)</sup>. Die Urheberschaft dieser Unterschöbung wird man aber nicht mit Gruppe<sup>2)</sup> blos ganz wenigen Personen zuschreiben, und ebensowenig jene Schriften, ihrer grossen Mehrzahl nach, mit demselben Gelehrten, statt des hellenischen aus dem jüdisch-hellenischen Bildungskreis herleiten dürfen. Denn für einen oder zwei Verfasser ist nicht allein die Masse dieser Schriften doch wohl zu gross, sondern auch ihr Inhalt und ihre Form zu ungleich<sup>3)</sup>; und weit entfernt, einen jüdischen Ursprung zu verrathen, enthalten sie vielmehr zahlreiche Aeusserungen, welche mit dem jüdischen Monotheismus unverträglich sind, und von keinem Juden niedergeschrieben sein können<sup>4)</sup>. Wir werden demnach in dieser pseudonymen Literatur das Werk verschiedener Schriftsteller aus der neupythagoreischen Schule zu sehen haben, welche wohl meistens dem letzten Jahrhundert vor Christus und dem ersten nach Christus angehörten<sup>5)</sup>; etwas genaueres lässt sich aber selbst

wenn sie überhaupt einer Schrift unter Euxitheus' Namen entnommen ist; aber eben dieses ist unsicher.

1) Vgl. Bd. I, 209 ff.

2) Fragm. d. Arch. 128 ff. Die Schriften über die Kategorien und die  $\pi$ . ἀντιστάσεων, oder vielmehr eine dem Andronikus unterschobene Schrift, der Simplicius alle seine Anführungen aus den archytetischen Kategorien entnommen habe, soll nach Gruppe von einem Platoniker, alle übrigen sollen von einem alexandrinischen Juden um das Jahr 89 n. Chr. verfasst sein. Einem jüdischen Ursprung der meisten pseudopythagoreischen Bücher vermuthet auch Luttenzack, Neutest. Lehrbegr. I, 271, indem er sie vornehmlich von Essenern verfasst glaubt.

3) Beispiele von Abweichungen in dem Lehrinhalt der verschiedenen neupythagoreischen Schriften werden uns tiefer unten nicht ganz wenige vorkommen; auch in ihrem Ton und ihrer Sprache unterscheiden sie sich aber merklich von einander.

4) Auch hiefür werden, ausser dem entscheidenden S. 93, 1 angeführten, später noch weitere Belege gegeben werden. Ebendahin gehört die mit dem jüdischen Schöpfungs-begriff so unverträgliche Lehre von der Ewigkeit der Welt, die in mehreren der pseudonymen Schriften, wie wir finden werden, mit grossem Nachdruck vorgetragen wird.

5) In diese Zeit scheinen wenigstens die erhaltenen pseudopythagoreischen Bruchstücke fast durchaus zu gehören; dass es allerdings auch schon früher unterschobene pythagoreische Schriften gab, beweisen die des Pythagoras, welche schon Heraklides Lembus (b. Diog. VIII, 6) anführt.

in Betreff ihrer Abfassungszeit nur bei wenigen, in Betreff ihrer Verfasser bei keiner einzigen von diesen Schriften ausmitteln. Dagegen ist zu vermuthen, dass die meisten derselben in Alexandria, als der wahrscheinlichen ursprünglichen Heimath des neuen Pythagoreismus, verfasst wurden, und ebendaher werden wir uns neben anderem <sup>1)</sup> auch die Anklänge an die hellenistische Denk- und Ausdrucksweise, welche in ihnen vorkommen, zu erklären haben <sup>2)</sup>.

Weit kleiner als die Reihe der angeblichen Altpythagoreer, hinter denen sich Männer der neupythagoreischen Schule versteckt haben, ist die Zahl derer, welche uns unter ihrem eigenen Namen als Pythagoreer dieser späteren Zeit bekannt sind. Neben den früher besprochenen römischen Pythagoreern sind Apollonius von Tyana <sup>3)</sup> und Moderatus <sup>4)</sup> aus dem ersten, Nikomachus <sup>5)</sup>

1) Wie die Polemik des angeblichen Onatas bei Stob. Ekl. I, 96 gegen die λέγοντες ἐνα θεῶν εἶπεν ἀλλὰ μὴ πολλῶς, welche sich bei einem Alexandriner wenigstens dann leichter, als bei andern, begreift, wenn die Schrift des Onatas nicht erst in der Zeit verfasst wurde, in der das Christenthum schon die Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte.

2) GAUFER a. a. O. 129 ff. sucht seine Hypothese von einer jüdischen Herkunft der meisten pythagoreischen Fragmente auch durch den Nachweis zu stützen, dass sie in Sprachgebrauch und Gedanken mit Philo, den LXX und dem N. T. verwandt seien. Für diesen Zweck reichen nun allerdings seine Belege um so weniger aus, da bei Philo, und auch schon in der Weisheit Salomo's, vielmehr umgekehrt ein Einfluss des Neupythagoreismus anzunehmen ist (s. u.); aber der alexandrinisch-hellenistische Charakter jener Bruchstücke geht allerdings aus dem, was er beigebracht hat und noch weiter beibringen konnte, hervor.

3) Auch von ihm wird später, bei Gelegenheit der Schrift des Philostratus über ihn, zu sprechen sein.

4) Moderatus aus Gades (POPH. v. P. 48. STRAB. Byz. de urb. Γάδουρα) muss zur Zeit Nero's oder Vespasian's gelebt haben, da PLUT. qu. conv. VIII, 7, 1 einen seiner Schüler redend einführt. Seiner 11 (oder nach Steph. 5) Bücher Πυθαγορικῶν σχολῶν erwähnten POPH. und STRAB. a. d. a. O. vgl. Porph. b. Eus. pr. ev. VI, 19, 8. Bruchstücke daraus b. POPH. v. P. 48 f. STRAB. Phys. 50, b, u. Stob. Ekl. I, 18. 862 f.

5) Nikomachus (über den FABRIC. Bibl. gr. V, 629 ff. s. vgl.) stammte aus Gerasa in Arabien: Γερασένος ist sein stehender Beiname in den Titeln seiner Schriften (vgl. AST z. Nikom. Arithm. 205), Theol. Arithm. 38. 48. PAUL. Bibl. Cod. 187 u. 8. Als angesehener pythagoreischer Schriftsteller wird er von POPH. b. Eus. pr. ev. VI, 19, 8 neben Moderatus genannt. Da Apulejus seine Arithmetik übersetzte (CASSIODOR. Arithm. T. II, 555 u. Garst; nach ihm ISIDOR Orig. III, 2), muss er vor der Zeit der Antonine gelebt haben; die



wohl in dem, was er aus dem ältern Pythagoreismus entlehnte, als in den Bestimmungen, durch die er über die ganze bisherige Philosophie hinausgieng, in jenem Offenbarungsglauben und jener religiösen Mystik, deren eigenthümlicher Charakter schon oben besprochen wurde.

Die Neupythagoreer selbst freilich wollten für treue Schüler des alten samischen Philosophen gehalten sein: eben um ihre Lehren als altpythagoreisch darzuthun, wurden jene zahllosen Unterschiebungen von Schriften vorgenommen, welche alles beliebige, mochte es auch noch so jung, und mochte sein platonischer oder aristotelischer Ursprung noch so bekannt sein, unbedenklich einem Pythagoras und einem Archytas in den Mund legten. Aber doch konnten auch sie das Bekenntniss, dass sie über die pythagoreische Ueberlieferung hinausgehen, nicht ganz zurückhalten. Porphyry und Jamblich berichten übereinstimmend<sup>1)</sup>, beide ohne Zweifel nach Nikomachus<sup>2)</sup>, durch die kylonische Verfolgung sei die Wissenschaft der Pythagoreer, zugleich mit den Trägern derselben, bis auf die vereinzelt und schwer verständlichen Ueberbleibsel<sup>3)</sup> untergegangen, welche sich in der Erinnerung der wenigen geretteten erhalten hatten, da sie bis dahin nicht schriftlich dargestellt, sondern als Schulgeheimniss im Gedächtniss bewahrt worden sei. Erst jetzt haben jene, um sie nicht ganz der Vergessenheit anheimfallen zu lassen, ihre eigenen Erinnerungen in Schriften niedergelegt, und auch die Bücher der älteren Lehrer<sup>4)</sup> gesammelt; sie haben aber dieselben nur ihren eigenen Nachkommen hinterlassen, und diesen anbefohlen, sie keinem Fremden mitzutheilen, was auch wirklich lange Zeit nicht geschehen sei. Hiemit ist eingeräumt, dass das, was jetzt für pythagoreisch ausgegeben wurde, früher nicht als solches bekannt war, und dass auch die angeblich pythagoreischen Schriften erst neuerdings in Umlauf gekommen waren. Das gleiche Zugeständniss liegt in der Wendung, deren sich Moderatus bedient, um den neuen Pythagoreismus mit dem

1) PORPH. v. P. 57 f. JAMBL. v. P. 252 f. vgl. Bd. I, 210, 3.

2) Vgl. JAMBL. 251. PORPH. 59.

3) Ζώπυρα ἄττα πάνυ ἀμυδρά καὶ δυσθρήρα, wie Jamblich, und fast wortgleich Porphyry sagt.

4) Die nun doch auf einmal auftreten, wiewohl unmittelbar vorher behauptet war, es habe keine solche gegeben.

älteren in Uebereinstimmung zu bringen. Da die alten Philosophen, sagt er <sup>1)</sup>, die höchsten Begriffe und die letzten Gründe mit Worten nicht deutlich darzustellen wussten, so machten sie es wie die Lehrer der Grammatik, wenn sie die Laute mit den Schriftzeichen ausdrücken, und wie die der Geometrie, wenn sie die allgemeinen Eigenschaften des Dreiecks an irgend einem einzelnen Dreieck zur Anschauung bringen: sie wählten sich an den Zahlen Zeichen für die allgemeinsten Begriffe. Den Begriff der Einheit und der Gleichheit, die Ursache der Harmonie, des Bestandes und der Gesetzmässigkeit aller Dinge drückten sie durch die Zahl Eins aus, den Begriff des Andersseins und der Ungleichheit, der Theilung und Veränderung durch die Zweifzahl, den des Vollkommenen, was Anfang, Mitte und Ende hat, durch die Dreizahl u. s. w. Auch diess ist eine unfreiwillige Bestätigung der Thatsache, dass man die alte pythagoreische Zahlenlehre erst umdeuten musste, um die abstraktere und tiefergehende Metaphysik in ihr zu finden, welche die Jüngeren an ihre Stelle setzten. Wenn endlich von der gleichen Seite her geklagt wird, die späteren Philosophen hätten aus dem pythagoreischen System seine fruchtbarsten Gedanken entwendet, und für ihre eigenen Entdeckungen ausgegeben, ihre Darstellungen des Pythagoreismus dagegen aus solchem zusammengesetzt, was nur zu den Aussenwerken desselben gehörte, oder was ihm gar fälschlich unterschoben worden sei <sup>2)</sup>, so tritt uns aus dieser bodenlosen Behauptung als der wirkliche Sachverhalt gleichfalls nur dieses entgegen, dass die alpythagoreischen Lehren unseren Neupythagoreern im ganzen genommen zu etwas nebensächlichem oder gar völlig unhaltbarem geworden waren, und dafür solche Bestimmungen die höchste Wichtigkeit für sie gewonnen hatten,

1) B. ΠΟΡΦ. v. P. 48—52.

2) ΠΟΡΦ. a. a. O. 58. Porphyr erörtert hier, ohne Zweifel noch nach Moderatus, die Frage, wie man sich das Erlöschen der pythagoreischen Schule zu erklären habe, und nachdem er einige anderweitige Gründe dafür angeführt hat, fährt er fort: πρὸς δὲ τούτοις τὸν Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλη Σπεύσιππὸν τε καὶ Ἀριστόξενον καὶ Ξενοκράτη, ὡς φασὶν οἱ Πυθαγόρειοι, τὰ μὲν κάρπιμα σφετερισσάσθαι διὰ βραχίας ἐπισκευῆς, τὰ δ' ἐπιπόλαια καὶ εὐλαφῆ καὶ ὄσα πρὸς διασκευὴν καὶ χλευασμὸν τοῦ διδασκαλείου ὑπὸ τῶν βασάνων ὑστερον συκοφαντούμετων προβάλλεται, συναγαγῆναι καὶ ὡς ἴδια τῆς αἰρέσεως καταχωρῆσαι.

welche sich nicht bei den alten Pythagoreern, sondern nur in der nachsokratischen Philosophie fanden.

Es zeigt sich diess gleich bei der Frage nach den letzten Gründen. Den alten Pythagoreern hatten in dieser Beziehung die Zahlen und die Elemente der Zahlen genügt; die neuen führen sie selbst auf höhere Ursachen zurück. Auch sie zwar setzen als die allgemeinsten Principien die Einheit und die Zweiheit, welche letztere, nach dem Vorgang der alten Akademie<sup>1)</sup>, die unbestimmte Zweiheit genannt wird. Aber ist schon dieses, wie Moderatus selbst anerkennt<sup>2)</sup>, streng genommen ein Hinausgehen über die ursprünglich pythagoreische Lehre, so erweitern sich ihnen überdiess jene beiden Begriffe zu metaphysischen Kategorieen von der allgemeinsten Bedeutung. Mit dem Namen der Einheit soll der Grund alles Guten, aller Vollkommenheit und Ordnung, alles dauernden und unveränderlichen Seins bezeichnet werden, mit dem der Zweiheit der Grund aller Unvollkommenheit und Schlechtigkeit, aller Unordnung und alles Wechsels: jene wird der Gottheit, dem Geiste, der Form, diese der Materie, als der Wurzel alles Uebels, gleichgesetzt<sup>3)</sup>. Die Eigenschaften des Eins sollen sich in den ungeraden, die der Zweiheit in den geraden Zahlen wiederholen<sup>4)</sup>. Von diesen entgegengesetzten Urgründen gehen sie dann weiter zu der Gottheit, als der einheitlichen Ursache alles Seins fort; ihr Verhältniss zu derselben wird aber verschieden bestimmt. Nach der einen Darstellung ist das Eins oder die Monas selbst das Urwesen, welches sich verdoppelnd die Zweiheit hervorbringt, die

1) Vgl. Bd. II, a, 476, 1. 667, 4.

2) Bei Stob. Ekl. I, 30 sagt er (denn nach den Schlussworten S. 24 gehört ihm auch diess noch): die νεώτεροι (Plato und die Platoniker) hätten die Monas und Dyas als Principien der Zahlen aufgestellt, die Pythagoreer dagegen πάσας παρὰ τὸ ἕξῃς τὰς τῶν ὄρων ἐκθέσεις, δι' ὧν ἄριστοι τε καὶ καριῶτα νοοῦνται.

3) Man vgl. hierüber, was S. 74. 97 und Bd. I, 259—268, vgl. 264, 4 aus Alexander Polyhistor, Sextus, Moderatus, Eudorus, den plutarchischen Placita, dem angeblichen Archyta u. A. angeführt ist; ferner Hippolyt. Refut. Haer. I, 2. S. 10 Dunck. ebd. VI, 23. S. 260 (angeblich nach Pythagoras und Zaratas; in beiden Stellen wird die Einheit die männliche, die Zweiheit die weibliche Zahl genannt, wie diess schon von Xenokrates geschehen war, s. Bd. II, a, 667, 4). Ps. PLUT. v. Hom. 145.

4) Ps. PLUT. a. a. O. MODERATUS s. vorl. Anm.

wirkende Kraft, welche sich an ihr ihren Stoff giebt<sup>1)</sup>; und diese ursprüngliche Einheit ist von der abgeleiteten, welche selbst Glied des Gegensatzes ist, zu unterscheiden<sup>2)</sup>. Andere dagegen stellen die Gottheit, nach dem Vorgang des Aristoteles und des platonischen Timäus, als die bewegende Ursache dar, welche die Form und den Stoff zusammenführe<sup>3)</sup>, den Weltbildner, welcher die Idee mit der Erscheinung verknüpfte<sup>4)</sup>; oder sie unterscheiden auch, mit den Stoikern, Gott und die Materie einfach als das Wirkende und das Leidende<sup>5)</sup>. Die Einheit der höchsten Ursache ist allge-

1) So der Pythagoreer des Alexander und des Sextus, Eudorus, die Placita, Hippolytus (Orig. Philos.), Brontinus u. A.; vgl. S. 74, 2. Bd. I, 259 f. 261, 3. 262, 1. Ebenso JUSTIN cohort. 19 (Pyth. nenne die Monas ἀρχὴν ἐκόντων). Nikomachus b. ΠΡΟΤ. Cod. 187, S. 143, a, 24 (die Monas sei der κῶς, εἶτα καὶ ἀρσενόθηλος καὶ θεός καὶ ἕλη δέ πως). Ders. Theol. Arithm. S. 6. Diese Gleichstellung des Einen mit der Gottheit findet sich zuerst bei Plato und seinen Schülern; vgl. Bd. II, a, 453, 1. 2. 667, 1.

2) Auch hierüber wurden schon Bd. I, 260, 2. 263, 1 die näheren Nachweisungen gegeben, es ist dort aber auch gezeigt, dass die Neupythagoreer in dieser Beziehung nicht einig waren, indem bei den einen die Monas, bei den andern das ἓν der höhere Begriff war. Auf eine ähnliche Unterscheidung führt es, wenn nach Nikomachus in den Theol. Arithm. S. 44 das πρῶτόγονον ἓν als vollkommenes Abbild der höchsten Schönheit von dem Welterschöpfer zuerst hervorgebracht wurde.

3) So der angebliche Archytas π. ἀρχῶν b. Stob. Ekl. I, 710 f.; vgl. Bd. I, 261 f. Nachdem hier von den zwei ἀρχαί, der ἀγαθοποιός und κακοποιός, der Form (μορφῶ) und Materie (ἕλα, ὡσία, ἐστὼ) gesprochen ist, fährt der Verfasser fort: da weder die Materie von sich aus an der Form theilhaben, noch diese sich jener mittheilen könne, so müsse es eine dritte Ursache geben, welche den Stoff gegen die Form bewege, ταύταν δὲ τὴν πρῶταν τῆς δυνάμει καὶ καθυπερέτατον εἶμην τῶν ἄλλων· ὀνομάζεσθαι δ' αὐτὴν ποθάκι θεόν· ὥστε τρεῖς ἀρχαί· εἶμην ἦδη, τὸν τε θεόν καὶ τὴν ἐστὼ τῶν πραγμάτων καὶ τὴν μορφῶν.

4) ΤΙΜ. LOC. De an. m. Anf., wo zuerst die Idee, Materie und sinnliche Erscheinung unterschieden werden, und dann S. 94, B geschlossen wird: πρὶν ἢν ὠραῖον γενέσθαι λόγῳ ἦσθιν ἰδέα τε καὶ ἕλα καὶ ὁ θεός· δαμιουργός τῷ βελτίονος. Vgl. ebd. 97, E.

5) Dies geschieht bei OCELLUS De Univ. 2, 1, wenn er die γένεσις und die αἰτία γένεσεως unterscheidet, jener die Veränderung, dieser das unveränderliche Beharren als Merkmal zuweist, und daraus schliesst: ὅτι περὶ μὲν τῆν αἰτίαν ἦς γένεσεως τὸ ποιεῖν καὶ τὸ κινεῖν ἐστὶ, περὶ δὲ τὸ δεχόμενον τὴν γένεσιν τὸ τε πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσθαι. Aehnlich in der Stelle der archythischen Schrift über die Kategorieen, welche SIMPL. Categ. 84, β anführt: τὸ μὲν ἐντὶ ποιεῖον, τὸ δὲ πάσχον· οἷον ἐν τῆς φυσικῆς ποιεῖον μὲν ὁ θεός, πάσχον δὲ ἅ ἕλα, καὶ ποιεῖον

meine selbstverständliche Voraussetzung<sup>1)</sup>; doch hindert diess unsere Pythagoreer so wenig, als andere, zugleich auch von den Göttern als einer Mehrzahl zu sprechen<sup>2)</sup>, und der strengere Monotheismus, welcher sich weigert, neben dem höchsten Gott weitere Götterwesen anzuerkennen, wird sogar ausdrücklich zurückgewiesen, indem neben dem Einen unsichtbaren Gott in den Gestirnen sichtbare Götter anerkannt werden, die in seinem Dienst stehen<sup>3)</sup>. Ihrer Natur nach ist die Gottheit ein rein geistiges,

δέ καὶ πάσῃων τὰ στοιχεῖα. (Die stoische Parallele dazu 1. Abth. 119, 5.) Doch treffen wir hier neben dem Wirkenden und Leidenden auch die Form und den Stoff; Categ. 28, γ f. führt SIMPL. aus derselben Schrift an: τὰς τε γὰρ ὁσίας ἐντὶ διαφορὰς τρεῖς: ἃ μὲν γὰρ ἐν ἕλῃ, ἃ δὲ μορφᾷ, ἃ δὲ συναμφοτέρον ἐκ τούτων (vgl. SIMPL. Phys. 51, b, o.: Archytas theile die Substanz in die ἕλη, das εἶδος und das σύνθετον). Beides wird dann, wie in der Schrift π. ἀρχῶν (vorl. Anm.) in der Art verbunden, dass zu Form und Stoff, den zwei natürlichen Ursachen, die Gottheit als bewegende hinzutritt; SIMPL. Cat. 20, α: Ἀρχύτας τὴν πᾶσαν οὐσίαν φυσικὴν τε καὶ αἰσθητικὴν [— τὴν] καὶ κινητικὴν ἀποκαλεῖ: φυσικὴν μὲν τὴν κατὰ τὴν ἕλην καὶ τὸ εἶδος λέγων, αἰσθητικὴν δὲ τὴν σύνθετον, κινητικὴν δὲ τὴν νοεράν καὶ ἀσώματον, ὡς αἰτίαν οὖσαν κινήσεως, τῆς κατὰ ζωὴν εἰδοποιουμένης. Auch bei Alexander Polyhistor (DIOG. VIII, 24), SIMPL. Math. X, 277. PLUT. plac. I, 3, 15 (Bd. I, 259, 1. 260, 1. 261, 3) wird die Monas als die wirkende Ursache, die Dyas als der leidende Stoff dargestellt; nur dass hier die Zweiheit ebenso aus der uranfänglichen Einheit hergeleitet wird, wie in der stoischen Lehre der Gegensatz des Wirkenden und Leidenden aus dem göttlichen Urwesen sich erst entwickelt.

1) Z. B. bei STOB. Ekl. I, 340 (aus Ocellus). Ebd. 420 f. (der angebliche Philolaus). Ebd. 428 f. Floril. 1, 76. S. 33 Mein. 48, 61 g. E. 63, Anf. (der König ein Ebenbild des πρώτος θεός). 64, S. 266 m. 268 o. 65, S. 269 m. 103, 27, Anf. u. A. Vgl. auch folg. Anm. und S. 102, 2. Dagegen sind die Verse bei JUSTIN De Monarch. c. 2, S. 105, C sicher jüdischen Ursprungs; eher kann das Fragment bei KLEMMENS Strom. V, 611, C und das philolaische bei PHIL. O. m. opif. 28, A, falls das letztere nicht echt ist, von einem griechischen Neupythagoreer herrühren.

2) So in den Bruchstücken bei STOB. Floril. 1, 67. S. 24 o. Mein. 48, 134 (wo S. 138 m. die θεοὶ und δαίμονες S. 139 u. der Ζεὺς νόμος). 48, 61 g. E. 74, 61 g. E. 103, 26. S. 7 u. Ebd. 27. S. 10 f.

3) STOB. Ekl. I, 94 sagt der angebliche Onatas: seiner Ansicht nach gebe es nicht bloß Einen Gott, ἀλλ' εἷς μὲν ὁ μέγιστος καὶ καθυπέρτερος καὶ ὁ κρατίων τοῦ παντός. . . . οὗτος δὲ καὶ εἷς θεὸς ὁ περιέχων τὸν σύμπαντα κόσμον, τοὶ δ' ἄλλοι θεοὶ οἱ θεονίκες ἐντὶ κατ' οὐρανόν u. s. w. Die aber, welche behaupten, dass es nur Einen Gott gebe, nicht viele, verkennen den höchsten Vorsug der göttlichen Erhabenheit, welcher in der Herrschaft über Wesen gleicher Art bestehe. Aehnlich redet Apollonius von Tyana, in dem allem Anscheine nach

durchaus gutes und seliges Wesen<sup>1)</sup>; was ihr Verhältniss zum Endlichen betrifft, so kreuzen sich in den neupythagoreischen Aeusserungen darüber die zwei Principien, welche überhaupt in der damaligen Philosophie miteinander im Streit lagen, das platonisch-aristotelische der Transcendenz, und das stoische der Immanenz. Einerseits wird Gott als getrennt von der Welt beschrieben, als ein Wesen, welches durch die Berührung mit dem Körperlichen befleckt würde<sup>2)</sup>; er wird die Ursache vor der Ursache genannt, es wird von ihm gesagt, dass er seiner Würde und seiner Natur nach über alles Denken und Sein erhaben, dass er nicht Vernunft, sondern höher als die Vernunft sei<sup>3)</sup>. Andererseits aber identificirt nicht blos der Pythagoreer Alexander's die Gottheit in stoischer Weise mit der Wärme, welche von der Sonne aus die Welt durchströmt<sup>4)</sup>, sondern auch bei Sextus<sup>5)</sup> wird sie stoisch als all-durchdringendes Pneuma gefasst, und ein Fragment, welches Pythagoras beigelegt wird, bezeichnet sie, unter ausdrücklichem Wider-

sehen Bruchstück bei Eus. pr. ev. IV, 18, 1 (Demonstr. ev. III, 8) von dem θεῷ, ὃν δὴ πρῶτον ἴραμεν, ἐνὶ τῷ ὄντι καὶ χωρισμένῳ πάντων, μὴ δ' ἂν γινώσκῃται τοῖς λογικοῖς ἀναγκαῖον, OCELLUS De univ. 2, 2 sagt, die Welt auf und über dem Monde θεῶν κατὰ γένος, und TIM. LOC. 96, C nennt die Welt und die Gestirne sichtbare Götter. Die Gestirne sind uns als Götter auch schon S. 75 bei dem Pythagoreer Alexander's vorgekommen, wie ja diese Ansicht der damaligen und der früheren Philosophie geläufig war.

1) Mit besonderem Nachdruck wird diess von Onatas a. a. O. hervorgehoben: αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεὸς ἐντὶ νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἀγαμῶνικόν τῷ σύμπαντος κόσμῳ καὶ δυνάμεις δ' αὐτῷ αἰσθητὰ τὰ ἔργα; er bedarf (S. 98) keines andern, er besteht daher nicht aus Seele und Leib, sondern ist ganz Seele, wie ja auch die Reinheit seines Seelenwesens durch die Verbindung mit einem Leibe nur leiden könnte. Von demselben Gesichtspunkt geht Apollonius aus, wenn er a. a. O. (seine Worte werden später mitgetheilt werden) sagt, die beste Gottesverehrung sei die geistige; dem höchsten Gott solle man weder opfern, noch ihn überhaupt mit etwas sinnlichem in Verbindung bringen, denn es gebe kein Naturerzeugniss, dem nicht irgend eine Befleckung anhafte. Weiter vgl. m. Pa.-Archytas b. Stob. Ekl. I, 716: die Gottheit müsse nicht blos νοῦς sein, ἀλλὰ καὶ νόῳ τι κρείσσον. Ebd. II, 66 (aus Didymus; s. I. Abth. 548, 1). Flor. 85, 17. S. 148. Ebd. 108, 26. S. 7. 108, 27, Anf. TIM. LOC. 96, C. PLUT. Numa c. 8.

2) Apollonius; vgl. die zwei letzten Anmm.

3) M. vgl. was Bd. I, 262, 1 aus Archänetus und Brontinus, vorl. Anm. aus dem falschen Archytas angeführt ist.

4) S. o. S. 75.

5) Math. IX, 127; s. Bd. I, 304 u.

spruch gegen ihre Ausserweltlichkeit, als die alles durchdringende und beseelende Kraft <sup>1)</sup>. Auch das klingt an den Stoicismus an, wenn Nikomachus sagt, Gott trage alle Dinge im Keime in sich <sup>2)</sup>, und wenn eine angebliche Schrift des Pythagoras die Zahlen durch die Entwicklung der in der Einheit enthaltenen Keimformen entstehen liess <sup>3)</sup>. Denen, welche die Gottheit von der Welt trennten, bot sich die platonische Weltseele als Vermittlerin zwischen beiden <sup>4)</sup>. Der angebliche Philolaus jedoch beschreibt die Gottheit selbst als die Seele, welche das Weltganze durchdringe und umfasse, und es durch ihre Drehung mit sich herumführe <sup>5)</sup>; eine Dar-

1) Bei JUSTIN. Cohort. c. 19. Das Bruchstück lautet hier: ὁ μὲν θεὸς εἷς, αὐτὸς δὲ οὐχ, ὡς τινες ὑπονοοῦσιν, ἐκτὸς τῆς διακοσμήσεως, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ ὅλος ἐν ὅλῳ τῷ κύκλῳ ἐπισκοπῶν πάσας τὰς γενεαίαις ἐστὶ, κρᾶσις ἐὼν τῶν ὄλων αἰώνων καὶ ἐργάτας τῶν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἐργῶν, ἀρχὴ πάντων, ἐν οὐρανῷ φωστὴρ καὶ πάντων πατὴρ, νοῦς καὶ ψυχῶσις τῶν ὄλων, κύκλων ἀπάντων κίναςις. Eine wenig abweichende Fassung desselben wurde aus ΚΙ.ΕΜΕΝΣ Cohort. 47, C Bd. I, 305 u. mitgetheilt.

2) Nach Theol. Arithm. S. 6 sagte er, Gott entspreche der Monas, σπερματικῶς ὑπάρχοντα πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ὄντα, wie die Einheit alle Zahlen potentiell in sich schliesse. Als den Samen oder den σπερματικὸς λόγος der Welt hatten die Stoiker die Gottheit beschrieben; vgl. 1. Abth. 186, 4. 139, 2.

3) Bei SYRIAN zu Metaph. XIII, 6. Arist. et Theophr. Metaph. ed. Brand. II, 312, 31; s. u. 105, 3.

4) Ausser dem falschen Timäus (De an. m. 95, E ff.), hatten auch andere von der Weltseele gehandelt; nach JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 862 bezeichneten sie pythagoreische Schriftsteller als eine Zahl, Moderatus als λόγους περιέχουσαν (die sämtlichen Zahlenverhältnisse umfassend), der angebliche Hippasus hatte sie das κριτικὸν κοσμοῦργοῦ θεοῦ ὄργανον genannt. Von der ψυχῇ τοῦ παντός ist auch bei PLUT. plac. IV, 7, 1 die Rede. Dass Nikomachus in der Πλατωνικῇ συνανάγνωσις, auf die er seine Leser Arithm. S. 69 u. verweist, die arithmetische Stelle des Timäus über die Bildung der Seele nicht übergieng, lässt sich gleichfalls annehmen.

5) Bei STOB. Ekl. I, 420: die Welt ist ohne Anfang und Ende, εἷς ὑπὸ ἑνὸς τῶν συγγενέων καὶ κρατίστῳ καὶ ἀνυπερθέτῳ κυβερνώμενος. ἔχει δὲ καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινάσεώς τε καὶ μεταβολᾶς ὁ κόσμος εἷς ἐὼν καὶ συνεχῆς καὶ φύσι διασπνεόμενος καὶ περιεπερόμενος ἐξ ἀρχιδίῳ. (Dafür setzt ΜΕΙΝΕΚΕ ἀϊδίῳ, besser ROSK Arist. libr. ord. 85 ἐξ ἀρχῆς ἀϊδίῳ, ein Ausdruck, der sich in der Bedeutung: „von aller Ewigkeit her“ auch bei ΝΙΚΟΜ. Arithm. S. 3. ANATOL. in den Theol. Arithm. S. 34 findet.) Es wird sodanu (in den Worten, welche Bd. I, 304, 2 abgedruckt sind) weiter auseinandergesetzt, dass der unveränderliche Theil der Welt sich von der das Ganze umfassenden Seele bis zum Monde erstrecke, und dass die Seele durch ihren ununterbrochenen Umlauf die Veränderungen

stellung, welche theils an die platonischen Bestimmungen über die Weltseele, theils an die aristotelischen über das erste Bewegende anknüpft, aber von beiden doch wesentlich abweicht und sich gleichfalls dem stoischen Gottesbegriff annähert. Einzelne combiniren auch die Weltseele mit dem Centralfeuer <sup>1)</sup>, an dessen Stelle auch wohl die Sonne tritt <sup>2)</sup>.

Für die Fassung des zweiten Princips, der Formen oder Ideen, ist neben dem platonisch-aristotelischen Vorgang die pythagoreische Zahlenlehre maassgebend, die ja schon Plato und die alte Akademie mit der Ideenlehre verschmolzen hatte. Mit Plato wird das Sinnliche und das Uebersinnliche unterschieden, das, was durch die Wahrnehmung, und das, was durch den Verstand erkannt wird: jenes körperlich und veränderlich, dieses unkörperlich, ewig und unveränderlich; und dieses unveränderliche und wahrhaft wirkliche wird in den Ideen, den allgemeinen Eigenschaften, den Formen, den immateriellen Ursachen gefunden, welche sich den Dingen mittheilen, und durch welche sie allein zu dem werden, was sie sind <sup>3)</sup>. Hatte aber schon Plato in seinen späteren

in der Welt bewirke; und die Welt wird, als das Erzeugniss beider, τῷ μὲν ἀπὸ θέντος θεῶ, τῷ δὲ ἀπὸ μεταβάλλοντος γεννατῷ, die ἐνέργεια ἀίδιος θεῶ τε καὶ γένεσις κατὰ συνακολουθίαν τῆς μεταβλαστικῆς φύσεως genannt. Schon das letztere beweist, dass die ewigbewegte weltumgebende Seele dem Verfasser mit der Gottheit zusammenfällt. Als die Weltseele bezeichnet diese auch Onatas b. Stob. Ekl. I, 94 in den Worten, die ganz stoisch lauten: αὐτὸς μὲν γὰρ ὁ θεὸς ἐστὶ νόος καὶ ψυχὰ καὶ τὸ ἀγεμονικὸν τῷ σύμπαντος κόσμῳ.

1) M. vgl. was Bd. I, 304, 2 g. E. 303, 2 aus SIMPL. De coelo, Schol. in Ar. 505, a, 32. (229, a, 37 Karst.) Stob. I, 453 angeführt ist.

2) So ausser dem Pythagoreer Alexander's (s. o.) auch der Schriftsteller, aus dem HIPPOLYT. Refut. Haer. VI, 28 als Πυθαγόρειος λόγος anföhrt: δημιουργὸν εἶναι τῶν γενομένων πάντων τὸν μέγαν γεωμέτρην καὶ ἀριθμητὴν ἥλιον (so heisst die Sonne, weil sie, wie im folgenden ausgeführt ist, die Eintheilung der Zeit in Jahre, Monate, Tage u. s. w. hervorbringt), καὶ ἐστρηγχαί τοῦτον ἐν ἑαυτῷ κόσμῳ καθάπερ ἐν τοῖς σώμασι ψυχὴν. πῦρ γὰρ (fügt Hipp. in direkter Rede, aber doch wohl noch nach seiner Quelle bei) ἐστὶν ἥλιος, ὡς ψυχὴ, σῶμα δὲ γῆ.

3) ΝΙΚΟΜ. Arithm. I, 1 f. 8. 3 f. mit Beziehung auf PLATO Tim. 27, D. Der angebliche Archytas und Brontinus b. Stob. Ekl. I, 722. JAMBL. π. κοιν. μὲθ. ἰκτοτ. in VILLOISON's Anecd. II, 198 f. (nach PLATO Rep. VI, 509, D ff.) SIMPL. Categ. 95, E und oben S. 99, 3. 5. Stob. Ekl. I, 386. HIPPOL. Refut. haeres. VI, 24. TIM. LOC. 93, A ff. 97, D.



Jahren die Ideen zu Zahlen gemacht<sup>1)</sup>, so sind diese bei unsern Pythagoreern begreiflicher Weise gegen jene vollends im Uebergewicht. Die Zahlen und Zahlenverhältnisse sind es, wie sie versichern, durch welche allein die Gegensätze in der Welt verbunden, die Form mit dem Stoffe verknüpft, die Materie geordnet und geformt wurde<sup>2)</sup>. Die Zahl ist das Urbild der Welt, der ursprüngliche Gedanke der Gottheit, der Beherrscher der Formen und Ideen, das Werkzeug der Weltbildung, der Grund aller Dinge<sup>3)</sup>. Die Kraft und Bedeutung der Zahlen zu preisen, werden sie nicht müde<sup>4)</sup>. Aber doch können die Zahlen hier nicht in derselben Weise, wie die platonischen Ideen und die aristotelischen Formen, als etwas fürsichbestehendes, substantielles behandelt werden, welches der weltbildenden göttlichen Thätigkeit vorangiehet, so dass diese nur die Verbindung des Stoffs mit den Formen bewirkte, oder die Dinge jenen ewigen Mustern nachbildete, wie der Welterschöpfer des platonischen Timäus. Wiewohl vielmehr diese Lehrweise in der neupythagoreischen Schule auch vorkommt<sup>5)</sup>, so war doch im ganzen der vom Stoicismus so nachdrücklich vertretene Grundsatz, dass die letzte Ursache nur Eine sein könne, in ihr zu mächtig, als dass sie sich bei diesem Nebeneinander der Gottheit und der urbildlichen Formen beruhigen konnte; und wenn einmal diese den Zahlen, die Gottheit aber dem Eins oder der Monas gleichgesetzt wurde, so lag es auch zu nahe, die Ideen ebenso aus der Gottheit abzuleiten, wie alle Zahlen aus der Einheit als ihrer gemeinsamen Wurzel abgeleitet wurden<sup>6)</sup>. So werden sie denn jetzt aus den

1) Vgl. Bd. II, a, 480 ff.; über die platonische Schule ebd. 657 f. 667 f. 688.

2) Archytas Stob. Ekl. I, 714. Anatolius in den Theol. Arithm. S. 84 f. unter Berufung auf Pythagoreer.

3) M. s. hierüber, was Bd. I, 248, 4 angeführt ist, und sogleich noch weiter angeführt werden wird; neupythagoreisch ist wohl auch der Vers bei SIMPL. Phys. 104, b, o: κέλυσθι κύδωμ' ἀριθμῆ, πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν. Vgl. ΣΤΡΙΑΝ, unten S. 105, 3.

4) Proben davon werden sofort gegeben werden.

5) S. o. 99, 3. 4.

6) M. vgl. die Angaben des EUDORUS b. SIMPL. Phys. 39, a (Bd. I, 260, 2) über die Lehre der Pythagoreer von dem Einen oder dem ὑπεράνω θεῷ als dem letzten Grund aller Dinge, und die weiteren Nachweisungen a. a. O. und oben S. 98 f.; auch die Verse b. PROKL. in Tim. 289, B (S. 657 Sohn.; MULLACH

selbständigen Wesenheiten, wofür sie Plato gegolten hatten, zu Gedanken der Gottheit. Alle Dinge in der Welt, sagt Nikomachus <sup>1)</sup>, sind von der Vorsehung und der weltbildenden Vernunft nach Zahlen geordnet; denn das Princip und das Vorbild <sup>2)</sup> der Dinge ist die Zahl, welche ihnen im Denken des Welterschöpfers vorangeht, durchaus immateriell und nur durch's Denken zu erfassen, aber doch das wahrhafte und ewige Wesen, dem alles als seinem künstlerischen Muster nachgebildet ist. Auch Pythagoras selbst sollte von dem vorweltlichen Sein der Zahlen im göttlichen Denken gesprochen haben <sup>3)</sup>; und die gleiche Annahme theilten ohne Zweifel alle die, welche entweder Gott allein, oder Gott und die Materie für die einzigen ursprünglichen Principien hielten <sup>4)</sup>, wie sie uns denn auch bei Platonikern jener Zeit <sup>5)</sup> begegnet. Sind aber die Zahlen oder Ideen Gedanken der Gottheit, so können sie nicht zugleich das Wesen der sinnlichen Dinge selbst sein, und es wird deshalb der Meinung ausdrücklich widersprochen, als ob Pythagoras alles aus Zahlen bestehen lasse, da diese doch vielmehr nur die Musterbilder der Dinge seien <sup>6)</sup>. An diese Auffassung der Zahlen- und Ideenlehre schloss sich dann in der Folge Plotin an, wenn er unter dem Widerspruch anderer Platoniker die Ideenwelt

Fragm. S. 300) über den Hervorgang der Zahlen aus der Einheit, und unten 105, 8.

1) Arithm. Introd. I, 6. S. 8. Aehnlich c. 4, S. 7: von den vier mathematischen Wissenschaften sei die Arithmetik die erste, οὐ μόνον δτι ἔραμεν αὐτὴν ἐν τῇ τοῦ τεχνίτου θεοῦ διανοίᾳ προῦποσθῆναι τῶν ἄλλων ὡσαύτῃ λόγον τινὰ κοσμητικὸν ἢ παραδειγματικὸν u. s. w.

2) Προχάραγμα oder (c. 4) προκέντημα, παράδειγμα ἀρχέτυπον.

3) ΒΥΖΙΛΙΑΝ z. Metaph. XIII, 6, Arist. et Theophr. Metaph. ed. Brand. II, 812, u.: Pythagoras selbst rede in zweierlei Weise von den Zahlen; ὅταν μὲν γὰρ ἔκτασιν καὶ ἐνέργειαν τῶν ἐν μονάδι σπερματικῶν λόγων εἶναι φῆι τὸν ἀριθμὸν, τὸν ἀπὸ τῆς οὐκείας ἀρχῆς αὐτογόνως καὶ ἀκινήτως προεληλυθότα καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς θρωμένον καὶ ἐν εἰδει παντοίως ἀφωρισμένον παραδίδωσιν: ὅταν δὲ τὸ πρὸ πάντων ἔποσταν ἐν θείῳ νῷ, ἀφ' οὗ καὶ ἐξ οὗ πάντα συντίτακται καὶ μένει τάξιν αὐτῶν διαρθρωμένα, τὸν παραδειγματικὸν καὶ ποιητὴν τε καὶ πατέρα θεῶν τε καὶ ἀετιῶν καὶ τῶν θητῶν πάντων ἀριθμὸν ἀνομνεῖ. Vgl. Dens. ebd. 808. JAMBL. in Nicom. Arithm. 11 (Bd. I, 248, 4).

4) Vgl. S. 98 f.

5) Wie Alcinoüs; s. 1. Abth. 726.

6) S. Bd. I, 248, 4.

in den göttlichen Verstand selbst verlegte, während sie Plato nur als den Gegenstand seiner Anschauung dargestellt hatte <sup>1)</sup>.

Indem nun so die Zahlen als das Mittelglied zwischen Gott und der Welt, der schöpferischen Ursache und ihren Wirkungen, als das Urbild und zugleich als das Werkzeug der Weltbildung betrachtet wurden, gewann die Zahlenlehre für unsere Philosophen den höchsten Werth; nur handelt es sich für sie bei derselben weit weniger um ihre mathematischen Eigenschaften, als um ihre höhere, theologische, metaphysische und naturphilosophische Bedeutung. Auch die ersteren wollten sie zwar nicht ausser Acht lassen: sie betrachten das mathematische Wissen als eine so unerlässliche Vorbedingung der Philosophie, dass Aussenstehende sich beschweren, man finde keinen Zutritt zu ihrer Weisheit, wenn man nicht in Arithmetik und Geometrie, Astronomie und Musik zu Hause sei <sup>2)</sup>. Wie eingehend und erfolgreich sie sich damit beschäftigten, sehen wir namentlich aus den zwei noch vorhandenen, in ihrer Art ganz tüchtigen Werken des Nikomachus, der Arithmetik und der Harmonik <sup>3)</sup>. Aber andere Ausführungen desselben Philosophen zeigen uns, und zahlreiche sonstige Nachrichten bestätigen es, wie viel wichtiger doch ihm und seiner Schule jene mystische Zahlenspielerei war, welche von diesen Männern mit dem feierlichsten Ernste, aber auch mit der äussersten Willkühr getrieben wurde. In seiner arithmetischen Theologie hatte Nikomachus die Zahlen von Eins bis Zehen besprochen, um ihre tiefere Bedeutung und göttliche Natur nachzuweisen, um sie, wie PHOTIUS sagt, als Götter und Göttinnen darzustellen, und er hatte hiebei von allen den Gewaltigkeiten

1) PORPHYR erzählt im Leben Plotin's c. 18, er selbst habe noch als Schüler des Platonikers Longinus gegen Plotin geschrieben, um zu beweisen ότι ἔγω τοῦ νοῦ ὑφέστηκα τὰ νοητὰ, er habe sich aber nach einigem Schriftenwechsel mit Amelius für Plotin's Lehre gewinnen lassen, worüber er von Longin angegriffen wurde. Näheres später.

2) So JUSTIN Dial. c. Tryph. c. 2, S. 219, B, dessen Pythagoreer allerdings, wie die damaligen Pythagoreer überhaupt, mehr noch Platoniker ist, wenn er fragt: ἢ δοκεῖς κατόψεσθαι τι τῶν εἰς εὐδαιμονίαν συντελούντων, εἰ μὴ ταῦτα πρῶτον διδασχθεῖς, & τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν περισπάσει καὶ τοῖς νοητοῖς αὐτῆν παρασκευάσει χρησίμην, ὥστε αὐτὸ κατῆέν τὸ καλὸν καὶ αὐτὸ ὃ ἐστὶν ἀγαθόν; Aehnliche Klagen später, mit Beziehung auf Nikomachus θεολογούμενα Ἀριθμητικὰ, bei PHOT. Cod. 187, S. 148, a.

3) Vgl. über sie S. 98, 5.

und Künsteleien, an welche man in dieser wunderlichen Spekulation längst gewöhnt war, den reichlichsten Gebrauch gemacht<sup>1)</sup>. Die Einszahl ist dieser und den verwandten Darstellungen zufolge die Gottheit, die Vernunft, die Form der Formen, das Gute, der λόγος σπαρματωδός, das Maass, die Harmonie, die Glückseligkeit u. a. w.; sie heisst Apollo<sup>2)</sup>, Helios, Atlas u. s. f.; sie kann aber auch in gewissem Sinn, sofern alles aus der Einheit wird, als die Materie, die Finsterniss, das Chaos, der Tartarus, die Styx u. dgl. bezeichnet werden, und wegen dieser Doppelbedeutung wird sie gerade- und mannweiblich genannt<sup>3)</sup>. Die Zweiheit ist das Princip der Ungleichheit, des Gegensatzes, des Wechsels, des Zuviel und Zuwenig, andererseits freilich auch wieder, wie gesagt wird, die Gleiche, weil zweimal zwei so viel ist, als zwei und zwei; sie ist die Materie, die Natur, der Grund aller Vielheit und Theilung; sie führt den Namen der Göttermutter, der Isis, der Artemis, der Demeter, der Aphrodite; sie ist die Quelle alles Einklangs der Töne<sup>4)</sup>, und insofern die Harmonie und unter den Musen die Erato; sie wird unter den vier Grundtugenden der Tapferkeit verglichen, die Kühnheit und der Trieb genannt, weil sie ein Ausscherausgehen und Fortstreben bezeichne; sie heisst die Meinung, weil in der Meinung dem Wahren ein zweites und entgegengesetztes, das Falsche, zur Seite trete<sup>5)</sup>. Die Drei ist die erste wirkliche

1) Wir sind über diese Schrift, wie schon S. 98, 5 bemerkt ist, theils durch PLOT. Cod. 187, theils durch unsere Θεολογούμενα ἀριθμητικῆς näher unterrichtet. Nach dem ersteren (S. 142) handelte NIK. darin von den 10 ersten Zahlen, aber nicht, wie in seiner Arithmetik, ὅσα τοῖς ἀριθμοῖς φύσει πρόεστι καὶ θεωρίας ἔχεται σπουδαίας, διεξιῶν, ἀλλὰ τὰ πλείστα διανοίας οὐ καθαρευούσης βλάβης ἀναπλάσματα, καὶ οὐχὶ πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν τοῖς λογισμοῖς ἠνωσῆς, τὰ δὲ πράγματα πρὸς τὰς ἰδίας φαντασίας μεταμειβὼν φιλονεικούς... παραόκτων περιττοῖς ἀμείβων διασπῶν ποτὲ μὲν τὰ πράγματα ποτὲ δὲ τοὺς φίλους ἀριθμούς καὶ θεούς u. s. w.

2) Vom privativen α und πολλός, vgl. 1. Abth. 306, 6 und PLUT. De Is. 75, 8. 381.

3) PLOT. a. a. O. 148, a, 22 ff. Theol. Arithm. c. 1, S. 6 f. ΤΗΝΟ Math. II, 40. Moderatus b. STOB. Ekl. I, 20 f. Butherus ebd. 12 f. (τὸ ἐν οὐσία καὶ φύσει καὶ νοῦς καὶ πλήρωμα). Weiteres oben S. 74. 97 f. Bd. I, 259 ff. 285 ff.

4) Zunächst ohne Zweifel, weil der διπλάσιος λόγος 1 : 2 das Verhältniss der Oktave (ἁρμονία) ist.

5) PLOT. 148, a, 89 ff. Theol. Arithm. c. 2, S. 9 ff. ΤΗΝΟ c. 41 und die weiteren so eben angegebenen Stellen.

Zahl, die erste, welche Anfang, Mitte und Ende hat, daher die Zahl der Vollkommenheit und Vollendung<sup>1)</sup>; sie zeichnet sich vor allen andern Zahlen dadurch aus, dass sie allein der Summe der ihr vorangehenden gleich ist; von ihrer Anwendung bei Gebeten und Opfern, von ihrer Bedeutung für die Raumlehre, die Musik, die Astronomie, selbst die Ethik, weiss Nikomachus viel zu sagen; auch sie wird mit allen möglichen Götternamen in der buntesten Zusammenstellung gesohmückt<sup>2)</sup>. Die Vierzahl war, als die potentielle Dekas, schon von den alten Pythagoreern auf's höchste gefeiert worden; die späteren führen diese Lobpreisung noch weiter aus, indem sie natürlich auch hier Analogieen aus allen Gebieten der Wirklichkeit und der Mythologie herbeiziehen<sup>3)</sup>, und das gleiche gilt von der Dekas<sup>4)</sup>. Wer nach weiteren Proben dieser seltsamen Weisheit begierig ist, findet solche reichlich in den Schriften und Ueberlieferungen aus der neupythagoreischen Schule<sup>5)</sup>.

1) καὶ ἡ ἀρετὴ δὲ πᾶσα ταύτης ἐξήπται καὶ ἐκ ταύτης πρόβειται, heisst es bei Photius.

2) PHOT. 143, b, 19 ff. Nikomachus in den Theol. Arithm. S. 16 f.

3) PHOT. 144, a, 4: ἡ δὲ τετράς πάλιν αὐτοῖς θαῦμα μέγιστον, ἄλλη θεὸς πολυθεός, μᾶλλον δὲ πάνθεος u. s. f. Weiter vgl. m. Theol. Arithm. c. 4, S. 18 ff., die sich S. 19 auch ausdrücklich auf ein Bruchstück des Pythagoras und ein möglicherweise Mähtes des Klinias berufen. THEO II, 38-43. Bd. I, 291. Aecht pythagoreisch ist auch, was Theol. Arithm. S. 24 aus Anatolius angeführt ist: die Tetras heisse δικαιοσύνη, weil im Quadrat einer Linie von vier Maasseinheiten die Zahl der Fläche der des Umfangs gleich sei. Ueber jene Benennung s. m. Bd. I, 285, 8.

4) PHOTIUS, der sie S. 144, 5 ff. bespricht, sagt von ihr gleichfalls: ἡ μίντοι δεκάς αἴτη ἐστὶν αὐτοῖς τὸ πᾶν, θεὸς ὑπέρθεος καὶ θεὸς θεῶν, ὅτι δεκά χυρῶν καὶ δέκα ποδῶν δάκτυλοι, καὶ δέκα κατηγορεῖται u. s. w. Weiteres Theol. Arithm. c. 10, S. 59 f. THEO-II, 39. 49. SIMPL. Categ. 16, ζ (aus Ps.-Arobytas).

5) M. vgl. ausser Photius und den Theol. Arithm. THEO II, 44 ff. und die übrigen Bd. I, 285 ff. angeführten Schriftsteller (denen ich hier nur noch ASKLEP. Schol. in Arist. 559, b, 9 ff. beifügen will). Besonders ausführlich hatte Nikomachus von der Sieben- und der Fünfzahl gehandelt (PHOT. 145, 24 ff.); über die erstere theilen die Theol. Arithm. S. 48 ff. eine Ausführung aus seiner gleichnamigen Schrift mit, welche sich vielleicht bis S. 51, Anf. erstreckt. Wie weit der pythagoreische Tiefsinn in seinen kindischen Spielen gieng, zeigt u. A. die Bemerkung (PHOT. 144, 14. Theol. Ar. S. 44), welche sich Nikomachus von dem angeblichen Prorus angeeignet hat: ἰπτικὸς bedeute eigentlich σπτικὸς, von σβῆσθαι, und das verlorene Σ komme auch

Als eine Zahl, oder als den Inbegriff aller Zahlenverhältnisse hatten pythagoreische Schriftsteller auch die Weltseele bezeichnet; und in der Schrift des Lokrers Timäus machte ein solcher den Versuch, mit andern platonischen Lehren die mathematische Construction der Weltseele als ursprüngliches Eigenthum seiner eigenen Schule darzustellen <sup>1)</sup>. Diese Darstellung hält sich aber durchaus an Plato, und zeigt kaum irgend etwas eigenthümliches <sup>2)</sup>. Andere machten, wie schon früher bemerkt wurde, die Gottheit selbst unmittelbar zur Weltseele.

Von Plato haben unsere Pythagoreer auch ihren Begriff der Materie entlehnt; Plato's eigentliche Absicht allerdings, die Erscheinung des Körperlichen ohne die Voraussetzung eines körperlichen Urstoffs zu erklären, wird von ihnen so wenig, als von seinen übrigen Erklärern in der damaligen Zeit, verstanden, und die aristotelische und stoische Auffassung der Materie mit der platonischen verknüpft. Alles Werden setzt, wie OCELLUS ausführt <sup>3)</sup>, ein greifbares körperliches Substrat voraus, welches von den verschiedenen Eigenschaften der Dinge, die aus ihm werden sollen, noch keine besitzt, ebendesshalb aber alle in sich aufzunehmen fähig ist, alles der Möglichkeit nach in sich trägt; und in demselben Sinn sprechen auch andere Schriftsteller der Schule von der Materie. Ihrer Natur nach einem unablässigen Wechsel unterworfen und in's unendliche theilbar, war sie, wie gesagt wird, von aller Ewigkeit her in beständiger ungeordneter Bewegung und Veränderung, bis durch die göttliche Schöpferthätigkeit die an sich selbst unbewegten und unveränderlichen Formen mit ihr verbunden und dadurch Dinge mit bestimmten Eigenschaften hervorgebracht wurden. Nur diese Formen sind ein wahrhaft wirkliches; die Dinge dagegen, welche ihnen nachgebildet sind und

---

wieder zum Vorschein, wenn man rasch zähle: Εἰ ἑπτά. Auch die Zahl 35, das Produkt von 5 und 7, hat eine besondere Bedeutung, die PLUT. an. procr. c. 12. S. 1017. Theol. Ar. S. 48 auseinandersetzen.

1) Vgl. S. 102, 4.

2) Doch mag ihre Erklärung der Elemente der Weltseele (worüber Bd. II, S. 494 f.) angeführt werden. Unter der οὐσία ἀμείωτος versteht sie nämlich (S. 95, E) die Form, unter der μίσις) den Stoff, unter dem ταῦτόν und θέμιον zwei bewegende Kräfte.

3) De Univ. 2, 3.

nach ihnen genannt werden, sind diess nicht, weil sie keinen Augenblick unverändert bleiben, vielmehr ihrem Stoffe nach in einem fortwährenden Flusse begriffen sind<sup>1)</sup>. Es sind diess, wie man sieht, ganz und gar Plato's Bestimmungen, so wie diese damals allgemein aufgefasst wurden.

Alles zusammengenommen finden wir in der neupythagoreischen Schule vier Principien: Die Gottheit, die Ideen oder Zahlen, die Weltseele und die Materie. Diese selbst führen die meisten auf zwei zurück: Die Einheit, welche Gott, und die Zweiheit, welche der Materie gleichgesetzt wird; und indem sie nun wieder die Zweiheit aus der Einheit hervorgehen lassen, gelangen sie allerdings schliesslich zu Einem letzten Grund alles Seins. Dass sie jedoch nicht bloß die Entstehung der Einheit aus der Zweiheit, sondern auch die Entstehung der Materie aus dem Geiste schon näher zu erklären versuchten, und schon in ähnlicher Weise, wie später Plotin, eine vom höchsten zum tiefsten herabsteigende stetige Entwicklung der schöpferischen göttlichen Thätigkeit annahmen, ist ebenso unerweislich als unwahrscheinlich<sup>2)</sup>.

1) NIKOM. Arithm. Introd. c. 1 f. 8. 8 f. Τῶν Λόγων 98, Α — 94, C. ΠΛΟΥΤ. plac. I, 9, 2. 16, 1. (Stob. Ekl. I, 318. 348). Theol. Arithm. 84 f.

2) VACHEROT Histoire de l' école d' Alexandrie I, 809 glaubt diese Ansicht bei Moderatus zu finden. *Ce philosophe, sagt er, comptait avec la matière trois principes des choses, la première unité supérieure à l' être et à toute essence, la seconde unité qui est le véritable être, l' intelligible, les idées, la troisième unité qui est l' âme, et, comme telle, participe de l' unité et des idées. Quant à la matière, Moderatus essayait de la rattacher au principe divin. Dieu, selon lui, aurait séparé la quantité, en s' en retirant et en la privant des formes et des idées dont il est type suprême. Cette quantité . . . différente de la quantité idéale et primitive qui subsiste en Dieu, était la matière proprement dite.* Für diese Darstellung beruft sich V. auf die Stelle des SIMPLICIUS Phys. f. 50, b, u.: ταύτην δὲ περί τῆς ἕλης τὴν ὑπόνοιαν (die Bestimmung der Materie als eigenschaftsloser Substanz) εἰκόασιν ἐσχηκίνα πρώτοι μὲν τῶν Ἑλλήνων οἱ Πυθαγόρειοι, μετὰ δὲ ἐκείνων ὁ Πλάτων, ὡς καὶ Μοδεράτος ἱστορεῖ· οὗτος γὰρ κατὰ τοὺς Πυθαγορείους τὸ μὲν πρῶτον ἐν ὑπὲρ τὸ εἶναι καὶ πᾶσαν οὐσίαν ἀποφαίνεται· τὸ δὲ δευτέρον ἐν, ὅπερ ἐστὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ νοητὸν, τὰ εἶδη φησὶν εἶναι· τὸ δὲ τρίτον, ὅπερ ἐστὶ ψυχικόν, μετέχειν τοῦ ἐνός καὶ τῶν εἰδῶν· τὴν δὲ ἀπὸ τούτου τελευταίαν φύσιν, τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσαν, μὴδὲ μετέχειν, ἀλλὰ κατ' ἔμφασιν ἐκείνων κεκοσμησθαι, τῆς ἐν αὐτοῖς ἕλης τοῦ μὴ ὄντος πρώτως ἐν τῷ ποσῷ ὄντος (der intelligibeln Materie) οὐσης σκίασμα, καὶ ἔτι μᾶλλον ὑποβεβηκυίας καὶ ἀπὸ τούτου. καὶ ταῦτα δὲ ὁ Πορφύριος ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ ἕλης τὰ τοῦ Μοδεράτου παραθέμενος γέγραφε· ὅτι βουλευθεὶς ὁ ἐνιαυτος λόγος, ὡς ποῦ φησιν ὁ Πλάτων,

## 4. Fortsetzung. Logische, naturphilosophische und anthropologische Lehren.

In der weiteren Ausführung des neupythagoreischen Standpunkts können wir die theoretische und die praktische Seite ihrer

τὴν γένεσιν ἀφ' ἑαυτοῦ τῶν ὄντων συστήσασθαι, κατὰ στέρησιν αὐτοῦ ἰχώρησε τὴν ποσότητα, πάντων αὐτὴν στέρησας τῶν αὐτοῦ λόγων καὶ εἰδῶν. Vacherot bezieht nämlich in dem ersten von den zwei Sätzen, welche hier gesperrt gedruckt sind, und welche er als Belege für sich anführt, das οὔτος auf Moderátos, und in dem zweiten derselben sieht er Worte eben dieses Schriftstellers. Allein jenes οὔτος kann nur auf Πλάτων geben. Denn die mit οὔτος γὰρ beginnende und bis zu den Worten ἀπὸ τούτου (nicht bloß bis τῶν εἰδῶν, sich erstreckende Auseinandersetzung soll doch eine vorangehende Aussage begründen, und diese Aussage müsste, wenn wir das οὔτος auf Moderátos beziehen, in dem Mod. ἰσοτοφί liegen; dass aber Moderatus von Plato und den Pythagoreern das vorher berichtete erzählt habe, würde durch die Worte οὔτος γὰρ — ἀπὸ τούτου auch dann nicht bewiesen, wenn mit diesem οὔτος Moderatus gemeint wäre; geht es dagegen auf Plato, so wird durch dieselbe die Behauptung, dass Plato die angegebene Ansicht von der Materie gehabt habe, näher begründet. Ebensov wenig können die Worte: οὐ βουληθεὶς u. s. w. Moderatus, sie können vielmehr nur Porphyrius angehören. Denn um sie jenem zuzuweisen, müsste man den Satz: καὶ ταῦτα — γέγραπεν erklären: „und auch diese Worte des Moderatus beifügend, schreibt Porphyrius.“ Was wäre das aber für eine unnatürliche Ausdrucksweise, statt des einfachen παρατίθεσθαι zu sagen: παραθέμενος (wofür ohnedem in diesem Fall das Präsens παρατίθεμενος stehen müsste) γέγραπεν! Es wird daher vielmehr zu übersetzen sein: „Und auch dieses schreibt Porphyrius im zweiten Buch von der Materie, nachdem er die Aussage des Moderatus beigelegt hat.“ Nun weist allerdings der letztere Beisatz darauf hin, dass Porphyrius im vorhergehenden etwas aus Moderatus angeführt hatte, und wenn wir die Worte: ὡς καὶ Mod. ἰσοτοφί hinzunehmen, so wird es wahrscheinlich, dass Simplicius voraussetzte, Porphyrius habe das, was er über Plato sagt, (οὔτος γὰρ — ἀπὸ τούτου) aus Moderatus entlehnt. Aber diese Voraussetzung ist theils für uns nicht bindend, da Simpl. die Schrift des Moderatus offenbar nur aus Porphyrius kennt, und daher schwerlich in der Lage war, sich ein sicheres Urtheil darüber zu bilden, ob Porphyrius Darstellung der platonischen Lehre wirklich aus Moderatus geflossen ist; theils kann auch Porphyrius das, was er bei Moderatus gefunden hatte, gerade ebensogut im Sinn des neuplatonischen Systems verstanden und wiedergegeben haben, wie er und seine Schule dies in ihren Berichten über die platonische und aristotelische Lehre zu thun pflegen. Was hier über Plato gesagt wird, lautet durchaus neuplatonisch: dass die übersinnliche Welt sich in das überseiende Wesen, die οὐσία und die Seele abstufe, dass das Erste über das Sein erhaben, dass die körperliche Materie nur eine Abschattung der intelligibeln sei, dass die sinnlichen Dinge an den Ideen nicht theilhaben, sondern diese in jene nur



Lehre unterscheiden. In der ersteren tritt der aristotelische Einfluss noch stärker hervor, als der platonische; wie ja überhaupt alle späteren Philosophen ihre specielleren logischen und naturwissenschaftlichen Bestimmungen vorzugsweise aus Aristoteles zu schöpfen pflegten. Ein durchgreifendes Interesse für die Logik und Physik werden wir aber bei unsern Philosophen überhaupt nicht suchen dürfen; was wenigstens in dieser Beziehung von ihnen überliefert ist, beschränkt sich auf einzelne Punkte, die theilweise allerdings von allgemeinerer Bedeutung sind. Nach platonischem Vorgang werden vier Arten des Erkennens unterschieden, welche unter sich eine Stufenreihe bilden: die Vernunftkenntniss (νοῦς), welche das Uebersinnliche unmittelbar ergreift, die Verstandeserkenntniss (διάνοια, ἐπιστήμη), oder das vermittelte Denken über dasselbe, die Vorstellung (δῶξα), welche sich mittelbar, die Wahrnehmung (αἰσθησις), welche sich unmittelbar auf das Sinnliche bezieht, und es wird desshalb die Wahrnehmung als das Kriterium des Sinnlichen, die Vernunft als das des Uebersinnlichen (νοητόν) bezeichnet <sup>1)</sup>. In den archyteischen Kategorien hatte ferner einer von den neuen Pythagoreern die aristotelische Kategorieenlehre nicht blos in die Literatur seiner Schule übertragen, sondern er hatte auch, unter Benützung ihrer späteren Bearbeitungen, im einzelnen manche Veränderungen mit derselben vorgenommen <sup>2)</sup>. Auch sonst finden sich von der logischen Thä-

hereinscheinen, sind Sätze, welche sich in der griechischen Philosophie nicht vor Plotin finden. Eher könnte man sich die Worte: ὅτι βουλευθῆς ὁ ἐνιαυτός λόγος u. s. f. im Munde des Moderatus gefallen lassen; denn wenn auch in keinem der neupythagoreischen Bruchstücke etwas ähnliches vorkommt, so bietet doch die Ableitung der Zweiheit aus der Einheit (s. o. 99, 1) eine Analogie dafür; aber gerade diese Worte legt Simplicius, wie bemerkt, gar nicht Moderatus, sondern Porphyry bei.

1) Archyt. b. Stob. Ekl. I, 722. Ders. ebd. 784 f. und bei JAMB. in VILLOISON'S Anecd. II, 199. (HARTENSTEIN Arch. Fragm. 22 ff.); Brontinus bei JAMB. a. a. O. 198. Vgl. Schol. Bekker. in Plat. S. 411. PLUT. plac. I, 3, 19. Alle diese Stellen sind der bekannten platonischen, Rep. VI, 509, D ff., nachgebildet, welche namentlich in der zweiten von den archyteischen Zug für Zug paraphrasirt wird; nur dass, besonders bei Stob. I, 722, die Unterscheidung des mittelbaren und unmittelbaren Erkennens und die Bemerkung über das Kriterium beigelegt ist.

2) Es ist hievon schon S. 88, 1 f. gesprochen worden. Aus dem Inhalt der archyteischen Schrift (über den PRAETL Gesch. d. Log. I, 615 f.) mag folgendes

angeführt werden: In seine Einleitung hatte der Verfasser die stoischen Unterscheidungen der verschiedenen Arten der Rede, der λέξις und διάνοια u. s. w. aufgenommen (S. 10, ε). Bei der Aufzählung der Kategorien fügte er den aristotelischen vorläufigen Erläuterungen (die οὐσία sei ὁλον ἄνθρωπος u. s. w. Categ. 4. S. 1, b, 27) gleich allgemeine Begriffsbestimmungen bei (sie sei ἀπλῶς πάντα, δεῖα καὶ ἑαυτὰ ὑφέστηκεν und ähnlich in Betreff der übrigen Kategorien R. 15, β). Er machte ferner natürlich bei dieser Gelegenheit auf die Bedeutung der Zehnzahl aufmerksam (16, ζ), welche (nach HIPPOLYT. Refut. Hær. VI, 24, dessen letzte Quelle, wie bemerkt, auch unser Archytas zu sein scheint) sich aus der Substanz, als dem einheitlichen Wesen, durch das Hinzutreten der neun accidentellen (vgl. Simpl. 40, ε) Kategorien entwickle; wobei er es besonders bedeutsam fand, dass die Zehnzahl durch das ι, also mit einem einzigen Strich, bezeichnet werde. Er besprach weiter die verschiedenen Arten von Substanzen (s. o. 99, 5). Auf die Substanz liess er nicht die Quantität, sondern die Qualität, zunächst folgen (Simpl. 31, β. 40, ζ. 53, ε). Als dritte Art der Quantität nannte er neben der Grösse und Zahl das Gewicht (82, ε. ζ. 38, γ). Den Unterschied der ἔξις und διάθεσις liess er fallen (61, ζ). Das ποῦ stellte er bald vor bald hinter das Wirken und Leiden, und diese selbst bezeichnete er als Bewegungen (75, ε. 86, ε. 90, ε. 91, ε.); auch die Definition der Bewegung bei Stob. Ekl. I, 394. PLUR. pl. I, 28, 1 stammt vielleicht aus ihm. Dem ποῦν fügte er das πράττειν und θεωρεῖν als Arten der ἐνέργεια bei (60, ε. vgl. Bd. II, b, 124). Auf das Wirken und Leiden liess er nicht die Lage folgen, sondern das Haben (84, ζ f; nach 75, ε. 92, δ. 110, δ jedoch stand dieses noch früher). Das ποῦ und ποῦν behandelte er mit Andronikus als Bestimmungen des Raumes und der Zeit (88, α. δ. 15, β); den Raum definirte er im allgemeinen als die Grenze des Körperlichen (85, ε. 92, α), er verstand jedoch darunter (SIMPL. 37, ζ, wo bei den „Pythagoreern“ zunächst an Arch. zu denken ist) nicht die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen, sondern die Begrenzung der Gestalt jedes Dinges; die Zeit bezeichnete er zwar mit Aristoteles als Zahl der Bewegung, aber zugleich als διάστημα τῆς τοῦ παντός φύσεως (88, ζ; die letztere Definition auch bei SIMPL. Phys. 165, α, u., andere pythagoreische Bestimmungen bei PLUR. plat. qu. 8, 4, 3. S. 1007. plac. I, 21. Stob. Ekl. I, 250; einige weitere, Aristoteles entnommene Bemerkungen in dem Bruchstück bei SIMPL. Categ. 89, γ f. Phys. 186, α, u.) Zum Schluss seiner Darstellung endlich wies er darauf hin, dass die sämtlichen Kategorien, mit Ausnahme der Substanz, nur auf die Einzelwesen, nicht auf das begriffliche Wesen oder das Ansich der Dinge Anwendung finden (95, ε). Simplicius' Anführungen aus der Schrift π. ἀντιαιμάτων (s. o. S. 89), in der gleichfalls manche Ergänzung der aristotelischen Bestimmungen versucht war, übergehe ich, wiewohl sie verhältnissmässig ausführlich sind. Von grossem Werth waren diese archyteischen Kategorien überhaupt nicht, und wo sie die aristotelischen wirklich verbessert haben, folgten sie wohl meistens peripatetischen Vorgängern, wie Andronikus; aber doch scheinen sie die bedeutendste logische Leistung der neupythagoreischen Schule gewesen zu sein.

tigkeit der Schule einzelne Spuren <sup>1)</sup>. In ihrer Naturansicht halten sich die Neupythagoreer gleichfalls fast durchaus an Plato und Aristoteles. Ihrem ganzen Standpunkt gemäss können sie die Welt und alles, was darin ist, nur als das Abbild der ewigen Formen, der Ideen oder Zahlen betrachten <sup>2)</sup>; die Welt wird deshalb mit Plato als das beste unter dem Gewordenen, als der sichtbare Gott gepriesen <sup>3)</sup>, es wird namentlich die Harmonie aller ihrer Theile hervorgehoben <sup>4)</sup>, und es wird im Geist der stoisch-platonischen Theodicee auch das Uebel als ein wohlthätiges Werk der Vorsehung aufgefasst <sup>5)</sup>. Dieses Abbild der Idee hatte nun Plato, nach dem Wortlaut seines Timäus, in einem bestimmten Zeitpunkt entstehen lassen. Bei seinen neupythagoreischen Nachfolgern finden sich von dieser Annahme nur unsichere Spuren <sup>6)</sup>; um

1) Das fade Gerede des falschen Archytas über den Satz des Widerspruchs, Stob. Ekl. II, 22, kann in dieser Beziehung allerdings nicht in Betracht kommen. Dagegen findet sich bei Sext. Math. X, 262 ff. eine pythagorische Auseinandersetzung, welche ähnlich, wie die archyteischen Kategorien, die allgemeinsten Gattungsbegriffe betrifft, welche sich aber hierüber anders erklärt, als jene. Alles, was ist, wird hier bemerkt, werde entweder als ein selbständiges (κατὰ διαφορὰν) gedacht, oder im Verhältniss des Gegensatzes (κατ' ἐναντιώσιν), oder in dem der Relation (πρὸς τι); und nachdem diese Eintheilung näher erläutert ist, wird als der höchste Gattungsbegriff in der Reihe des selbständig Gedachten das ἐν bezeichnet, in der des Entgegengesetzten das ἴσον und das ἄνισον, in der des Relativen die ὑπεροχὴ und ἑλλειψίς.

2) S. o. 99, S. 4. 104. Bd. I, 248, 4. Tim. Loc. 97, D: ὡς γὰρ ποτ' ἄδειον παράδειγμα τὸν ἰδανικὸν κόσμον (die ideale Welt, die Idee der Welt) ὄδει δ' ὠρανόει ἐγεννάθη u. s. w. Ebd. 94, E f. 105.

3) Tim. Loc. 94, D ff. 105.

4) Stob. Flor. 103, 26. S. 9 u.

5) ΝΙΚΟΜΑΧΟΣ in den Theol. Arithm. S. 33: Wenn die Menschen Unrecht leiden, wollen sie, dass es Götter gebe; das Unrecht dient daher zu ihrem Besten. τὰ κακὰ ἄρα τὰς ἀνθρώποις κατὰ πρόνοιαν γίνονται.

6) Zwar sagt PLUT. pl. II, 4, 1: Πυθαγόρας [καὶ Πλάτων] καὶ οἱ Ἰστωακοὶ γενητὸν ἐπὶ θεοῦ τὸν κόσμον und 6, 2: Πυθ. ἀπὸ πυρὸς καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου [ἄρξασθαι τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου]. Stob. Ekl. I, 450 jedoch steht: Πυθ. φησὶ γενητὸν κατ' ἐπίνοιαν τὸν κόσμον οὐ κατὰ χροῖον, und diess ist ohne Zweifel das genauere: die Placita haben die unterstrichenen Worte weggelassen, weil sie Pythagoras mit solchen, auf die sie nicht passten, zusammenfassen. Dass aber auch Stob. beifügt: ἄρξασθαι δὲ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου ἀπὸ πυρὸς u. s. w. beweist nichts, denn nach dem vorhergehenden wird diess nicht von zeitlicher, sondern nur von begrifflicher Priorität zu verstehen sein, und ebenso

so häufiger und entschiedener wird dagegen von den Schriftstellern dieser Schule die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt vorgetragen. Allen andern geht der falsche Ocellus voran, dessen Schrift unter den uns erhaltenen Urkunden des späteren Pythagoreismus nicht bloß eine der ältesten und einflussreichsten ist, sondern auch durch Schärfe der Begriffe und des logischen Verfahrens sich auszeichnet. Wie viel ihm gerade an dieser Bestimmung gelegen ist, zeigt der Verfasser schon dadurch, dass er sein Buch gleich mit der Erklärung beginnt: ihm scheine das All unvergänglich und ungeworden zu sein; er hat aber diesen Satz auch sehr sorgfältig in eingehender dialektischer Erörterung begründet <sup>1)</sup>. Mit Ocellus stimmen viele andere neupythagoreische

---

kann es sich mit andern Darstellungen verhalten, die einen Weltanfang voraussetzen scheinen, wie NIKOM. Arithm. c. 1, S. 3. Theol. Arithm. S. 34 f. Vgl. S. 116, 1. 2.

1) Die Hauptgedanken dieser Begründung sind ihm natürlich durch Aristoteles und theilweise schon durch Parmenides an die Hand gegeben, aber doch zeugt seine ganze Ausführung von logischer Übung und eigenem Nachdenken. Wenn das All geworden wäre, sagt er 1, 2 ff., so müsste es aus etwas geworden sein, wenn es aufhörte, sich in etwas aufzulösen; es müsste also vor und nach dem All etwas sein, was ein Widerspruch ist. Alles, was entsteht und vergeht, ist in allmählicher Zu- und Abnahme begriffen, und diese macht sich in der Veränderung seiner Zustände und Verhältnisse bemerklich; an dem Weltganzen ist aber keine solche Veränderung zu bemerken. Alles übrige ist durch das Weltganze bedingt, dieses dagegen durch nichts anderes, sondern durch sich selbst: es ist in sich vollendet ( $\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\alpha\lambda\eta\varsigma$ ) und besteht durch sich, alles andere dagegen hat sein Bestehen und seine Vollendung ihm zu verdanken, es ist daher ewig. Würde es sich auflösen, so müsste es sich entweder in ein Seiendes oder in ein Nichtseiendes auflösen; aber der zweite Fall ist unmöglich, in dem ersten wäre das All nicht untergegangen. Sollte es vernichtet werden, so müsste es entweder von etwas ausser ihm vernichtet werden, oder von etwas in ihm; aber jenes ist unmöglich, weil nichts ausser ihm ist, dieses, weil das, was in ihm ist, sein Theil ist, und der Theil nicht stärker sein kann, als das Ganze. Auch die Unveränderlichkeit des Himmlichen, wenn wir sie mit der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit der irdischen Wesen vergleichen, kann uns beweisen, dass das allumfassende Ganze bleibt und sich erhält, nur seine Theile untergehen. Da endlich die Gestalt der Welt als die kreisförmige unendlich ist, ebenso, aus demselben Grund, ihre Bewegung, ferner auch die Zeit, in der sie sich bewegt, und ihr Stoff ( $\sigma\upsilon\beta\sigma\tau\alpha$ ), so muss auch sie selbst unendlich, ungeworden und unvergänglich sein. Vgl. auch c. 8, 1. 2, 22.

Schriften und Angaben überein <sup>1)</sup>, und schon um die Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. galt die Ewigkeit der Welt als allgemeine Lehre der pythagoreischen Schule und wurde als solche dem Stifter derselben beigelegt <sup>2)</sup>. Im Zusammenhang damit wird auch die Ewigkeit des Menschengeschlechts behauptet, dabei werden aber verheerende Revolutionen in einzelnen Ländern zugegeben <sup>3)</sup>. Wir werden finden, dass der Neuplatonismus auch hier den Neupythagoreern und mit ihnen Aristoteles folgt.

Wollen wir etwas genauer in die neupythagoreische ~~Physik~~ eingehen, so begegnet uns zunächst bei einzelnen Schriftstellern der Schule die gleiche Ableitung der Raumgrößen aus den Zahlen, wie sie nach pythagoreischem Vorgang schon Plato und seine nächsten Nachfolger versucht hatten <sup>4)</sup>: der Punkt sollte der Einheit entsprechen, die Linie der Zweiheit, die Fläche der Drei-, der Körper der Vierzahl, denn die Linie entstehe, wenn sich ein Punkt zu einem zweiten bewege, die Fläche, wenn sich die Linie seitwärts zu einem dritten, der Körper, wenn sich die Fläche aufwärts zu einem vierten Punkt bewege <sup>5)</sup>; oder nach einer anderen Wen-

1) So der angebliche Philolaus π. ψυχῆς bei STOB. Ekl. I, 420, welcher die Ewigkeit der Welt genau so, wie Ocellus 1, 11, und wahrscheinlich mit ausdrücklicher Erinnerung an diese Stelle beweist: οὐτὶ γὰρ ἔντοσθεν ἄλλα τὰς αἰτία δυναμικωτέρα αὐτὰς [τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου] εὐρεθήσεται οὐτ' ἔκτοσθεν φθεῖραι αὐτὸν δυναμένα. Ferner Archytas bei CENSORIN. di. nat. 4, 3 und Aristäon bei STOB. Ekl. I, 428 f.; der letztere geht zum Erweis unserer Lehre vom Begriff der ἀρχὴ aus, die αὐτοτελής und daher ἀγέννητος sei (was theils an Ocellus, theils an PLATO Phädr. 245, C f. erinnert). Als eine solche ἀρχὴ müsse nun Gott immer bewegen, die Welt mithin ewig sein; denn wenn er nicht immer bewegte, wäre er einem Wechsel von Anstrengung und Erholung unterworfen, dann aber könnte er selbst nicht ewig, nicht ἀρχὴ sein. Auch der falsche TIMÄUS deutet aber an, dass ihm die Weltentstehung, von der er 94, C f. redet, keinen zeitlichen Anfang bedeute, wenn er 94, B sagt: πρὶν δὲν ὠρανὸν γενέσθαι, λέγει γὰρ ἤστην ἰδεῖν τε καὶ εἶναι καὶ ὁ θεός.

2) VARRO R. R. II, 1, 8 und CENSORIN a. a. O. vgl. Bd. I, 299, wo weitere Belege aus Tertullian und Theophilus beigebracht sind, und oben 114, 6.

3) OCELL. c. 3. VARRO a. a. O.

4) Vgl. Bd. I, 296. II, a, 616, 6. 481, 3. 669, 2. 684, 5, Xenokrates betreffend auch THEMIST. De an. 66, b, u., welcher aus seiner Schrift π. φύσεως eine mit der platonischen (a. a. O. 481, 3) übereinstimmende Ableitung der Länge u. s. f. aus der Zwei-, Drei- und Vierzahl anführt.

5) Pythagoreer bei SEXT. Math. X, 278 ff. VII, 99. Pyrrh. III, 158 f.

dung: von den Zahlen sollten die Punkte erzeugt werden, von diesen die Linien, von den Linien die Flächen, von den Flächen die körperlichen Figuren <sup>1)</sup>. In den regelmässigen Körpern werden von einzelnen neupythagoreischen Schriftstellern mit Philolaus und Plato die Grundformen der Elemente gefunden <sup>2)</sup>, und zugleich wird den vier empedokleischen Elementen, nach dem Vorgang des Aristoteles und der alten Akademie, der Aether als fünfter Körper beigefügt <sup>3)</sup>. Aus dem Gegensatz beider hatte Aristoteles den des Diesseits und des Jenseits, der Welt über und unter dem Monde hergeleitet; ähnlich unterscheidet Ocellus <sup>4)</sup>, und andere mit ihm <sup>5)</sup>, zwei Theile der Welt, denjenigen, in welchem

1) Diog. VIII, 25, s. o. S. 74.

2) Diog. s. a. O. Stob. Ekl. I, 450 f. Auf dieselbe Construction weist aber auch OCELLUS I, 18 in den Worten, welche sich nur aus der platonischen Lehre (Tim. 56, D ff. vgl. Bd. II, a, 514, 2) erklären: πῦρ μὲν γὰρ εἰς ἑν σφαιρικόμηνον ἀέρα ἀπογεννᾷ, ἀήρ δὲ ὕδωρ, ὕδωρ δὲ γῆν· ἀπὸ γῆς δὲ ἡ αὐτὴ περιόδος τῆς μεταβολῆς μέχρι πυρὸς, ὅθεν ἤρξατο μεταβάλλειν. Nur wird hier mit Aristoteles u. A., von Plato abweichend, ein Uebergang der sämmtlichen Elemente (nicht blos der drei obern) in einander angenommen.

3) Stob. s. a. O., der allerdings zunächst eine bekannte philolaische Stelle (Bd. I, 297, 5) auf Pythagoras überträgt; Πορπ. bei dem Schol. Bekker. in Plat. S. 438: τὸ πέμπτον σῶμα... τὸ ὑπ' Ἀριστοτέλους καὶ Ἀρχύτου ἀκατόμηνον. Philost. v. Apoll. III, 84, 2, welcher diese Lehre den indischen Weisen in den Mund legt. OCELL. 2, 22 f.: Es müsse in der Welt zweierlei geben, τὸ κοιοῦν ἐν ἑτέρῳ τὴν γένεσιν καὶ τὸ γενῶν ἐν ἑαυτῷ, ein wirkendes und ein leidendes. Jenes sei alles über dem Monde, dieses das unter ihm. τὰ δὲ ἔκτ' ἀφοτέρων αὐτῶν, τοῦ μὲν ἀεὶ θεόντος θείου (der Aether; vgl. Bd. II, b, 382, 4. 5) τοῦ δὲ ἀεὶ μεταβάλλοντος γενητοῦ κόσμος ἄρα ἐστίν. Das gleiche wiederholt der angebliche Philolaus Stob. Ekl. I, 422; s. Bd. I, 269, 2, auch Tim. Loca. 96, C bezeichnet die himmlischen Theile der Welt als αἰθέρια. Andere reden allerdings nur von vier Elementen, wie PLUT. pl. I, 14, 2 (wo aber der Text nach Stob. I, 356 zu berichtigen ist); Athamas bei KLIMENS Strom. VI, 624, D. Νικом. Arithm. S. 89; Diog. VIII, 25.

4) C. 2, 1: ἐπὶ δὲ ἐν τῷ παντὶ τὸ μὲν τοι γένεσις, τὸ δὲ αἰτία γενέσεως, καὶ γένεσις μὲν ὅπου μεταβολὴ καὶ ἐκβασίς τῶν ὑποκειμένων, αἰτία δὲ γενέσεως ὅπου ταύτης τοῦ ὑποκειμένου· φανερόν ὅτι περὶ μὲν τὴν αἰτίαν τῆς γενέσεως τὸ ποιεῖν καὶ τὸ κινεῖν ἐστὶ, περὶ δὲ τὸ δεχόμενον τὴν γένεσιν τὸ τε πάσχειν καὶ τὸ κινεῖσθαι. αἱ δὲ μέρη αὐτοῦ διορίζουσι καὶ τέμνουσι τὸ τε ἀειπᾶθος μέρος τοῦ κόσμου καὶ τὸ ἀεικίνητον. Ἰσημὸς γάρ ἐστιν ἀθανασίας καὶ γενέσεως ὁ περὶ τὴν σελήνην δρόμος. τὸ μὲν ἄνωθεν ὅπερ ταύτης πᾶν καὶ τὸ ἐπ' αὐτῆς θεῶν κατέχει γένος· τὸ δ' ὑποκάτω σελήνης, νείκους καὶ φύσεως.

5) Pa. Philolaus Stob. Ekl. I, 420 (s. Bd. I, 804, 2). Kritp Stob. Floril.

ewige Bewegung ohne Veränderung, und den, in welchem beständige Veränderung herrscht, und beide werden, gleichfalls aristotelisch, in das Verhältniss des Wirkenden und des Leidenden gesetzt: die Welt unter dem Monde ist von der himmlischen abhängig, welche namentlich durch die Sonne die Veränderungen in ihr bewirkt <sup>1)</sup>. Ein stetiger Zusammenhang verbindet alle Theile des Weltganzen von den höchsten bis zu den niedrigsten; in dem gegenseitigen Verhältniss derselben zeigt sich eine stufenweise Abnahme der Vollkommenheit und eine Zunahme der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit <sup>2)</sup>. Damit aber auch das Sterbliche in seiner Art an der Unsterblichkeit theilnehme, hat ihm die Gottheit mittelst der Fortpflanzung statt der Unvergänglichkeit der Einzelwesen die der Gattung verliehen <sup>3)</sup>. Dass die Gestirne von unsern Philosophen, mit andern, als die sichtbaren Götter betrachtet werden, ist schon früher bemerkt worden <sup>4)</sup>; in ihrer Ansicht vom Himmelsgebäude folgen sie natürlich, soweit sie überhaupt darauf eingiengen <sup>5)</sup>, nicht dem alpythagoreischen System, sondern den späteren Annahmen <sup>6)</sup>. Von den irdischen Dingen

8, 75. Metopus ebd. 1, 64. S. 21 m. Auch diese Stellen bezeichnen die zwei Theile der Welt, ohne Zweifel nach Ocellus, als das *ἀσκήτων* und *ἀσκαδόν*.

1) Ocell. 2, 22 f. (s. o. 117, 3), wo die Sonne, nach dem Vorgang aristotelischer Stellen (Bd. II, 861), als Hauptursache der Veränderungen auf der Erde bezeichnet wird. Ps.-Phil. a. a. O. Hippodamus, Stob. Floril. 103, 26, S. 7 a., wo aber zu lesen ist: *ἰξήρηται δὲ τὰ μὲν ὑπερὰ ἀπὸ τῶν ἁμῶν καὶ τὰ ἀπὸ γῆς ἀπὸ τῶν ὑπὸ τῶν*. Vgl. Aristoteles Bd. II, b, 275, 7.

2) Ocell. 1, 12—14, welcher zu zeigen sucht, dass unter den irdischen Dingen den Elementen die geringste, den Pflanzen eine mittlere, den lebenden Wesen die grösste Vergänglichkeit zukomme. Aristoteles, an den sich der Verfasser auch hier zunächst hält, hatte von der Fixsternsphäre zur Erde eine stetige Abnahme, innerhalb der irdischen Natur eine stufenweise Zunahme der Vollkommenheit angenommen; vgl. Bd. II, b, 855 f. 328 f. 885 f.

3) Ocell. 4, 2. Ps. Philol. bei Stob. Ekl. I, 422. Der Gedanke selbst ist bekanntlich aristotelisch und schon platonisch; vgl. Bd. II, b, 862, S. 896, 4. II, a, 885. Aus der Stelle des Ocellus hört man selbst die Worte der aristotelischen gen. an. II, 10 heraus.

4) S. 100, 8.

5) Denn überliefert ist darüber sehr wenig.

6) Ihrer Gestalt nach bildet die Welt eine Kugel (Tim. Loc. 25, C f., oder wie Stob. Ekl. I, 856 sagt, eine *σφαῖρα κατὰ σχῆμα τῶν τεσσάρων στοιχείων*, d. h. eine Kugel, welche aus den schichtenförmig über einander gelagerten vier Elementen besteht; nur das oberste Feuer sei kegelförmig (ähnlich Kle-

bespricht Ocellus sehr eingehend die Elemente, indem er die aristotelischen Ansichten weiter ausführt <sup>1)</sup>, wogegen der Lokrer Timäus (98, A ff.) von der platonischen Theorie nur die Grundzüge wiedergibt. Sonst scheinen sich aber diese jüngeren Pythagoreer mit naturwissenschaftlichen Untersuchungen, soweit diese bloß theoretischer Art waren, wenig befasst zu haben <sup>2)</sup>.

Wichtiger sind für sie, wegen ihres Zusammenhangs mit der Ethik, die anthropologischen Fragen. Doch beschränkt sich auch hier alles, was uns von ihnen bekannt ist, auf einige allgemeine, theils von Plato und der alten Akademie, theils von Aristoteles entlehnte Bestimmungen, mit denen dann weiter die orphisch-pythagoreische Mysterienlehre in Verbindung gebracht wird. Der Mensch wird als Mikrokosmos bezeichnet, weil er alle kosmischen Kräfte, die höheren wie die niedrigeren, in sich vereinigt <sup>3)</sup>; die

anthes, s. 1. Abth. 171, 5; vielleicht stammt diese Angabe aus einer stoischen Darstellung, worauf auch das Fehlen des Aethers hinweist). Was das astronomische System betrifft, so wiederholt TIM. LOC. 96, C ff. natürlich die platonischen Annahmen; der später gewöhnlichen Ansicht folgt auch PLIN. h. n. II, 22 (a. Bd. I, 318) und der Ungenannte bei PHOT. Cod. 249, S. 439, b. 17 (a. a. O. 303, 1, Schl.).

1) Das gemeinsame Substrat aller Körper bildet nach dieser Darstellung (c. 2, 3 — 21) der eigenschaftlose Stoff (s. o. S. 109); dazu kommen dann zweitens die entgegengesetzten Eigenschaften (ἀντιότις), deren aber Ocellus neben den vier Grundeigenschaften der Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit noch zwölf weitere aufzählt: βαρὺ, κοψόν, ἄραιον, πυκνόν, λεῖον, τραχὺ, σκληρόν, μαλακόν, λεπτόν, παχὺ, ὄξύ, ἀμβλύ. Jene vertheilt er in derselben Weise, wie Aristoteles (Bd. II, b. 385 f.), an die vier Elemente; diese betreffend, bezeichnet er das Feuer als dünn und spitz, das Wasser als dicht und stumpf, die Luft als weich, glatt, leicht und dünn, die Erde als hart, rauh, schwer und dicht; was aber doch entfernt keine so erschöpfende Combination ist, wie die der vier aristotelischen Grundeigenschaften. Hinsichtlich des Uebergangs der Elemente in einander wird die aristotelische Lehre mit einigen unerheblichen Zusätzen wiederholt. Dass Pythagoras eine solche Umwandlung der Elemente in einander angenommen habe, versichert auch STOB. Ekl. I, 414.

2) Was etwa noch derartiges angeführt werden könnte, wie die Angaben über die Lehre der Pythagoreer von den Farben (PLUT. plac. I, 15, 6. STOB. Ekl. I, 362) und über ihre Ansicht vom thierischen Samen (plac. V, 3, 2. 4, 2. 5, 1), ist sehr unerheblich. Neu-, nicht altpythagoreisch wird es allerdings sein.

3) Der angebliche Pythagoras bei PHOT. Cod. 249, S. 440, a, u.



Seele wird ebenso, wie die Weltseele <sup>1)</sup>, als Zahl, und näher als eine sich selbst bewegende Zahl definirt <sup>2)</sup>; es wird bemerkt, dass sie alle harmonischen Verhältnisse in sich trage <sup>3)</sup>; es wird von Pythagoras behauptet, dass er sie als Quadrat, von Archytas, dass er sie als das sich selbst bewegende, und daher als Kreis oder Kugel bezeichnet habe <sup>4)</sup>; es wird endlich nicht allein ihre Gottverwandtschaft <sup>5)</sup>, sondern auch ihre Unkörperlichkeit mehrfach mit aller Bestimmtheit ausgesprochen <sup>6)</sup>, während sich beim Beginn der neupythagoreischen Schule, in dem Bericht des Alexander Polyhistor, allerdings auch der Einfluss des stoischen Materialismus nicht verläugnet <sup>7)</sup>. Von Plato wird ferner die Unterscheidung des unsterblichen und der zwei sterblichen Seelentheile, des Vernünftigen und Vernunftlosen entlehnt, welche auch wohl mit der aristotelischen Lehre vom Nus verknüpft wird <sup>8)</sup>. Ebenso

1) S. 102, 5. 109.

2) PLUT. plac. IV, 2, 2. STOB. Ekl. I, 794. NEMES. nat. hom. S. 44. THEODOR. cur. gr. aff. V, 72. PHILOP. De an. C, 5, o. vgl. Bd. I, 528. Mit Ausnahme des Stobäus legen alle diese Stellen jene Definition Pythagoras selbst bei, STEINHART Pl. WW IV, 377. 551 hält sie wenigstens für alpythagoreisch, wozu wir aber, wie a. a. O. gezeigt ist, kein Recht haben.

3) Bei SMYR. Math. IV, 6 f.: Wie die ganze Welt von der Harmonie beherrscht werde, so beruhe darauf auch die Beseelung der lebenden Wesen. Die Harmonie bestehe aber aus den drei Verhältnissen der Oktave, Quinte und Quarte (1: 2, 2: 3, 3: 4). Da sich nun diese in den vier ersten Zahlen finden, so sei in ihnen auch die Idee der Seele nach dem harmonischen Verhältniss enthalten. Aus demselben Grund rühmt Ps.-Aristäus Theol. Arithm. S. 42 vgl. S. 85 f. der Sechszahl nach, dass sie alle Verhältnisse der Harmonie der Seele enthalte.

4) JOH. LVD. De mens. c. 8. S. 21.

5) Vgl. Bd. I, 304, 2 (Diog. Cic. Sext. Plut.) STOB. Flor. 48, 130.

6) Ps.-Archytas bei CLAUDIAN. Mam. De statu an. II, 7; s. o. S. 90. Eromenes ebd.: *longe aliud anima aliud corpus est* u. s. w.; und damit stimmen, wie Claudian versichert, alle Pythagoreer überein: er selbst nennt deren noch fünf; vgl. S. 87 u.

7) Vgl. S. 75.

8) STOB. Ekl. I, 848 f. (Aresas) I, 878. 790 f. II, 850 f. (Krito). Flor. 1, 64. S. 19 f. (Metopus). 1, 67 (Theages). 48, 62. S. 262 (Diotogenes). PLUT. plac. IV, 4, 1. 7, 4. TIM. Loc. 99, D ff. Auch hier geht der Pythagoreer Alexander's seinen eigenen Weg. — Den Sitz der Vernunft hätte Pythagoras nach PLUT. pl. IV, 5, 18 in den Kopf, den der Lebenskraft in's Herz verlegt; genauer hält sich TIM. Loc. 99, E f. an Plato.

sind uns die platonischen Sätze über die verschiedenen Formen des Erkennens bei Neupythagoreern schon früher vorgekommen <sup>1)</sup>. Im übrigen sind, abgesehen von dem neupythagoreischen Auszug aus dem Timäus <sup>2)</sup>, einige Bemerkungen über die Sinne und die Stimme <sup>3)</sup> das einzige, was uns von der philosophischen Anthropologie der neuen Pythagoreer berichtet wird. Hatte aber schon Plato seine Annahmen über die Theile der Seele mit den pythagoreischen Mythen über ihre Präexistenz und ihre Wanderung durch Menschen- und Thierleiber begründet, so mussten sich eben diese Mythen seinen neupythagoreischen Nachfolgern auch noch durch den allbekannten Vorgang des Philosophen, dessen Schüler sie heissen wollten, empfehlen. Indessen treten sie in den Ueberbleibseln der Schule doch nur selten hervor <sup>4)</sup>, und der angebliche Timäus giebt sogar nicht undeutlich zu verstehen, dass er in der Seelenwanderung eine blosse Dichtung sehe, welche aus dem praktischen Gesichtspunkt ganz zweckmässig sei, hinsichtlich ihrer theoretischen Wahrheit jedoch mit den Mythen über den Hades auf Einer Linie stehe <sup>5)</sup>.

1) S. 112.

2) TIM. LOC. 99, D ff.

3) PHOT. COD. 249. S. 489, a, u. legt dem Pythagoras die aristotelische Lehre von den Sinnen und Sinnesempfindungen bei; STON. EKL. I, 1104 lässt ihn jene Zusammenstellung der fünf Sinne mit den Elementen, welche Aristoteles nicht recht gelingen wollte (s. Bd. II, b, 518, 4), in etwas anderer Weise vornehmen, indem das ätherartige Gegenstand des Gesichts sein soll, das luftartige des Gehörs, das feurige des Geruchs, das feuchte des Geschmacks, das erdige des Tastsinns. Pythagoreische Annahmen über Spiegelbilder und Stimme bei PLUT. plac. IV, 14, 3. 20, 1. APULJ. De magia 15, g. E. (aus Archytas oder Ps.-Arch.).

4) Neben dem, was S. 76 aus Alexander angeführt wurde, worin aber die Seelenwanderung auch nur flüchtig berührt wird, gehört hieher HIPPOLYT. Refut. Her. VI, 25 g. E., welcher den Pythagoras (offenbar nach PLATO TIM. 41, D) lehren lässt, die Seelen der lebenden Wesen kommen von den Gestirnen. Eine Präexistenz des unsterblichen Seelentheils wird auch STON. EKL. I, 790 vorausgesetzt, auf das höhere Leben nach dem Tode weist CARM. aur. 70 f.

5) Schon S. 99, D f., bei der Schöpfung des Menschen, wird hier die Hinweisung auf die Seelenwanderung, TIM. 41, E f., beseitigt, wie denn auch an die Stelle der Götter, die bei Plato mit der Bildung des Leibes beauftragt werden, hier die φύσις ἀλλοιωτική tritt; und am Schluss seiner Schrift, S. 104,

Häufiger begegnen wir in den neupythagoreischen Schriften dem Dämonenglauben, welcher mit den Vorstellungen über das ausserleibliche Leben der Seele in so nahem Zusammenhang steht. Der alten orphisch-pythagoreischen Ueberlieferung gemäss denken sie sich unter den Dämonen Seelen, welche den Luftraum zwischen der Erde und dem Monde erfüllen, und welche durch ihre Natur ebenso, wie durch ihren Wohnort, eine Mittelstellung zwischen den Göttern und den Menschen einnehmen <sup>1)</sup>. Sie treten für die Pythagoreer, wie für andere Philosophen jener Zeit, in allen den Fällen an die Stelle der Volksgötter, wo von den letzteren solches ausgesagt wurde, was man mit dem reineren Gottesbegriff unverträglich fand, ohne es doch darum geradezu läugnen zu wollen. Von ihnen soll alle Weissagung herrühren, auf sie alle Sühnungen sich beziehen <sup>2)</sup>, und der Lokrer Timäus sagt geradezu, die Gottheit habe ihnen die Verwaltung der Welt übergeben <sup>3)</sup>. Zu ihrem Geschäft gehört insbesondere, dem alten Glauben gemäss, die Bestrafung des Unrechts <sup>4)</sup>, doch giebt es auch böse Dämonen, die zum Unrecht verleiten <sup>5)</sup>. Daneben wird aber auch wohl, wie bei den Stoikern, die Seele selbst als Dämon bezeichnet <sup>6)</sup>. Nikomachus bringt diesen Dämonenglauben bereits auch mit der jüdischen Lehre von den Engeln in Verbindung <sup>7)</sup>.

D, sagt der Verfasser, nachdem er die homerischen Schilderungen der Strafen im Hades belobt hat, weil man die, welche sich durch wahre Reden nicht vom Unrecht abhalten lassen, durch unwahre davon abhalten müsse: λέγοντο δ' ἐν ἀναγκαίῳ καὶ τιμωρίαι εἶναι, ὡς μετενδουμέναν τῶν ψυχῶν τῶν μὲν δειλῶν ἐς γυναικεία σκάνεα ... τῶν δὲ μαιφόνων ἐς θηρίων σώματα u. s. w. Dann werden aber freilich eben diese Vorstellungen doch wieder als richtig behandelt, wenn es heisst: ἔπαντα δὲ ταῦτα ἐν δευτέρᾳ περιόδῳ ἐ Νέμεσις συνδιέκρινε u. s. w.

1) Diog. VIII, 82 (s. o. S. 76 f.). Ocell. 3, 3. Ekphantus in Stob. Floril. 48, 64. S. 266; vgl. auch Plut. Is. et Or. 25, S. 360. Carm. aur. V. 3. Stob. Flor. 48, 184. S. 188 m.

2) Diog. a. a. O.

3) S. 105: σὺν δαίμοσι παλαμναίοις χθόνιοις τε, τοῖς ἐπόπταις τῶν ἀνθρωπίνων, οἷς ὁ πάντων ἀγαθῶν θεὸς ἐπέτρεψε διοικῆσθαι κόσμῳ. Die δαίμονες χθόνιοι: auch bei Charondas, Stob. Floril. 44, 40. S. 183 m.

4) S. vor. Anm. und Stob. a. a. O. S. 184.

5) Stob. Floril. 44, 20. S. 164.

6) Stob. Ekl. I, 100: ὡς ὁμοίως δὲ καὶ δαίμων ἐντὶ ἡ ψυχῆ.

7) In dem Bruchstück Theol. Arithm. S. 48 f. sagt er: Die Babylonier, Ostones und Zoroaster nennen die himmlischen Sphären ἀγέλας, ἕς ἀγέλους

## 5. Fortsetzung. Die praktische Philosophie. Das pythagoreische Ideal: Pythagoras und Apollonius.

Da die neupythagoreische Philosophie aus den pythagoreischen Religionsübungen hervorgegangen war, und in letzter Beziehung weniger auf wissenschaftliche Erkenntnis, als auf Heiligkeit und Gottgefälligkeit des Lebens abzielte, so hatte sie eine besonders dringende Aufforderung, sich mit den sittlichen Aufgaben zu beschäftigen. Und wirklich besteht ein grosser Theil unserer neupythagoreischen Bruchstücke aus ethischen und politischen Betrachtungen. Aber diese sind fast durchaus so farblos, eine so matte Wiederholung bekannter Sätze aus der akademischen und peripatetischen, in geringerem Maass auch aus der stoischen Ethik, dass die Eigenthümlichkeit der pythagoreischen Schule nur in den wenigsten bestimmter zum Vorschein kommt. Die akademisch-peripatetische Ansicht, in ihrer weitesten Entfernung von der stoischen, ist es, wenn der angebliche Archytas <sup>1)</sup>, unter ausdrücklichem Widerspruch gegen die Lehre von der Apathie des Weisen, ausführt, zur Glückseligkeit gehöre nicht blos Tugend, sondern auch Glück, der Schlechte sei zwar immer unglücklich, aber der Tugendhafte als solcher noch nicht glücklich <sup>2)</sup>, da der Mensch nun einmal nicht blos ein rein geistiges, sondern zugleich auch ein sinnliches Wesen sei; und in demselben Sinn äussern sich auch andere neupythagoreische Bruchstücke <sup>3)</sup>. Vielfach wird ferner in denselben die Tugend und ihre einzelnen Zweige, theils

κατὰ τὰ αὐτὰ καλοῦσιν ἐν τοῖς ἱεροῖς λόγοις, κατὰ παρέμπτων δὲ τοῦ γάμμα ἰσχυρῶς ἀγγέλους· διὸ καὶ τοὺς καθ' ἑκάστην τούτων τῶν ἄγγελων εἰσέρχονται ἀστέραι καὶ δαίμονες ὁμοίως ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους προσαγορεύεσθαι.

1) Stob. Flor. 1, 70—72. 76—79. vgl. ebd. 68.

2) Nr. 76 heisst es sogar: der Tugendhafte sei ἐν εὐτυχίᾳ μὲν κατοδαίμων, ἐν δ' εὐτυχίᾳ εὐδαίμων, ἐν δὲ τῇ μέσῃ καταστάσει (zwischen Glück und Unglück) οὐκ εὐδαίμων. Dagegen Nr. 70: die Tugend sei ausreicliend πικρὸν μὴ κατοδαίμων.

3) Hippodamus Stob. Floril. 108, 26, welcher die Enddämonie gleichfalls aus ἀρετῇ und τύχῃ zusammensetzt; Euryphamus ebd. 27, welcher zur Ausrüstung des menschlichen Lebens die Güter des Leibes, Besitz, Ehre (δόξα) und Freunde verlangt; beide mit starker Betonung des Unterschieds zwischen der Unbedingtheit der göttlichen und der Bedingtheit der menschlichen Natur, dem αὐτοτελὲς und οὐκ αὐτοτελὲς. Aresas Stob. Ekl. 1, 856: das Beste sei für den Menschen die Verbindung der ἀρετῇ und ἡδονῆς.

nach platonischem, theils nach aristotelischem Muster, besprochen. Die Tugend ist, wie bemerkt wird, durch Naturanlage, Uebung und Wissen bedingt, sie beruht auf dem Vermögen, dem Willen und der Erkenntniss <sup>1)</sup>, die Bildung zur Tugend erfordert daher nicht blos Unterricht, sondern auch Gewöhnung und gute Gesetze <sup>2)</sup>. Aus der Dreitheilung der Seele werdet mit Plato vier Grundtugenden <sup>3)</sup>, und ihnen entsprechend auch vier Grundfehler <sup>4)</sup> abgeleitet; noch wichtiger erscheint jedoch die aristotelische Unterscheidung des Wissens und Handelns, der dianoëtischen und der ethischen Tugend <sup>5)</sup>, mag nun mit Aristoteles das Erkennen als solches für das höchste erklärt <sup>6)</sup>, oder der Verbindung des wissenschaftlichen und des praktischen Lebens der Vorzug gegeben werden <sup>7)</sup>. Die Tugenden des Erkennens fassen sich in der Weisheit zusammen, welche in den herkömmlichen Formeln gepriesen wird <sup>8)</sup>; das praktische Verhalten hat die Einsicht zu bestimmen, welche sich eben durch diese Beziehung aufs Handeln von der

1) Archytas Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 13, 120 (Stob. Floril. IV, 306 Mein.) Stob. Floril. 1, 64, S. 18. ebd. 65. 67. Ueber den freien Willen auch Ekl. II, 350. Die entsprechenden aristotelischen Bestimmungen Bd. II, b, 484 f.

2) Stob. Floril. 43, 94. ebd. 98 S. 100 f. vgl. 1, 66, wo auch näher ausgeführt ist, was jedes von diesen drei Stücken zur Tugend beitrage.

3) Metopos Stob. Flor. 1, 64, welcher nur statt der σοφία, nach stoischem Sprachgebrauch (1. Abth. 220, 2), die φρόνησις setzt; Theages ebd. 67, S. 23 u.; Archytas ebd. 76; etwas abweichend Aresas Stob. Ekl. I, 846 f., bei welchem der Nus die γνώμη und φρόνησις bewirkt, der θυμός die ἀλλή und δύναιμι, die ἐπιθυμία statt der σωφροσύνη den ἔρωσ und die φιλοσοφία.

4) Metopos Stob. Flor. 1, 64, S. 20. Diotogenes ebd. 48, 62, S. 262; beide sehen aber zugleich auch die Bestimmungen aus Arist. Eth. N. VII, 1, Anf. herbei.

5) Klinias Stob. Flor. 1, 65. Archytas ebd. 77 (wo die ethische Tugend schlechtweg ἀρετή genannt und als solche von der ἐπιστήμη unterschieden wird.) Dera. Exc. e Floril. Joann. Damasc. II, 13, 120. S. 207.

6) Metopos Stob. Floril. 1, 64, Schl. Archytas b. Jambll. Protr. c. 4, S. 48. 52. (vgl. Stob. Flor. 1, 62).

7) Archytas Exc. e Jo. Dam. a. a. O.

8) Der bekannten stoischen Definition (1. Abth. 220, 2) entspricht es, wenn Archytas Stob. Flor. 1, 77 die σοφία als ἐπιστήμη τῶν θεῶν καὶ δαιμονίων, die φρόνησις dagegen als ἐπιστήμη τῶν ἀνθρωπίνων καὶ τῶν παρὰ τὸν βίον definiert; aristotelische und platonische Bestimmungen giebt das Bruchstück b. Jambll. a. a. O. S. 54 ff. (Stob. Flor. 1, 68).

Weisheit unterscheidet <sup>1)</sup>. Die Eigenthümlichkeit der ethischen Tugend wird in mehreren unserer Bruchstücke ganz aristotelisch darin gefunden, dass es sich in ihr um die Beherrschung der niederen Seelenkräfte durch die Vernunft handle, und es wird deshalb gesagt, die Affekte (*πάθη*) seien der Stoff der ethischen Tugend <sup>2)</sup>; diese bestehe daher nicht in der Ausrottung derselben, sondern darin, dass die Affekte, und namentlich die zwei Grundaffekte der Lust und der Unlust, zu einander und zu der Vernunft in das richtige Verhältniss gesetzt werden, jedes Zuviel oder Zuwenig nach der einen oder der anderen Seite hin vermieden werde <sup>3)</sup>. In allen diesen Bestimmungen liegt nichts eigenthümliches und nichts, was die angeblichen Pythagoreer von den Peripatetikern und Platonikern ihrer Zeit unterschiede, die ja gleichfalls in ihrer Ethik nicht allein platonisches und aristotelisches längst verknüpft, sondern auch stoisches oft in viel weiterem Umfang, als unsere neupythagoreischen Bruchstücke, aufgenommen hatten. Auch die Ausführungen über besondere Lebensverhältnisse und Pflichten, welche in den letzteren vorliegen, gehen grossentheils über die Ansichten und Anforderungen, welche in jener Zeit allgemein anerkannt waren, nicht hinaus <sup>4)</sup>.

Nicht anders verhält es sich mit den politischen Erörterungen, welche uns unter den pythagoreischen Fragmenten weit zahlreicher begegnen, als man diess von einer in ihrer Grundrichtung der Wirklichkeit so entfremdeten Schule erwarten sollte. Auch sie sind ihrem Inhalte nach bloß eine Wiederholung und Anwendung dessen, was Plato, Aristoteles und ihre Nachfolger längst gesagt hatten. In dieser Weise war nach aristotelischem Vorgang zunächst schon das Hauswesen in eigenen Schriften besprochen

1) S. vor. Anm., und über die beherrschende Stellung der *φρόνησις* Stob. Flor. 1, 64, S. 21. 3, 75 g. E.

2) Metopus Stob. Flor. 1, 64, S. 21. Archytas ebd. 1, 77. Theages ebd. 68. 69.

3) Stob. Flor. 1, 68. 69. 1, 64. S. 21. 48, 98, S. 100 u. 1, 71, wo statt der Apathie Metriopathie verlangt wird; vgl. hierzu Bd. II, h, 486. 489 f.

4) So z. B. was b. Stob. Flor. 5, 69 über das Verhalten in Rechtsstreitigkeiten, 48, 95 über den Werth der Erziehung und die sittliche Bedeutung der Musik und des Tanzes, 79, 50. 52 (hier aus PLATO Gess. 980, E. 981, D f.) über die Pflichten gegen die Eltern, 108, 81 über die Mittel zur Zufriedenheit und Gemüthsruhe bemerkt ist.

worden <sup>1)</sup>; weiter stossen wir in den Auszügen des Stobäus auf moralische und politische Ermahnungen, welche nach Inhalt und Einkleidung den Proömien der platonischen Gesetze nachgebildet sind <sup>2)</sup>, auf Empfehlungen der gesetzlichen Ordnung, und Vorschriften für die Gesetzgebung <sup>3)</sup>; wir finden die aristotelische Eintheilung der Verfassungen, unter denen von den einen einer Mischverfassung, wie die spartanische, der Vorzug gegeben wird <sup>4)</sup>, während andere monarchische Zustände voraussetzen scheinen, und nicht blos die Pflichten des Königs auseinandersetzen, sondern auch von seiner Würde und Erhabenheit die höchsten Vorstellungen aussprechen <sup>5)</sup>; daneben treten aber auch die platonischen drei Stände auf <sup>6)</sup>, wogegen sich von den bekannten Einrichtungen des platonischen Staates keine Spur findet. In allem diesem ist nichts, was nicht jeder Eklektiker jener Zeit ebensogut hätte sagen können.

Bestimmter spricht sich die Eigenthümlichkeit des Neupythagoreismus erst in seinem Verhältniss zur Religion und seinen darauf gegründeten sittlichen Anforderungen aus. Seine Theologie ist, wie wir gesehen haben, ein Monotheismus, welcher aber in dem Glauben an die göttliche Natur der Gestirne, und noch mehr in dem für die Pythagoreer so wichtigen Dämonenglauben, ein reichliches polytheistisches Element in sich aufgenommen hat, und

1) Man vgl. hierüber die Bruchstücke aus Bryson's  $\alpha\theta\epsilon\omega\mu\alpha\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\varsigma$  und Melikratidas  $\pi\ \alpha\lambda\omega\upsilon\ \sigma\acute{\upsilon}\delta\alpha\mu\omicron\nu\alpha\varsigma$  Stob. Flor. 86, 15—18, welche das Hauswesen und seine Verhältnisse, insbesondere die Ehe und die Sklaverei, in aristotelischem Sinn, aber ohne Eigenthümlichkeit, behandeln; auch die Schriften über die Pflichten der Frau (Periktione, Phintys; s. S. 87) gehören hierher.

2) Zaleukus und Charondas Floril. 44, 20. 46.

3) Flor. 48, 182 f. 108, 26 S. 8 vgl. S. 124, 2.

4) Vgl. Archytas Flor. 48, 188. 184. Hippodamus ebd. 94, 8. 108. Die letztere Schrift scheint auch eine Auseinandersetzung über die Veränderung der Verfassungen enthalten zu haben, welcher das Stück Floril. 98, 71 zur Einleitung diene.

5) Diotogenes, Sthenidas, Ekphantus in Schriften  $\pi\epsilon\pi\ \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\alpha\varsigma$  Floril. 48, 61—64. Doch bemerkt Pa.-Archytas ebd. 48, 182, das Gesetz stehe über dem König, da dieser zum König, zum νόμος ἑμψυχός, nur durch das Gesetz werde, im Fall seiner Ueberschreitung dagegen Tyrann sei.

6) Hippodamus Flor. 48, 92—94, welcher in jedem der drei Stände noch einmal drei Klassen unterscheidet, aber dann (Nr. 94 g. E.) wieder, inconsequent genug, eine gemischte Verfassung verlangt.

welcher zu feindseligem oder reformatorischem Auftreten gegen die Volksreligion keinen Zug hat <sup>1)</sup>. Sofern nun die Gottheit als ein rein geistiges Wesen gedacht ist, wird auch ihre Verehrung in dem geistigen und sittlichen Verhalten des Menschen gesucht: dem ersten, über alles erhabenen Gott, sagt Apollonius von Tyana, solle man keine Opfer darbringen, und keinen sinnlichen Gegenstand weihen, theils weil er keines Dinges bedürfe, theils weil es auch nichts gebe, das nicht ihm gegenüber als unrein erscheinen müsste; ihn solle man nur mit wortlosem Gebet verehren, vom dem Besten nur mit dem besten, was in uns ist, mit dem Geist, der keiner Werkzeuge bedürfe, das Gute erleben <sup>2)</sup>. Die Gottheit, sagen andere, werde nicht durch äusseren Aufwand, sondern nur durch Tugend und rechtschaffene Gesinnung verehrt; der Schlechte könne ihr keine Ehre erweisen <sup>3)</sup>; man solle sie anrufen, nicht als ob sie dessen bedürfte, sondern um durch den Gedanken an sie sein Gemüth zu veredeln, wie es einem Wesen gezieme, das von ihr herstamme und mit ihr verwandt sei <sup>4)</sup>. Aber diese geistige Verehrung des höchsten Gottes schliesst die äusserliche der untergeordneten Götter so wenig aus, dass dieselbe viel-

1) Vgl. S. 100. 133. Für das Verhältniss der Pythagoreer zur Volksreligion kommt weniger das in Betracht, dass sie die herkömmliche Götterverehrung voraussetzen (z. B. Carm. ant. Anf. Stob. Flor. 43, 134, S. 186 m. 44, 20. 40), oder bei Gelegenheit von Zeus und andern Göttern reden (z. B. Flor. 43, 134. S. 139, u. 44, 40. S. 181. 74, 61 g. E.), als die Abwesenheit aller Polemik gegen den volksthümlichen Kultus und der Charakter ihrer eigenen, den dionysischen so nahe verwandten Mysterien.

2) In dem Bruchstück aus der Schrift π. θυσίων, deren auch PHILOSTR. v. Apoll. III, 41. IV, 19 erwähnt, bei Eus. pr. ev. IV, 13. Dem. ev. III, 3. (Ich gebe den Text nach der Recension von RITTER und PRELLER Hist. phil. gr.-rom. §. 519): οὕτως τοίνυν μάλιστα ἂν τις, οἶμαι, τὴν προσήκουσαν ἐπιμέλειαν ποιῶν τοῦ θεοῦ τυγχάνοι τε αὐτόθεν ἰσχύει τε καὶ εὐμενοῦς αὐτοῦ παρ' ὄντινα οὖν μόνος ἀνθρώπων, εἰ θεῶν μὲν ὄντων δὴ πρώτων εἶπαμεν, ἐνὶ τε ὄντι καὶ κεχωρισμένῳ πάντων, μεθ' ὅν γνωρίζεσθαι τοὺς λοιποὺς ἀναγκαῖον, μὴ θύοι τι τὴν ἀρχὴν μήτε ἀνάπτει πῦρ μήτε καθόλου τι τῶν αἰσθητῶν ἐκονομάζοι· δαίται γὰρ οὐδενός οὐδὲ παρὰ τῶν κρείττωνων ἕπερ ἡμεῖς, οὐδ' ἔστιν ὃ τὴν ἀρχὴν γῆ ἀνίησι φυτὸν ἢ τρέφει ζῶον ἢ ἄνθρωπον, ὃ μὴ πρόσθετι γέ τι μίαισμα· μόνον δὲ χρῶντο πρὸς αὐτὸν ἀεὶ τῶν κρείττωνων λόγῳ, λέγω δὲ τῶν μὴ διὰ στόματος ἰόντων· παρὰ δὲ τοῦ καλλίστου τῶν ὄντων διὰ τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αἰτοῖη τάγαθά, νοῦς δὲ ἔστιν οὗτος ὄργάνων μὴ δεόμενος.

3) Zalenkus Stob. Flor. 44, 20 vgl. Charondas ebd. 40.

4) Archytas a. a. O. 43, 130.



mehr gerade deshalb nothwendig ist, weil wir einer Vermittlung mit der Gottheit nicht entbehren können; und schon der Pythagoreer Alexander's belehrt uns <sup>1)</sup>, dass man die Götter anders zu verehren habe, als die Heroën, dass die Reinigungen und Sühnungen sich auf die Dämonen beziehen, und die Weissagungen von diesen Wesen herrühren. Je weiter ferner die Gottheit über die Welt hinausgerückt wird, um so dringender ist das Bedürfniss, dass sie selbst ihren Willen dem Menschen offenbare, ihm über alles, was zu seinem Heil dient, Aufschluss gebe; und das Mittel dazu ist die Mantik, die ja von altersher in der pythagoreischen Schule eifrig gepflegt wurde <sup>2)</sup>. Aus der gleichen Anschauung ergab sich endlich die Forderung, durch Reinheit des Lebens und Abkehr von der Sinnenwelt sich der Gemeinschaft mit der Gottheit würdig zu machen; und so schliessen sich hier jene Enthaltungen und Reinigungen an, welche aus den älteren pythagoreischen Mysterien zu den Neupythagoreern übergiengen. Doch werden dieselben in unsern Fragmenten weder so häufig berührt, noch gehen diese in ihren Anforderungen so weit, als man erwarten möchte. Der Pythagoreer Alexander's schreibt zwar neben Waschungen und anderen Reinigungen auch die Enthaltung von gewissen Nahrungsmitteln vor <sup>3)</sup>, aber den Fleischgenuss als solchen verbietet er so wenig als den Wein, wiewohl schon die Pythagoristen des vierten Jahrhunderts sich beider enthalten hatten <sup>4)</sup>; wogegen allerdings

1) Vgl. S. 76 und über den Dämonenglauben S. 122.

2) Man vgl. in dieser Beziehung, ausser dem, was so eben aus Alexander und S. 80, 1 über Figulus angeführt wurde, und ausser den unten zu berührenden Angaben über Pythagoras und Apollonius von Tyana, PLUT. pl. V, 1, 3: von Pythagoras werden alle Arten der Weissagung, ausser der Opferschau (welche mit dem Verbot der blutigen Opfer streiten würde), gutgeheissen; JAMBL. v. P. 98, wo Pythagoras den Abaris statt der Hieroskopie in der Weissagung aus Zahlen unterrichtet; ebd. 187 f.: nach Pythagoras und seinen Schülern sei der Zweck aller Lebensvorschriften, die Aufgabe des gesammten Lebens und das Ziel der Philosophie, die Gemeinschaft (ὁμιλία) mit der Gottheit; man müsse daher thun, was Gott wohlgefällig sei. ταῦτα δὲ οὐ βέλτιον εἶδέναι, ἢ μὴ τις ἢ θεοῦ ἀκηκότος ἢ θεοῦ ἀκούσῃ, ἢ διὰ τέχνης θείας πορίζεται· διὸ καὶ περὶ τὴν μαντικὴν σπουδάζουσι· μόνη γὰρ αὕτη ἐρμηνεία τῆς περὶ τῶν θεῶν διανοίας ἐστί.

3) S. o. S. 77.

4) Vgl. S. 65 f.

in einer angeblichen Schrift des Pythagoras die Fleischkost allgemein untersagt gewesen zu sein scheint <sup>1)</sup>. Auch der Ehelosigkeit wird in keinem von unsern Bruchstücken gedacht, wie ja auch die Sage dem Stifter der Schule selbst eine Frau und Kinder beilegte <sup>2)</sup>; sondern neben der ehelichen Treue <sup>3)</sup> begegnen wir nur der Forderung, dass die Beiwohnung nicht der Lust, sondern ausschliesslich der Fortpflanzung des Geschlechts dienen dürfe <sup>4)</sup>. Dagegen soll allerdings schon Pythagoras den Eid verboten haben, weil man dem Redlichen auch ohne Eid müsse trauen können <sup>5)</sup>.

Vollständiger hat der Neupythagoreismus sein Ideal des philosophischen Lebens in den Schilderungen niedergelegt, welche er von seinen zwei grossen Heiligen, Pythagoras und Apollonius, entworfen hat.

Der erste von diesen ist allerdings nicht erst durch die Neupythagoreer in dieser Weise idealisirt worden, sondern schon seit Jahrhunderten hatte die Sage daran gearbeitet, seine Erscheinung in's ausserordentliche und wunderbare auszumalen; aber doch werden wir annehmen dürfen, dass in den Darstellungen aus dieser Schule, wie sie ein Apollonius, Moderatus, Nikomachus lieferten, vorzugsweise die Züge Aufnahme gefunden hatten, welche dem Geschmack und der Denkweise derselben zusagten, und dass dieselben in der gleichen Richtung weiter ausgeführt und mit neuen Thaten bereichert worden waren. Aus jenen Darstellungen sind aber die späteren, und namentlich auch die noch erhaltenen des Porphyrius und Jamblich, wohl grösstentheils geflossen; und so werden uns diese jüngeren Berichte über Pythagoras und die alten

1) Darauf scheint sich nämlich zu beziehen, was PORPH. De abstin. IV, 18 anführt: auf die Frage, wie es gehen sollte, wenn sich alle des Fleisches enthalten würden, ἤτιόν τὸ τοῦ Πυθαγόρου· καὶ γὰρ βασιλέων πάντων δυσδιψακτοῦ ὁ βίος, φησὶν, ἔσται u. s. w.

2) Doch zeigt sich auch eine Spur der entgegengesetzten, ohne Zweifel späteren Ueberlieferung, bei DIOG. VIII, 19: οὐδέποτε ἔγνωσθη... ἀπροδιατάξων.

3) Worüber STOB. Floril. 74, 61 f. 85, 19. Dass das letztere Bruchstück von der Frau verlangt, Untreue ihres Manns zu ertragen, wird doch nur mit dem bestehenden νόμος begründet, dem man sich fügen müsse.

4) OCELL. De univ. 4, 1—4. 13. Charondas STOB. Flor. 44, 40 g. E. vgl. auch KLEMENS Strom. III, 435, C. JAMBL. v. P. 210.

5) DIOG. VIII, 22: μηδ' ὀμνύναι θεοῦ· ἀσχεῖν γὰρ αὐτὸν δεῖν ἀξιοκρίστον παρῆεν.

Pythagoreer ein treues Bild von den neupythagoreischen Vorstellungen über das Wesen und die Aufgabe der Philosophie geben <sup>1)</sup>. Diese Aufgabe wird aber hier wesentlich als eine religiöse, die Philosophie als Gottesdienst gefasst; und wenn dieser Gottesdienst allerdings nach der einen Seite in der Gottserkenntniß und der Tugend bestehen soll, so wird doch zugleich nicht minder nachdrücklich verlangt, dass das menschliche Denken durch wunderbare göttliche Offenbarungen ergänzt werde, das sittliche Leben durch die Heiligkeit des Asceten seine höhere Weihe erhalte. Der Pythagoras dieser späteren Sage ist nicht allein der sittlich-religiöse Reformator, welchen wir in dem geschichtlichen Pythagoras erkannt haben; nicht allein der Philosoph sonder gleichen, dem alles, was den späteren Jahrhunderten für Wahrheit galt, unbedenklich beigelegt wird: sondern er ist auch ein Liebling, selbst ein Abkömmling der Götter, welcher von denselben mit den ausserordentlichsten Gnadenbeweisen geehrt wird, ein Gott oder ein Dämon, der unter den Menschen erschienen ist <sup>2)</sup>, ein Wunderthäter, von dem die merkwürdigsten Dinge erzählt werden; ein Prophet, dessen Voraussicht alle Grenzen der Möglichkeit weit überschreitet. Ebenso ist seine Schule in erster Linie ein religiöser Verein, und diese Frömmigkeit trägt durchaus den Charakter der späteren Ascese: das Verbot der Fleischnahrung und einiger anderen Speisen, die weisse Tracht <sup>3)</sup>, eine genau vorgeschriebene Lebensordnung, eine vollständige Gütergemeinschaft, eine strenge Unterordnung unter die Auktorität ihres Vorstehers, eine Gliederung in mehrere, scharf geschiedene Klassen, ein Ordensgeheimniß, dessen Unverbrüchlichkeit sich bis auf mathematische Lehrsätze erstreckt, und von den Göttern selbst in der augenscheinlichsten Weise geschützt.

1) Die näheren Nachweisungen zu der nachfolgenden Darstellung finden sich Bd. I, 228 ff. Vgl. auch PHILOSTR. v. Apoll. I, 1. I, 32, 2. VI, 11, 3 ff. VIII, 7, 15.

2) M. s. hierüber a. a. O. 228, 3. 4. B. JAMB. v. P. 91 f. erkennt Abaris sogar in Pyth. nicht blos einen dem Apollo ähnlichen Menschen, ἀλλ' αὐτὸν ὄντως τὸν Ἀπόλλων, und er selbst giebt ihm Recht. Aehnlich ebd. 30.

3) M. vgl. über diese, ausser Bd. I, 227, 5, auch DIOG. VIII, 19. Dieser Bericht giebt dem Pythagoras weisse wollene Kleider und Decken, findet es aber bereits nöthig, den Gebrauch der Wolle damit zu entschuldigen, dass die Leinwand damals in Italien noch unbekannt gewesen sei. Bei JAMB. v. Pyth. 100. 149. werden dann die wollenen Gewänder und Decken zu leinenen.

wird — diess sind die auffallendsten Züge in dem Bilde des pythagoreischen Lebens, so wie es sich in der späteren Sage gestaltet hat; allerdings fehlt aber daneben auch das sittliche Element nicht, welches in den Erzählungen von der Gewissenhaftigkeit und der aufopfernden Freundestreue der Pythagoreer, von der Sittenreinheit und der bürgerlichen Ordnung hervortritt, die durch Pythagoras in den unteritalischen Städten zur Herrschaft gekommen sein sollen. Je ungeschichtlicher diese Schilderung aller Wahrscheinlichkeit nach grossentheils ist, um so unverkennbarer spricht sich in derselben der eigene Standpunkt der späteren Zeit aus.

Man begnügte sich aber nicht damit, dieses Ideal in der grauen Vorzeit durch den Stifter der Schule verwirklicht zu wissen: auch in seiner erneuerten Gestalt sollte der Pythagoreismus einen Wunderthäter und Propheten hervorgebracht haben, welcher hinter dem Pythagoras der Sage in nichts zurückstand. Einen solchen innerhalb ihres Kreises zu suchen und sein Bild mit den glänzendsten Farben auszumalen, wurden die späteren Pythagoreer ganz besonders durch die gefahrdrohende Ausbreitung des Christenthums veranlasst. Wenn die Christen in dem Urheber ihrer Religion ein übermenschliches Wesen verehrten, wenn sie sich zur Vertheidigung derselben auf die Wunder seiner Auferstehung und seiner vaterlosen Erzeugung, auf sein übernatürliches Wissen, seine Heilungen und Todtenerweckungen beriefen, so galt es, ihnen in allen diesen Beziehungen den Rang abzulaufen, den Nachweis zu führen, dass auch die alte Religion ihre Heiligen habe, dass die Wunderkraft und die prophetische Voraussicht des vollendeten Philosophen der des christlichen Propheten nicht allein gleichkomme, sondern sie wohl noch überbiete. Einen solchen glaubte man nun in dem Kappadocier Apollonius von Tyana zu besitzen, einem Pythagoreer des ersten Jahrhunderts, der seine Schule in seinen Schriften nicht unwürdig vertreten zu haben scheint <sup>1)</sup>, dem aber weit mehr noch die magische Kunst

1) Ausser der Schrift über die Opfer (s. o. 127, 2) scheint auch das Leben des Pythagoras ihm zu gehören, welches PORPH. v. P. 2 anführt, und aus welchem JAMBL. v. P. 254—264 die Erzählung über die Vertreibung der Pythagoreer aus Kroton mittheilt; denn wiewohl es nur SUID. 'Απολλ. ausdrücklich dem Tyanenser beilegt, Porphyry und Jamblich dagegen den Verfasser nur Apollonius nennen, so ist doch das wahrscheinlichste, dass auch sie hier

und die Weissagungsgabe, welche man ihm zuschrieb, einen bekannten, von den Gläubigen hochgefeierten Namen gemacht hatte<sup>1)</sup>.

bei an den weltbekannten Apollonius, den einzigen Pythagoreer dieses Namens, von dem wir wissen, (ein Pythagoreer muss aber ihr Apollonius gleichfalls sein) gedacht haben. Auch PHILOSTR. v. Apoll. VIII, 19, 3 bezieht sich vielleicht darauf. (Vgl. auch S. 137, 6.) Eine Schrift des Apollonius über die astrologische Weissagung nennt PHILOSTR. III, 41, 1. Ferner soll er nach Demselben I, 2, 3 eine Menge Briefe an die verschiedensten Personen geschrieben haben, welche Philostr. (in dem seinen eigenen Briefen angehängtem Bruchstück 1. S. 387 West. 364 Kaye.) als Muster des Briefstils rühmt und oft anführt (vgl. d. Register). Es fragt sich jedoch, wie viel davon ächt war, und ob nicht Philostr. manche von den angeblichen Citaten selbst erdichtet hat. Die Sammlung von Briefen des Apoll., welche wir noch besitzen, (in den Ausgaben der beiden Philostratus von Olearius und Kayser) sind jedenfalls unächt; vgl. KAYSER Prooem. S. V. Was PHILOSTR. I, 14, 1. I, 3, 2. VII, 25 u. Suid. sonst noch von ihm anführen, ist unsicher, die Rede bei PHILOSTR. VIII, 7 wohl dessen eigenes Werk.

1) APUL. De magia 90, Schl. (Apul. war angeklagt, seine Frau durch magische Künste zu ihrer Heirath bewogen zu haben): *si quamlibet modicum emolumentum probaveritis* (das ihm durch diese Heirath zugegangen sei), *ego ille sive Carinondas vel Damigeron vel is Moses vel Jannes vel Apollonius vel ipse Dardanus vel quicumque alius post Zoroastren et Hostanen inter magos celebratus est.* LUCIAN Alex. 5: der Lehrer Alexander's sei ein Tyaneer gewesen τῶν Ἀπολλωνίων τῷ Τυανί συγγενομένων καὶ τὴν πᾶσαν αὐτοῦ τραγῶδιαν εἰδότην. Nach DIO CASS. LXVII, 18 soll er die Ermordung Domitian's in dem Augenblicke der That in Ephesus verkündet haben; Derselbe erzählt LXXVII, 18, dass Caracalla (vielleicht schon unter dem Einfluss des Philostratus) dem Apoll. ein Heroon gebaut habe. ORIG. c. Cels. VI, 41 nennt Apoll. einen Magier und Philosophen, welcher durch seine Magie selbst angesehene Philosophen, wie den bekannten Euphrates (den Stoiker; s. u. und 1. Abth. S. 613), gewonnen habe; er beruft sich hiefür auf die von Möragenes verfassten Denkwürdigkeiten desselben. Nach VORISCUS (Aurel. 24), welcher aus Philostratus die übertriebensten Vorstellungen über Apollonius geschöpft hat, soll eine nächtliche Erscheinung dieses Wundermanns Aurelian von der Zerstörung Tyana's abgehalten haben; wobei ausdrücklich bemerkt wird, der letztere habe ihn sogleich erkannt, da er schon in vielen Tempeln sein Bild gesehen habe. Weitere Aussagen über Apoll. von Schriftstellern, die jünger sind, als Philostr., aber einzelne von ihm übergangene Wunder erzählen, bei KAYSER Prooem. zur vita Apoll. III. Die Lebenszeit des Apoll. entspricht nach Philostratus ziemlich genau dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung; denn er soll bald nach Nerva's Regierungsantritt (96 v. Chr.) gestorben, und hundert Jahre alt geworden sein (v. Apoll. VIII, 27. 29. I, 14, 1; ebenso Suid., der seine Blüthe unter Caligula, Claudius, Nero und ihre Nachfolger, seinen Tod unter Domitian setzt; doch bemerkt Philostr. VIII, 29, sein Alter werde

Seiner sagenhaften Gestalt bemächtigte sich (um 220 n. Chr.) Philostratus<sup>1)</sup>, dem aber schon andere hierin vorangegangen waren<sup>2)</sup>, um an derselben in einem abenteuerlichen Roman das Wesen der pythagoreischen Philosophie, so wie er es sich dachte, zur Anschauung zu bringen, in der angeblichen Biographie des Tyansers eine Apotheose des Pythagoreismus zu schreiben<sup>3)</sup>.

auch auf 80 und 90 Jahre angegeben). Dass er Domitian überlebte, sagt auch Dio (s. o.). Das Chronicum Alexandrinum z. J. 128 lässt ihn sogar erst in diesem Jahr, dem 7<sup>ten</sup> Hadrian's, sterben, und Agresphon bei Suid. nennt, vielleicht nur um eine derartige Notiz zurechtzulegen, noch einen zweiten Philosophen Apollonius aus Tyana, der unter Hadrian gelebt habe.

1) Von den vier uns bekannten Sophisten (d. h. Rhetoren) dieses Namens, welche sämmtlich aus Lemnos gebürtig waren, der zweitälteste, der Sohn des ersten und der Grossvater des vierten. Er lebte in Athen, später in Rom; hier beauftragte ihn Julia Domna, die Mutter Caracalla's, mit der Biographie des Apollonius (v. Apoll. I, 3, 1), welche er aber erst nach ihrem Tode (217) vollendet zu haben scheint, da er sie ihr sonst wohl gewidmet hätte. Er soll erst unter Philippus Arabs (244—249) gestorben sein. Vgl. Sum. u. d. W. und Kayser S. II ff. seiner Ausgabe des Philostr.

2) Durch Origenes (s. vorl. Anm.) wissen wir, dass Möragnes ἀπομνημονεύματα des Apoll. verfasst hatte; wir erfahren aber nicht, wer dieser Möragnes war, und ob wir bei seinen Denkwürdigkeiten, wie bei denen Xenophon's und Arrian's, an Aufzeichnungen eines persönlichen Schülers zu denken haben; wir haben daher auch kein Recht, ihn etwa in dem Athener Möragnes zu suchen, der bei Plut. qu. conv. IV, 6 die Meinung vertritt, dass der Gott der Juden kein anderer sei, als Dionysos. Philostratus ist übrigens mit ihm unzufrieden, weil ihm vieles von den Thaten des Apoll. unbekannt geblieben sei (v. Ap. I, 3, 2: οὐ γὰρ Μοιραγένοι γε προσεκτέον βιβλία μὲν ζυθέντι ἐξ Ἀπολλώνιον τέτταρα, πολλὰ δὲ τῶν περὶ τὸν ἄνδρα ἀγνοῶσιν), sei es weil seine Schilderung noch einfacher und nüchterner war, als die späteren, oder weil sie den Apoll. als Zauberer dargestellt hatte, was Philostr. (I, 2, 1 und durchweg) als grundlose Verläumdung behandelt. Er selbst nennt ausser der gleich zu besprechenden des Damis noch eine Schrift über Apoll. von Maximus aus Aegä.

3) Ueber den Inhalt, den Zweck und Charakter dieser Darstellung vgl. m. BAUR Apollonius von Tyana u. Christus (Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1832, 4, und auch in besonderem Abdruck), Denselben Kirchengesch. I, 415 f.; auch RIECKNER Stud. der evang. Geistl. Würt. XIX, 2, 1 ff.; dagegen ist WELLAUER „Apollonios v. T.“ in Jahn's Jahrb. Supplementb. X. (1844) S. 418 ff. unbedeutend. Die Literatur, namentlich über das Verhältniss der philostratischen Darstellung zum Christenthum, bei BAUR S. 102 f. 104 f. KAYSER Prooem. in vit. Apoll. IV. — Dass nun die Darstellung des Philostratus auf geschichtliche Treue keinen Anspruch machen kann, liegt am Tage; und wenn ihr

Als Geschichtsquelle ist diese Darstellung selbst da, wo sie nicht gerade unmögliches berichtet, so gut wie gar nicht zu gebrauchen;

freilich die allgemeinen Umrisse von Apollonius' Leben ohne Zweifel als historische Grundlage gegeben waren, so kann man sich doch im einzelnen, wie BAUR S. 112 ff. zeigt, fast auf keinem Punkte auf ihre Angaben verlassen. Es mag sein, dass Apoll. in Tarsus von dem Rhetor Euthydemus, in Aegä von ihm und dem Pythagoreer Euxenus unterrichtet wurde, dass er sich frühe der strengsten pythagoreischen Ascese gewidmet hat, dass ihn seine Reisen bis nach Indien geführt haben, vielleicht auch, dass er bei Domitian in politischen Verdacht gerieth. Aber sicher ist selbst diess nicht, und in ihrer ganzen weiteren Ausführung ist die Erzählung des Philostratus mit so vielen abenteuerlichen und fabelhaften Zügen, so vielen offenbaren Erdichtungen angefüllt, dass auch das, was an sich nicht undenkbar wäre, doch jede Bürgschaft seiner Wahrheit verliert. Um so unwahrscheinlicher ist es, dass diese Darstellung wirklich ihrem Hauptinhalt nach auf dem Bericht eines Schülers und Begleiters von Apollonius, des Damis von Ninive, beruht, auf welche sie selbst sich (I, 3 u. ö.) zurückführt; denn mag man sich auch den Damis (mit EITZINGER IV, 525) noch so beschränkt denken, so beschränkt konnte er doch unmöglich sein, um ganze Massen von Dingen, die er höchstens im Traum gesehen haben könnte, für wirklich erlebte zu halten. Von der „unabhänglichen Täuschung“, welche noch EITZINGER annimmt, kann daher hier nicht die Rede sein. Andererseits ist doch auch das nicht wahrscheinlich, dass Philostratus selbst den Roman ganz frei componirt hat, und dass die Schrift des angeblichen Damis gar nicht existirte, wie BAUR S. 115 f. vermuthet, denn Philostr. sagt a. a. O. ausdrücklich, ein Verwandter des Damis habe die Biographie des Philosophen der Kaiserin Julia Domna, der Gattin des Alexander Severus, überreicht, und in ihrem Auftrag habe er selbst sie überarbeitet; diese Angabe konnte er sich aber doch kaum ohne allen Grund erlauben. Das wahrscheinlichste ist daher, dass sich die Schrift des Philostratus allerdings auf eine ältere Darstellung stützt, welche den Namen des Damis an der Stirne trug, dass aber diese selbst erst von einem Späteren, wohl demselben, der sie der Kaiserin übergeben hat, verfasst, und dem Damis, einer allem Anschein nach völlig erdichteten Person, beigelegt wurde. Bei der Uebearbeitung dieser Darstellung bediente sich Philostratus, wie er I, 3 und VIII, 29 sagt, noch weiterer Quellen, und dass er auch mit eigenen Zuthaten, namentlich in der Länderbeschreibung und den Reden, nicht karg war, ist zu vermuthen; was aber im einzelnen ihm selbst, was seinen Quellen angehört, lässt sich nicht mehr ausmachen. Der angebliche Damis scheint neben den Sagen, welche über Apollonius im Umlauf waren, namentlich auch die eigenen Schriften dieses Philosophen, mochten diese nun echt oder unecht sein, benützt zu haben; nicht blos das Thema für die Reden des Apollonius mag öfters diesen Schriften entnommen sein, sondern auch einige Erzählungen scheinen aus Stellen derselben herausgesponnen zu sein: so vielleicht III, 18 ff. aus der Aeusserung, welche III, 15, 1. VI, 11, 11, die abenteuerliche

aber indem sie uns den Philosophen vorführen will, welcher selbst

Geschichte VI, 27 aus der, welche ebd. g. E. angeführt ist (wenn nicht erst Philostratus dem Apoll. diese Worte in den Mund gelegt hat). Auf die Briefe des Apoll. beruft sich Ph., wie bemerkt, oft. Neben diesen Hilfsmitteln lebte sich die Phantasie des Pseudo-Damis und seines Bearbeiters unverkennbar an die Erzählungen an, welche schon von früherer Zeit her, und namentlich seit der Verbreitung des Neupythagoreismus, über Pythagoras im Umlauf waren, und welche Apollonius selbst in seinem Leben des Pythagoras gesammelt hatte. S. BAUR a. a. O. S. 177 ff., besonders aber S. 202 ff. Was aber auf diesem Wege zu Stande kam, das ist nicht bloß eine einfache unterhaltende Dichtung, sondern wesentlich ein Tendenzroman. In Apollonius und seiner gottgefälligen reformatorischen Thätigkeit soll das philosophisch-religiöse Ideal des Neupythagoreismus dargestellt werden, die Lebensbeschreibung desselben hat den Zweck, die pythagoreische Lehre und Lebensweise, so wie diese um den Anfang des dritten Jahrhunderts aufgefasst wurde, als das allein wirksame Mittel zur sittlichen und religiösen Hebung der Menschen, zur Herstellung des Verkehrs mit den Göttern, ja zur wirklichen Vergöttlichung des menschlichen Lebens zu empfehlen. Diese Absicht liegt in dem ganzen Roman so deutlich zu Tage, dass besondere Nachweisungen entbehrlich sind. Ihre nähere Bestimmung erhält sie durch eine doppelte Beziehung auf gleichzeitige Erscheinungen. Das eine ist die Parallele des Pythagoreismus mit dem Christenthum, und des Apollonius mit Christus, welche BAUR S. 104—155 seiner Schrift als Motiv der vorliegenden Biographie wahrscheinlich gemacht hat; denn enthält sie auch keine ausdrückliche Polemik gegen das Christenthum, so ist doch die Schilderung des Apollonius im ganzen und in vielen einzelnen Zügen ein so merkwürdiges Gegenbild zu der Darstellung Christi in den Evangelien, dass wir zu der Annahme allen Grund haben, der Verfasser beabsichtige wirklich, dem wunderthätigen Propheten der neuen Religion einen ebenso ausgezeichneten Vertreter der alten gegenüberzustellen. Eine zweite, bisher nur theilweise beachtete, Beziehung kommt in der überlegenen Stellung zum Vorschein, welche Apollonius gegen verwandte Erscheinungen der heidnischen Welt einnimmt. Einerseits ist Philostratus sorgfältig bemüht, seinen Helden und dessen Weisheit von den gewöhnlichen orientalischen Geheimekünstlern und ihrem Treiben zu unterscheiden, er verwahrt sich sehr bestimmt gegen den Verdacht, als wäre Apollonius mit magischen Künsten umgegangen (V, 12, VII, 39, VIII, 7, 3, 9 vgl. BAUR S. 44 ff.), ja er bezeichnet 1, 2 die Widerlegung dieses Vorwurfs als einen Hauptzweck seiner Darstellung, und ganz allgemein hebt er vielfach (III, 32, 1. V, 25, 1. VI, 11, 8, VI, 19) den entschiedenen Vorzug der indisch-hellenischen Weisheit, welche ein Pythagoras und Apollonius vortrug, vor der gemeinen orientalischen der Aegyptier hervor, die aus diesem Grunde in der Erzählung III, 20 zu unreinem, wegen eines Mords vertriebenen Abkömmlingen der Inder gemacht werden. Andererseits polemisiert er nicht minder stark gegen zwei philosophische Nebenbuhler des Neupythagoreismus, den Cynismus und die Stoa, und wenn die



den Pythagoras noch überragt <sup>1)</sup>, den gottbegeisterten Weisen, der den Menschen in übermenschlicher Hoheit gegenübersteht <sup>2)</sup>, sagt

Cyniker (welche sich in den äthiopischen Gymneten VI, 6. 10—22 nicht verkennen lassen) im Vergleich mit Apollonius zwar auf einer niedrigen und beschränkten Stufe des Wissens erscheinen, am Ende aber doch seine Ueberlegenheit anerkennen, so ist dagegen der bekannte Stoiker Euphrates (1. Abth. S. 613) der stehende unverwundliche Gegner des Apollonius, der Afterphilosoph, welcher dem ächten Philosophen Apollonius als Feind und Zerrbild in ähnlicher Weise beigegeben ist, wie der Magier Simon der pseudoclementinischen Homilien dem Apostel Petrus. Dass diese Schilderung dem Stoicismus im ganzen gilt, liegt am Tage; unter den Zügen, welche den Euphrates als Stoiker charakterisiren, sind namentlich zwei zu bemerken: der Republikanismus, den er in der Rede an Vespasian V, 33 zur Schau trägt, und die mit diesem so stark contrastirende Gewinnsucht, welche den angeblichen Republikaner zu niedrigem Fürstendienst und Schlechtigkeiten jeder Art verleitet (V, 38, 3. VI, 13, 1. VIII, 7, 12. 39). Der erste von diesen Zügen bezieht sich auf den bekannten Zusammenhang der stoischen Philosophie mit den republikanischen Bestrebungen der Kaiserzeit, der zweite auf den Satz (1. Abth. 244, 1), dass es dem Weisen anständig sei, sich durch Fürstendienst zu bereichern. Die Gehässigkeit dieser Insinuationen, und die ganze Rolle, welche Euphrates bei Philostratus spielt, zeigt deutlich, welchen Grad die Eifersucht der beiden Schulen erreicht hatte. — Als Geschichtsquelle ist die Schrift des Philostr. nach allem diesem schlechterdings nicht zu gebrauchen, sie stellt sich vielmehr in die Reihe jener absichtsvollen Dichtungen, an denen die ersten Jahrhunderte nach Christus so reich sind; hinsichtlich ihrer schriftstellerischen Anlage steht ihr kaum ein anderes Werk näher, als die obengenannten clementinischen Homilien, welche gleichfalls ältere Quellen frei überarbeitet haben.

1) V. Apoll. I, 2 nennt ihn Philostr. ausdrücklich *θεώτατον ἢ ὁ Πυθαγόρας τῆ σοφία προσελθόντα*.

2) Als ein übermenschliches Wesen schildert Philostr. selbst seinen Apollonius. Nach I, 4 f. wurde in ihm, dem vollendeten Propheten, Proteus, der weissagende Dämon, als Mensch geboren, seine Geburt war eine wunderbare, man hielt ihn für einen Sohn des Zeus. Ebenso wunderbar und geheimnissvoll ist sein Austritt aus dem irdischen Leben, und die Art, wie er später einem Jüngling erscheint, um ihn vom Zweifel an der Unsterblichkeit zu heilen (VIII, 30 f); letzteres offenbar das Gegenbild der Christuserscheinungen, namentlich der vor Damaskus. Im Gefängniss überzeugt er (VII, 38, 2) durch ein Wunder seinen Begleiter von seiner φύσις θεία καὶ κρείττων ἀνθρώπου, bei Domitian wird er angeklagt, dass er sich einen Gott nennen lasse, und weist diess nicht zurück (VIII, 6, 1), nach seinem Tode wird ihm in Tyana ein Tempel errichtet (I, 5. VIII, 29). Es ist daher ganz im Sinn seines Biographen, wenn EUMAR. v. soph. prooem. 8. 3 von ihm sagt: οὐκ εἶ φιλόσοφος· ἀλλ' ἦν τι

sie uns, was sich der Verfasser und seine Schule unter der ächten Philosophie vorstellt. Als die eigentliche Aufgabe derselben wird hier die Verbreitung der wahren Gotteserkenntniß und Gottesverehrung bezeichnet <sup>1)</sup>; doch erhalten wir nur gelegentlich Andeutungen über das Wesen der Gottheit, in denen ihre Einsicht, Güte und Vollkommenheit gepriesen <sup>2)</sup>, und den unwürdigen Vorstellungen der griechischen Mythologie, noch entschiedener natürlich dem ägyptischen Thierdienst widersprochen wird <sup>3)</sup>. Die Unterscheidung des höchsten Gottes von den Untergöttern, welche wir schon bei Apollonius selbst getroffen haben, wird auch von seinem Biographen wiederholt <sup>4)</sup>; die Weitherzigkeit, mit der Apollonius alle bestehenden Götterdienste anerkennt, von einem Tempel zum andern wandert und von allen Göttern nur gutes sagen will <sup>5)</sup>, weist auf die Ansicht, welche schon durch den Stoicismus verbreitet war, dass sich das allerfüllende göttliche Wesen unter den verschiedensten Formen offenbare. Doch haben nicht alle diese Formen den gleichen Werth; die reinste sichtbare Offenbarung des Göttlichen ist die Sonne, die von unserem Philosophen in indischer Weise verehrt wird <sup>6)</sup>, und aus diesem Grunde haben diejenigen, welche dem reinen Sonnenlicht des Ostens näher sind, die wahrsten Vorstellungen von Gott und der Welt <sup>7)</sup>. Die Lehre von der Weltschöpfung und Weltregierung wird im Geist des Pla-

θεῶν τι καὶ ἀνθρώπου μέσον. Ein solches Mittelwesen sollte ja auch Pythagoras gewesen sein; s. Bd. I, 223, 4.

1) Z. B. IV, 40 ff.

2) I, 11. IV, 28, 1.

3) V, 14 f., wo die Mythen der Dichter tief unter die aespischen Fabeln gestellt werden; VI, 19, wo Apoll. die idealen Götterbilder der hellenischen Kunst mit der ägyptischen Thiersymbolik vergleicht.

4) III, 34, 2. 35, 3.

5) IV, 24, 1. 40, 3 f. VI, 8, 5.

6) II, 28. VI, 10, 1. 32, 1. VII, 31, 1. VIII, 13, 3 vgl. III, 14, Schl. 17, 2. 33, 1. V, 30, 21. Es verdient Beachtung, und dient zugleich dem, was S. 131, 1 bemerkt wurde, zur Bestätigung, dass auch in Apollonius' Leben des Pythagoras (b. JAMB. v. P. 256) die Anbetung der aufgehenden Sonne zu den unverbrüchlichen Geboten der pythagoreischen Lebensordnung gerechnet wird. Als pythagoreische Vorschrift führt auch M. AUR. XI, 27 an: *θεῶν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀπορῆν.*

7) VI, 11, 9.

tonismus und des populären Stoicismus ausgeführt<sup>1)</sup>, die Abhängigkeit aller Dinge von der göttlichen Vorherbestimmung oder dem Verhängniss behauptet<sup>2)</sup>, die Lebendigkeit der Welt in herkömmlicher Weise vorausgesetzt, ihre Selbstgenügsamkeit in der Vorstellung, dass, sie mannweiblich sei, ausgedrückt, ihre Vernünftigkeit unter anderem auch darin nachgewiesen, dass die verderblichen Naturereignisse nur Strafen der menschlichen Ungerechtigkeit seien<sup>3)</sup>. Die Fünzfzahl der Elemente begegnet uns bei Philostratus wie bei andern Pythagoreern<sup>4)</sup>; auf eingehendere physische Untersuchungen lässt er sich jedoch nicht ein, sein ganzes Interesse dreht sich um den Menschen und das Verhältniss desselben zur Gottheit. Dass der Mensch göttlichen Wesens sei, und durch Tugend und Weisheit selbst zum Gott werde, steht ihm fest<sup>5)</sup>; von besonderer Wichtigkeit ist ihm aber der Glaube an die Ewigkeit und Unsterblichkeit der Seele<sup>6)</sup> und die Lehre von der Seelenwanderung, welche hier nicht blos auf's nachdrücklichste vorge tragen, sondern auch durch Beispiele der abenteuerlichsten Art bestätigt wird<sup>7)</sup>. Hiemit steht dann weiter der alte Satz in Verbindung, dass der Leib ein Gefängniss der Seele sei, in dem sie an die Sinnlichkeit gefesselt mit ungeordneten Trieben jeder Art zu kämpfen habe<sup>8)</sup>. Sie aus diesem Kerker zu befreien und zu einem geordneten Zustand zurückzuführen, ist die Aufgabe der gottgesandten Männer, wie Apollonius<sup>9)</sup>, und das Mittel dazu ist die ächte Philosophie, diejenige, welche Pythagoras gelehrt hat, deren letzte Quelle aber und deren reinste Darstellung nur im fernen Osten, bei den indischen Weisen zu suchen ist<sup>10)</sup>. Es han-

1) III, 85. IV, 80, 8. VIII, 7, 24 f.

2) VIII, 7, 52 vgl. VII, 9.

3) III, 84, 85, 8.

4) III, 84, 2 vgl. oben S. 117, 3.

5) VIII, 7, 122 f. III, 18. VII, 32, 3.

6) VI, 11, 7. VI, 22. VIII, 31.

7) Ausser der Hauptstelle III, 19—22 vgl. III, 24. VI, 21, 1. VIII, 7, 15. 20. V, 42.

8) VIII, 26, 4.

9) VIII, 7, 25 f.

10) Ueber die Vorzüge der indisch-pythagoreischen Philosophie vor jeder andern, und namentlich vor derjenigen der äthiopischen Gymnosophisten, verbreitet sich Apollonius VI, 11 vgl. I, 32. Er selbst reist ebendeshalb nach

dehnt sich jedoch bei derselben nicht sowohl um wissenschaftliche Erkenntniss; — selbst die specifisch pythagoreische Wissenschaft von den Zahlen wird recht absichtlich geringgeschätzt<sup>1)</sup>, und nur ein praktisch religiöses Wissen ist das, welches unsere Schrift fordert; — das Wesen der wahren Weisheit liegt vielmehr in der Reinheit des Lebens und in der richtigen Gottesverehrung. In beiden Beziehungen begnügt sich aber der Pythagoreer keineswegs mit der einfachen Frömmigkeit und Sittlichkeit als solcher; sondern einestheils wird zwar auf diese Seite der grösste Werth gelegt, es wird die sittliche Selbstkenntniss für die Grundlage aller Tugend und Weisheit erklärt<sup>2)</sup>, es wird eine Gerechtigkeit verlangt, welche über die gewöhnliche, blos negative Rechtschaffenheit hinausgehe<sup>3)</sup>, es wird ausgesprochen, dass ohne die rechte Gesinnung kein Opfer etwas nütze<sup>4)</sup>, es werden schöne und einfache Gebete vorgeschrieben<sup>5)</sup>, es wird uns in Apollonius das Musterbild eines Mannes vor Augen gestellt, der sein ganzes Leben dem Dienste der Gottheit und dem Wohl seiner Mitmenschen widmet, und der in seinem Berufe auch der augenscheinlichsten Todesgefahr ungebeugten Muthes entgegengeht. Zugleich wird aber die unerlässliche Aeusserung und Bedingung der höheren Weisheit in dem pythagoreischen Leben, in der Enthaltung von Fleisch- und Weingenuß<sup>6)</sup>, in der Ehelosigkeit<sup>7)</sup>, in der leinenen

Indien, um hier bei den vollkommenen Philosophen die letzte Weihe zu erhalten, wie diess III, 10—51 ausführlich erzählt ist.

1) III, 80: Apoll fragte hier den Oberbrahminen Jarchas, das Ideal eines neupythagoreischen Philosophen, wie es komme, dass er und seine Freunde gerade zu achtzehn seien, da diess doch durchaus keine von den bedeutenden Zahlen sei, und er erhält von diesem die Belehrung: οὐτε ἡμῖς ἀριθμῶ δουλοῦμεν οὔτε ὁ ἀριθμὸς ἡμῖν ἄλλ' ἀπὸ σοφίας τε καὶ ἀρετῆς προτιμώμεθα. Die polemische Beziehung dieser Erzählung liegt auf der Hand.

2) III, 18. VII, 14, 8.

3) III, 24 f. VI, 21 vgl. VI, 2.

4) I, 10 f.

5) I, 11, 2. 84, 1. IV, 40, 2.

6) I, 8. I, 32. III, 26, 2. VI, 11, 8. VIII, 7, 14 f.: Der Fleischgenuß sei unrein, weil er auf Mord beruhe, und schädlich, der Wein zwar rein, aber der Halle des Geistes hinderlich. Gegen das Tödten der Thiere auch I, 38.

7) I, 15 f. wird wenigstens dem Apollon. Virginität nachgerühmt.

Priesterkleidung <sup>1)</sup>, in der Verwerfung aller blutigen Opfer <sup>2)</sup>, in dem mehrjährigen Stillschweigen des angehenden Schülers <sup>3)</sup> gesucht; die cynische Einfachheit und Rauhhigkeit dagegen ist nicht nach dem Geschmack unseres Philosophen, welcher vielmehr den Schmuck und selbst die Genüsse des Lebens gegen dieselbe in Schutz nimmt <sup>4)</sup>. Wer sich jener Weisheit ganz hingiebt, der überschreitet das Maass der menschlichen Natur <sup>5)</sup>, und zum Zeichen seiner höheren Begabung wird ihm jene Wunderkraft <sup>6)</sup> und jene an Allwissenheit grenzende Kenntniss des verborgenen und zukünftigen <sup>7)</sup> verliehen, von deren Beweisen die Darstellung des Philostratus erfüllt ist <sup>8)</sup>.

1) I, 8. 32, 2. VI, 11, 5. VIII, 7, 17. Neben der leinenen Kleidung nennen diese Stellen auch die ungeschorenen Haare (vgl. VIII, 7, 19) als Bestandtheil des pythagoreischen Lebens; die erstere ist nach VIII, 7, 17 nothwendig, weil die Kleidung aus Wolle und Fellen von Thieren herrührt.

2) I, 31. V, 25. VIII, 7, 33.

3) I, 14 f. 16, 3. 1, 2. VI, 11, 3.

4) Dies der Zweck der ausführlichen Verhandlung mit den äthiopischen Gymneten VI, 11 und der Erzählung III, 27. Die erste von diesen Stellen lässt vermuthen, dass Philostr. die Vorliebe für das cynische Leben auch in dem Kreise seiner eigenen Gesinnungsgenossen zu bekämpfen hat.

5) VII, 32 und oben 138, 5. 136, 2.

6) Beispiele dieser Wunderkraft finden sich viele und höchst auffallende, wie IV, 25 die Entlarvung einer Lamie; IV, 45 eine Todtenerweckung, welche den beiden bei Lukas erzählten nachgebildet zu sein scheint; IV, 44, 2. VII, 38 die Wunder bei Apollonius' Vertheidigung und im Gefängniss; III, 13—15. 17, 2. 27, 2 die Abenteuerlichkeiten der indischen Weisen u. A.

7) III, 18, 1 sagen die Brahmanen geradesu von sich: ἡμεῖς πάντα γινώσκομεν, ebenso VII, 14, 2 Apollonius: ἔτι εἰδὼς πάντα, u. VI, 11, 6 verspricht die (pythagoreische) Philosophie ihrem Jünger: καθαρῶ δὲ ὄντι σοὶ καὶ προγγνώσκων δόξω u. s. w. Proben dieser Allwissenheit finden sich allenthalben in unserer Schrift. VIII, 7, 30 f. wird dieselbe mit der pythagoreischen Nahrung, welche die Sinne rein und frei erhalte, III, 18 mit der philosophischen Selbsterkenntniss in Verbindung gebracht. Auch die Opferschau, wiewohl sie dem Pythagoreer selbst fremd ist, wird VIII, 7, 50 nach dem Vorgang des platonischen Timäus (71, A f.) physiologisch erklärt. Man bemerke, dass auch die pythagoraisirenden Clementinischen Homilien ihren „Propheten der Wahrheit“ wesentlich durch die Eigenschaft der Allwissenheit charakterisiren III, 11—15.

8) Ausführlicheres über die Lehre, welche Philostratus dem Apollonius beilegt, b. BAUR a. a. O. S. 54—74, dem auch die obige Darstellung grösstentheils gefolgt ist.

Wie sehr diese Darstellung dem Geschmack ihrer Zeit zusagte, sieht man aus der vergötternden Bewunderung, die ihrem Helden seitdem von den Freunden der hellenischen Religion und Philosophie gezollt wurde <sup>1)</sup>. Die Schrift des Philostratus ist nun freilich das jüngste Erzeugniss der neupythagoreischen Schule, das wir besitzen. Aber mit den gleichen Zügen wurde ja das Ideal des Philosophen schon längst in den Schilderungen des Pythagoras und seiner Schüler ausgemalt, und mit dem ganzen Standpunkt der neuen Pythagoreer waren sie so verwachsen, dass wir den Apollonius des Philostratus, so ungeschichtlich auch seine Gestalt an sich selbst ist, doch unbedenklich als einen vollgültigen Zeugen für den Charakter dieser Philosophie betrachten dürfen. Auch bei anderen Schulen fand aber diese Denkweise, durch die religiösen, die sittlichen und die wissenschaftlichen Zustände begünstigt, mit der Zeit Eingang: zunächst und am meisten bei der platonischen, später und in geringerem Maass bei der stoischen.

#### 6. Pythagoraisirende Platoniker. Plutarch.

Von allen Philosophenschulen jener Zeit stand keine dem Neupythagoreismus von Hause aus näher, als die platonische. Schon der ursprüngliche Platonismus hatte sich vielfach an altpythagoreische Darstellungen angeschlossen, während andererseits der neupythagoreische Dualismus zu einem guten Theil auf platonische Lehren begründet war. Noch stärker hatte sich die Vermischung platonischer und pythagoreischer Vorstellungen, die Zahlensymbolik und die religiöse Mystik, in der älteren Akademie entwickelt. Die Skepsis des Arcesilaus und seiner Nachfolger verdrängte diesen Dogmatismus, aber sie selbst musste dem Dualismus der späteren Zeit und der Sehnsucht nach höherer Offenbarung mittelbar vorarbeiten, indem sie das Vertrauen des Denkens zu sich selbst untergrub. Wenn endlich Antiochus von der neuen Akademie zu Plato zurückkehren wollte, so hatten denselben Philosophen auch die Neupythagoreer zu ihrem hauptsächlichsten Führer

1) Beweise derselben sind schon S. 132, 1. 136, 2 aus Dio Cassius, Vopiscus und Eunapius beigebracht worden. Um den Anfang des vierten Jahrhunderts verglich Hierokles in seiner Schrift gegen die Christen Apollonius mit Christus, um seine Ueberlegenheit über diesen zu beweisen. Vgl. Bahr i. a. O. S. 3 ff. K.-Gesch. I, 426.

gewählt; wenn jener mit den platonischen peripatetische und stoische Lehren eklektisch verband, so haben wir auch bei diesen den gleichen Eklekticismus getroffen; und dieser Eklekticismus war durch dieselbe skeptische Stimmung bedingt, aus welcher der Offenbarungsglaube der Pythagoreer hervorgieng. Wirklich kam auch Antiochus und seine Schule dieser Denkweise bereits auf halbem Weg entgegen, wenn es ihnen vor allem um die sittlich-religiösen Ergebnisse der Philosophie zu thun war, und wenn sie sich hiebei auf angeborene Ideen, als eine unmittelbare Offenbarung der Natur und der Gottheit beriefen, wie diess Cicero thut, und wie es wohl auch schon seine akademischen Lehrer gethan hatten <sup>1)</sup>. Wird die Wahrheit allen Menschen vermöge ihrer Gottverwandtschaft von der Gottheit mitgetheilt, warum sollte sie nicht denen, welche durch fromme Geinnung und Heiligkeit des Lebens vor anderen hervorragen, in höherem Maasse und auf ausserordentliche Weise mitgetheilt werden?

Wie frühe der erneuerte Pythagoreismus die Aufmerksamkeit der Akademiker auf sich zog, und wie leicht sie sich mit seiner platonisirenden Deutung der pythagoreischen Lehre befreundeten, sehen wir schon an Eudorus <sup>2)</sup>. Indessen sind wir über ihn und über die ganze akademische Schule jener Zeit zu unvollständig unterrichtet, um beurtheilen zu können, wie weit sie sich in ihren eigenen Ansichten von diesem Einfluss bestimmen liessen. Erst bei Plutarchus aus Chäronaea <sup>3)</sup> finden wir die Verschmelzung

1) Vgl. 1. Abth. 584.

2) Bd. I, 260.

3) Als seinen Geburtsort bezelohnet Plutarch selbst Chäronaea in Böotien (*Clem. 1 f. Sulla 16. fort. Rom. 4. Sohl. 8. 818. De curiosit. 1, 8. 515 vgl. Demosth. 2*). Sein Geburts- und Todesjahr ist unbekannt; jenes wird aber annähernd um 48, dieses um 120 n. Chr. gesetzt werden können: *Scud.* sagt, er habe unter Trajan und früher gelebt, nach Demselben erhielt er von Trajan die Würde eines Proconsuls und eine Art Oberaufsicht über Illyrien, nach (*Eusebius bei*) *SYNCELL.* S. 349, B wurde er, schon betagt, von Hadrian zum Procurator (wenn *ἐπιτροπεύειν* hier diess bedeutet) von Hellas ernannt. Letztere Angabe veranlasst dann *HIERON.* Chron. Eus. zu Ol. 224, 8 (119 n. Chr.), sein Leben (*insignes habebantur*) in diese Zeit zu setzen; Derselbe sagt aber auch zu Ol. 211, 4 (68 n. Chr.), er und Musonius seien damals berühmt gewesen (das gleiche *Chron. pasch.* S. 240, d), und ähnlich *PHOT.* Cod. 245, Sohl.: *ἐπὶ Νέρωνος ἔπ.* Letzterer verweist dafür auf Plutarch's eigene Aussage; dieser aber nennt allerdings Flamin. c. 12, g. E. Nero seinen Zeitgenossen,

des Platonismus mit der Denkweise, welche zuerst in der neupythagoreischen Schule hervortrat, so weit gediehen, dass die ganze Weltanschauung des Philosophen von ihr beherrscht ist<sup>1)</sup>.

genauer jedoch bemerkt er De Ei 1, Schl. S. 385, als Nero in Griechenland war (66 n. Chr.), sei er selbst Schüler des Ammonius gewesen. Als Zeitgenossen Trajan's bezeichnet ihn seine Freundschaft mit Favorinus (vgl. S. 50, 1) und mit Bossius Senecio; dem letzteren, der unter Trajan wiederholt Consul war, hat er die Biographica und andere Schriften gewidmet (vgl. den Index zu Plut. ed. Dübner). De primo frig. 12, 5. S. 949 wird von Trajan's daeischen Kriegen (101—106) mit  $\nu\omega$  gesprochen. In seiner Jugend beschäftigte er sich eifrig mit Mathematik, (Beweise seines mathematischen Wissens giebt er öfters, so namentlich De an. procr. in Tim.) und demnächst unter Leitung des Ammonius, den er ohne Zweifel in Athen aufsuchte, mit Philosophie (De Et 1. Themist. 32, Schl. u. 5. vgl. 1. Abth. 717, 4). In Angelegenheiten seiner Vaterstadt scheint er noch in jüngeren Jahren nach Rom gekommen zu sein; zugleich benützte er diesen Aufenthalt, um als Lehrer aufzutreten; mit der römischen Literatur wurde er aber erst später bekannt, und für einen feineren Kenner der lateinischen Sprache will er sich nicht ausgeben (Demosth. 2. fr. an. 4, S. 479. De curiosit. 15, S. 522); auf einen späteren Besuch in Rom scheint sich qu. conv. VIII, 7, 1, 1 zu beziehen. Auch einer alexandrinischen Reise (qu. conv. V, 5, 1, 1) und eines Besuchs in Sparta (Agesil. 19) geschieht Erwähnung. Von seiner Vaterstadt schon frühe in Geschäften verwendet (s. o. und praec. ger. resp. 15, 4. 20, 6. S. 811. 816. Demosth. 2), war er in der Folge Archon Eponymos (qu. conv. II, 10, 1, 1. VI, 8, 1, 2), Priester (obd. VII, 2, 2, 1) und einer von den Aufsehern der pythischen Spiele (an. seni s. ger. resp. 17, 3. S. 792); Trajan und Hadrian sollen ihm angesehene Aemter übertragen haben (s. o.); es ist aber allerdings sehr auffallend, dass sich in den Schriften des Mannes, welcher weit unbedeutendere Auszeichnungen in seiner Vaterstadt nicht unerwähnt lässt, davon keine Spur findet; vgl. GERMARD de la Morale de Plut. (Par. 1866) S. 18 ff. Ueber Plutarch's Leben u. Schriften s. m. BÄHR in PAULY's Realencyklopädie V, 1772 ff., über seine Philosophie, ausser den umfassenderen Darstellungen der griechischen Philosophie: SCHNEIDER'S Doctrina Plut. et theol. et mor. in ILLER'S Zeitschrift f. histor. Theol. VI, 1 (1836) S. 1—144; SMIBERT De apogetica Plut. Charon. Theologia. Marb. 1854; auch NITZSCH De Plut. theologo et philos. populari. Ind. Schol. Kil. 1849; über beides GERMARD in dem ebengenannten Werke.

1) Möglich allerdings, dass ihm schon sein Lehrer Ammonius hierin vorgeht, der als Aegypter (ΕΥΝΑΡ. v. Soph. prooem.) dem Hauptsitz der neupythagoreischen Schule nahe war, und dem Plut. öfters seine eigenen Ansichten in den Mund legt. Auf seine Vorliebe für die pythagoreische Mathematik bezieht sich vielleicht De Ei 17, S. 891:  $\delta$  δὲ Ἀμμώνιος, ἔτι δὴ καὶ αὐτὸς οὐ τὸ φαυλότατον ἐν μαθηματικῇ φιλοσοφίᾳ τίθειναι. Von Plutarch's Kenntnisse der pythagoreischen (bzw. neupythagoreischen) Lehre finden sich zahlreiche Beweise in seinen Schriften.



Dieser angesehene, und ohne Zweifel auch sehr einflussreiche Schriftsteller <sup>1)</sup> zählt nicht blos sich selbst unter die Akademiker <sup>2)</sup>, sondern er knüpft auch die Darstellung seiner Ansichten mit Vorliebe an die Erklärung platonischer Stellen <sup>3)</sup>, er weiss selbst solches, was offenbar späteren Ursprungs ist, bei dem Vorgänger zu finden, dessen Ausleger er sein will <sup>4)</sup>, und nicht einmal bei untergeordneten Punkten wagt er einen ausdrücklichen Widerspruch gegen den bewunderten Meister <sup>5)</sup>; er glaubt sich vielmehr verpflichtet, seine Sätze auch dann in Schutz zu nehmen, wenn er auf einen genügenden Erweis ihrer Wahrheit verzichten muss <sup>6)</sup>. Er giebt sich also zu ihm die gleiche Stellung, wie sie überhaupt die Platoniker dieser Zeit zu Plato, die Peripatetiker zu Aristoteles einnehmen wollten. Unter den übrigen Philosophenschulen tritt er nicht allein der epikureischen, deren sittliche und religiöse Ansichten ihm zum höchsten Anstoss gereichen, sondern auch der stoischen, vom Standpunkt des Platonikers aus sehr entschieden entgegen <sup>7)</sup>. Doch bemerkt man bald, dass auch sein Platonismus

1) Eunapius v. soph. prooem. 2 nennt ihn θεϊότατος, φιλοσοφίας ἀπέτης ἀφροδίτη καὶ λύρα, minder enthusiastisch sagt sein Schüler Taurus bei GELL. N. A. I, 26, 4: *Plut. noster vir doctissimus ac prudentissimus.*

2) Qu. conv. IX, 12, 2. De fac. lunæ 6, 1. S. 922.

3) Z. B. in den Quaestiones Platonicae; De animæ procreatione in Timæo; Consol. ad Apoll. 36, S. 120. Ueber die äusserst zahlreichen Anführungen platonischer Stellen bei Plut. vgl. m. d. Register.

4) So sollen die sehen aristotelischen Kategorien Tim. 37, A angedeutet sein (an. procr. 28, 3. S. 1028); weitere Beispiele werden sich uns sogleich ergeben.

5) Seine Bewunderung Plato's drückt Plut. bei jedem Anlass aus; statt aller anderen Stellen genügt es hier auf qu. conv. VIII, 1, 2 zu verweisen. Weiteres bei GÉARD a. a. O. 70.

6) Z. B. qu. conviv. VII, 1, 3, 24, wo eine Vertheidigung der platonischen Annahme (über die auch Sto. rep. 29, S. 1047), dass das Getranke nicht in den Magen, sondern in die Lunge komme, mit den bezeichnenden Worten schliesst: τὸ δ' ἀληθὲς ἴσως ἀληπτον ἐν γε τούτοις· καὶ οὐκ ἔδει πρὸς φιλόσοφον δόξῃ τε καὶ δυνάμει πρῶτον οὕτως ἀπαυθαδίσασθαι περὶ πράγματος ἀδήλου καὶ τοσαύτην αἰτιολογίαν ἔχοντος.

7) Den Epikureern gelten bekanntlich die drei Abhandlungen: ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον, πρὸς Κολώτην, und εἰ καλῶς εἴρηται τὸ λάθε βιώσας; den Stoikern die περὶ στωϊκῶν ἐναντιωμάτων, die περὶ τῶν κοινῶν ἐνομιῶν und die kurze σύνοψις τοῦ ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωϊκοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσιν,

von jenem Eklekticismus nicht frei ist, welcher seit Antiochus in der akademischen Schule so tiefe Wurzeln geschlagen hatte. So lebhaft er die Stoiker und Epikureer bestreitet, so freundlich ist sein Verhältniss zur peripatetischen und pythagoreischen Schule <sup>1)</sup>, und er selbst zeigt seine Verwandtschaft mit den gleichzeitigen Eklektikern, auch abgesehen von den einzelnen Lehrbestimmungen, welche uns später noch vorkommen werden, schon durch seine ganze Auffassung der Philosophie. Denn darin trifft er mit Philosophen, wie Cicero und die späteren Stoiker, ganz zusammen, dass ihre Hauptaufgabe seiner Ansicht nach in ihrer sittlichen Wirkung zu suchen ist. Die Anfänger in der Philosophie, sagt er, wenden sich den Spitzfindigkeiten der Dialektik oder den prunkenden Untersuchungen der Physiker zu, oder sie machen sich auch Sammlungen von Erzählungen und Aussprüchen; wer es dagegen zu einer gesunden Beurtheilung der Dinge gebracht habe, der suche Belehrungen, welche auf Grösse des Charakters hinwirken, deren Richtung nicht nach aussen gehe, sondern nach innen <sup>2)</sup>. So wenig er daher auch den Werth verkennen will, welchen die Erkenntniss an und für sich habe <sup>3)</sup>, so findet er sich doch vorzugsweise von solchen Untersuchungen angezogen, welche sich auf das sittliche Leben beziehen; und wie er selbst in seinen Geschichtswerken den praktischen Nutzen der Geschichte gerne her-

---

wahrscheinlich ein Auszug aus einem grösseren verloren gegangenen Aufsatz. Seine Polemik gegen die beiden Systeme zieht sich durch alle seine Schriften; Beispiele derselben werden uns noch reichlich begegnen, zugleich aber werden wir sehen, dass er sich stoischen Einflüssen doch nicht durchaus entzogen hat.

1) So oft auch Plutarch des Aristoteles erwähnt, so bestreitet er ihn doch immer nur in untergeordneten Punkten, während er andererseits, wie wir finden werden, nicht wenige wichtige Bestimmungen, namentlich in der Psychologie und der Ethik, von ihm aufnimmt. Vom Pythagoreismus ohnedem hat er viele seiner eingreifendsten Annahmen entlehnt, und er selbst verweist häufig auf diese Quelle, z. B. De Is. 25, S. 860. Ebd. c. 80. c. 48. 75. De an. pror. 12, 2. S. 1017. Ebd. 14, 1. 17; 1. Sto. rep. 82, S. 1049.

2) De prof. in virt. 7, S. 78 f. Aehnlich die unächte Schrift De educ. puer. 10, S. 7. Vgl. adv. Col. 3, 6. S. 1108.

3) N. p. suav. vivi 10, 1. S. 1093: αὐτῆς δὲ τῆς ἀληθείας ἡ μάθησις οὕτως ἡρασιμὸν ἐστὶ καὶ ποθεινὸν, ὡς τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι διὰ τὸ γινώσκειν.

vorhebt 1), und die Darstellung der Charaktere mit Vorliebe in's Auge fasst, so hat er sich auch als philosophischer Schriftsteller ganz überwiegend mit moralischen Gegenständen beschäftigt, die Dialektik dagegen berührt er immer nur im Vorbeigehen, und was er naturwissenschaftliches geschrieben hat, das betrifft nur einzelne Punkte, und beweist mehr für seine Gelehrsamkeit, als für ein wirkliches tieferes Interesse an der Naturforschung. Nur einigen metaphysischen und anthropologischen Fragen widmet er, eben wegen ihrer ethischen und religiösen Bedeutung, grössere Aufmerksamkeit. Wie aber mit diesem Zurücktreten der reinen Theorie gegen die Praxis überhaupt nicht selten eine skeptische Stimmung verbunden ist, so lassen sich Anwandlungen dieser Stimmung auch bei Plutarch wahrnehmen 2). Schon in den Naturerscheinungen findet er manches so unbegreiflich, dass der Philosoph am besten thue, sein Urtheil zurückzuhalten 3); noch weit nöthiger ist aber, wie er ausführt, diese Vorsicht in unseren Aussagen über die göttlichen Dinge. Wissen wir doch selbst das, was vor unseren Augen liegt, so oft nicht zu erklären: wie könnten wir von dem mehr zu verstehen meinen, was über uns ist? wie als Menschen über die Götter zuversichtlicher reden, als Laien über die Musik oder über die Heilkunde sprechen werden? 4) Plutarch nimmt daher Arcesilaus und seine Grundsätze ausdrücklich in Schutz, er sieht in der Zurückhaltung des Urtheils nichts anderes, als eine lobenswerthe Vorsicht, er erklärt, die Widerlegung der akademischen Skepsis sei ihren Gegnern nicht gelungen, und es sei

1) Z. B. Nic. 1, Schl. Aemil. P. c. 1.

2) Auch hierin war ihm Ammonius durch seine akademische Behutsamkeit (qu. conv. IX, 14, 7, 1) vorangegangen.

3) So schliesst er seine Erörterung de primo frig. c. 28, S. 955 mit den Worten: ταῦτα, ὧ Φαβωρίνη, τοῖς εἰρημένους ὑφ' ἑτέρων παράβαλλε. κὰν μήτε λείπηται τῇ πιθανότητι μήτε ὑπερέχη πολὺ, χαίρειν ἔα τὰς δόξας τὸ ἐπέχειν ἐν τοῖς ἀδύλοις τοῦ συγκατατίθεσθαι φιλοσοφώτερον ἡγούμενος. Vgl. auch Def. orac. 37, Schl. S. 430 und oben S. 144, 6.

4) De Sera num. vind. 4, S. 549: πρῶτον οὖν ὥσπερ ἀφ' ἐστίας ἀρχόμενοι πατρῴας, τῆς πρὸς τὸ θεῖον εὐλαβείας τῶν ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσόφων, τὸ μὲν ὡς εἰδότες τι λέγειν περὶ τούτων ἀφοσιώσόμεθα. πλέον γὰρ ἐστὶ τοῦ περὶ μουσικῶν ἀμούσου καὶ πολεμικῶν ἀστρατεύτους διαλέγεσθαι, τὸ τὰ θεῖα καὶ τὰ δαίμονια πράγματα διασκοπεῖν ἀνθρώπους ὄντας u. s. w. Wenn der Laie (Idioten) über die Operationen des Arztes kein Urtheil habe, so habe noch viel weniger der Menach eines über die Rathschlüsse der Gottheit. Aehnlich c. 14.

namentlich der Beweis für die Behauptung, dass sie das Handeln unmöglich mache, nicht geführt worden <sup>1)</sup>. Einer kräftigeren Entwicklung dieses Zweifels musste indessen bei Plutarch theils seine Abhängigkeit von Plato, theils sein praktisches Interesse in den Weg treten <sup>2)</sup>.

Um so mehr wurde aber durch eben dieses Interesse der Einfluss des religiösen Elements begünstigt, durch dessen Uebergewicht sich Plutarch vor allen seinen Vorgängern aus der platonischen Schule auszeichnet. Wenn die Philosophie überhaupt dem sittlichen Leben dienen soll, so vollendet sich dieses selbst in Plutarch's Sinn durch Frömmigkeit und Gotteserkenntniss; und wie nur derjenige ein wahrer Priester der Gottheit ist, der eine tiefere Einsicht in ihr Wesen besitzt <sup>3)</sup>, so erreicht andererseits die Philosophie ihr höchstes Ziel in der Theologie <sup>4)</sup>; eine Philosophie dagegen, welche die Menschen zur Gleichgültigkeit gegen die Götter anleitet, wie die epikureische, raubt ihnen eben das, was die Quelle der höchsten Beruhigung und Seligkeit für sie ist <sup>5)</sup>. Plutarch seinerseits verliert in seinem Philosophiren die Religion nie aus dem Auge; die wichtigsten Fragen sind ihm die, welche die Gottheit und das Verhältniss des Menschen zur Gottheit betreffen; für ihre Behandlung folgt er aber durchaus der Richtung, die ihm

1) Adv. Colot. 26, S. 1121 f. ebd. 29, 1.

2) Es zeigt sich dies ausser allem andern auch in der Stelle der Schrift gegen Kolotes. Nachdem sich Plat. hier eben erst in der angegebenen Weise gelassert hat, heisst es 27, 5: ἀλλ' „ἀδύνατον τὸ μὴ συγκατατίθεσθαι τοῖς ἐναργεῖα“ ... τίς οὖν κινεῖ τὰ πεπιστωμένα καὶ μάχεται τοῖς ἐναργεῖσιν; οἱ μαντικῆν ἀναρροῦντες καὶ πρόνοιαν ὑπάρχειν θεῶν μὴ φάσκοντες μηδὲ τὸν ἥλιον ἔμψυχον εἶναι μηδὲ τὴν οὐρανὴν, οἷς πάντες ἄνθρωποι θύουσι u. s. w. Wo das Glaubensbedürfniss und die Auktorität so stark sind, dass für die Besesseltheit der Gestirne und den Weissagungsaberglauben die unmittelbare Gewissheit des augenscheinlichen gefordert wird, da haben wir es natürlich mit einer Denkweise zu thun, welche von der eines Arcesilaus und Carneades weit abliegt.

3) De Is. 3, S. 352: Die Isis sei die Weisheit, welche das Göttliche den wahren ἱεραπόροι und ἱερόστολοι zeige. οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ τὸν λόγον περὶ θεῶν πάσης καθαρῶντα δεσποδαμονίας καὶ περιουρίας ἐν τῇ ψυχῇ φέροντας. Ein wahrer Ἰσακός sei ὁ τὰ δεκνύμενα καὶ δρώμενα περὶ τοὺς θεοὺς τούτους ... λόγῳ ζητῶν καὶ φιλοσοφῶν περὶ τῆς ἐν αὐτοῖς ἀληθείας. Vgl. ebd. c. 68.

4) Def. or. 2, S. 410: φιλοσοφίας θεολογίαν ... τέλος ἐχούσης.

5) Wie diess Plut. n. p. suav. v. c. 20—28, S. 1100 f. nachdrücklich anführt.

theils durch Plato, theils durch den Neupythagoreismus vorgezeichnet war. Ein reiner und würdiger Gottesbegriff, eine dualistische Weltansicht, und im Zusammenhang damit der Glaube an Offenbarungen der Gottheit und an Wesen, die sie vermitteln, diess sind die hervorstechendsten Züge der plutarchischen Theologie.

Ueber die Gottheit hat, wie Plutarch ausführt, kein anderer Philosoph so gesunde Ansichten, wie Plato <sup>1)</sup>; und so hält auch er selbst sich in dieser Beziehung ganz an die platonischen Bestimmungen, nur dass er diese im wesentlichen ebenso auffasst, wie sie damals in der neupythagoreischen Schule aufgefasst wurden. Gott ist das wahrhaft seiende, und darum das ewige Wesen, von dem wir nichts aussagen können, als dass es sei; das einheitliche Wesen, dem jede Vielheit und Zusammensetzung fremd ist <sup>2)</sup>; das Gute, dessen Wille und Gedanke alles auf's schönste und heilsamste ordnet <sup>3)</sup>, die Vernunft, deren vorsorgendes Walten sich auf alles erstreckt <sup>4)</sup>. Vermöge dieses seines rein geistigen Wesens

1) Def. orac. 47 f. S. 435 f.: gewöhnlich vernachlässige man entweder, wie die Physiker, über den natürlichen Ursachen der Dinge die Gottheit, oder umgekehrt, wie die Dichter, jene über dieser; αὐτὸς δὲ πρῶτος ἢ μάλιστα τῶν φιλοσόφων ἀμφοτέρας ἐπεξήλαθε, τῷ μὲν θεῷ τὴν ἀρχὴν ἀποδιδούς τῶν κατὰ λόγον ἔχόντων, οὐκ ἀποστερῶν δὲ τὴν ἕλην τῶν ἀναγκαίων πρὸς τὸ γινόμενον αἰτιῶν.

2) De Ei 19, S. 392: Das ὄντως ὄν sei nur das αἰδιον καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, ᾧ χρόνος μεταβολὴν οὐδὲ εἰς ἐπάγει. Ein solches nun (c. 20) sei Gott: εἰς ὄν ἐνὶ τῷ νῦν τὸ αἰετὸν πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄν, οὗ γεγονὸς οὐδ' ἐσομένου u. s. w. οὕτως οὖν (als ὄντως ὄν) αὐτὸ δὲ σεβομένους ἀσκήζεσθαι καὶ προσαγορεύειν, ἢ καὶ νῆ Δία, ὡς ἔνιοι τῶν παλαιῶν· ἔν. οὐ γὰρ πολλὰ τὸ θεῖόν ἐστιν, ὡς ἡμῶν ἕκαστος ... ἀλλ' ἐν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὄν τὸ ἔν. Mit Recht werde er daher Ἄ — πόλλων genannt. (Vgl. S. 107, 2 und 1. Abth. 306, 6.) τὸ δὲ ἐν εὐκρινές καὶ καθαρόν· ἑτέρου γὰρ μῆτι πρὸς ἕτερον ὁ μισμός. Ebd. c. 17: εἴ, φαμέν, ὡς ἀληθῆ καὶ ἀψευδῆ καὶ μόνην μόνῃ προσήκουσαν τὴν τοῦ εἶναι προσαγόρευσιν ἀποδιδόντας. De Is. 77, S. 382: ἄκρατον γὰρ ἢ ἀρχὴ καὶ ἀμιγῆς τὸ πρῶτον καὶ νοητόν.

3) De Is. 58, S. 372: Isis sei τὸ τῆς φύσεως θῆλυ ... ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τάγαθῶν ταυτὸν ἐστὶ, wesshalb es auch c. 54 τὸ ὄν καὶ νοητόν καὶ ἀγαθόν genannt wird. Def. orac. 24, S. 428: ἀγαθὸς γὰρ ὄν τελείως, οὐδεμιᾶς ἀρετῆς ἐνδεής ἐστιν. De fato 9, S. 572: ἔστιν οὖν πρόνοια, ἢ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτῃ, τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἶτα καὶ βούλησις οὖσα, εὐεργέτις ἀπάντων u. s. w.

4) De Is. 67: Die Gottheit sei kein ἄνοον und ἄψυχον, und die Götter der verschiedenen Völker seien nur verschiedene Namen ἐνὸς λόγου ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης καὶ δυνάμεων ἑπουργῶν ἐπὶ πάντας τεταγμένων.

ist Gott jedem Wechsel und jeder unmittelbaren Berührung mit dem Irdischen und Vergänglichem entrückt <sup>1)</sup>. Nichts kann daher einem richtigen Gottesbegriff greller widersprechen, als die Verwechslung der Gottheit mit den sinnlichen Bildern, unter denen sie dargestellt wird, die Meinung, dass leblose Gegenstände, Werke von Holzschnitzern und Steinmetzen, Götter seien, die Anbetung heiliger Thiere, die unwürdigen Mythen der Dichter, welche den Göttern alle menschlichen Schwächen, Leidenschaften und Schlechtigkeiten beilegen <sup>2)</sup>. Aber auch die physikalische Deutung dieser Mythen, wie sie die Stoiker versucht hatten, die Uebertragung der Götternamen auf Elemente und Naturerzeugnisse, überhaupt auf körperliche, beschränkte, veränderliche und vergängliche Dinge, streitet sosehr mit der Natur des Göttlichen, dass sie sich, wie Plutarch glaubt, von der offenen Gottesläugnung kaum unterscheidet <sup>3)</sup>. Die Gottheit kann ja nicht in die Materie verschlungen und Körpern beigemischt sein, welche entstehen und vergehen, tausenderlei Einwirkungen und Veränderungen unterliegen; sondern sie muss erhaben über die Welt des Wechsels in ihrem ewigen Wesen verharren <sup>4)</sup>. So weit allerdings darf man ihre Jenseitigkeit

1) De Is. 54: Osiris (der höchste Gott) ist λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν ἀμιγῆς καὶ ἀκαθής. a. 62, Schl.: καθ' ἑαυτὸν ὁ τοῦ θεοῦ νοῦς καὶ λόγος ἐν τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀφανεί βεβηχῶς εἰς γένεσιν ὑπὸ κινήσεως προσήλθεν. a. 75: der πρώτος θεός sehe ohne gesehen zu werden. c. 78: er sei ἀπωτάτω τῆς γῆς ἄχραντος καὶ ἀμίαντος καὶ καθαρὸς οὐσίας ἀπάσης φθορὰν δεχομένης. Def. orac. 9, Schl. S. 414: [ὁ γὰρ θεὸν ἐγ] καταμιγνῆς ἀνθρωπίναις χρεῖαις οὐ φείδεται τῆς οὐμονότητος οὐδὲ τηρεῖ τὸ ἄξιωμα καὶ τὸ μέγεθος αὐτῷ τῆς ἀρετῆς.

2) De superst. 6. 10. S. 167. 170. De Is. 71. 76, Schl. Def. orac. 15, S. 418. Perikl. 39. Wir werden aber allerdings finden, dass Pl. alles dieses, und so namentlich auch den ägyptischen Thierdienst, doch auch wieder zu vertheidigen weiss.

3) Man vgl. hierüber: Stoic. repugn. 38—40, S. 1051 f. c. notit. 31, S. 1074 f. De Is. 66. Def. orac. 19, S. 420 vgl. De Ei 21, S. 398.

4) Def. orac. 29, S. 426: man dürfe die Götter nicht zu Luftströmungen und Elementarkräften machen, und sie an das Körperliche anheften, κοινωνοῦντας αὐτῷ μέχρι φθορᾶς καὶ διαλύσεως ἀπάσης καὶ μεταβολῆς. Ad princ. inerd. 5, 1. S. 781: οὐ γὰρ εἶδος οὐδὲ πρόπον, ὥσπερ ἔνιοι φιλόσοφοι λέγουσι, τὸν θεὸν ἐν ἕλῃ πάντα πασχούση καὶ πράγμασι μυρίας δεχομένους ἀνάγκας καὶ τύχας καὶ μεταβολὰς ὑπάρχειν ἀναμιγμένον· ἀλλ' ὁ μὲν ἄνω που περὶ τὴν αἰὲ κατὰ ταῦτα οὕτω φῶσιν ἔχουσαν ἰδρυμένος ἐν βάθροις ἀγίοις, ἧ φησι Πλάτων, εὐθείαι περαίνει κατὰ φύσιν παρεκπερούμενος. Die gleiche Polemik gegen den stoischen Pantheismus wird uns bei Philo begegnen, der sich überhaupt mit Plut. vielfach berührt. Aber

nicht treiben, dass jede Einwirkung der Gottheit auf die Welt aufgehoben, dass mit Epikur die Vorsehung gelaugnet würde; über die Trostlosigkeit und Verkehrtheit dieses Atheismus <sup>1)</sup> weiss sich unser Philosoph nicht stark genug zu äussern <sup>2)</sup>. Auch zur neuplatonischen Transcendenz geht er noch nicht fort: Gott wird hier noch durchaus als persönliches Wesen beschrieben <sup>3)</sup>, und die reinere Gottesidee bethätigt sich nicht in einer vollständigen Verwerfung, sondern nur in einer Läuterung der gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit: alle Vielheit, Endlichkeit und Beschränktheit wird dem höchsten Gott abgesprochen, die höchste sittliche und geistige Vollkommenheit wird ihm zugeschrieben <sup>4)</sup>, aber die persönliche Besonderheit seines Daseins wird nicht geläugnet.

Je reiner aber der Begriff Gottes von Plutarch gefasst, und je vollständiger namentlich alle Körperlichkeit aus demselben entfernt wird, um so weniger hält er es für möglich, die Erscheinungen vollständig und ausschliesslich aus der göttlichen Ursächlichkeit zu erklären. Alles Endliche schwebt ja in der Mitte zwischen Sein und Nichtsein; in dem Strome des Entstehens und Vergehens hat nichts einen festen Bestand; ein Sein im wahren Sinn kommt nur dem Ewigen zu, welches von der Zeit und dem Wechsel nicht berührt wird <sup>5)</sup>. Dieses theilweise Nichtsein der endlichen Dinge kann seinen Grund nicht in dem göttlichen Sein haben. Die Un-

---

dass ihn der letztere nicht gekannt hat, sieht man aus seinen später zu berührenden seltsamen Aeusserungen über das Judenthum. Beide sprechen demnach unabhängig von einander Ansichten aus, welche in letzter Beziehung aus einer gemeinsamen Quelle herkommen.

1) ἀθεότης n. p. suav. v. 20, 6. S. 1101.

2) M. vgl. ausser der Hauptstelle a. a. O. c. 20—23: comm. not. 32, 1. S. 1076. Sto. rep. 28, 8. S. 1052 (Epikur entziehe den Göttern das εὐκοιτικόν, Chrysippus das ἄφθαρτον). Def. orac. 19, S. 420, wo sich Pl. über Epikur's εἶδωλα κωφὰ καὶ τυφλὰ καὶ ἄψυχα lustig macht.

3) Z. B. De fato c. 9, Anf. S. 572. Def. orac. 8, S. 413.

4) Man s. hierüber, ausser den bisher besprochenen Stellen, noch Sto. rep. 40, S. 1052. Ad princ. inerud. 3, 7 f. S. 780, wo u. A.: οὐ γὰρ χρόνος ζωῆς ὁ θεὸς εὐδαιμόνων, ἀλλὰ τῆς ἀρετῆς τῷ ἄρχοντι. Aehnlich De Is. 1: die Seligkeit und Macht der Gottheit bestehe in der ἐπιστήμη und φρόνησις. Ebd. 20. Def. orac. 29, S. 426 u. a. St.

5) De Ei 18 f. S. 392.

vollkommenheiten und Mängel, auf welche wir überall stossen, lassen sich nicht von dem vollkommenen Wesen herleiten. So wenig vielmehr etwas gutes in der Welt sein könnte, wenn nichts von Gott hervorgebracht wäre, ebensowenig wäre ein schlechtes denkbar, wenn alles von ihm stammte; denn Gott selbst zum Urheber des Bösen zu machen, wie diess die Stoiker allerdings thun, heisst die Idee Gottes aufheben <sup>1)</sup>. Wir müssen daher zwei entgegengesetzte oberste Gründe annehmen, ein Princip des Guten und ein Princip des Bösen, denn nur aus dieser ursprünglichen Zweiheit lassen sich die Ungleichheiten und Gegensätze begreifen, von denen wenigstens die Welt unter dem Monde zerrissen ist <sup>2)</sup>; zu der Einheit musste die unbegrenzte Zweiheit, zu der Form das formlose hinzukommen, wenn ein getheiltes Sein entstehen sollte. Wir erhalten mithin, wie schon die Pythagoreer gelehrt hatten, zwei Urgründe, von denen der eine ebenso Ursache alles guten ist, wie der andere Ursache aller Vielheit, Unvollkommenheit und Schlechtigkeit <sup>3)</sup>. Der letztere kann aber nicht blos in der eigenschaftslosen Materie gesucht werden, wie diess von den Stoikern geschieht; denn theils lässt sich etwas positives, wie das Böse und das Uebel, nicht aus dem eigenschaftslosen herleiten <sup>4)</sup>, theils dürfen wir uns die Materie in keinem gegebenen Zeitpunkt wirklich eigenschaftslos denken; wie vielmehr jeder Stoff, der gestaltet wird, vorher schon irgend eine Bestimmtheit hat, so muss auch bei der Weltbildung die gestaltende Thätigkeit Gottes schon einen bestimmten für ihre Einwirkung empfänglichen Stoff vorgefunden haben <sup>5)</sup>; Gott konnte weder aus dem unkörperlichen ein körperliches machen, noch aus dem unbeseelten eine Seele, sondern er

1) De Is. 45. Sto. rep. 33 ff. S. 1049 f. c. not. 18—20. S. 1065 f.

2) De Is. 45.

3) Def. orac. 85, S. 428 (wo Plut. seinem Bruder Lamprias doch wohl seine eigene Ansicht in den Mund legt): τῶν ἀνωτάτω ἀρχῶν, λέγω δὲ τοῦ ἐνὸς καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος, ἣ μὲν ἀμορφίας πάσης στοιχείου οὐσα καὶ ἀταξίας, ἀπειρία κέλεται· ἣ δὲ τοῦ ἐνὸς φύσις ὀρίζουσα καὶ καταλαμβάνουσα τῆς ἀπειρίας τὸ κενὸν καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον, ἑμορφον παρέχεται, καὶ τὴν ἐπομένην περὶ τὰ ἀσθητὰ δεῖξαι (?) προκατόρευσιν ἀμωσγέτως ὑπομένον καὶ δεχόμενον. Wie genau sich Pl. hier an die Pythagoreer anschliesst, erhellt aus den Nachweisungen, welche S. 98 und Bd. I, 259 f. gegeben sind.

4) De an. procr. 6, 4 f. S. 1014 f.

5) De Is. 58.



konnte nur den ungeordneten und regellos bewegten Stoff ordnen <sup>1)</sup>. Nöthigt uns nun der letztere Grund, der Materie von Anfang an gewisse Eigenschaften beizulegen, und die ursprünglichen fünf Körper (Plutarch zählt mit Aristoteles den Aether als fünften) wenigstens im Keime schon in den Urstoff zu verlegen <sup>2)</sup>, so führt uns der erste zu der Annahme einer Ursache, die sowohl von Gott als von der Materie verschieden den Grund des Bösen enthält. Dieses böse Princip wird mit den verschiedensten Namen bezeichnet, von den Persern als Ahriman, von den Aegyptiern als Typho, von der griechischen Mythologie als Hades und Ares, von Empedokles als der Streit, von den Pythagoreern als die Zweiheit, das Unbegrenzte u. s. w., von Aristoteles als die Beraubung, von Plato als das Andere (ἄτερον), das Unbegrenzte, das Theilbare, das Werden, am deutlichsten aber von eben diesem als die böse Weltseele <sup>3)</sup>. Seine Wirkungen zeigen sich in der ganzen Welt; von ihm rührt in der Natur alles verderbliche her, in der menschlichen Seele alle ungeordneten Triebe, alles vernunftwidrige und schlechte <sup>4)</sup>. Die Materie als solche dagegen ist zwar der Ort des Bösen, wie des Guten, und die untersten Theile derselben werden überwiegend von der verderblichen Macht beherrscht, aber ihrem wahren Wesen nach sehnt sie sich nach dem Guten und Göttlichen, sie liebt es, sie lässt sich von ihm erfüllen und befruchten, das Böse dagegen flieht sie; sie gehört daher noch zu der besseren und göttlichen Wesenheit; sie ist das Weibliche in der Natur, die Isis des ägyptischen, die Penia des platonischen Mythos; nur unsere irdischen Stoffe mag man mit der Nephthys vergleichen, die dem Verderber Typho vermählt bloß heimlich und schwach von dem heilbringenden Naturgeist befruchtet wird <sup>5)</sup>.

So hat sich also das zweite Princip unserem Philosophen selbst wieder in zwei Bestandtheile gespalten, und wir können bei ihm, alles zusammengenommen, drei ursprüngliche Gründe der Dinge unterscheiden: die Gottheit oder das Gute, die ungeordnete Welt-

1) An. procr. 5, 8 ff. vgl. qu. Plat. 2, 2. 4, 2. S. 1001. 1003. De sera num. vind. 5, S. 550. De Is. 48, Schl. Def. orac. 37 m. S. 430.

2) Def. orac. 37 vgl. de Is. 54, Schl. PLATO Tim. 52, D ff.

3) De Is. 46—49. De an. procr. 5, 4. c. 6 f. c. 9, 1. 7. 24, 2.

4) De Is. 49. 55. De virt. mor. 3, m. S. 441.

5) De Is. 53. 56—59.

seele, von der alles schlechte und verderbliche herstammt, und als drittes die Materie, das Substrat, welches an sich eigenschaftslos, ebendeshalb aber für die entgegengesetztesten Eigenschaften empfänglich, durch die wirkenden Kräfte bewegt und bestimmt wird. Wie nun die Welt aus diesen Urgründen hervorgieng, sucht sich Plutarch zunächst an der Hand Plato's zur Anschauung zu bringen. Doch fällt seine Ansicht mit der platonischen nicht unbedingt zusammen. Die letztere sieht das Wesen der Dinge in den Ideen; sie sind nicht blos die Urbilder, nach denen die Welt geschaffen ist, sondern ihnen kommt auch allein ursprüngliche und wahrhafte Wirklichkeit zu, und von ihnen trägt alles andere zu Lehen, was es von Wirklichkeit besitzt; sie sind nach der späteren, von Aristoteles überlieferten Lehrform, vor allem andern aus den Urgründen hervorgegangen <sup>1)</sup>. Bei Plutarch hat die Ideenlehre lange nicht diese Bedeutung. Er sagt wohl mit Plato, die sinnliche Erscheinung sei getheilt zwischen Sein und Nichtsein, ein wahres Sein komme nur dem Ewigen und Unveränderlichen zu <sup>2)</sup>; er bezeichnet die Idee als das unsinnliche und unbewegte Wesen, das Muster, welchem Gott die Sinnenwelt nachgebildet habe <sup>3)</sup>. Aber doch treten die Ideen im ganzen genommen bei ihm sehr zurück, und die Nachbildung der Ideen im Stoffe wird auch wieder, nach der Analogie der stoischen λόγοι σπερματικοί, als Befruchtung des Stoffes durch Ausflüsse der Gottheit dargestellt <sup>4)</sup>. Weiter hebt Plutarch, mit den Pythagoreern, die Bedeutung der Zahlen hervor, die ja auch schon Plato in seinen späteren Jahren den Ideen gleichgestellt hatte. Sie sind nach ihm das erste Erzeugniss der Urgründe, welches entsteht, indem ein grösserer oder kleinerer Theil des Unendlichen von der Einheit begrenzt wird <sup>5)</sup>. Die Kraft und Be-

1) Vgl. Bd. II, a, 476, 1. 482, 1.

2) De Ei 18 a. o. 150, 5.

3) An. procr. 3, 3. 22, 3. S. 1013. 1023. De Is. 54 (der αἰθητός κόσμος Bild des νοητός). Ebd. 56, Anf. qu. conviv. VIII, 2, 4, 5 (Gott, die Materie, die Idee als Urbild). De sera num. vind. 5, S. 550.

4) De Is. 53: Die Isis ist die Materie, παρέχουσα γεννῆν ἐκείνῳ (dem πρώτον und ἄγαθόν) καὶ καταστρέφειν εἰς ἑαυτὴν ἀπορροίας καὶ ὁμοιότητος. Diese ἁμολότητος heissen dann c. 54 sowohl λόγοι als εἶδη.

5) Def. orac. 85 (a. o. 151, 3): Die obersten Gründe sind das Eins und die unbestimmte Zweiheit. αὐτὰ δὲ πρώτων αἱ ἀρχαὶ κατὰ τὸν ἀριθμὸν ἐπιφαίνονται u. a. w. De an. procr. 2, S. 1012.

deutung der verschiedenen Zahlen und Klassen von Zahlen wird von ihm öfters in der Weise der pythagoreischen Zahlenspekulation besprochen <sup>1)</sup>. Indessen greifen auch diese Betrachtungen in seine Weltansicht nicht tiefer ein, da er doch immer am liebsten einfach auf die Wirkung der Gottheit zurückgeht, welche die Materie geordnet und gestaltet habe.

Der erste und wichtigste Schritt hiefür war die Bildung der Weltseele. Plutarch beschreibt diese nach Anleitung des platonischen Timäus, so wie er diesen auffasst. Gott schuf die Weltseele, indem er die vernunftlose Seele zur Ordnung brachte, mit Vernunft und Harmonie erfüllte; er fasste ihr unbegrenztes, formloses, unruhiges und theilbares Wesen in die einheitliche Form, setzte an die Stelle der ungeordneten eine gesetzmässige Bewegung, an die Stelle des unsteten sinnlichen Vorstellens das vernünftige Erkennen <sup>2)</sup>. Das Mittel, wodurch er dies bewirkte, war ihre Eintheilung nach den harmonischen Zahlen <sup>3)</sup>. Mit der Seele und durch sie wurde dann auch der Stoff der Welt zum Himmelsgebäude gestaltet <sup>4)</sup>. Ihre geordnete Bewegung ist die Zeit; ehe die Bewegung der Seele in Ordnung gebracht wurde, war noch keine Zeit <sup>5)</sup>, und ebensowenig eine Welt; die Welt hat daher einen bestimmten Anfang, nur ihre Urbestandtheile,

1) M. vgl. über die Einheit und Zweifheit, das Ungerade und Gerade, ausser den so eben und S. 151, 8 angeführten Stellen: qu. rom. 25, S. 270. De Ei 8, S. 388; über einzelne Zahlen, neben der ausführlichen Besprechung der harmonischen Zahlen im Timäus (De an. procr. 11 ff., S. 1017 f.): De Ei c. 13, S. 390 (die Vierzahl, die vier ersten Zahlen und die Fünf; Eins die Zahl des Punktes, zwei der Fläche, drei der Linie, vier des Körpers, fünf der Seele; vgl. Bd. I, 296. 321 f. und oben S. 116). Ebd. c. 8. Def. orac. 85, S. 429 (die Fünf). De Ei 17 (die heilige Sieben, deren Kräfte aufzusählen ein Tag nicht reichen würde). qu. conviv. IX, 3, 2, 4. S. 788. (3, 6, 24) ebd. IX, 14, 2, 4 f. (die Neun).

2) An. procr. 6, 1 f. c. 21. 23, 4 f. c. 24—26. c. 33.

3) Plut. bespricht diese a. a. O. c. 11—30. 29—32. Vgl. c. 33, 1: Die Seele führe den Himmel durch ihre harmonische Bewegung umher φρονιμοτάτη και δικαιοτάτη γενομένη· γέγονε δὲ τοιαύτη τοῖς καθ' ἁρμονίαν λόγοις... παραλαβὼν γὰρ ἡ δημιουργὸς ἀταξίαν και κλημμελίαν ἐν ταῖς κινήσει τοῦ ἀναρμόστου και ἀνοήτου ψυχῆς διαφορομένης πρὸς ἑαυτήν, τὰ μὲν διώρισε και διέστησε, τὰ δὲ συνέγαγε πρὸς ἄλληλα και συνέταξεν, ἁρμονίαις και ἀριθμοῖς χρησάμενος.

4) Vor. Ann. c. 33, 9, 9, 7 u. 8.

5) Qu. Plat. 8, 4, 4 f. S. 1007.

die eigenschaftslose Materie und die vernunftlose Seele, fand der Weltbildner schon vor; der Ewigkeit der Welt, welche nicht bloß in der neupythagoreischen, sondern auch in der platonischen Schule so vielen Beifall fand, widerspricht Plutarch schon deshalb auf's entschiedenste, weil er damit den Vorrang der Seele vor dem Leibe und die Erhabenheit Gottes über die Welt zu beeinträchtigen glaubte <sup>1)</sup>).

Durch die Seele theilt sich die Gottheit an die Welt mit, so dass diese in ihrem Dasein von ihr nicht getrennt ist: die göttliche Vernunft selbst ist es, die in's Werden heraustritt, und in der geordneten Bewegung der Welt sich offenbart <sup>2)</sup>); Gott verhält sich zu der Welt nicht bloß wie der Künstler zu seinem Werke, sondern die göttliche Kraft ist der Welt eingepflanzt, und hält sie zusammen, die Seele der Welt, wie diess auch ausgedrückt wird, ist nicht bloß ein Werk, sondern auch ein Theil Gottes, sie ist nicht allein durch ihn, sondern auch aus ihm geworden <sup>3)</sup>). Neben dem höheren Element ist aber in ihr auch das geringere, sie ist zusammengesetzt aus der göttlichen Vernunft, welche sich in die Materie ergossen hat, und aus jener ungeordneten Kraft, welche wir als die böse Seele bereits kennen, aus dem Princip der Einheit und dem des Andersseins <sup>4)</sup>), und ebendeshalb ist in allen

1) An. procr. c. 4—10, wo er nachzuweisen sucht, dass nur durch seine Annahmen die scheinbaren Widersprüche in Plato's Aeußerungen über die Welt und die Seele gelöst werden.

2) De Is. 62. s. o. 149, 1 vgl. ebd. c. 60. an. procr. 24, 3.

3) Qu. Plat. 2, 1, 5. S. 1001: ποιητοῦ μὲν, οἷος οἰκοδόμος u. s. f., ἀπηλ-  
λακται τὸ ἔργον· ἢ δ' ἀπὸ τοῦ γεννηθέντος ἀρχὴ καὶ δύναμις ἐγκέκραται τῷ  
πανέναντον καὶ συνέχει τὴν φύσιν ἀπόσπασμα καὶ μέριον ὄσων τῶ πάντων.  
Gott ist daher der Vater der Welt zu nennen, denn diese gleicht nicht einem  
mechanischen Kunstwerk, ἀλλ' ἐνστικ αὐτῷ μοῖρα πολλῆ ζωότητος καὶ θεοότητος  
u. s. w. Ebd. c. 2: die Materie der Welt hat Gott vorgefunden, ἢ δὲ ψυχὴ...  
οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλὰ καὶ ἐκ'  
αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν. Der Einfluss des Stoicismus auf diese Darstellung  
verrätth sich auch im Ausdruck ganz deutlich; der Satz, dass die Seele ein  
Theil und Ausfluss der Gottheit sei, ist ursprünglich stoisch. Dagegen ist  
von einer Einwirkung orientalischer Emanationslehre bei Plutarch nichts zu  
bemerken, ein Umstand, der uns auch für die Auffassung verwandter An-  
sichten bei Philo u. A. einen Fingerzeig giebt.

4) Vgl. S. 151 f. Von den zwei Bestandtheilen der Weltseele sieht Plat.  
den höheren in Osiris angedeutet; derselbe wird aber auch der absoluten Ver-

Theilen der Welt neben dem Guten das Böse, neben der Ordnung die Unordnung, neben dem regelmässigen Bestand der Wechsel. Der Himmel selbst ist getheilt in die Sphäre der Gleichheit und die des Andersseins, d. h. in die Fixstern- und die Planetensphäre, doch ist auch in jener eine Bewegung, auch in dieser eine Ordnung; die Zustände der Welt im grossen ändern sich beständig; die Seele hat aus dem besseren Theil der Weltseele die Vernunft und den freien Willen, aus dem schlechteren die unvernünftigen Triebe und die Sinnlichkeit; aber wie wenig beide Bestandtheile zu trennen sind, zeigt sich darin, dass die Vernunft (νοῦς) in der wirklichen Denkhätigkeit (νόησις) aus der Ruhe in die Bewegung übergeht, die Sinnlichkeit in der Vorstellung (δόξα) die wechselnden Eindrücke festhält: jene ist Anderssein in der Gleichheit, diese Gleichheit im Anderssein <sup>1)</sup>. So walten also im Weltganzen zwei entgegengesetzte Kräfte, und mag auch die bessere von diesen die überwiegende Macht haben, so kann doch auch die schlechtere niemals weder aus der Seele noch aus dem Leibe der Welt verschwinden <sup>2)</sup>.

Die reinste Erscheinung des Göttlichen in der Welt hatten nun schon die alten Philosophen in den Gestirnen gefunden. Diesen sichtbaren Göttern hatten die Neupythagoreer, nach dem Vorgang des älteren Pythagoreismus und der alten Akademie, die Dämonen beigefügt, welche Plato nur als poëtische Zierrath aus dem Volksglauben herübergewonnen, und selbst die Stoiker auf den Dämon im Innern umgedeutet hatten. Für Plutarch gewinnen diese Mittelwesen um so grössere Bedeutung, je reiner er den Begriff der Gottheit selbst gefasst, je weiter er sie in ihrer Geistigkeit über jede unmittelbare Berührung mit der Materie hinaus-

---

nunft selbst gleichgesetzt, welche ja in der Weltseele sich an die Welt mittheilt; De Is. 49 vgl. m. c. 54. 56. 58. 64. 77 f.

1) An. procr. 24, 6—9. c. 26—28. c. 7, 4: ψυχὴ γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχὴ, νοῦς δὲ τάξεως καὶ συμφωνίας περὶ κινήσιν. De virt. mor. 3, S. 441 f.

2) De Is. 49: μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ οὐσασίς ἐξ ἰνεκτίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν, δυνάμεων, ἀλλὰ τῆς βελτίονος τὸ κράτος ἐστίν· ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην παντάπασιν ἀδύνατον, πολλὴν μὲν ἐμπεφυκυῖαν τῷ σώματι κολλῆν δὲ τῇ ψυχῇ τοῦ παντός καὶ πρὸς τὴν βελτίονα αἰετὶ διαμαχοῦσαν. Def. orac. 9, S. 414: ἡ ὅλη στήρσις οὐσα ἀναφεύγει πολλάκις καὶ ἀναλύει τὸ γινόμενον ὑπὸ τῆς κρείττονος αἰτίας.

gerückt hat. Wir können von der Vorsehung, wie er ausführt, in dreifachem Sinn sprechen: in der ersten Bedeutung verstehen wir darunter den Willen und das Denken des höchsten Gottes, wodurch das Weltganze erhalten wird, in einer zweiten die Fürsorge der himmlischen Götter für die sterblichen Wesen und für die Erhaltung der Gattungen, in einer dritten die Beaufsichtigung der menschlichen Handlungen durch die Dämonen <sup>1)</sup>. Die himmlischen Götter sind die Gestirne, unter denen die Sonne die erste Stelle einnimmt; diese wird von Plutarch vielfach, nach Plato's Vorgang, als das sichtbare Abbild des höchsten Gottes gepriesen, zugleich wird aber vor einer Verwechslung des Abbilds mit dem Urbild, des Helios mit Apollo, angelegentlich gewarnt <sup>2)</sup>. Tief unter diesen stehen die Dämonen, Mittelwesen, welche den Menschen zwar an Wissen und Macht weit überragen, welche aber doch durch die Beschaffenheit ihrer Seele und ihres Leibes bereits in die Sinnlichkeit verwickelt sind. Für Lust und Unlust empfänglich, veränderlicher, und in gewissem Sinne selbst sterblicher Natur, sind sie zwar ausserordentlich langlebig, aber doch nicht schlechthin frei vom Tode oder einer dem Tod entsprechenden Veränderung. Sie sind ferner auch in sittlicher Beziehung sehr verschieden: während von bösen Göttern nirgends die Rede ist, giebt es dagegen böse Dämonen, d. h. es ist möglich, dass sich ein Dämon mit freiem Willen dem Schlechten zuwende; und wenn nicht blos Menschen zu Heroën und selbst zu Dämonen, sondern auch Dämonen zu Göttern werden können, so kommt andererseits auch der Fall vor, dass Dämonen durch die Neigung zum Sinnlichen in menschliche Leiber herabgezogen werden <sup>3)</sup>. Ihr eigentlicher Wohnsitz ist an der Grenze der veränderlichen irdischen und der unveränderlichen himmlischen Welt, auf und unter dem

1) De fato 9, S. 572, womit c. 2 derselben Schrift und die dunkle Stelle des Mythos De gen. Socr. c. 22, S. 591, B zu vergleichen ist.

2) De Ei 21, S. 393. Pyth. orac. 12, Schl. S. 400. Def. orac. 7. 42. S. 413. 433.

3) De Is. 25 f. S. 260 f., vgl. c. 30. Def. orac. 10, Schl. 12 f. 16 f. 20 & 38. Gen. Socr. 16. 22, S. 591, B ff. Romul. 26, Schl. Wegen dieser ihrer Mittelstellung vergleicht Plut. Def. orac. 13 die Dämonen dem Monde, wogegen die Götter der Sonne und den Gestirnen, die sterblichen Wesen Sternschnuppen und ähnlichen Erscheinungen verglichen werden.

**Monde** 1). Welchen Werth Plutarch dem Dämonenglauben beilegt, sieht man daraus, dass er den Dämonen, wie schon gesagt wurde, die Fürsorge für das einzelne in der Welt überträgt 2). So wird namentlich die Weissagung, auf die er so viel hält, von dem Dämonen hergeleitet, welche bald unsichtbar, bald mittelst gewisser körperlicher Dinge auf die Seele einwirken 3); die Dämonen überwachen die gottesdienstlichen Handlungen, sie bestrafen Frevel und Verbrechen, der Guten und Tugendhaften dagegen nehmen sie sich an 4). Die Götter selbst stehen der irdischen Welt zu ferne, nur durch ihre Diener, die Dämonen, pflegen sie in den Weltlauf einzugreifen; man kann daher diese nicht läugnen, ohne allen Verkehr der Götter mit den Menschen aufzuheben 5). Auch von guten und bösen Dämonen der Einzelnen, von Erscheinungen derselben, vom Neid des Dämon spricht Plutarch unverkennbar nicht bloß aus Anbequemung 6). Ja wir finden bei ihm die Behauptung, die Vernunft des Menschen sei nur der Theil der Seele, welcher bei ihrem Herabsinken in den Körper nicht von der Materie verschlungen wurde, sie sei daher in Wahrheit nicht in dem Menschen, sondern ausser ihm, und es wäre rich-

1) Gen. Soor. 22, vgl. Def. orac. 13. De fac. lunae 28 f. S. 943 f.

2) M. vgl. in dieser Beziehung ausser der Stelle de fato 9 auch Def. orac. 16, wo Plut. einen der Unterredner ausführen lässt: man dürfe weder alles auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführen, noch alles von ihr ausschliessen; um die richtige Ansicht hierüber habe Plato durch seine Lehre von der Materie sich ein grosses Verdienst erworben, ἐμοὶ δὲ δοκοῦσι κλεινοῦς λύσαι καὶ μετῴνας ἀπορίας οἱ τὸ τῶν δαιμόνων γένος ἐν μέσῳ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων καὶ τρόπον τινὰ τὴν κοινωσίαν ἡμῶν συνάγον εἰς ταῦτ' καὶ συνάπτον ἔξευρόντες.

3) Def. orac. 13. 16. 38 f. 48. Gen. Soor. 20. Weiteres hierüber tiefer unten.

4) Def. orac. 13. Gen. Soor. 24. Fac. lun. 30, 1. S. 944.

5) Def. orac. 10, s. Anm. 2. Ebd. 16: τὸ μὲν ἐφεστάναι τοῖς χρηστηρίοις μὴ θεός, οὗ ἀπηλλάχθαι τῶν περὶ γῆν προσήκόν ἐστιν, ἀλλὰ δαίμονας ὑπερέτας θεῶν, οὐ δοκῆ μοι κακῶς ἀξιοῦσθαι. Ebd. 18: οἱ δαιμόνων γένος μὴ ἀπολείποντες ἀνεπίμακτα τὰ τῶν θεῶν καὶ ἀνθρώπων ποιῶσι καὶ ἀσυνέλλακτα. Vgl. Is. 26.

6) M. s. hierüber namentlich Dio 2. 54. Brut. 36. Cæs. 69; ferner Cato min. 54. Alex. 50. Phoc. 30. Galba 10. Fabius 17. Periel. 34. fort. Rom. 11, S. 324. De fac. lunae 30, 2 wird gesagt, wenn die Dämonen aus Zorn, Gunst oder Neid ihre Geschäfte unter den Menschen schlecht versehen, werden sie zur Strafe wieder auf die Erde herabgestossen.

tiger, sie den Dämon zu nennen, als die Vernunft ( $\nu\acute{o}\upsilon\varsigma$ )<sup>1)</sup>. Er selbst würde diese Behauptung allerdings wohl, um seine eigentliche Meinung befragt, auf die platonische oder die aristotelische Lehre vom  $\nu\acute{o}\varsigma$ ; zurückgeführt haben<sup>2)</sup>; aber doch sieht man aus derselben, wie unsicher ihm die Grenze zwischen der eigenen Vernunft und der Einwirkung höherer Mächte geworden war; der stoische Satz, dass nur die Vernunft der Dämon des Menschen sei, schlägt ihm in den entgegengesetzten um: nur der Dämon des Menschen ist seine Vernunft; der Mensch fängt an, das Abbild seiner selbst, welches ihm die Phantasie als ein anderes Wesen gegenübergestellt hat, für die Ursache seines eigenen höheren Bewusstseins zu halten, an die Stelle des verständigen Erkennens tritt für gewisse Gebiete der Glaube an eine göttliche Offenbarung.

Wie nun die Dämonen unserem Philosophen hauptsächlich deshalb von Wichtigkeit sind, weil diese Annahme ihn in den Stand setzt, die göttliche Fürsorge für die Welt mit der Erhabenheit Gottes über die Welt zu vereinigen, so ist überhaupt die Rettung des Vorsehungsglaubens der hervorstechendste Gesichtspunkt seiner Weltbetrachtung. Plutarch hat es hier mit zwei Gegnern zu thun, von welchen der eine jenen Glauben gänzlich zerstört, der andere ihn zum Fatalismus überspannt, den gleichen, die er auch sonst so häufig bestreitet, mit dem Epikureismus und dem Stoicismus. Dass er sich nun von dem ersten nur mit dem tiefsten Abscheu abwenden kann, versteht sich für ihn von selbst<sup>3)</sup>; auch der andere führt aber, wie er glaubt, zu den widersprechendsten und schädlichsten Folgerungen: er hebt den Begriff des Möglichen auf, welchen doch die Stoiker selbst anerkennen, er zerstört die Willensfreiheit, er macht Irrthum und Schlechtigkeit zu etwas nothwendigem, und ebendamit die Gottheit zum Urheber des Bösen und des Uebels<sup>4)</sup>. Nach Plutarch selbst ist

1) Gen. Socr. 22, S. 591, E.

2) Vgl. de fac. lunae 28.

3) M. a. hierüber S. 150, 1. 2.

4) Sto. rep. 46 f. 32 ff. com. not. 18—20. 34. S. 1056 f. 1065 f. 1076. Plat. bespricht hier namentlich Chrysipp's Behauptung, dass das Böse in der Weltordnung seine nothwendige Stelle habe. Eine ausführliche Bestreitung des stoischen Fatalismus war in der Schrift De fato, welche gerade an dieser Stelle, c. 11, abbricht, enthalten oder beabsichtigt.



die Vorsehung ihrem letzten Grunde und ihrem ursprünglichen Wesen nach nichts anderes, als der Wille und Gedanke des höchsten Gottes, der für alles sorgt. Dieser Wille vollzieht sich auf eine dreifache Art. Die Einrichtung des Weltganzen und die allgemeinen Weltgesetze gehen von dem Welterschöpfer selbst unmittelbar aus; die Entstehung und Erhaltung der sterblichen Wesen wird zunächst von den sichtbaren Göttern, den Gestirnen, in der durch jene Gesetze bestimmten Weise bewirkt; die Thaten und Schicksale der Menschen endlich stehen unter der Obhut und Leitung der Dämonen <sup>1)</sup>. Ein Ausfluss der Vorsehung ist das Verhängniss (εἰμαρμένη), das von der Gottheit gegebene Weltgesetz, dessen Träger die Weltseele ist <sup>2)</sup>. Dieses Gesetz ist ein unverbrüchliches, aber den vernünftigen Wesen gegenüber kein unbedingtes: das Verhängniss bestimmt, dass mit gewissen Handlungen gewisse Folgen verknüpft sind, aber über diese Handlungen selbst verfügt es nicht <sup>3)</sup>; es geschieht daher zwar alles der Vorsehung, aber nicht alles dem Verhängniss gemäss <sup>4)</sup>, und es wird der Unterschied des Möglichen und Nothwendigen, die Willensfreiheit, der Zufall, die sittliche Zurechnung, die Wirksamkeit des Gebets und der Gottesverehrung durch das Verhängniss nicht aufgehoben <sup>5)</sup>. Da endlich dem göttlichen Grunde der Welt noch ein anderes, vernunftloses Princip gegenübersteht, so müssen wir zwischen der

1) De fato 9 f. S. 572 f.; s. o. S. 157.

2) A. a. O. c. 1 f. vgl. c. 10. Plut. unterscheidet hier die εἰμαρμένη als ἐνέργεια und als οὐσία. In jener Bedeutung bezeichne das Wort den λόγος θεῖος ἀπαράβατος δι' ἅρτια ἀνεμπόδιστον, den νόμος ἀκόλουθος τῆ τοῦ παντός φύσει, καθ' ὃν διεξάγεται τὰ γινόμενα, in dieser die Weltseele, deren dreifache Vertheilung, durch den Fixsternhimmel, den Planetenhimmel und die Erdregion, durch die drei Moiren bezeichnet werde.

3) A. a. O. c. 4.

4) Ebd. c. 5. c. 9: πάντα μὲν κατὰ πρόνοιαν οὐ μὴν καὶ καθ' εἰμαρμένην καὶ κατὰ φύσιν [so glaube ich wegen des unmittelbar folgenden lesen zu müssen; unser Text hat: πάντα μὲν καθ' εἰμ. καὶ κ. πρόν., οὐ μὴν καὶ κ. φύσιν], ἀλλ' ἕνια μὲν κατὰ πρόνοιαν καὶ ἄλλα δὲ κατ' ἄλλην, ἕνια δὲ καθ' εἰμαρμένην καὶ ἡ μὲν εἰμαρμένη πάντως κατὰ πρόνοιαν, ἡ δὲ πρόνοια οὐδαμῶς καθ' εἰμαρμένην.

5) Ebd. c. 6—8. c. 11. Plut. führt hier und c. 5 aus, dass zwar alles vom Verhängniss umfasst, aber nicht alles ihm gemäss sei, ähnlich wie die Gesetze sich auch auf die Verbrechen beziehen, diese aber darum doch nicht den Gesetzen gemäss seien.

Vorsehung und der Natur unterscheiden: wir dürfen weder die Naturnothwendigkeit noch die Vernunft, weder die physikalischen noch die Endursachen vernachlässigen <sup>1)</sup>, die Welt muss als ein Werk der Vorsehung begriffen werden, welche die gegebenen Stoffe und Kräfte bewältigte und im Widerspruch mit ihrer natürlichen Richtung zu einem wohlgeordneten Ganzen verknüpfte; nur von diesem Standpunkt, nur aus ihrer Zweckbestimmung, lassen die Dinge sich erklären, und nur bei dieser Ansicht erscheint die göttliche Welterschöpfung und Weltregierung nicht entbehrlich <sup>2)</sup>.

Gegen diese theologische Weltbetrachtung tritt die Aufgabe der physikalischen Naturerklärung bei Plutarch fast ganz zurück, und es ist in dieser Beziehung kaum etwas weiteres von ihm anzuführen, als seine Aeusserungen über die Elemente, über die Mehrheit der Welten und über die wechselnden Weltzustände. In Betreff der Elemente wiederholt er die Lehre Plato's von der Bildung derselben aus den fünf regelmässigen Körpern, indem er sie zugleich, erzwungen genug, mit den fünf Kategorien des platonischen Sophisten in Verbindung bringt, und er nennt demgemäss mit Aristoteles und der alten Akademie neben den vier empedokleischen Grundstoffen den Aether als fünften <sup>3)</sup>; anderswo wird aber auch wieder, der stoischen Lehre entsprechend, der Aether dem feurigen Element gleichgesetzt <sup>4)</sup>. Ob die Eigenschaft der Kälte mit den Stoikern der Luft, oder mit Aristoteles dem Wasser, oder ob sie der Erde ursprünglich beizulegen sei, wird ohne festes Ergebnis mit oberflächlichem Scharfsinn erörtert <sup>5)</sup>. Auf die Fünfzahl der ursprünglichen Stoffe gründet dann Plutarch weiter den Satz, welchen er auch mit der Auktorität Plato's glaubt stützen zu können <sup>6)</sup>,

1) Def. orac. 47 f. S. 435 f., wo Plato gelobt wird, dass er zuerst die richtige Mitte zwischen der bloß theologischen und der bloß physikalischen Erklärung der Dinge eingehalten habe. Vgl. oben S. 148, 1.

2) De fac. lunæ 12—15, S. 926 f.

3) Def. orac. 81—84. 87 vgl. ebd. 21 f. De Ei 11, S. 389 und dazu Bd. II, a, 518. 447.

4) De primo frigido 15, S. f. S. 951.

5) In der ebengenannten Abhandlung.

6) Wegen Tim. 56, C, wo Plato, nachdem er von den fünf Körpern gesprochen hat, fortführt: dass es nun nicht unbegrenzt viele Welten geben könne, sei klar; eher könnte man zweifeln, *πόταρον ἢνα ἢ πάντα ἀποδοῦς ἀληθεία*

dass es nicht blos Eine Welt gebe, sondern mehrere, und zwar wahrscheinlich fünf; es müssen nämlich als Grundlage der fünf Elemente ursprünglich verschiedene und daher auch räumlich getrennte Stoffmassen angenommen werden, von denen jede zuerst in eine von jenen elementarischen Formen und erst abgeleiteterweise in die übrigen übergegangen sei, und daher jede eine eigenartige Welt für sich bilde, die eine eine ätherartige, die andere eine feuerartige u. s. w. <sup>1)</sup>. Neben den gleichzeitigen findet sich aber auch eine Mehrheit aufeinanderfolgender Welten und Weltzustände <sup>2)</sup>; und ist auch nicht ganz klar, wie sich Plutarch das Verhältniss derselben näher gedacht hat <sup>3)</sup>, so liegt doch in dieser Annahme

παρικότας λέγειν προήξει. Ihm nun sei es wahrscheinlicher (was später als ganz unzweifelhaft behandelt wird), dass es nur Eine sei, ἄλλος δὲ εἰς ἄλλα πη βλάψας ἔτρα δοξάσει.

1) Def. orac. 22—37, besonders c. 32—34. 37. De Ei 11. Für die Mehrheit der Welten wird unter anderem auch geltend gemacht (Def. or. 24), dass Gott die geselligen Tugenden, wie namentlich die der Gerechtigkeit und Freundschaft, nicht ausüben könnte, wenn es nicht noch andere Welten und Götter gäbe, dass der κόσμος nicht ἄπιλος und ἄγιστον sein könne.

2) An. procr. 28, S. 1026 vgl. c. 6, 6, wo im Anschluss an Plato Polit. 272, D ff. angenommen wird, dass im Laufe der Welt abwechslungsweise bald der göttliche und vernünftige Bestandtheil der Weltseele über den unvernünftigen das Uebergewicht habe, bald umgekehrt. De fato 8, S. 569 s. folg. Anm.

3) De fato a. a. O. führt Plut. mit Besug auf Tim. 89, D (s. Bd. II, a, 581) ans, dass, wenn die sämmtlichen Sphären in ihre ursprüngliche Stellung zurückkehren, πάντα, ὅσα τε κατ' οὐρανὸν ἔ τ' ἐπὶ τὴν γῆν [i. τῆς γῆς] ἐξ ἀνάγκης ἄνωθεν συνίσταται, πάλιν μὲν εἰς τὸ αὐτὸ καταστήσεται, πάλιν δ' ἐξ ἀρχῆς [ἔλα] κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀποδοθήσεται. Im folgenden heisst es nun nach unserem Texte: ἔστω δὲ πρὸς τὸ σαφὲς τῶν περὶ ἡμᾶς νῦν ὄντων, ἔτι οὐ συμβαίνει ἀπὸ τῶν οὐρανίων ὡς πάντων αἰτίων ὄντων καὶ τὸ ἐμὲ γράφειν νυνὶ τάδε καὶ ὡς καὶ οἱ πρῶται ἔπει καὶ ὅπως τυγχάνει πρᾶττων· πάλιν τοίνυν ἐπαδὼν ἢ αὐτῇ ἀφίκεται αἰτία, τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως, οἱ αὐτοὶ γινόμενοι, πράξαμεν. οὕτω δὲ καὶ πάντες ἄνθρωποι καὶ τὰ γε ἐξῆς κατὰ τὴν ἐξῆς αἰτίαν γενήσεται καὶ πραγθήσεται καὶ πάνθ' ἔλα [καὶ] κατὰ μίαν τὴν ἔλην περιόδον καὶ καθ' ἑκάστην τῶν ἔλων ὡσαύτως ἀποδοθήσεται. Plut. würde demnach die Ansicht aussprechen, dass in jeder Weltperiode alle einzelnen Menschen, Handlungen und Vorgänge der früheren unverändert wiederkehren. Allein so folgerichtig diese Annahme auf dem Standpunkt des stoischen Determinismus war (vgl. 1. Abth. 140 f.), so wenig passte sie für einen so ausgesprochenen Gegner dieses Determinismus, wie Plutarch; und er sagt ja auch ausdrücklich: οὐ συμβαίνει u. s. w. Wir müssen daher, (wenn nicht eine Textesänderung vorzuziehen sein sollte) die Sätze: πάλιν

immerhin eine beachtenswerthe Annäherung an die stoische Lehre von der Weltzerstörung und Welterneuerung, so lebhaft er diese sonst auch, mit andern stoischen Lehrsätzen, bestreitet <sup>1)</sup>.

Wichtiger, als die kosmologischen, sind aber für unseren Philosophen, wie für die ganze damalige Philosophie, die anthropologischen Fragen. Doch zeigt er auch hier keine selbständige Eigenthümlichkeit. Der stoischen Psychologie gegenüber besteht er entschieden darauf, dass in der Seele des Menschen mit Plato, ebenso, wie in der Weltseele, ein vernünftiger und ein vernunftlosler Bestandtheil unterschieden, die Sinnlichkeit und der Affekt nicht der Vernunft selbst beigelegt werden <sup>2)</sup>; oder dass, wie er dies auch ausdrückt, von der Seele ( $\psi\upsilon\chi\eta$ ) der Geist ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ) unterschieden werde, welcher nicht, wie die Sinnlichkeit, aus ihr selbst, sondern von dem ihr inwohnenden höheren Princip herstamme <sup>3)</sup>. Die vernunftlose Seelenkraft theilt er sodann weiter mit Plato in den Muth und die Begierde <sup>4)</sup>; mit dieser platonischen Dreitheilung der Seele verknüpft er dann aber, nicht sehr glücklich, die ari-

τοῦν u. s. w. und οὕτω δὲ καὶ u. s. w. mit einfachem Komma an das vorhergehende anknüpfen, und zugleich ein Anakoluth annehmen, so dass sie, zwar nicht grammatisch, aber dem Sinne nach, von dem οὐ συμβαίνει mit abhängen: „es folgt nicht, dass auch ich dieses schreibe, dass wir daher in einer folgenden Periode das gleiche thun werden, und so auch alle Menschen und Dinge sich wiederholen werden.“ In dem letzten Satze möchte ich übrigens vorschlagen: καὶ πάνθ' ἕσα κατὰ μίαν περίοδον u. s. w. „und dass alles, was in Einer Periode geschieht, in jeder von allen auf die gleiche Art sich wiederholen wird.“ Eine noch leichtere Aenderung wäre es, nur das ἕσα in ἕσα zu verwandeln und zu lesen: καὶ πάνθ' ἕσα καὶ κατὰ μίαν τὴν ἑλὴν περίοδον u. s. w. Dann müsste das ἕσα als nähere Bestimmung zu πάντα gefasst werden, wie in ἄλλοι ἕσοι (Lucian. Alex. 1), πᾶς τις u. dgl., so dass erklärt würde: „und alles wird sowohl in Einer Periode als in jeder von allen auf gleiche Weise geschehen.“ Ich ziehe jedoch die erste Emendation vor, da mir der Beisatz: τὴν ἑλὴν hinter κατὰ μίαν jedenfalls anstössig erscheint.

1) Sto. rep. 88 f. S. 1052. comm. not. 31, 5. S. 1075. Def. orac. 12, S. 415. Ebd. 29. g. E.

2) De virt. mor. 3, S. 441. Ebd. c. 7 ff. an. procr. 26, 1 — 3. 27, 5 ff. De adulat. et am. 20, S. 61.

3) De fac. lunae 28, S. 943. Vgl. an. procr. 7, 4 (s. o. S. 156, 1); ebd. 27, 3: τὸ γὰρ καθήκον ἀναδίδωσιν εἰς ἑαυτῆς ἢ ψυχῆ, τοῦ δὲ νοῦ μετέχον ἐκ τῆς κρείττονος ἀρχῆς ἐγγενομένου. Gen. Soor. 22, s. o. 159, 1.

4) Virt. mor. a. a. O.

stotelische <sup>1)</sup>), und erhält so, alles zusammengenommen, fünf Theile der Seele: den ernährenden, den empfindenden, den begreifenden, den Muth und die Vernunft <sup>2)</sup>). Dass er ferner mit seinen Vorgängern die Willensfreiheit voraussetzt und sie gegen den stoischen Determinismus vertheidigt, ist bereits bemerkt worden. Genauere Untersuchungen über diesen Gegenstand finden sich aber bei ihm nicht. Nicht anders verhält es sich auch mit seinem Unsterblichkeitsglauben. Von der Wahrheit dieses Glaubens ist er vollkommen überzeugt: er erklärt, dass er mit dem Vorsehungsglauben stehe und falle <sup>3)</sup>); aber doch scheint er ihm mehr ein praktisches Postulat, als das Ergebniss einer wissenschaftlichen Untersuchung zu sein; er beruft sich für ihn auf die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes <sup>4)</sup>), auf die Nothwendigkeit einer künftigen Vergeltung und eines Ersatzes für die Uebel des Lebens <sup>5)</sup>), auf das tröstliche des Gedankens an eine Fortdauer und ein Wiedersehen nach dem Tode <sup>6)</sup>); eine genauere Erörterung der Sache hat er nirgends versucht. Vom Jenseits verspricht er sich mit Plato eine reinere Gotteserkenntniss und eine volle, durch keine sinnlichen Affekte mehr getrübe Gemeinschaft mit der Gottheit <sup>7)</sup>); doch gilt diess natürlich nur für die Seelen, welche sich durch Tugend und Frömmigkeit geläutert haben: solche werden aus Menschen zu Heroën und aus Heroën zu Dämonen, ja einzelne erheben sich

1) Aristoteles soll das ἐπιθυμητικὸν und θυμοειδὲς als ὄρεξις, als das καθητικὸν und ἄλογον μέρος ψυχῆς zusammenfassen, welches aber von dem αἰσθητικὸν noch verschieden sei; virt. mor. 8.

2) De Ei 13 g. E., S. 390. Def. orac. 36, S. 429. Dort heissen die fünf Seelentheile θραπτικὸν, αἰσθητικὸν, ἐπιθυμητικὸν, θυμοειδὲς, λογιστικὸν, hier φυτικὸν, αἰσθητικὸν u. s. w.

3) De sera num. vind. 18, S. 560: εἰς οὖν ἐστιν, ἔφη, λόγος ὁ τοῦ θεοῦ τὴν πρόνοιαν ἅμα καὶ τὴν διαμονὴν τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς βεβαιῶν, καὶ θάτερον οὐκ ἐστὶν ἀπολιπεῖν ἀναίρουντα θάτερον. Wenn Plut. in der Trostschrift an Apollonius 12 ff. S. 107 f. nach dem Vorgang der platonischen Apologie nur hypothetisch von der Fortdauer nach dem Tode redet, so beweist diess nichts gegen die Unterschiedenheit seiner eigenen Ueberzeugung; jene Schrift gehört aber überdiess seinen früheren Jahren an.

4) De s. num. vind. 17.

5) Ebd. 18 vgl. c. 22. n. p. suav. v. 28, 3 f. S. 1108. ebd. c. 28 f.

6) N. p. suav. v. c. 27 — 30.

7) De Is. 78, S. 332 f.

zu göttlicher Würde, wie Herakles und Dionysos<sup>1)</sup>; andere kehren früher oder später in menschliche Leiber zurück, wogegen von einem Uebergang menschlicher Seelen in Thierleiber sich bei Plutarch nichts findet<sup>2)</sup>.

Auch in seiner Ethik hält sich Plutarch zunächst an Plato und Aristoteles. Mit Aristoteles unterscheidet er die ethische Tugend von der theoretischen, und daher auch die Einsicht (*φρόνησις*) von der Weisheit (*σοφία*)<sup>3)</sup>. Mit ihm verlangt er zu ihrer Entstehung neben der natürlichen Anlage und dem Unterricht vor allem die sittliche Uebung<sup>4)</sup>. Nach aristotelischem Vorgang sieht er die unterscheidende Eigenthümlichkeit der ethischen Tugend in einer bestimmten Beziehung der Vernunft zu den Affekten, darin nämlich, dass die Affekte, als der vernunftlose Theil der Seele, von der Vernunft bestimmt werden, ihre Bewegung auf das richtige Maass, die Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig zurückgeführt

1) De Is. 27. Def. orac. 10, S. 415. ebd. c. 38 s. o. S. 157, 8. Vgl. auch folg. Anm.

2) Nach der Darstellung De fac. lunae 28, 6 ff. S. 948 halten sich die Seelen unmittelbar nach dem Tode zwischen Erde und Mond auf; die ungerichten werden hier bestraft, die gerechten erheben sich zum Monde, um in Betrachtung der Welt ein seliges Leben zu führen, noch andere sinken wieder zur Erde herab. Damit stimmt der Mythos gen. Soor. 22 (wo namentlich S. 591, b f. zu vergleichen ist) überein. Die unreinen Seelen werden auch nach dieser Darstellung auf dem Monde nicht zugelassen, sondern zu einer neuen Geburt weggeführt. Nach Def. orac. 10, Schl. treten diejenigen Dämonen wieder in irdische Leiber ein, welche sich von der Neigung zum Sinnlichen nicht frei halten. In gewissen langen Perioden müssen aber (De fac. lunae 27, 6. 28, 1 ff.) alle Seelen in einen Leib zurückkehren, wie ja schon Plato angenommen hatte; und De gen. Soor. 16 ist eine so reine Seele, wie die des Lysis, schon in der nächsten Zeit nach ihrem Tode zu einer *ἄλλῃ γένεσι* übergegangen. Das einzelne dieser Darstellungen würde nun Plutarch wohl so wenig, wie Plato die Einzelheiten seiner Eschatologie, ernstlich vertreten haben; die Seelenwanderung selbst jedoch hängt mit seiner Lehre über die Dämonen so eng zusammen, um nicht dogmatische Bedeutung für ihn zu haben. Die Dämonen sind ja (Def. orac. 38) nur Seelen in Luftleibern, die Menschen eben solche in Menschenleibern.

3) De virt. mor. 1, S. 440. ebd. c. 5 f., wo Plutarch der aristotelischen Ethik Schritt für Schritt folgt.

4) De educat. puer. 4. S. 2 wozu m. vgl. was Bd. II, b, 485, 3. 488, 7 aus Aristoteles angeführt ist. coh. ira 11, S. 459. De garrulit. 16, S. 510. De curiosit. 11, S. 520.

wird; wesshalb er den Affekt (πάθος) ihren Stoff nennt, die Vernunft (λόγος) ihre Form <sup>1)</sup>). Mit der akademischen und peripatetischen Schule widersetzt er sich der stoischen Apathie, indem er zeigt, dass die Affekte in der menschlichen Natur begründet seien, und dass sie, richtig gelenkt und beschränkt, der Tugend selbst zur Unterstützung gereichen; dass man sie daher nicht ausrotten, sondern nur lenken und mässigen dürfe <sup>2)</sup>). Ebenso wenig billigt er, wie hieraus von selbst folgt, die stoische Ansicht von den Gütern und Uebeln. Der epikureischen Lustlehre freilich widerspricht er auf's entschiedenste <sup>3)</sup>, und die sinnliche Lust als solche findet er so verderblich, dass er die erlaubten Genüsse gar nicht Lust (ἡδοναί), sondern Erholung (θεραπεύματα) genannt wissen will <sup>4)</sup>). Aber dass alle leiblichen und äusseren Güter, und ebenso die entsprechenden Uebel, etwas gleichgültiges seien, kann er den Stoikern nicht zugeben, und er wird nicht müde, ihnen die Widersprüche vorzurücken, in die sie gerathen: dass das naturgemässe Leben das höchste Ziel und Gut sein solle, die Dinge dagegen, welche sie selbst als naturgemäss und wünschenswerth anerkennen, keine Güter, die entgegengesetzten keine Uebel, die Auswahl des Naturgemässen das wichtigste, dieses selbst gleichgültig u. s. w. <sup>5)</sup>; dabei erhebt er neben anderem auch die theologischen Bedenken, dass die Stoiker der Vorsehung zu nahe treten, wenn sie ihre Gaben für keine Güter halten, und dass sie die Gottheit beleidigen, wenn sie behaupten, der Weise stehe an Glückseligkeit hinter ihr nicht zurück <sup>6)</sup>.

Von diesen Gesichtspunkten aus ein System der Moral zu

1) Virt. mor. 1, 5. Plut. erörtert hier auch, c. 6 f., wieder ganz nach Aristoteles, die Begriffe der ἐγκράτεια, ἀκρασία, ἀκολασία.

2) A. a. O. c. 12. Consol. ad Apoll. 3 f. S. 102 vgl. consol. ad ux. 3. 4, S. 608 f. In etwas anderem Sinn wird das πάθος gebraucht, wenn Plut. De superst. 3, S. 165 sagt: αἰσχρὰ μὲν δὲ πάντα τὰ ψυχῆς νοσήματα καὶ πάθη: hier bedeutet es den krankhaften Affekt.

3) So namentlich in der Schrift: non posse suav. vivi sec. Epicurum, adv. Col. 30, 4 u. 5.

4) In den Bruchstücken der Schrift κατὰ τῆς ἡδονῆς Stob. Floril. 6, 42 — 46.

5) Comm. notit. 5 — 7. S. 1060 f. Ebd. c. 11. 22. 26. 27, 3 ff. Sto. rep. 30, S. 1047.

6) Comm. not. 32 f. Sto. rep. 31.

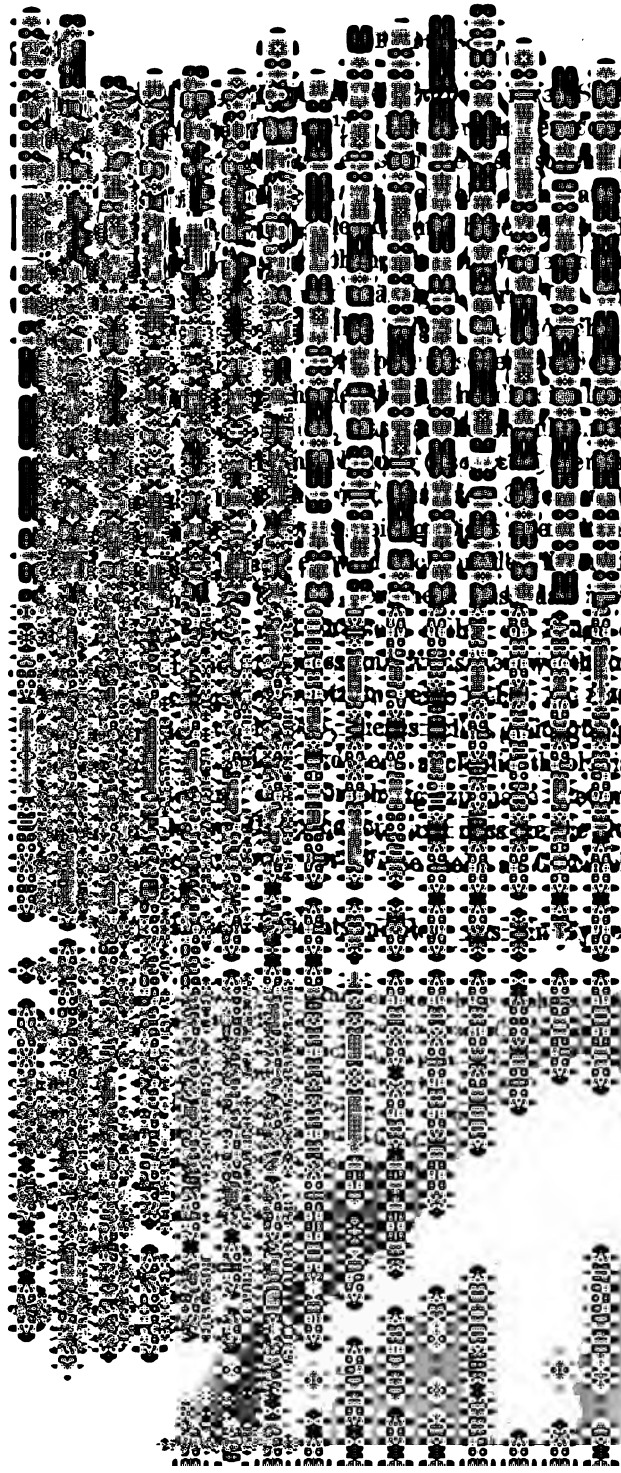
entwerfen, hat Plutarch nicht unterlassen. Er bespricht einzelne Pflichten, Fehler und Lebensverhältnisse im Tone des Redners, nicht in der strengeren Sprache der Schule; wie es ja der Moralphilosophie schon seit längerer Zeit weit mehr um die fruchtbare Anwendung, als um die wissenschaftliche Untersuchung der sittlichen Begriffe zu thun war. Die Reinheit seiner Grundsätze, die edle und feinsinnige Auffassung sittlicher Verhältnisse, wie das Familienleben <sup>1)</sup> und die Freundschaft <sup>2)</sup>, die schöne und menschenfreundliche Gesinnung, welche sich in ihnen ausspricht, hat diesen Abhandlungen von jeher viele Freunde erworben <sup>3)</sup>; aber neue und eigenthümliche Gedanken sind kaum darin zu finden. Plutarch's Lebensansicht ist im wesentlichen, wie gesagt, die platonisch-aristotelische; damit liess sich aber, wie wir diess schon bei Antiochus und Cicero gefunden haben, auch ein gemildertem Stoicismus leicht verknüpfen, und so fehlt es bei ihm nicht an Aeusserungen, die ebensogut bei einem Epiktet oder Mark Aurel stehen könnten. Er erinnert uns, dass das Glück und die Zufriedenheit von innen kommen müsse, nicht von aussen, dass wir zwar die äusseren Umstände nicht in unserer Gewalt haben, wohl aber den Gebrauch, den wir von ihnen machen, dass die Uebel des Lebens grossentheils nur auf unserer Meinung beruhen, dass der Weise und Tugendhafte in der Hauptsache unabhängig vom Aeussern sei,

1) *Conjugalia praecepta* (γαμικὰ παραγγέλματα) S. 138 ff. *consolatio ad uxorem* S. 608 ff. *De fraterno amore* S. 478 ff.

2) *De discernendo adulate et amico* S. 48 ff. *Περὶ πολυφιλίας* S. 98 f.

3) Sehr richtig bemerkt GRÉARD (*Morale de Plut.* 216), der überhaupt Plutarch's persönlichen und schriftstellerischen Charakter gut aufgefasst, und ohne tieferes Eingehen in seine philosophischen Ansichten, seine moralischen Abhandlungen in ansprechender Weise analysirt und erläutert hat, zunächst aus Anlass der Trostschrift an Apollonius: *C'est cette émotion relative et cette incontestable justesse de bon sens ingénieux, qui donnent à toutes les petits Traités de morale sociale de Plutarque une si aimable autorité. Observateur exact, judicieux, pénétrant, des mœurs et des passions de la petite ville, le mérite du sage de Chéronée est de bien décrire ce qu'il observe et d'opposer aux travers et aux vices, dont il connaît le principe, des remèdes dont il sait les effets. Quo, dans les sujets d'école, la tradition l'entraîne à la suite de ses devanciers, il faut bien le reconnaître; mais, généralement, il échappe à la banalité du lieu commun, soit par le caractère personnel de ses observations, soit par l'application qu'il en fait à la société qui l'entoure.*





nennt, die Ver-  
 n und peripateti-  
 pathie, indem er  
 begründet seien,  
 der Tugend selbst  
 nicht ausrotten,  
 ensowenig billigt  
 Ansicht von den  
 e freilich wider-  
 e Lust als solche  
 enüsse gar nicht  
 entant wissen will 4)  
 ebenso die ent-  
 er den Stoikern  
 die Widersprüche  
 bürgemässe Leben  
 dagegen, welche  
 erkennen, keine  
 swahl des Natur-  
 g u. s. w. 5); da  
 ischen Bedenke  
 , wenn sie ihr  
 ottheit beleidige  
 elligkeit hinter  
 am der Mor-



e,  
ten  
mer  
fend.  
ndeln,  
nristen  
fassun-  
ner Zeit

N. p. suav.

τιν ἔχουσα κίραε,  
; ὅσον χρόνον  
grunde solle man  
itische Thätigkeit  
füllung, aufgeben.  
gemeinnützige Wir-

1. S. 805. 818 f., wo  
itischen Abhängigkeit

γγέλματα) S. 798 ff.  
εον).  
ταῖς αὐτοῦ).

dass er die wesentlichen Bedingungen des Glücks in sich selbst trage, dass er sich in der Welt fühle, wie in einem Tempel, und jeder Tag für ihn ein Festtag sei <sup>1)</sup>. Er ermahnt uns zur Ergebung in die Fügungen des Geschicks und der Vorsehung <sup>2)</sup>; für den Nothfall gestattet aber auch er, mit den Stoikern, als letzte Auskunft den Selbstmord <sup>3)</sup>. Im Sinn des stoischen Kosmopolitismus hebt er nicht bloß überhaupt die gesellige Natur des Menschen und den Werth der menschlichen Gemeinschaft nachdrücklich hervor <sup>4)</sup>, sondern er dringt auch darauf, dass der Gegensatz der Hellenen und Barbaren jener Gemeinschaft keine Schranke setze, dass es keinen andern wesentlichen Unterschied unter den Menschen gebe, als den der Tugend und Schlechtigkeit <sup>5)</sup>. Mit Plato, Aristoteles und den Stoikern legt endlich Plutarch, wie sich bei ihm von selbst versteht, dem Staatsleben die höchste Bedeutung bei, und die Verkenning derselben ist einer seiner stehenden Vorwürfe gegen die

1) De virt. et vit. 1, S. 100. tranqu. an. 3, S. 466. Ebd. c. 5. 17. 19 f. Ebendahin gehört das Bruchstück S. 498 f. *εἰ αὐτάρκης ἡ κακία πρὸς κακοδαμονίαν*, welches nicht bloß diese Frage bejaht, sondern auch beifügt, küssere Schicksale allein machen den Menschen nie unglücklich.

2) Consol. ad Apoll. 18. 31. S. 111. 117 u. 8.

3) Tranqu. an. 17, Sohl. vgl. Aemil. P. 84. Kleom. 81.

4) Z. B. De am. prolis 3, S. 495.

5) De exil. 5, S. 600: Das Vaterland des Menschen ist nicht ein einzelnes Land, sondern die Welt; alle stehen unter demselben Gesetz und demselben Herrscher. Ebd. 7. De Alex. fortit. 6, S. 329, (vgl. 1. Abth. 281, 1): es sei etwas grosses von Alexander, dass er die Hellenen und Barbaren verschmolzen, und dem Rathe des Aristoteles, die einen *ἡγεμονικῶς*, die andern *δεσποτικῶς* zu behandeln, kein Gehör geschenkt habe, indem er *κατὰ μὲν τὴν οἰκουμένην προσέταξεν ἡγεσθαι πάντας . . . συγγενεῖς δὲ τοὺς ἀγαθοὺς, ἀλλοφυλοὺς δὲ τοὺς πονηροὺς· τὸ δὲ Ἑλληνικὸν καὶ βαρβαρικὸν μὴ χλαμῦδι u. s. w. διορκεῖν, ἀλλὰ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ἀρετῇ, τὸ δὲ βαρβαρικὸν κακίᾳ τακταίεσθαι*. M. vgl. hie mit die stoischen Grundsätze über diesen Gegenstand, wie sie 1. Abth. 265 f. 277 ff. besprochen sind. Plut. selbst verweist auch ausdrücklich auf dieselben, und es scheinen ihm bei seiner Ausführung sogar ganz bestimmte Aeusserungen eines Stoikers vorgeschwebt zu haben, nämlich die uns durch STRABO I, 4, 9. S. 66 bekannten des Eratosthenes (über dessen Stoicismus 1. Abth. S. 88), welcher gleichfalls mit Beziehung auf jenen Rath des Aristoteles die Unterscheidung der Menschen in Hellenen und Barbaren tadelt, und Alexander lobt, dass er denselben nicht befolgt habe, weil es besser sei, die Menschen nur nach der *ἀρετῇ* und *κακία* zu theilen.

Epikureer <sup>1)</sup>; auch den Stoikern wird eben zu bedenken gegeben, dass ihre Grundsätze dem Weisen eigentlich jede Betheiligung an der Staatsverwaltung verbieten würden <sup>2)</sup>. Ihm selbst gilt die Stellung des Staatsmanns als die schönste Gelegenheit zu edler und gemeinnütziger Thätigkeit <sup>3)</sup>, und die Theilnahme an der Staatsverwaltung nicht als eine Arbeit für anderweitige Zwecke, sondern unmittelbar an sich selbst als ein unerlässlicher Bestandtheil eines menschenwürdigen Lebens <sup>4)</sup>. Aber wie klein und beschränkt die politische Wirksamkeit war, welchen die damaligen Zustände seines Volkes überhaupt noch verstatteten, kann sich auch Plutarch nicht verbergen <sup>5)</sup>. Auch seine politische Schriftstellerei muss sich diesen Verhältnissen bequemen: er giebt Regeln für die Behandlung des Volks und der öffentlichen Angelegenheiten in den damaligen, ihrer staatlichen Selbständigkeit längst beraubten, Griechenschädten <sup>6)</sup>; er verlangt, dass man für's Gemeinwesen arbeite, so lange die Kräfte nur ausreichen <sup>7)</sup>; er spricht über die Pflichten der Fürsten und der hohen Beamten <sup>8)</sup>; und was er sagt, ist immer verständig und wohlwollend, nicht selten recht schön und treffend. Aber die Fragen des Staatslebens im grösseren Styl zu behandeln, ist nicht seine Sache, und der praktische Zweck seiner Schriften bietet dazu keine unmittelbare Veranlassung. Die Staatsverfassungen betreffend nimmt er die monarchischen Zustände seiner Zeit

1) Adv. Colot. 31 ff. S. 1125 f. vgl. De latenter vivendo. N. p. suav. vivi 17 f. S. 1098 f.

2) Sto. rep. 3, S. 1033.

3) An seni s. ger. resp. 5, 3 ff, S. 786.

4) Ebd. 14, 2: λειτουργία γὰρ οὐκ ἔστιν ἡ πολιτεία τὴν χρεῖαν ἔχουσα πέρας, ἀλλὰ βίος ἡμέρου καὶ πολιτικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ζήτου καὶ πεφυκότος ὅσον χρῆ χρὸνον πολιτικῶς καὶ φιλοκαλῶς καὶ φιλανθρώπων ζῆν. Aus diesem Grunde solle man (was ja das Hauptthema dieser ganzen Schrift ist) die politische Thätigkeit auch im Alter so wenig, als irgend eine andere Pflichterfüllung, aufgeben. Zum πολιτεῖσθαι rechnet er aber freilich (25, 4 f.) jedes gemeinnützige Wirken, z. B. das des Sokrates.

5) Vgl. praec. ger. resp. 10, 9. 17, 4 ff. c. 18. 19, 1. S. 805. 818 f., wo Plut. den Staatsmann nachdrücklich warnt, der politischen Abhängigkeit seines Volkes nie zu vergessen.

6) In den praec. gerandae resp. (πολιτικά παραγγέλματα) S. 798 ff.

7) An seni s. ger. resp. (εἰ πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον).

8) Ad principem in eruditum (πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον).

nicht allein an, sondern er ist auch ein Lobredner der Monarchie: der Herrscher ist ihm ein Bild und ein Diener der Gottheit <sup>1)</sup>, und es sind weniger politische Einrichtungen, als die persönlichen Eigenschaften der Machthaber, von denen er das Heil erwartet <sup>2)</sup>.

Ihre eigentliche Spitze erreicht Plutarch's Ethik nicht, wie die altgriechische, in der Politik, sondern in der Religion. Nichts ist ja für den Menschen so tröstlich, eine so unversiegbare Quelle der Gemüthsruhe und Freudigkeit <sup>3)</sup>, nichts ist auch für den Staat so unentbehrlich, eine so unerlässliche Grundlage aller bürgerlichen Ordnung <sup>4)</sup>, wie der Glaube an die Götter und ihre Verehrung. Die Götter und ihre Vorsehung läugnen, heisst die Menschen der höchsten Güter berauben <sup>5)</sup>: der Atheismus ist etwas thierisches, eine Verläugnung der menschlichen Natur <sup>6)</sup>. Man hat aber freilich nicht jede Gottesverehrung den gleichen Werth. Die Frömmigkeit liegt in der Mitte zwischen dem Atheismus und

1) Ad princ. inerud. 3, 8: τοὺς ἀρχόντας ὑπηρετεῖν θεῶν πρὸς ἀνθρώπων ἐπιμελείαν καὶ σωτηρίαν u. s. w. 3, 6: ἀρχῶν δὲ εἰκὼν θεοῦ τοῦ πάντα κοσμοῦντος u. s. w. Ganz ähnlich kassern sich die S. 196, 5 angeführten pythagoräischen Fragments. In dem Bruchstück κατὰ μοναρχίας u. s. w. c. 4, S. 379 erklärt Plutarch (wenn er wirklich der Verfasser desselben ist) die Monarchie, angeblich nach Plato, ausdrücklich für die wünschenswertheste Verfassung.

2) Wie diese namentlich aus der Schrift ad princ. inerudit. hervorgeht.

3) M. vgl. hierüber besonders die schon S. 147, 5 berührte Auseinandersetzung n. p. suav. vivi 21—23, S. 1101 f. s. B. 21, 5: οὐτε γὰρ διατριβὰ τῶν ἐν ἱεροῖς [se. εὐφραίνουσι μᾶλλον], οὐτε καιροὶ τῶν ἑορτασμῶν, οὐτε πράξεις οὐτ' ὄφεις εὐφραίνουσιν ἕτεραι μᾶλλον ὢν δρῶμεν ἢ δρῶμεν αὐτοὶ περὶ θεῶν, ἀργιάζοντες ἢ χορευόντες ἢ θυσίας παρόντες ἢ τελευτᾶς. Der eigentliche Grund dieser Freude sei aber (§. 8) die ἐλπίς ἀγαθῆ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κηχαρισμῶν. d. 22, 4: πάντα δὲ τῶν θεῶν ... καὶ κοινὰ τὰ τῶν φίλων καὶ φίλοι τοῖς θεοῖς οἱ ἀγαθοὶ καὶ τὸν θεοφιλῆ μὴ τι εὖ πράττειν, ἢ [μὴ] θεοφιλῆ εἶναι τὸν σώφρονα καὶ δίκαιον ἀδύνατόν ἐστιν. 23, 1: καλὰ μὲν οὖν εἰκὼς εἶναι καὶ τὰ γινόμενα παρὰ τῶν θεῶν· τὸ δὲ γίνεσθαι διὰ τῶν θεῶν ταῦτα αὐτὰ, μεγάλην ἡδονὴν κοῦν καὶ θάρσος ἀμύχανον u. s. w.

4) Adv. Colot. 31, 3. S. 1125: In der Gesetzgebung πρῶτόν ἐστιν ἡ περὶ θεῶν δόξα καὶ μάλιστα, sie ist (§. 5) τὸ συνεκτικὸν ἀπάσης κοινωνίας καὶ νομοθεσίας ἱερίσματος, und eine Stadt könnte ihren Boden ebenso leicht entbehren, als den Glauben an Götter, die Eide, Gelübde, Weissagungen, Opfer u. s. w.

5) Vgl. S. 147, 5. 150, 2.

6) De Is. 71, Schl. S. 379: εἰς ἀθεοῦς ἐκπίπτουσα καὶ θηριώδεις λογισμοῖς.

den Aberglauben <sup>1)</sup>, und der letztere steht mit ihr kaum in einem geringeren Widerspruch, als der erstere <sup>2)</sup>. Plutarch schildert mit den lebhaftesten Farben seine Verkehrtheit und seine verderblichen Wirkungen, die Furcht, mit der er die Menschen erfülle, die Unruhe, in die er sie unaufhörlich versetze, die Unthätigkeit, zu der er sie verurtheile <sup>3)</sup>; er sieht in ihm die Hauptursache und den scheinbarsten Rechtfertigungsgrund des Atheismus <sup>4)</sup>, ja selbst einen versteckten Atheismus, sofern die Unwissenheit über die Gottheit beiderseits die gleiche <sup>5)</sup>, und die Furcht vor den Göttern von dem gebornen Wunsche, dass es keine Götter geben möchte, untrennbar sei <sup>6)</sup>; er erklärt ihn sogar für noch schlimmer als die Gottesläugnung, weil der Atheist durch seinen Irrthum wenigstens nicht in jene Aufregung versetzt werde, die den Abergläubischen verfolge <sup>7)</sup>. Aber theils äussert er sich anderswo auch wieder milder über abergläubische Meinungen <sup>8)</sup>, theils fragt es sich oben, was

1) De superst. 14, Schl. S. 171. De Is. 67, Schl.: οἱ δὲ φεύγοντες ὄσκαρ τῆς δεισιδαιμονίας ἔλαθον αἰθίς ὄσκαρ εἰς κρημνὸν ἀπεσοῦντας τῆν ἀδελφότητα. Vgl. Porph. 6.

2) De Is. 11, Schl.: οὐδὲν ἕλαττον κακὴν ἀδελφότητος, δεισιδαιμονίαν. Vgl. Alex. 76.

3) So namentlich in der Schrift De superstitione (S. 164 ff.) von Anfang bis zum Ende.

4) A. a. O. 12. De Is. 71 g. E.

5) De superst. 1, Anf.: τῆς κατὰ θεῶν ἀμαθίας καὶ ἀγνοίας εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς δίχα ἴστανται, τὸ μὲν, ὄσκαρ ἐν χερσὶν σκληραῖς, τοῖς ἀντιπῶσι ἴστανται τὴν ἀδελφότητα, τὸ δὲ, ὄσκαρ ἐν ὄργῃς, τοῖς ἀκαλοῖς τὴν δεισιδαιμονίαν ἀπεσοῦνται. Vgl. Ann. 2.

6) A. a. O. 11.

7) A. a. O. 1 f. 5—7. 10 ff. Dass Plutarch im weiteren Verlauf seiner, wie es scheint, unvollendeten Abhandlung über den Aberglauben diese Aeusserungen, welche er nicht einem andern in den Mund legt, sondern in eigenem Namen mit aller Bestimmtheit vorträgt, wieder beschränkt haben würde, ist mir nicht wahrscheinlich.

8) N. p. suav. v. 21, S. 1101: man müsse allerdings den Götterglauben von abergläubischen Bestandtheilen reinigen; εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, μὴ συνακάνειν μὰρ τυφλοῦν τὴν κλισίαν, ἣν οἱ κλισίῳι κατὰ θεῶν ἔχουσι. Es seien im Grunde doch nur wenige, deren ganzes Gefühl der Gottheit gegenüber die Furcht sei, und auch bei ihnen bilde diese eine gewisse Behreanke gegen ihre innere Schlechtigkeit; bei den meisten dagegen sei der Ehrfurcht vor der Gottheit zwar eine gewisse Bangigkeit beigemischt; μῦρῖαν δὲ μᾶλλον ἴστανται καὶ εὐφραντὶ τὸ εὐλαβεῖν καὶ περιχαρῆς u. s. w. Ebd. 20, 7: es sei besser, wenn der Götterglaube mit einiger Furcht verbunden sei, als wenn man den Segen des

wir unter dem Aberglauben zu verstehen, und wo wir die Grenze zwischen dem Aberglauben und der Frömmigkeit zu ziehen haben. In dieser Beziehung zeigt sich nun Plutarch weit nicht so frei, als man nach seinen allgemeinen Erklärungen erwarten möchte. Sein eigener Gottesbegriff ist allerdings, so weit es sich um den höchsten Gott handelt, ein sehr reiner; den unwürdigen Vorstellungen des Volks und der Dichter über die Götter tritt er mit aller Bestimmtheit entgegen <sup>1)</sup>; er ist überzeugt, dass richtige Ansichten über die Gottheit der beste Gottesdienst sind <sup>2)</sup>; und wenn er mit dem Stokern eine dreifache Theologie unterscheidet, die der Dichter, der Gesetzgeber und der Philosophen <sup>3)</sup>, so kann er doch die Entscheidung über die Religionswahrheit nur der Philosophie anheimgeben <sup>4)</sup>. Aber seine Philosophie lässt ihm eben vieles als möglich, ja als nothwendig erscheinen, was der unsrigen widerstrebt. Das Bedürfniss ausserordentlicher Hülfsmittel ist bei ihm um so stärker, je lebhafter er die Schranken unserer geistigen Kraft, den Widerstreit der Vernunft und der Sinnlichkeit, empfindet <sup>5)</sup>; dass sie aber dem Menschen auch wirklich zutheilwerden, wie könnte er diess bei seiner Ansicht von der Vorsehung <sup>6)</sup> bezweifeln? wie liesse sich denken, dass die gütigen Götter denen, welchen sie hold sind, etwas von ihren Gaben vorenthalten, und ihnen nicht vielmehr in Offenbarungen aller Art, von denen Plutarch auch in der Geschichte zahlreiche Beispiele zu finden glaubt <sup>7)</sup>, ihre Ab-

selben ganz entbehre. c. 25: es sei immerhin nützlich, wenn die Ungerechten durch die Furcht vor dem Hades im Zaume gehalten werden.

1) Vgl. S. 148 f.

2) De Is. 11 g. E. S. 355.

3) Amator. 16, 10. S. 768 vgl. 1. Abth. 296, 1. 594, 6.

4) De Is. 66, Anf. S. 378. Ebd. 8; s. c. 147, 8.

5) M. s. hierüber S. 168, 2. S.

6) Wortüber S. 159 ff.

7) Es ist bekannt, wie häufig Plutarch von Vorseichen, Orakeln, vorbedeutenden Träumen u. s. w. erzählt, und er thut diess nicht etwa nur in der Art, wie man eine Sage anführt, der man selbst keinen Werth beilegt, sondern so, dass er die Vorgänge, um die es sich handelt, als geschichtliche Thatsachen mittheilt, und sich in eigenem Namen über ihre Bedeutung ausspricht. Wenn GAZARD *Morale de Plut.* 349 f. darzuthun sucht, dass Plut. solchen Erzählungen gegenüber sich die Selbständigkeit seines Urtheils gewahrt, und ihnen keineswegs unbedingt Glauben geschenkt habe, so kann ich diess nur mit grosser Einschränkung sgeben. Er glaubt allerdings nicht

denken kundthun? <sup>1)</sup> Woher könnte uns auch das Wissen von der Gottheit kommen, wenn nicht sie selbst diesen ihren eigensten Besitz, wie alles Gute, uns mittheilt? <sup>2)</sup> Beruht es aber auf einer Mittheilung der Gottheit, so wird es um so vollkommener sein, je weniger wir von unserem eigenen einmischen: die höhere Offenbarung ist ein Leiden der Seele, worin sie zum Werkzeug der Gottheit geworden ist, ein Zustand des Enthusiasmus; und wird es auch der Seele, so lange sie vom Leib umgeben ist, nie gelingen, sich der höheren Einwirkung völlig rein und ungestört hinzugeben, ist insofern jede Offenbarung als das Produkt zweier Bewegungen, einer natürlichen und einer göttlich gewirkten, zu betrachten, und in jeder die göttliche Wirkung von den menschlichen Thaten zu unterscheiden, so ist doch die Aufgabe die, alle eigene Thätigkeit möglichst zurückzudrängen, und dem göttlichen Geist eine möglichst ungetrübte, jungfräuliche Empfänglichkeit entgegenzubringen <sup>3)</sup>. Das Eintreten jener höheren Wirkung ist an gewisse Vermittlungen geknüpft, oder es wird doch durch sie erleichtert; nach

jedes Wunder und jede Vorbedeutung, aber er glaubt deren doch immer noch sehr viel mehr, als selbst ein griechischer Geschichtschreiber glauben durfte; und wenn er in einzelnen Fällen von Unterschlebung eines Orakels oder schmeichlerischer Deutung eines Traums erzählt, so beweisen doch manche von den Stellen selbst, welche GIZARD für sich anführt, dass damit durchaus kein allgemeines Mißtrauen gegen derlei Erzählungen ausgesprochen sein soll. So Alex. 18. 25. Nic. 13, wo eine Menge Vorbedeutungen in gutem Glauben berichtet werden, Coriol. 33, wo Plut. zwar an dem Sprechen einer Bildsäule Anstoss nimmt, aber ausdrücklich sagt, dass die Erscheinung schwitzender, weinender oder lächender Bildsäulen vom δαμόνιον zum Zweck einer Vorbedeutung bewirkt werden könne. Es ist also nicht das Wunder als solches, sondern nur das allzuabenteuerliche des Wunders, woran er Anstoss nimmt. Weitere Beispiele seines Weissagungsaberglaubens finden sich in zahllosen Stellen der *Biot*, m. vgl. d. Index der Didot'schen Ausg. unter *Oracula* und *Prodigia* und S. 175, 5. 176, 2.

1) N. p. suav. vivi 22, 7. S. 1108 (nach Χαιρον. Symp. 4, 49).

2) De Is. 1, S. 351.

3) De Pyth. orac. 21 — 23. S. 404 f. *Amator*. 16, 4 ff. S. 758. Def. orac. 48, S. 436. Ebd. 40. Ich will aus der ersteren Stelle, der Hauptstelle Plutarch's über diesen Gegenstand, nur die folgenden Sätze anführen: ὄργανον μὲν ὄργανος χρῆται πολλὰς, αὐτὸς δὲ σώματι ψυχῇ. . . ψυχὴ δὲ ὄργανον θεοῦ γίνονται, kein Organ stellt aber die Thätigkeit dessen, von dem es bewegt wird, ganz rein dar; ὅπως ὁ καλούμενος ἐνθουσιασμός τοῖσι μέγιστον εἶναι κινήσεων δύσιν, τὴν μὲν ὡς πέφυκε τῆς ψυχῆς ἕμα τὴν δὲ ὡς πέφυκε κινουμένης.



der objektiven Seite sind theils Dämonen die Vermittler, welche die Botschaft der Götter der Seele zubringen <sup>1)</sup>, theils dienen auch manche materielle Dinge, wie die Dämpfe der pythischen Höhle, unter der Leitung der Götter und mit Hilfe der Dämonen, zur Erregung des Enthusiasmus <sup>2)</sup>; auf Seite des Menschen ist die Empfänglichkeit für Offenbarungen durch die Ruhe der Seele und ihre Ablösung vom Sinnlichen bedingt, und wie dieselbe deshalb im Schlafe grösser zu sein pflegt, als im wachen Zustande, so kann auch eine enthaltsame Lebensweise, wie die des Sokrates und der Isipriester, für den Verkehr mit der Gottheit vorbereiten <sup>3)</sup>. Die innere Offenbarung selbst jedoch ist etwas momentanes: der Gedanke des Göttlichen trifft und erleuchtet die Seele mit Einem Male, wie ein Blitz, sie berührt den Dämon, oder auch das körperlose Urwesen selbst, wie mit einem Sprunge, und erhält in dieser Berührung die Weihe der Wahrheit <sup>4)</sup>. Wir sehen in diesen Sätzen einerseits die stoische Offenbarungstheorie sich wiederholen <sup>5)</sup>, andererseits die Lehre der Neuplatoniker von der Ekstase sich vorbereiten, so wenig sie auch bei Plutarch schon die Bedeutung eines Zielpunkts, dem das ganze System zustrebt, erhalten haben.

Auf diesem Standpunkt musste nun ein Plutarch sehr vieles glaublich finden, woran eine nüchternere Philosophie Anstoss genommen hätte. Dahin gehören vor allem die Weissagungen, deren Rechtfertigung ihm natürlich noch viel weniger Schwierigkeit machen konnte, als sie den Stoikern gemacht hatte. Dass freilich die Götter selbst durch den Mund der Propheten reden und der

1) Gen. Socr. 20, S. 588. c. 24 u. 5. Def. orac. 18. 16 (s. o. 186, 5). 38. 48.

2) Def. orac. 48 ff.: die Seele des Menschen ist die ψλη, das πνεῦμα ἐνθουσιαστικὸν und die Ausfüllung der Erde ist οὐρανὸν ὄργανον ἢ κληικτρον u. s. w. Ebd. 40 f. s. u.

3) Gen. Socr. 20. vgl. c. 22, S. 592, B. De Is. 5. Def. orac. 40.

4) De Is. 77: ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εὐκρινούσας καὶ ἀγίου νόμου ὡσεὶ ἀστρακὴ διαλάμψασα τῇ ψυχῇ ἀπαξ ποτὶ θιγῆναι καὶ προσιδεῖν παρέσχε . . . πρὸς τὸ πρῶτον εὐεῖνο καὶ ἀπλοῦν καὶ αὐλοῦν ἐξέλλονται καὶ θιγόντες ἀπλῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρῆς ἐληθείας οὐκ ἐν τελευταίῳ ἔχον τὴν φιλοσοφίαν νομιζέουσι. Gen. Socr. 20: Das Wort, wodurch sich Menschen einander mittheilen, ist eine Art πλογῆ τῆς ψυχῆς. ὁ δὲ τοῦ πρᾶκτορος νοῦς ἀγαθὴ τὴν εὐρεῖα ψυχῆν ἐπιθιγγάνων τῶν νοηθέντων κληίης μὴ θεωμένην· ἡ δὲ ἐνθουσιάζων αὐτῶν χαλῶντι καὶ συνταίοντι τὰς ὁρμὰς . . . εὐστρόφους καὶ μαλακὰς ὡσεὶ ἡνίας ἐνδοσεως.

5) Vgl. 1. Abth. 519 ff.

Pythia ihre Orakel eingeben, kann er nicht glauben: diese Vorstellung nennt er einfältig und kindisch, und im Widerspruch mit richtigen Begriffen von der Gottheit<sup>1)</sup>. Allein er bedarf ihrer auch nicht, da ja einestheils die Dämonen, wie wir so eben gehört haben, alle höhere Offenbarung vermitteln, und da andererseits der Seele, wie er glaubt, das Vermögen, zukünftiges vorherzusehen, von Natur so gut inwohnt, wie das, an vergangenes sich zu erinnern; dieses Vermögen tritt aber in Wirksamkeit, sobald der Zustand des Leibes, von sich aus, oder durch äussere Einflüsse, die Veränderungen erfährt, welche es zu entbinden, die Seele im Enthusiasmus aus der Gegenwart hinwegzuversetzen geeignet sind<sup>2)</sup>. Wo Quellen oder Dünste aus der Erde strömen, welche den prophetischen Enthusiasmus erregen, da bildet sich der Sitz eines Orakels; wenn dieselben aus irgendwelchen Gründen versiegen, muss auch das Orakel erlöschen<sup>3)</sup>. Von der Kraft der Orakel hat Plutarch eine sehr hohe Meinung: er versichert, sie sei durch zahlreiche Erfahrungen bestätigt, die Pythia sei nie eines Irrthums überführt worden<sup>4)</sup>, und er selbst erzählt häufig von eingetroffenen Weissagungen und wunderbaren Vorbedeutungen, ohne gegen ihre geschichtliche Wahrheit einen Zweifel zu äussern<sup>5)</sup>. Der natürlichen Erklärung und wissenschaftlichen

1) Def. orac. 9 g. E. De Pyth. orac. 7. 20. S. 397. 404.

2) Da hierüber schon S. 178 gesprochen wurde, will ich nur noch die Stelle Def. orac. 39 f. etwas näher besprechen. Nachdem sich hier Plut. in der angegebenen Weise über das Weissagungsvermögen geäussert hat, fährt er fort: τὸ δὲ μαντικὸν, ὡσαύτ' γραμματικὸν ἄγραφον καὶ ἄλογον καὶ ἀόριστον ἔστι τοῦ θετικῶν δὲ φανταστῶν [-ικῶν] παθῶν καὶ προαισθησῶν, ἀσυλλογίστους ἔστιν τοῦ μύλλοντος, ὅταν ἐκστῇ μάλιστα τοῦ παρόντος. ἐξίσταται δὲ κρᾶσι καὶ ἀδύσει τοῦ σώματος ἐν μεταβολῇ γινόμενον, ἐν ἐνθουσιασμῶν καλούμεν. Dieser Zustand des Körpers trete oft von selbst ein, es gebe aber auch, neben anderen heilsamen und schädlichen Quellen, Ausströmungen des κρεῖμα μαντικῶν, welches bald in Luftform ausdünstet, bald Wasser beigemischt sei. Wie dieses mittelst des Körpers auf die Seele wirke, sucht Plut. dann weiter zu erklären; er vergleicht diese Wirkung mit der des Weins. Mit dieser Theorie weist er dann auch (c. 46—51) die Übungen des delphischen Orakels in Beziehung auf die Opfertiere und die Pythia in Uebereinstimmung zu bringen.

3) Def. orac. 42. 44. Diese ganze Schrift nimmt ja ihren Ausgangspunkt von der Thatsache, dass so viele frühere Orakel in Abgang gekommen waren.

4) Pyth. orac. 11, 29 vgl. Def. orac. 46.

5) So beruft er sich Pyth. orac. 11 auf drei delphische Orakelsprüche,

Betrachtung der Dinge will er darum allerdings nicht entsagen; aber da ihm der Naturlauf doch schliesslich nur ein Werkzeug in der Hand der Vorsehung ist, so hat es für ihn keine Schwierigkeit, einerseits auch in dem, was er selbst als ein natürliches anerkennen muss, doch zugleich eine höhere Offenbarung zu finden<sup>1)</sup>, und andererseits selbst das unmöglichste, wenn es nur bedeutungsvoll ist, sich gefallen zu lassen<sup>2)</sup>. Sein Verhältniss zum Volksglauben ist daher im wesentlichen das gleiche, wie das der stoischen Schule. Er weiss recht wohl, dass dieser Glaube sehr viel verkehrtes, falsches und der Gottheit unwürdiges enthält<sup>3)</sup>; aber er ist nicht allein von seiner Unentbehrlichkeit für das Gemeinwesen zu fest überzeugt<sup>4)</sup>, sondern auch durch sein eigenes religiöses Bedürfniss zu eng mit ihm verwachsen, als dass er ihm nicht die beste Seite abzugewinnen suchen sollte. Die

die freilich wunderbar genug wären, ebd. 9 auf die vielen durch den Erfolg bestätigten sibyllinischen Weissagungen, Def. orac. 45 auf einen Fall, in welchem das Orakel des cilicischen Mopsus einen Zweifler, der es auf die Probe stellte, beschämte; Pyth. orac. 8 auf eine ganze Reihe wunderbarer Verbedeutungen. Weitere Beispiele finden sich Aleib. 39. Timol. 13. Aemil. P. 24. Pyrrh. 81 f. Pomp. 78. Alex. 14. Anton. 60 u. 8.

1) M. vgl. in dieser Beziehung, ausser S. 161, 1, namentlich die bezeichnende Aeusserung Perikl. 6, wo aus Anlass eines dem Perikles gewordenen Wunderzeichens, welches Anaxagoras natürlich erklärte, bemerkt wird: ἐκάλει δ' ὁδόν, ὅμαι, καὶ τὸν φυσικὸν ἐπιτυχῆσαι καὶ τὸν μάντιν, τοῦ μὲν τῆς αἰτίας, τοῦ δὲ τὸ τέλος καλῶς ἐκλαμβάνοντος· ὑπέμεινε γὰρ τῷ μὲν ἐκ τίνων γέγονε καὶ πῶς πέφυκε, θεωρήσει· τῷ δὲ, πρὸς τί γέγονε καὶ τί σημαίνει, προσεῖπεν. Wenn man meine, durch Nachweisung der natürlichen Ursachen werde die Bedeutung einer Erscheinung als Vorzeichen aufgehoben, so müsste man alle, auch die künstlichen, Zeichen läugnen.

2) In den Stellen, welche vorl. Anm. angeführt sind, finden sich Prodigien der unglaublichsten Art, schwitzende Bildsäulen u. dgl., und qu. conv. VIII, 1, 8 will Pl. die Sage von der göttlichen Abkunft Plato's nicht verwerfen; denn wenn auch ein geschlechtlicher Akt dem Begriff der Gottheit widerstreite, οὐδὲν ὀλομαι δεινόν, εἰ μὴ κλησιάζων ὁ θεὸς ἄσπερον ἄνθρωπος, ἀλλὰ ἑτέρας τιὸν ἄραξ δι' ἑτέρων καὶ ψεύσεται τρέπει καὶ ὑποκίμπλησι θειοτέρας γονῆς ἐδ' θνητόν. Darf man nun auch nicht alles, was in einem plutarchischen Gespräch steht, für seine eigene dogmatische Ueberzeugung halten, so würde er doch diese Annahme nicht unwidersprochen vortragen lassen, wenn sie ihm nicht annehmbar, oder wenigstens denkbar erschiene.

3) S. o. 149, 2. 171.

4) Vgl. S. 170, 4.

mancherlei Volksgötter sind ihm nur verschiedene Formen, unter denen dieselben göttlichen Wesen verehrt werden. „Es giebt nicht verschiedene Götter für verschiedene Völker, nicht barbarische und hellenische, südliche und nördliche; sondern wie die Sonne und der Mond allen leuchten, wie der Himmel und die Erde und das Meer allen Menschen gemein sind, mögen auch ihre Namen noch so verschieden sein: so ist es auch Eine Vernunft, die in der Welt waltet, Eine Vorsehung, die sie regiert, und dieselben dienenden Kräfte sind allen zugeordnet, nur die Namen und die Formen ihrer Anbetung sind verschieden, und die heiligen Symbole, welche den Geist zum Göttlichen hinleiten, sind bald dunkler, bald deutlicher“ <sup>1)</sup>. Hiemit war es von selbst gegeben, dass er alle Religionen im wesentlichen als berechtigt anerkennen musste. Er räumt wohl ein, dass nicht alle gleich rein, dass manche mit abergläubischen Bestandtheilen stark versetzt seien <sup>2)</sup>; er ist den fremden Kulturen im allgemeinen nicht geneigt <sup>3)</sup>, und hält den stehenden Grundsatz des Alterthums fest, dass jeder die Götter nach dem Herkommen seines Volkes verehren solle <sup>4)</sup>. Aber schon seine Schrift über Isis und Osiris beweist, wie bereit er ist, unter der Hülle der Mythen, in auswärtigen wie in einheimischen Reli-

1) De Is. 67, S. 377 f.

2) A. a. O: συμβόλοις χρωῶνται καθιερωμένοις, οἱ μὲν ἀμυδροὶ οἱ δὲ τρανοί, ἐκ τῶν θεῶν τὴν νόσιν ὀδηγοῦντες οὐκ ἀκινδύως. ἔνιοι γὰρ ἀποσφαλέντες παντάσῃ εἰς δευδαίμονίαν ὤλισθον. Zu den Religionen, welche Plut. als abergläubisch verachtet, gehört namentlich auch die jüdische, welche er freilich mit der syrischen vermengt: er glaubt, der jüdische Gott sei Bacchus; qu. conv. IV, 6 vgl. IV, 5, 1, 2, 9 ff. (wo übrigens doch einige Bekanntschaft mit dem jüdischen Kultus, der als noch fortbestehend behandelt wird, zu Tage kommt). Sto. rep. 88, 2. S. 1051. De superst. 8, Schl. S. 169.

3) De superst. 8, S. 166, gegen die πηλώσεις, καταβορβώσεις (das Beschiern mit Mist, wie es in einigen aus dem Orient eingeführten Mysterien vorkam), σαββατισμοὶ u. s. w. und das ἀτόποις δνόμασι καὶ ῥήμασι βαρβαρικοῖς καταπογνύνει [τὴν γλώτταν], καὶ παρνομένῃ τὸ θεῖον καὶ πάτριον ἄξιωμα τῆς εὐσεβείας.

4) Amator. 18, S. 756. Pyth. orac. 18. Def. orac. 12, Schl. Vgl. conj. praec. 19, S. 140: die Frau solle keine anderen Freunde haben, als ihr Mann; unsere größten Freunde seien aber die Götter; die Frau solle sich also mit den Göttern des Mannes begnügen und sich der fremden Kulte und superstitiösen Winkelgottesdienste enthalten; solche ἐπὶ κλεπτόμενα gefallen keiner Gottheit. Inwiefern sich damit Plutarch's Osiris- und Isisverehrung verträgt, wird später zu berühren sein.

gionen, philosophische Sätze zu suchen. Der Mythos ist, wie er sagt, der Widerschein einer Wahrheit, auf die er uns hinweist<sup>1)</sup>; und diese Wahrheit muss so allgemein sein, wie die Götter, über die sie uns belehrt<sup>2)</sup>: philosophische Sätze bilden den wesentlichen Inhalt aller Mythen. In der Aufsuchung derselben verfährt Plutarch mit aller jener Willkühr, an welche man sich, zunächst durch die stoische Allegorie, seit Jahrhunderten gewöhnt hatte; und auf diesem Wege gelingt es ihm, nicht allein in den Mythen, selbst den scheinbar ungereimtesten, durchaus einen tieferen Sinn zu entdecken<sup>3)</sup>, sondern auch für die Kultusgebräuche und Lebens-

1) De Is. 20, S. 358 sagt Plut., nachdem er den Osirismythos dargestellt und auch einiger anstössigen Züge in demselben erwähnt hat: diese Dinge im Ernst von der Gottheit auszusagen, wäre freilich ein Frevel; aber sie seien darum doch nicht leere Fabeln, sondern wie der Regenbogen eine Abspiegelung (ἔμφρασις) der Sonne ist, οὕτως ὁ μῦθος ἐνταῦθα λόγου τινὸς ἔμφρασις ἐστὶν ἀνακλῶντος ἐπ' ἄλλα τὴν διάνοιαν. Vgl. c. 9. 11.

2) De Is. 66 wendet Plut. gegen die Deutung der ägyptischen Gottheiten (Osiris u. s. w.) auf den Nil u. s. f. ein, sie seien zu beschränkt, die Götter seien κοινὸι, nicht Αἰγυπτίων Ἴδιοι, Isis, Osiris u. s. w. seien allen bekannt, und auch wenn sie ihre ägyptischen Namen erst neuerdings erfahren haben, kennen und verehren sie doch ihr Wesen (δύναμις) von jeher. Vgl. c. 67 (s. S. 177).

3) Schon die hellenischen Götter und ihre Geschichte werden von Plut. nicht selten in ähnlicher Weise gedeutet, wie von den Stoikern; und wenn er mit dem materialistischen Pantheismus ihrer Mythendeutung nicht einverstanden ist (vgl. S. 149), und sich insofern materiell mehr an die Neupythagoreer anschliesst, so ist doch seine Behandlung der Mythologie ihrem allgemeinen Princip nach von der ihrigen nicht verschieden, und auch im einzelnen trifft er oft genug mit ihnen zusammen. Apollo bezeichnet das einheitliche göttliche Wesen (De Ei 20, s. o. 148, 2; vgl. was S. 107, 2 von den Pythagoreern, 1. Abth. 306, 6 von Chrysippus angeführt ist); sein Name wird bald (s. a. O.) von α und πολὺς, bald von ἀπολύειν (Fragm. IX, De Daedal. Plat. 5, 2), der Beiname Πύθιος (De Ei 2, S. 385) von πυθάνεσθαι hergeleitet. De lat. viv. 6, 3. S. 1180. De Is. 61 wird er und der angeblich mit ihm identische Horos der Aegypter der Sonne oder der sie bewegenden Kraft gleichgesetzt, und De Ei 9 die stoische Deutung des Apollo und Dionysos (1. Abth. 306, 3. 308, 6. 7) nicht zurückgewiesen; an anderen Stellen jedoch (De Ei 21 vgl. c. 17. 20. Pyth. orac. 12 g E. S. 400. Def. orac. 42, S. 433) widerspricht Plut. der Vermischung des Apollo mit Helios, indem er beide unterscheidet, wie Urbild und Abbild, Wesen und Erscheinung, und somit in Apollo eine Bezeichnung des höchsten Gottes oder des platonischen ἀγθὸν sieht, dessen Abbild ja gleichfalls die Sonne ist (Bd. II, a, 448). Artemis ist der Mond (fac.

vorschriften hellenischer und orientalischer Religionen, wie auf-

lunae 25, 7. S. 938), Leto die Nacht (Fragm. IX, 4 f. vgl. 1. Abth. 307, 3), Here die Erde (a. a. O. ebd. c. 7, wo auch Zeus, ganz stoisch, von der θερμῆ und κρηίδης δύναμις, der Zwist des Zeus und der Here von Erdbeben gedeutet wird); und da nun die Nacht durch den Schatten der Erde entsteht, sind Here und Leto identisch (a. a. O. c. 4 f.; auf diese Stelle bezieht sich Theodoros cur. gr. aff. III, 515, C); ebenso sollen Ares und Apollo gleiche Bedeutung haben (a. a. O. 5). Die Erzählung von der Geburt der Aphrodite aus dem Meer deutet auf die Fruchtbarkeit desselben (qu. conv. V, 10, 3, 6). Hermes ist der λόγος (De Is. 54); die alten ithyphallischen Hermen ohne Glieder wollen ausdrücken, dass die Greise körperlicher Arbeit entoben seien, ἕν τὸν λόγον ἔνεργον... καὶ γόνιμον ἔχουσιν (An seni s. ger. resp. 28, Sohl. S. 797). Noch manches derartige findet sich da und dort, auch abgesehen von der unächtlichen vita Homeri, welche c. 93—102. 202. u. 5: viele stoische Allegorien bringt. Am bezeichnendsten ist aber für Plutarch's Auffassung der Mythen die Schrift über Isis und Osiris. Osiris, welcher mit Dionysos identisch sein soll (c. 35 ff.), ist ihm die Bezeichnung alles guten und heilbringenden in der Natur und im Menschengenosse (c. 49. 56. 64); sein sichtbares Abbild ist die Sonne (c. 51), er selbst jedoch ist als der reine Gott über alles sinnliche und veränderliche hoch erhaben (c. 54. 78; s. o. 149, 4). Isis ist τὸ τῆς φύσεως ἤθη, die ἕλη, aber nicht als körperliche, die Empfänglichkeit für das Gute, welches von Osiris ausgeht (c. 58. 56. 58. 64); Typhon bedeutet alles verderbliche in der Natur, in der Seele, wie in der Körperwelt, und fällt insofern mit Ahriman und der bösen Weltseele zusammen (c. 45. 49. 55. 64); Horos-Apollo ist der αἰθερὸς κόσμος als Abbild des νοητός (c. 54. 56 — eine beschränktere Deutung, von der πάντα σώζουσα τοῦ περιχώρου ὄρα, c. 88, ist nicht seine eigene); Thoth (Hermes) ist der λόγος (c. 54 f.); Harpokrates τοῦ περὶ θεῶν ἐν ἀνθρώποις λόγου νεοῦ καὶ ἀταλοῦ καὶ ἀδιαρθρώτου σφραγιστής (c. 68). Die Seele des Osiris ist unsterblich, sein Leib wird von Typhon zerstört, d. h. das Gute und Geistige ist an sich über die Vergänglichkeit erhaben, aber seine Erscheinung fällt ihr anheim (c. 54). Osiris und Isis zeugen schon im Leib ihrer Mutter den Horos, der aber noch verstümmelt ist, d. h. der vollständigen Weltbildung gieng eine unvollendete Schöpfung voran (ebd.). Horos wird der Welt angeklagt, weil die sichtbare Welt nicht so rein ist, wie ihr Vater, der λόγος, aber freigesprochen, weil sie doch immer das Abbild des Geistigen ist (ebd.). Er entmannt den Typhon, weil die Weltbildung der anfänglichen Unordnung ein Ende macht; und ähnliches meint die Erzählung, dass Thoth aus den Sehnen Typhon's Saiten gemacht habe (c. 55). Wenn Osiris im Todtenreich herrscht, so bedeutet diess, dass erst die körperfreie Seele zur wahren Gemeinschaft mit Gott komme (c. 78). Dass Osiris anfangs die Beine zusammengewachsen waren und erst Isis sie löste, will besagen, der an sich selbst verborgene Gott trete durch die Bewegung in die Erscheinung (c. 62). Auch mancherlei physikalische Deutungen der ägyptischen Mythen bringt er (c. 32—44); doch sind ihm diese im allgemeinen zu eng (c. 45, s. o. 178, 2).

fallend und abschreckend sie an sich sein mögen, annehmbare Gründe zu finden<sup>1)</sup>).

Welche Vorstellungen und Erzählungen konnte es auch geben, welche Gebräuche liessen sich denken, in denen nicht eine theologische oder physikalische Wahrheit, eine sittliche Vorschrift oder ein Zeichen von Frömmigkeit, ein Zug aus der Geschichte der

Noch weniger weiss er sich mit der euemeristischen Erklärung der Göttersagen zu befreunden, die er c. 22 f. richtig beurtheilt; dagegen will er die Annahme nicht abweisen, dass die Erzählungen von Osiris, Isis und Typhon, und ebenso die griechischen Sagen über die Titanen und die Giganten, Kronos und Demeter, den Kampf Python's mit Apollo, Dionysos und ähnliches, sich ursprünglich auf Vorgänge aus der Dämonenwelt beziehen, und dass Osiris und Isis aus Dämonen zu Göttern geworden seien (c. 25. 27 vgl. Def. orac. 21, S. 521 und oben S. 157).

1) Οὐδὲν γὰρ ἄλογον οὐδὲ μυθῶδες οὐδὲ ὑπὸ δεισιδαιμονίας . . . ἐγκαταστοχασ-  
οῦτο ἱεραουργίας, ἀλλὰ τὰ μὲν ἠθικὰς ἔχοντα καὶ χρωῶδες αἰτίας, τὰ δὲ οὐκ ἄμορα  
κομψότητος ἱστορικῆς ἢ φυσικῆς ἐστίν (De Is. 8). Dieser Voraussetzung gemäss  
beurtheilt nun Plut. die ägyptischen Gebräuche, wie die Vorschriften über  
die Tracht (c. 4) und Nahrung der Priester, die reinen und unreinen Speisen  
(c. 5—8), den Gebrauch des Sistrum (c. 63) und des Räucherwerks (c. 79),  
die Darstellungen des Osiris (c. 51), die Gewänder des Osiris und der Isis,  
von denen jene durch ihre gleichmässige lichte Farbe die Einfachheit des  
Urwesens, diese durch ihre Buntheit die Vielgestaltigkeit der Erscheinungswelt  
andenten (c. 77 vgl. 51); so rechtfertigt er nicht blos die Todtenklagen  
um Osiris u. s. w., indem er sie auf die Früchte der Erde bezieht, um deren  
Erneuerung die Götter gebeten werden (c. 69—71, anders Def. orac. 14 s. u.),  
sondern auch den Thierdienst; denn so verwerflich die Anbetung der Thiere  
als solche, und so ungereimt die Mythen, mit denen sie begründet werde,  
ihrem Buchstaben nach seien, so sei er doch theils durch den Nutzen mancher  
Thiere, theils durch ihre symbolische Bedeutung begründet. Die letztere ist  
Plutarch die Hauptsache, und er ergeht sich ausführlich in der spielendsten  
Deutung von Dingen, die auch an sich selbst theilweise fabelhaft sind: das  
Krokodil sei ein μίμημα θεοῦ, weil es keine Zunge habe, φωνῆς γὰρ ὁ θεός  
λόγος ἀπροσδεγῆς ἐστι; es habe ein Häutchen über dem Auge, ὅτε βλάπτειν μὴ  
βλαπόμενον, ἢ τῷ πρώτῳ θεῷ συμβέβηκεν; der Schnabel des Ibis bilde zusammen  
mit seinen Füssen ein gleichseitiges Dreieck; das Wiesel werde, wie das  
Wort, durch's Ohr empfangen und durch den Mund geboren u. dgl. (De Is.  
71—76). Aehnlich weiss er (s. B. Fr. IX De Dædal. Plat. c. 2 und in den quæ-  
stiones romanae) für griechische und römische Gebräuche mancherlei Gründe  
zu finden; selbst die Menschenopfer der Vorzeit und andere wilde und rohe  
Kultushandlungen, die mit Wehklagen oder schmutzigen Scherzen verbun-  
denen Feste u. dgl. werden Def. orac. 14, S. 417 durch die Annahme gerecht-  
fertigt, dass sie zur Beschwichtigung böser Dämonen dienen sollen.

Dämonen oder ein Mittel zu ihrer Beschwichtigung gesucht werden konnte, wenn man es mit ihrer Deutung so leicht nahm, wie Plutarch und seine Zeitgenossen? und warum hätte in dieser Beziehung zwischen einheimischem und fremdem ein Unterschied sein sollen, wenn doch manche von den ausgezeichnetsten hellenischen Weisen die Schüler der Barbaren gewesen waren <sup>1)</sup>, und wenn andererseits der Ausleger das griechische mit solcher Unbefangenheit in die ausländischen Ueberlieferungen hineinlegte, dass er selbst ägyptische Götternamen aus griechischen Wurzeln zu erklären sich erlaubte? <sup>2)</sup> Plutarch huldigt daher in seiner Auffassung der Religion ganz jenem Synkretismus, welcher die verschiedenen Religionen durch spekulative Umdeutung mit einander und mit der Philosophie zu einem trüben Gemenge verschmolz, wenn er auch den Kultus allerdings in der Hauptsache auf die Götter seines Volkes beschränkt wissen will <sup>3)</sup>. Zu der Ascese jedoch, welche mit diesem Synkretismus sonst nicht selten, und so namentlich bei den Neupythagoreern und den späteren Neuplatonikern verbunden ist, zeigt er wenig Neigung. Er dringt auf die sittliche Uebung, ohne die seiner Ueberzeugung nach keine Tugend möglich ist <sup>4)</sup>; und er empfiehlt aus diesem Gesichtspunkte neben anderem auch Gelübde, durch welche man sich für einige Zeit zu gewissen Enthaltungen verpflichtet <sup>5)</sup>. An sich selbst

1) So Solon, Thales, Plato, Eudoxus, namentlich aber Pythagoras De Is. 10.

2) De Is. 2. 60 f. wird der Name der Isis theils von *lévai* theils von *εἰδέναι* abgeleitet, Osiris von *δαιος* und *ἰσῆς*, Anubis, wie es scheint, von *ἄνω φέρονται*, indem ausdrücklich versichert wird, diese Namen seien hellenischen Ursprungs und zu den Barbaren erst eingewandert.

3) Vgl. S. 177, S. 4. Plutarch verletzt nun freilich diesen Grundsatz eigentlich selbst durch seine Schrift über Isis und Osiris, welche auch dem Kultus dieser Gottheiten zur Empfehlung dienen musste, wie sie denn (c. 2. 35) einer eifrigen Verehrerin derselben gewidmet ist. Aber er glaubt ja, diese Gottheiten seien nicht bloß ägyptische, sondern allgemeine; s. vor. Anm. und S. 178, 2.

4) S. o. 165, 4.

5) De gen. Soer. 15, S. 584 f. unterscheidet Plut. die *ἀσκησις* und das *ἔργον ἐπιβεβηκός* ἢ *ἡ ἀσκησις*, und zu der ersteren rechnet er es, dass man, wenn Leibesübungen die Eeslust geschärft haben, eine gute Mahlzeit stehen lasse, um seinen Hunger mit einer geringen zu stillen, dass man einem erlaubten Gewinn entsage u. dgl. De coh. ira 16, S. 464 lobt er als Übungsmittel für



jedoch legt er solchen Enthaltungen keinen besonderen Werth bei: er rath wohl eine möglichst einfache und leichtverdauliche Kost an, weil eine solche nicht allein der Gesundheit, sondern auch der geistigen Thätigkeit zuträglicher sei, und er verlangt desshalb auch Beschränkung der thierischen Nahrung<sup>1)</sup>; aber dass man sich derselben gänzlich enthalte, fordert er nicht, wenn er es gleich an sich wohl löblicher fände<sup>2)</sup>. Auch die übrigen Züge der pythagoreischen Ascese sind ihm fremd.

7. Fortsetzung: Maximus, Apulejus, Numenius u. s. w.

Plutarch's nächste Nachfolger in der platonischen Schule sind uns nur unvollkommen bekannt; dass aber die Denkweise, zu deren namhaftesten Wortführern er gehört, in derselben lebhaften Anklang fand, sehen wir an einer Reihe von Männern, deren Auftreten in die nächsten Jahrzehende nach Plutarch's Tode, in's zweite Drittheil des zweiten Jahrhunderts, zu setzen ist. Dahin gehört der philosophirende Rhetor Maximus aus Tyrus, welcher unter den Antoninen lebte<sup>3)</sup>. Dieser Mann steht mit Plutarch auf

---

den Willen Gelübde, wie das, sich ein Jahr lang der geschlechtlichen Genüsse oder des Weins zu enthalten oder eine bestimmte Zeit lang keine Unwahrheit zu sagen.

1) De sanit. praec. 18, S. 181 f. vgl. De Is. 5.

2) De solert. anim. 7, 5 f. S. 964 sagt einer der Unterredner, das Beste wäre, nach pythagoreischer Vorschrift die schädlichen Thiere zwar zu vertilgen, diejenigen dagegen, welche sich zähmen lassen, nur zu benützen, nicht zu tödten, und ebenso der Thierkämpfe oder der blos zur Unterhaltung dienenden Jagd sich zu enthalten. Dass aber Plut. weit entfernt ist, deshalb eine gänzliche Enthaltung von Fleischspeisen zu verlangen, sieht man aus der ebenangeführten Stelle der *ὄψινὰ παραγγέλματα*. Weiter geht in dieser Beziehung die Schrift *De esu carnium*, welche das Tödten der Thiere und den Genuss ihres Fleisches schlechtweg als naturwidrig und unrecht behandelt (I, 1. II, 1—5), wenn sie auch dieses Verbot nur hypothetisch auf die Seelenwanderung stützt. Aber diese Abhandlung kann nicht für *echt* gelten.

3) Was wir von seinen persönlichen Verhältnissen wissen, hat DAVIS in der Praefatio seiner Ausgabe des Maximus (abgedruckt bei EUSEB) zusammengestellt. Es ist dessen aber sehr wenig. Sein Geburtsort ergibt sich aus dem stehenden Beinamen *Τύριος*. EUSEB im Chronikum zu Ol. 281, und nach ihm HENNON. Chron. u. SYNC. 851, A, setzen den Anfang seines öffentlichen Wirkens (*ἐγχεσφόρετο*) unter Antoninus Pius, um 155 n. Chr., Sulp. u. d. W. lässt ihn unter Commodus sich in Rom aufhalten; jene drücken sich aber alle drei

demselben Boden des eklektischen Platonismus, der sich bereits deutlich zum Neuplatonismus hinüberneigt; nur ist der philosophische Gehalt seiner gespreizten Deklamationen noch merklich geringer, als der der plutarchischen Schriften. Ein begeisterter Bewunderer Plato's <sup>1)</sup> hat Maximus doch nur sehr wenig von der wissenschaftlichen Schärfe des platonischen Geistes in sich aufgenommen. Er preist die Wissenschaft als das höchste; aber der Begriff der Wissenschaft bleibt bei ihm so unbestimmt, dass er mit diesem Namen ganz im allgemeinen die Herrschaft der Vernunft im Menschen bezeichnen will, und jede Thätigkeit in der Gesetzgebung oder Staatsverwaltung gleichfalls Wissenschaft nennt <sup>2)</sup>. Er äussert sich im Sinn der akademischen und peripatetischen Sittenlehre über die Werthunterschiede unter den Gütern und die Bedeutung der äusseren Güter <sup>3)</sup>; aber diess hindert ihn nicht, an einer anderen Stelle <sup>4)</sup> dem cynischen Leben den Preis zuzuerkennen, und einen Diogenes in dieser Beziehung wegen seiner grösseren Unabhängigkeit selbst über Sokrates und Plato zu stellen. Auch sonst stimmt er in manchem mit dem Stoicismus, an dessen spätere Vertreter wir durch diese Aeusserungen zunächst erinnert

---

so aus, dass es fast scheint, als ob sie ihn mit dem gleichnamigen Stoiker, dem Lehrer Mark Aurel's (1. Abth. 614), verwechselten. Wiewohl daher beide Angaben sich nicht ausschliessen, wird doch für gesichert nur das gelten können, dass seine Lehrthätigkeit in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts fällt. Seine Schriften, von denen wir noch 41 Abhandlungen (*διαλέξεις*) besitzen, weisen im allgemeinen auf eine griechische Zuhörerschaft (vgl. VII, 6); aber nach der Sitte der damaligen Rhetoren scheint er einen Theil seines Lebens auf Reisen zugebracht zu haben: er selbst erwähnt VIII, 8 solches, das er in Arabien und Phrygien gesehen habe, und dass er Rom nicht übergieng, versteht sich fast von selbst; bezeugt wird es ausser der angeführten Angabe des Suidas auch durch die Ueberschrift seiner Abhandlungen in den Handschriften, die aber doch nur auf einen Theil derselben passen wird: *Μαξίμου Τυρίου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου τῶν ἐν Ῥώμῃ διαλέξεων τῆς πρώτης ἐκδημίας κ.*

1) Vgl. Diss. XVII, 1, Schl.: *εἰ γὰρ τις ἐς τὰς Πλάτωνος φωνὰς ἐμπέσων ἰτίρων δέσται λόγων ... οὗτος οὐδ' ἔν τὸν ἥλιον ἴδοι ἀνίσχοντα.*

2) Diss. XII, 5. 7 in einer Erörterung über *ἐμπειρία*, *φρόνησις*, *ἐπιστήμη*.

3) XL, 5 f. — Die Vertheidigung der Lust Diss. III (RITTER IV, 258, wo aber aus Versehen Diss. XXXIII steht) gehört nicht hieher, denn Maximus spricht in dieser nur in fremdem Namen; s. Diss. IV.

4) XXXVI, besonders c. 5 f.

werden. So sagt er mit den Stoikern, der Tugendhafte könne nicht verletzt werden, dehnt dann aber freilich diesen Satz in unbesonnener Uebertreibung auch auf den Schlechten aus, indem er in diesem Fall, trotz seiner Anerkennung der äusseren Güter, behauptet, das einzige Gut sei die Tugend, da man nun diese weder dem nehmen könne, der sie hat, noch dem, der sie nicht hat, so könne man den einen so wenig verletzen, als den andern <sup>1)</sup>. Stoisch ist es, wenn die homerischen Götter theils auf elementarische, theils auf sittliche Mächte gedeutet werden <sup>2)</sup>; aus der stoischen Philosophie stammt die Bezeichnung der Welt als einer gemeinsamen Wohnung von Göttern und Menschen <sup>3)</sup>, ebendaher die Rechtfertigung der Vorsehung durch die Bemerkung, dass das Uebel von dem Wechsel der endlichen Dinge nicht zu trennen sei, dem wohlthätigen und zweckmässigen in der Natur als unvermeidliche Folge anhänge <sup>4)</sup>; und wenn Maximus mit Plutarch das sittliche Uebel hievon ausnimmt, und im Widerspruch gegen den stoischen Fatalismus auch das göttliche Vorherwissen und die Mantik nur in bedingter Weise auf die menschlichen Handlungen bezogen wissen will <sup>5)</sup>, so trifft er dafür mit den aufgeklärteren unter den Stoikern in dem Satze zusammen, dass es unnöthig sei, die Götter um etwas zu bitten, denn äussere Güter solle man nicht von ihnen begehren, geistige müsse jeder sich selbst erwerben, das wahre Gebet sei nicht eine Bitte um mangelnde Güter, sondern eine Besprechung über die vorhandenen, eine Selbstdarstellung der Tugend <sup>6)</sup>. Auch die Anschauung des Weltlaufs als einer von Gott ausgehenden und durch die Gegensätze des Endlichen sich hindurch bewegenden Harmonie <sup>7)</sup> ist wesentlich stoisch; noch

1) XVIII, 8 f.

2) X, 8, Schl. XXXII, 8.

3) XIX, 6.

4) XLI, 4, wo die Uebel den Funken vom Ambos und dem Russ im Ofen verglichen werden.

5) A. a. O. 5. XIX, 8 ff.

6) XI, besonders c. 7. 8.

7) XIX, 8, Schl.: ἡγοῦ τὸ πᾶν τοῦτο ἁρμονίαν τινὰ εἶναι ὀργάνου μουσικοῦ καὶ τεχνίτην μὲν τὸν θεὸν τὴν δὲ ἁρμονίαν αὐτὴν ἀρξαμένην παρ' αὐτοῦ δι' ἄερος ἰσθμῶν καὶ γῆς καὶ θαλάττης καὶ ζώων καὶ φυτῶν ἐμπροσθεῖσαν μετὰ τοῦτο εἰς πολλὰς καὶ ἀνομοίους φύσεις συντάττει τὸν ἐν αὐταῖς πόλεμον· ὡς κορυφαία ἁρμονία, ἐμπροσθεῖσα εἰς πολυφωνίαν χοροῦ, συντάττει τὸν ἐν αὐτῇ θόρυβον. M. vgl. hiezu und su c. 4

unmittelbarer erinnert sie jedoch bei unserem Verfasser an die pseudo-aristotelische Schrift von der Welt, von der es wirklich scheint, dass sie sein nächstes Vorbild gewesen sei. Peripatetisches weiss Maximus auch sonst, wie andere Platoniker jener Zeit, neben dem stoischen mit seinem Platonismus zu verknüpfen. So unterscheidet er in der Seele bald mit Plato drei Theile, bald an Aristoteles und die Stoiker anknüpfend zwei, die Vernunft und den Affekt<sup>1)</sup>. Aus der ersteren Unterscheidung leitet er dann weiter die drei Lebensweisen ab, von denen schon Aristoteles gesprochen hatte, indem er mit ihm der Theorie die erste, dem Handeln die zweite Stelle anweist, und jene Formen des sittlichen Lebens zugleich, halb platonisch, mit den Staatsformen zusammenstellt<sup>2)</sup>. Auch in

(Gott als στρατηγός der Welt) π. κόσμου 6. 399, a, 12 ff., wo gleichfalls die Welt einem Chor und einem Heere, Gott dem Chorführer (χορυφαίος) und Feldherrn verglichen wird. Aehnlich treffen wir XVII, 12 die Vergleichung der Gottheit mit dem Grosskönig, wie π. κόσμου 6. 398, a, 6 ff.

1) Jenes XXII, 4, dieses XXXIII, 5, wo er aber freilich die Ansichten seiner Vorgänger ungenau wiedergiebt, wenn er sagt: nach der übereinstimmenden Lehre des Plato und Aristoteles und schon des Pythagoras, sei die Seele ursprünglich in zwei Theile getheilt, λόγος und πάθος; jeder von diesen werde, wenn er schlecht beschaffen sei und sich ungeordnet bewege, κακία genannt. Vgl. Bd. II, a, 588 f. II, b, 386 f. 437. 449. III, a, 207 f. 183, 4. Ueberwiegend aristotelisch lautet auch XVII, 8: in der Seele sei das θεωρητικόν, αἰσθητικόν, κινήτικόν, καθηκτικόν, νοητικόν.

2) Maximus behandelt das Werthverhältniss des theoretischen und des praktischen Lebens Diss. XXI f.; und nachdem er jedes von beiden seine Ansprüche hat entwickeln lassen, giebt er selbst XXII, 4 f. sein Urtheil dahin ab: aus der (platonischen) Dreiheit der Seelentheile ergeben sich dreierlei Verfassungen der Seele, von denen die erste und vollkommenste dem Königthum, die zweite der Aristokratie, die dritte der Demokratie, oder richtiger Ochlokratie entspreche (vgl. PLATO Rep. VIII, 544, D ff.), und daher drei βίαι: der θεωρητικῆς, πρακτικῆς und ἀπολευστικῆς (so Aristoteles Eth. I, 8 vgl. Bd. II, b, 417, 3 — Maximus selbst gebraucht den Ausdruck nicht). Die letztere Lebensweise wird nun sofort als unwürdig beseitigt, über die Theorie und Praxis aber gesagt: diese verdiene den Vorzug, was die χρεία, jene, was die αἰτία τοῦ γινόμενου καλῶς betreffe. Welcher von beiden jeder sich vorzuzugewidme, müsse von seiner Begabung, seinem Lebensalter und seinen Verhältnissen abhängen. Damit streitet es nicht, dass die Tugend, d. h. die sittliche Tugend, nach Diss. XXXIII, 7 f. nicht in einem Wissen, sondern in der Beherrschung der πάθη durch den λόγος besteht (nach Aristoteles; s. Bd. II, b, 486 f.). — Als Vorbereitung für die Philosophie empfiehlt Max. mit

seiner Theologie verschmelzt sich ihm aristotelisches mit dem platonischen, wenn er in eine Darstellung der platonischen Lehre von der Gottheit die Bestimmungen des Aristoteles über potentiell und aktuelles Denken und über die ununterbrochene Denktätigkeit Gottes einflicht<sup>1)</sup>; der wahre Gottesbegriff selbst aber ist, wie er glaubt, nicht erst durch die Philosophie gefunden, sondern allen Menschen von der Natur eingepflanzt, so dass in ihm alle ohne Ausnahme übereinstimmen<sup>2)</sup>, wie diess ja einer von den Liebblingssätzen der Popularphilosophie seit Antiochus und Cicero ist. Die Philosophie des Maximus stellt sich daher, so weit wir bis jetzt sind, nicht allein der eines Plutarch, sondern auch der der früheren akademischen Eklektiker zur Seite.

Nur an den erstern erinnert dagegen die dualistische religiöse Spekulation, durch welche auch Maximus sich mit dem Neupythagoreismus berührt<sup>3)</sup>. Gott, als der höchste Geist und das höchste Gut, ist nur Einer, erhaben über die Zeit und die Natur, unsichtbar, unaussprechlich, nur durch die reine Vernunft erkennbar<sup>4)</sup>; er ist

---

Plato die encyclischen Wissenschaften, namentlich Musik und Mathematik  
Diss. XXXVII.

1) XVII, 8.

2) XVII, 5 (nachdem Max. von dem Streit der menschlichen Meinungen über sittliche und andere Fragen gesprochen hat): ἐν τοσούτοις δὲ καλέμω καὶ στάσει καὶ διαφορῇ εἶνα ἴσοις ἂν ἐν πάσῃ γῆ ἐμάρωνον νόμον καὶ λόγον, οὐτι θεὸς εἰς πάντων βασιλεὺς καὶ πατὴρ καὶ θεὸς πολλοὶ, θεοῦ καὶθεός, συνάρχοντες θεοῦ. ταῦτα καὶ ὁ Ἕλληνας λέγει καὶ ὁ βάρβαρος λέγει, καὶ ὁ ἡπειρώτης καὶ ὁ θαλάττιος, καὶ ὁ σοφὸς καὶ ὁ ἄσοφος u. s. w. . . θεοῦ πάντα ἔργα, ἡ ψυχὴ λέγει, καὶ τὸν τεχνίτην ποιεῖ καὶ καταμαντεύεται τῆς τέχνης. Selbst die wenigen Atheisten, die als Ausnahme von der Naturordnung aufgetreten seien, müssen unwillkürlich das Dasein Gottes bekennen (ἴσασι γὰρ οὐχ ἐόντες καὶ λέγουσιν ἔχοντες). Zu diesem rechnet Maximus neben andern namentlich Epikur, den er auch X, 4. 8 über die Gottheit gar nicht mitreden lassen will.

3) Er selbst beruft sich auch wohl auf Pythagoras; so XXXIII, 5 (s. o. 185, 1). XVI, 2 f. (die pythagoreische Seelenwanderung mit dem bekannten Beleg über Pythagoras' Identität mit Euphorbus). XI, 6 (Pythagoras, Sokrates, Plato beteten). XXV, 3 (Pyth. betrachtete die Sonne als Gottheit). XXXI, 2. XXXV, 7 (pythagoreische Sprüche, pyth. Musik); aber doch erhält man aus diesen vereinzelt Anführungen nicht den Eindruck, dass er mit der neupythagoreischen Schule in einem mehr als mittelbaren Zusammenhang stehe.

4) Diss. VIII, 10. XVII, 8, g. E. 9—11. XXXIX, 5.

der Bildner der Welt und der Herrscher, dessen Vorsehung niemals rastend alles umfasst und erhält, von dem nur gutes kommt, ohne den niemand tugendhaft sein kann<sup>1)</sup>. Als Stoff der Weltbildung dient ihm die Materie, aus der in letzter Beziehung alle Uebel herkommen, die physischen unmittelbar, die moralischen mittelbar, dadurch, dass der freie Wille die sinnlichen Triebe nicht beherrscht<sup>2)</sup>. Die Vermittler zwischen der höchsten Gottheit und der Welt sind ausser den unzähligen sichtbaren Göttern<sup>3)</sup> die Dämonen<sup>4)</sup>, Untergötter von unsterblicher, aber leidenschaftlicher Natur, die an der Grenze der himmlischen und der irdischen Welt wohnen, Diener der Götter und Aufseher der Menschen, an Vollkommenheit, Gemüthsart und Beschäftigung verschieden, den Guten als persönliche Schutzgeister beigegeben<sup>5)</sup>. Maximus betrachtet diese Mittelwesen als das eigentliche Band der sinnlichen und der übersinnlichen Welt<sup>6)</sup>; von ihrem Dasein ist er so fest überzeugt, dass er nicht allein den einfältigsten Märchen über Dämonenerscheinungen Glauben schenkt, sondern sogar selbst von solchen Erscheinungen, die er in wachem Zustand gehabt habe, zu erzählen weiss<sup>7)</sup>. Auch die Seele des Menschen ist göttlichen Wesens<sup>8)</sup>, aber während des irdischen Lebens in den Leib eingekerkert, befindet sie sich in einer Art von Traumzustand, aus dem sie nur unvollständig zur Erinnerung an ihr wahres Wesen erwacht<sup>9)</sup>; erst von jenem Leben darf sie eine reinere Erkenntnis der Wahrheit und eine unmittelbare Anschauung des Göttlichen hoffen<sup>10)</sup>. Einen Beweis der göttlichen Fürsorge für die Menschen sieht Maximus in den mancherlei Formen der Weissagung<sup>11)</sup>, indem er sie zugleich mit der Willensfreiheit durch die Annahme vereinigt, nur das nothwendige werde unbedingt, was

1) X, 8. XXI, 6. XLI, 3 f. XI, 1. 4. XIX, 8. XIV, 7.

2) XLI, 4 f., im Anschluss an PLATO Phaedr. 246, A ff.

3) XVII, 5. 11. 12. XIX, 6.

4) XVII, 12.

5) XIV, 8. XV, ganz.

6) XV, 1 f.

7) Ebd. 7.

8) VIII, 2.

9) XIII, 5. XVI, 1. 3 ff.

10) XVI, 9. XVII, 11.

11) XIV, 7 (φήμαι, ὁλωσὸν, ὀνειράτα, φωναί, θυσίαι, d. h. Opferschau).

von der Freiheit abhängig ist, nur bedingt vorausgesetzt<sup>1)</sup>. Als Hilfsmittel, deren die meisten Menschen bedürfen, werden die sinnlichen Darstellungen der Gottheit durch Bilder und Mythen in Schutz genommen, und aus diesem Grunde werden die Dichter als die ältesten Philosophen gepriesen; die besondere Form des Bildes ist wesentlich gleichgültig, doch findet Maximus den künstlerischen Anthropomorphismus seines Volkes am würdigsten<sup>2)</sup>.

Ein Zeit- und Fachgenosse des Maximus ist Apulejus aus Madaura<sup>3)</sup>, und auch in seinem philosophischen Charakter ist er ihm nahe verwandt. Auch er ist erklärter Platoniker, aber dabei so weitherzig, dass er nicht allein in die Darstellung der platonischen Lehre mancherlei späteres und fremdartiges einmischt, sondern auch ganze Schriftwerke anderer Schulen sich aneignet. So hat er in der pseudoaristotelischen Schrift von der Welt das Werk eines zum Stoicismus hinneigenden Peripatetikers in lateinischer Bearbeitung für sein eigenes ausgegeben<sup>4)</sup>, und ebenso scheint es sich mit dem dritten Buch seiner Darstellung der platonischen

1) XIX, 2—5.

2) VIII, 2. 10. X, 3 ff. XXIII, 3 f. XXXII, 2 f. 5.

3) Ueber Apulejus' Leben und seine Schriften vgl. man HILDEBRAND *Apul. Opp.* I, XVII ff. — Seine Geburt setzt dieser auf Grund der Aeußerungen *Apol.* 85 (Antoninus Pius noch nicht Divus). 89. 27. 70. 72. *Flor.* 17. 18 in die Jahre 126—132, was jedenfalls annähernd richtig sein wird. Seine Vaterstadt war Madaura, an der Grenze Numidiens gegen Gätulien gelegen, eine römische Militärcolonie, in welcher sein Vater, und später, wie es scheint, auch er selbst, die Würde eines *Duumvirs* bekleidete (*Apol.* 24 vgl. *Dogm. Plat.* III, S. 264 H.); daher sein stehender Beiname *Madaurensis*. Seine erste Bildung erhielt er in Karthago (*Flor.* 18, S. 85. 89), gieng dann aber, wie es scheint noch sehr jung, nach Athen (*ebd.* *Metamorph.* I, 1) und dann nach Rom (*Metam. a. a. O.* vgl. XI, 26 ff. *Flor.* 17, S. 78), wie er überhaupt weite Reisen machte (*De mundo* 17, S. 884 vgl. *Apol.* 55. *Flor.* 15). Nachdem er sein beträchtliches Vermögen (*Apol.* 28) theilweise aufgebraucht hatte (*Apol. a. a. O.* vgl. *Metam.* XI, 28), verheirathete er sich mit einer wohlhabenden älteren Witwe zu Oea, zog sich aber dadurch von ihren Angehörigen die Klage wegen magischer Künste zu, gegen die er sich in seiner *Apologie* (*De magia*) vertheidigt (*Apol.* 72 f.). Vielleicht wurde dadurch seine Uebersiedelung nach Karthago veranlasst, wo wir ihn *Flor.* 16. 18 treffen. Hier sowohl als in Oea und anderwärts wurden ihm Bildeskulen und Ehrenbezeugungen zutheil (*Flor.* 16, S. 64. 74. 76. *Augustin epist.* 1).

4) S. I. Abth. S. 560 ff.

Philosophie, wenn dieses ächt sein sollte, zu verhalten, einem Abriss der Logik, welcher gleichfalls eine Mischung der stoischen und peripatetischen Lehre enthält<sup>1)</sup>. Im ganzen genommen ist aber sein Standpunkt jener pythagoraisirende Platonismus, dem wir schon bei Plutarch und Maximus begegnet sind. Als Urgründe nennt er neben der Gottheit die Materie und die Ideen<sup>2)</sup>. Die Gottheit, der vollkommene Geist, ist unaussprechlich und unermesslich (*ἀσπύμετος*), nicht bloß über alles Leiden, sondern auch über jede Thätigkeit erhaben<sup>3)</sup>; die Ideen werden mit einem merkwürdigen Missverständniß ihres Begriffs als *inabscutae, informes, nulla specie nec qualitatis significatione distinctae* bezeichnet<sup>4)</sup>. Neben Gott und den Ideen wird auch die Vernunft

1) Dieses Buch, welches auch den besonderen Titel κατ' Ἐπιτηδεύματα führt, uns übrigens nur theilweise erhalten ist, wird von HILDEBRAND a. a. O. XLIV Apulejus abgesprochen. PRANTL Gesch. d. Log. I, 579 nimmt es in Schutz, und es selbst will nach S. 264 unverkennbar für ein Werk des Apulejus gehalten sein. Seine innere Beschaffenheit würde auch kaum entscheidende Merkmale seiner Unächtheit an die Hand geben, da einerseits PRANTL'S Annahme, es sei die Uebersetzung eines griechischen Schulbuchs, alles für sich hat, ebendeshalb aber aus seiner Abweichung von der sonstigen Weise des Apulejus nicht zu viel gefolgert werden kann; und da andererseits die Geschichte der Logik in jener Zeit, und namentlich die ihrer lateinischen Terminologie, uns zu unvollständig bekannt ist, um mit Sicherheit zu bestimmen, ob nicht das, was uns hier als neu auffällt, auch schon dem zweiten Jahrhundert angehören konnte. Der Einwurf ohnedem, dass Apulejus das notorisch peripatetische nicht für platonisch hätte ausgeben können, hat nichts auf sich: sein Zeitgenosse Alcinous und andere thun dies ja auch (vgl. 1. Abth. S. 726). Sehr auffallend ist aber, theils dass die Schrift in ihrem Anfang an die zwei früheren Bücher De Dogmate Platonis nicht anknüpft, theils und besonders, dass sie in allen besseren Handschriften, und überhaupt in allen bis auf drei fehlt. Es ist mir daher wahrscheinlich, dass diese Abhandlung, welche Cassiodor zuerst anführt, erst nach Apulejus verfasst, oder doch übersetzt wurde. Um so mehr wird es genügen, in Betreff ihres Inhalts auf PRANTL'S ausführliche Analyse zu verweisen. — Auch die Uebersetzung einer hermetischen Schrift, des Asklepios, die unten noch zu berühren sein wird, stammt schwerlich von Apulejus; ebensowenig die von ROSA Anecd. gr. I, 103 ff. ihm zugewiesene Physiognomik. Vgl. SAUPPE Gött. Gel. Anz. 1866, 1. S. 21 f.

2) Dogm. Plat. I, 5 vgl. S. 98 f. 109 f. 1. Abth. S. 726.

3) A. a. O. De Deo Soor. 8, S. 119.

4) Dogm. Plat. I, 5; richtiger c. 6: sie seien die *formae simplices et aeternae*, unkörperlich und die Musterbilder der Dinge.



(*γεννησιμότης*) und die Seele als ein Wesen höherer Natur genannt<sup>1)</sup>, ohne dass wir deshalb die Vorstellung von einer bestimmten Stufenfolge göttlicher Kräfte bei Apulejus suchen dürften. Je weniger sich nun hierin philosophisches Verständniss zeigt, um so natürlicher war es, dass sich Apulejus den religiösen Vorstellungen des damaligen Platonismus, dem Götter- und Dämonenglauben mit Vorliebe zuwandte, um eine Vermittlung mit der Gottheit zu gewinnen. Zwischen den höchsten Gott und die Welt stellt auch er, wie Maximus, theils die Götter, theils die Dämonen; zu den Göttern rechnet er nicht blos die sichtbaren Gottheiten, oder die Gestirne, sondern auch unsichtbare Wesen, wie die zwölf olympischen Götter, die als Sprösslinge des höchsten Gottes, als ewige, reine, über alle Berührung mit der Körperwelt erhabene Geister bezeichnet werden<sup>2)</sup>; weil aber die Götter in keinem unmittelbaren Verkehr mit den Menschen treten, so sind als Zwischenglied zwischen beiden die Dämonen nothwendig<sup>3)</sup>, deren Natur, Geschäfte und Klassen Apulejus mit grosser Ausführlichkeit zu schildern weiss<sup>4)</sup>. Der Glaube an Schutzgeister findet an ihm, wie natürlich, einen Vertheidiger<sup>5)</sup>; wie sinnlich er sich denselben ausmalt, zeigt unter anderem die Annahme<sup>6)</sup>, dass

1) A. a. O. c. 6: Plato nehme zweierlei Substanzen an, die intelligible und die sinnliche. *Et primas quidem substantias vel essentias Deum primum et mentem formasque rerum et animam.* Statt *mentem* hat Eine Handschrift *materiam* und HILDEBRAND liest deshalb nach OUDENDORP's Vermuthung *materiam*; allein wie konnte diese zu den unsinnlichen Substanzen gerechnet werden? selbst Tim. 52, A will dafür kaum ausreichen. Für ganz unmöglich kann man es freilich, nach der eben gegebenen Probe über die Ideen, nicht erklären.

2) De. Socr. 2 f. Dogm. Plat. I, 11, Schl. Zu diesen Göttern gehört die Isis, in der Apulejus, ähnlich wie Plutarch, die Mutter verehrt, indem er sie zugleich mit allen möglichen griechischen und aussergriechischen Gottheiten identificirt: Metamorph. XI, 2. 5. 21. 28, Schl. vgl. III, 80.

3) De. Socr. 4 f.

4) A. a. O. c. 6—18. 15. Die Dämonologie selbst, die hier vorgetragen wird, ist die gleiche, welche uns schon öfters vorgekommen ist (vgl. S. 122. 157 f. 187); ihr Thema bildet die vielgebrauchte platonische Stelle Symp. 202, E.

5) A. a. O. 16.

6) A. a. O. 20. PLUT. Gen. Socr. 20, S. 588 sagt noch ausdrücklich, der Dämon sei von Sokrates nicht gesehen, sondern nur gehört worden, und

Sokrates sein Dämonium nicht bloß gehört, sondern auch gesehen habe. Auf die Dämonen bezieht Apulejus mit andern die Opfer, Weihen und gottesdienstlichen Gebräuche, die Götterbilder und die Tempel; von ihnen leitet er die Weissagungen und sonstigen Offenbarungen her, denen er bereitwillig Glauben schenkt<sup>1)</sup>. Zum Geschlecht der Dämonen wird auch die menschliche Seele gerechnet, sowohl während ihres Erdenlebens, als besonders nach ihrer Befreiung vom Leibe; doch sind es nur die Dämonen niedrigerer Ordnung, die in einen Leib eingehen<sup>2)</sup>. Die Sehnsucht der gefallenen Seele nach Wiedervereinigung mit ihrem guten Geiste (oder auch mit der Gottheit) bildet das Thema, welches in der bekannten Erzählung von Amor und Psyche, die übrigens Apulejus nicht erfunden hat, im Novellenstyl ausgeführt ist<sup>3)</sup>. Tiefere philosophische Gedanken darf man bei dem afrikanischen Schöngestirne weder hier noch sonst suchen.

Weitere Belege für die Verbreitung dieser Denkart in der platonischen Schule sind uns schon früher bei Theodemo Smyrnäer und Alcinous vorgekommen. Der erstere folgt nicht allein in seiner Mathematik, und namentlich in dem, was er über die höhere Bedeutung der verschiedenen Zahlen sagt, den Pythagoreern<sup>4)</sup>; sondern auch in Betreff der letzten Gründe unterscheidet er mit ihnen das Eins oder die reine Einheit von der Monas, der in den Zahlen sich vervielfachenden Einheit<sup>5)</sup>. Noch entschiedener spricht sich der Standpunkt des pythagoraisirenden Platonismus in den Sätzen des Alcinous über die Ideen, die Materie

---

scheint dasselbe von den Dämonen überhaupt voraussetzen, wogegen auch Max. Tyr. XV, 7 beiderlei Dämonenerscheinung annimmt.

1) A. a. O. 14. Apol. selbst war allen möglichen Religionsübungen eifrig ergeben; er selbst sagt uns Apol. 55 f. dass er sich in Griechenland in die verschiedensten Mysterien hatte einführen lassen, und ihre Heiligthümer sorgfältig aufbewahrte. Seine Bekanntschaft mit dem Isiskult beweist er Metamorph. XI.

2) De. Socr. 15 f. vgl. Apol. 24: *animo hominis extrinsecus in hospitium corporis immigrans*.

3) Metamorph. IV, 28 — VI, 24. Ueber den Ursprung und Sinn der Fabel vgl. HILDEBRAND a. a. O. S. XXVIII ff. u. A.

4) M. vgl. hierüber 1. Abth. 724, 2, und was oben, S. 107, S. 5, 109, 2—5 aus Theo Math. II, 38 ff. angeführt ist.

5) Math. I, 4.

und die Gottheit, über die Weltseele und die Ewigkeit der Welt, namentlich aber in jener Dämonologie aus, welche einen von den stehendsten Zügen dieser Spekulation bildet<sup>1)</sup>. Wie nahe Attikus dem Plutarch stand, sehen wir aus der Annahme einer schlechten Weltseele, die er ebenso, wie die einer zeitlichen Weltschöpfung, mit ihm theilt<sup>2)</sup>.

Neben den genannten kann hier ferner des bekannten Christengegners Celsus erwähnt werden<sup>3)</sup>, sofern seine Vertheidigung des Polytheismus nicht bloß überhaupt auf platonischen Ansichten, sondern im besondern auf der gleichen Form des Platonismus beruht, welche wir bei den bisher besprochenen Philosophen gefunden haben<sup>4)</sup>. Von dem platonischen Gottesbegriff ausgehend<sup>5)</sup>, stellt Celsus den Satz auf<sup>6)</sup>, Gott habe nichts sterbliches geschaffen, auch am Menschen sei nur die Seele sein Werk, deren höhere und unsterbliche Natur unser Philosoph mit Plato

1) M. s. hierüber 1. Abth. S. 725 ff.

2) A. a. O. 722, 2.

3) Zwar hält Origenes, dessen Schrift gegen Celsus wir unsere ganze Kenntniss von diesem Philosophen verdanken, seinen Gegner für einen Epikureer, aber diess ist, wie er selbst sagt (c. Cels. I, 68. IV, 36), bloss Vermuthung; in den zahlreichen Bruchstücken bei Origenes erscheint Celsus durchaus als Platoniker. Mit jener Meinung hängt nun auch die Angabe (c. Cels. I, 8) zusammen, dass Celsus unter Hadrian und seinen Nachfolgern geblüht habe; andere Spuren machen wahrscheinlich, dass er erst um 170 n. Chr. oder noch später geschrieben hat; m. vgl. meine Theol. Jahrb. IV, 629. Auch von der Identität des Lucianischen Celsus (über den 1. Abth. Zus. zu S. 353) mit dem Platoniker hat mich der neueste Vertheidiger dieser Annahme (A. PLANCK in der Abhandlung: Lucian und das Christenthum Stud. u. Krit. 1851, 4, 882 f.) so wenig überzeugt, als die früheren. Ueber Celsus und seine Polemik gegen das Christenthum vgl. m. jetzt BAUR Kirchengesch. I, 382—409.

4) Als Platoniker bezeichnet sich Celsus ausser allem andern auch dadurch, dass er den von ihm behaupteten Vorzug der griechischen Lehren vor der christlichen hauptsächlich mit platonischen Annahmen und Aeusserungen belegt; VI, 1. S. 6. 8—10. VII, 42 u. a. St. Vgl. folg. Anm.

5) M. s. die Bruchstücke b. ORIG. c. Cels. V, 14. VI, 63 f. VII, 42. VIII, 21. Die Transcendenz Gottes wird namentlich VII, 45, nach Anleitung der bekannten Stelle in PLATO'S Republik VI, 507, B ff., seine Unveränderlichkeit FV, 14, nach Rep. 380, D ff. auseinandergesetzt. An den Stoicismus erinnert es, wenn Gott V, 148 πάντων τῶν ὄντων λόγος heisst.

6) A. a. O. IV, 52.

voraussetzt<sup>1)</sup>; alle Vergänglichkeit und alles Uebel soll aus der Materie herkommen<sup>2)</sup>. Sofern nun das Wesen der Materie nicht zu ändern ist, so ist die Natur von einer physischen Nothwendigkeit beherrscht, von der sich nicht erwarten lässt, dass sie jemals anders werde<sup>3)</sup>, und so schliesst sich hier jener Naturalismus an, welchen Celsus zum grossen Anstoss für Origenes dem jüdisch-christlichen Vorsehungsglauben entgegengesetzt<sup>4)</sup>. Kann aber andererseits auf die Wirksamkeit Gottes in der Welt nicht verzichtet werden, so muss doch diese durch Untergötter und Dämonen, als Diener und Werkzeuge des höchsten Gottes, vermittelt sein; wir haben daher allen Grund, nicht allein die Gestirne, sondern auch die unsichtbaren Götter und Geister zu verehren, und wir dürfen damit den höchsten Gott selbst zu ehren überzeugt sein, nur dass sich jedes Volk an den herkömmlichen Kult halte, und zunächst den Gottheiten Verehrung zolle, deren Schutz es selbst anvertraut ist<sup>5)</sup>.

Wenn die Männer, die wir zuletzt besprochen haben, sich selbst zur platonischen Schule rechneten, so wird dagegen Numenius<sup>6)</sup> aus Apamea<sup>7)</sup> von unsern Berichterstattern durch-

1) Z. B. VIII, 49, womit, das Verhältniss der Seele zum Körper und zum irdischen Leben betreffend, V, 14. VIII, 53 zu vergleichen ist.

2) IV, 65. VI, 42 redet Celsus neben der unordentlichen Bewegung der Materie vor der Weltbildung auch von Dämonen, die in ihr walten, und zur Strafe auf die Erde geschickt werden.

3) IV, 65: ὁμοία δ' ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος ἡ τῶν θνητῶν περιεβολή· καὶ κατὰ τὰς παρμένους ἀνακυκλήσεις (vgl. die Stoiker und Plato's Politikus) ἀνάγκη τὰ αὐτὰ εἶναι καὶ γυγνόναι καὶ εἶναι καὶ ἴσασθαι.

4) M. vgl. über denselben das vierte Buch von c. 65 an, besonders c. 99. Durch diesen Naturalismus nähert sich Celsus der epikureischen und peripatetischen Schule; mit der letztern soll er auch die Lehre von der Ewigkeit der Welt getheilt haben (I, 19. IV, 79), doch scheint diese Angabe nicht ganz sicher.

5) V, 26. 34. 41. VII, 68. VIII, 2. 28. 33. 35. 54. 58. 60 vgl. m. c. 63. 66. Ebd. a. 45 über die Orakel, welche Celsus natürlich gleichfalls in Schutz nimmt.

6) Ueber das Leben des Numenius sind wir ganz ohne Nachrichten, dass er aber in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehört, wird theils durch die Beschaffenheit seiner Lehren, theils durch den Umstand wahrscheinlich, dass Klemens von Alexandrien der erste Schriftsteller ist, der seiner erwähnt, und dass andererseits Harpokration, der seiner Meinung über die

weg ein Pythagoreer genannt; da aber in seinen Ansichten das platonische fast noch stärker hervortritt, als das neupythagoreische, so ziehe ich es vor, seiner erst hier zu erwähnen. Sind auch seine philosophischen Leistungen nicht bedeutend, so ist doch die Geistesrichtung dieses späteren Platonismus so stark in ihm ausgeprägt, dass man allen Grund hatte, ihn als den unmittelbaren Vorgänger der Neuplatoniker zu betrachten<sup>1)</sup>. Mit der gesammten nachplatonischen Philosophie unzufrieden<sup>2)</sup>, will Numenius ganz zu Plato und Pythagoras zurückkehren. Diese beiden hält er nämlich für durchaus einverstanden, indem der erste derselben seine Lehre, wie er glaubt, ganz von dem zweiten entlehnt, und nur den Ausdruck aus nothwendigen Klugheitsrücksichten verändert habe<sup>3)</sup>. Beide aber sollen nur die alte Weisheit der Brahmanen, der Magier, der Aegypter und auch der Juden vortragen<sup>4)</sup>; auch auf die letzteren hielt nämlich Numenius sehr viel, er suchte durch allegorische Erklärungen, in deren Bereich er selbst die rabbinische Tradition und die evangelische Geschichte zog, die Uebereinstimmung der hebräischen Propheten mit seiner Philosophie nachzuweisen, und er hatte namentlich vor Moses solche Hochachtung, dass er Aussprüche von ihm, als einem Propheten, anführte<sup>5)</sup>, und von Plato behauptete, er sei nichts anderes, als

---

drei höchsten Götter folgte, ein Schüler des (1. Abth. 718, u. 721 ff. besprochenen) Attikus war (PROKL. in Tim. 93, B. Weiteres über Harpokration S. 200).

7) Ἀμαεῦς nennt ihn Amelius b. ΡΟΥΡΗ. v. Plot. 17.

1) ΡΟΥΡΗ. vita Plot. 17: es sei Plotin vorgeworfen worden, τὰ Νομηγνίου αὐτὸν ὑποβάλλεσθαι, was den Amelius zu einer eigenen Schrift über die Lehrunterschiede zwischen Plotin und Numenius veranlasst habe. Dieser Vorwurf beweist jedenfalls, dass beide sich in mancher Beziehung verwandt waren.

2) M. vgl. in dieser Beziehung die ausführliche und geistlose Kritik derselben b: Eus. praep. ev. XIV, 5—9. Verhältnissmässig am besten kommen darin die Epikureer weg, weil sie sich — der Grund ist für den wissenschaftlichen Standpunkt des Mannes bezeichnend — in gar nichts von der Lehre ihres Stifters entfernt haben. S. 1. Abth. 855, 2.

3) B. Eus. pr. ev. IX, 7. XIV, 5, 2. 7 ff. vgl. ORIG. c. Cels. IV, 51. Von Plato sagt Num. b. Eus. XIV, 5, 2, er sei zwar nicht besser, aber vielleicht auch nicht schlechter, als der grosse Pythagoras. Vgl. Eus. XI, 17, 7. Ebd. XIV, 5, 8 heisst Plato μακρίων Πυθαγόρου καὶ Σωκράτους; Sokrates soll aber gleichfalls Schüler der Pythagoreer sein, a. a. O. 7.

4) A. a. O. IX, 7. vgl. ORIG. c. Cels. I, 15.

5) ΡΟΥΡΗ. De antro Nymph. 10, wo 1. Mos. 1, 2 von Num. mit den Wer-

ein attisch redender Moses<sup>1)</sup>. Mit Plato unterscheidet er nun zunächst das Unkörperliche als das Seiende von dem Körperlichen oder dem Werdenden<sup>2)</sup>, und wenn er das Körperliche oder die Materie als den Grund alles Schlechten, als das unbegrenzte, ungeordnete, leblose und nichtseiende beschreibt<sup>3)</sup>, so wird dagegen das erste Unkörperliche, oder die Gottheit, als das Seiende schlechtweg, als unbewegt, unveränderlich, zeitlos, als die erste Vernunft (νοῦς), das Eine, das Gute oder das Urgute bezeichnet<sup>4)</sup>. Indem nun aber diese Bestimmung ganz schroff gefasst, und der Gegensatz beider Principien auf die Spitze getrieben wird, so erscheint es unserem Philosophen unmöglich, dass der höchste Gott selbst auf die Materie gewirkt haben sollte; wenn daher Plato doch von dem weltbildenden Gott redet, so glaubt Numenius diese Aussage auf ein von dem höchsten Gott verschiedenes Wesen beziehen zu dürfen, das er als den zweiten Gott oder den Demiurg bezeichnet, ein Wesen, in welchem die vielen Untergötter und Mittelwesen der übrigen Platoniker, in erweiterter Bedeutung, zur Einheit zusammengefasst werden<sup>5)</sup>. Der erste Gott ist einfach,

ten: τὸν κρητήτην εἰρηχέναι angeführt wird; Eus. pr. ev. IX, 8, wo in einem Bruchstück des Numenius der zwei Zauberer Janues und Jambres, die in der jüdischen Sage als Gegner des Moses eine Rolle spielen, ihres Streites mit Moses, der Gebetskraft des letztern und der von ihm bewirkten ägyptischen Plagen Erwähnung geschieht. ORIG. IV, 51: Numenius, der Pythagoreer, der ausgezeichnete Erklärer Plato's, setze auch vielfach die Aussprüche des Moses und der Propheten mit ansprechender Deutung (οὐκ ἀπιθάνως τροπολογῶν) aneinander. (Aehnlich I, 15: er trage kein Bedenken, χρῆσασθαι καὶ λόγους προφητικῶς καὶ τροπολογῆσαι αὐτοῦς). ἐν δὲ τῷ τρίτῳ „περὶ τὰγαθοῦ“ ἐκτίθεται καὶ περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἱστορίαν τινὰ, τὸ ὄνομα αὐτοῦ οὐ λέγων, καὶ τροπολογεῖ αὐτήν. Ebenso die Erzählung von Moses, Janues und Jambres.

1) KLEM. ALEX. Strom. I, 342, C Sylb. sagt diess ganz bestimmt, unbestimmter Eus. pr. ev. XI, 10, 7.

2) B. Eus. XI, 10, 5 f. XV, 17, 1 ff. NEMES. nat. hom. c. 2. S. 29, wo auch die Gründe des Numenius gegen den stoischen Materialismus angegeben sind. Die von Eusebius hier mitgetheilten Bruchstücke sind gleichfalls der Schrift περὶ τὰγαθοῦ entnommen.

3) B. Eus. XV, 17, 2 ff. JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 896.

4) Eus. XI, 10, 1 ff. 5 ff. 18, 9 f. 22, 1 ff. 6. XV, 17, 5.

5) B. Eus. XI, 18, 1 ff. 9 f. Da eine ähnliche Unterscheidung des höchsten Gottes von dem Welterschöpfer schon vor Numenius bei den christlichen Gnostikern vorkommt, von denen namentlich die Valentinianer auch den Na-

unbewegt, das an sich Gute, ohne Berührung mit der Materie, und deshalb auch unthätig<sup>1)</sup>, rein der Betrachtung lebend; der zweite ist nur abgeleiteter Weise (μετουσία τοῦ πρώτου) gut, und nicht ebenso reinen und einfachen Wesens, wie der erste; sondern wiewohl er zu den übersinnlichen Urbildern aufschaut, muss er doch seinen Blick zugleich auch auf die Materie richten, um für sie zu sorgen, und indem er sich durch die Welt verbreitet, wird er selbst von der Materie getheilt und in ihre Bewegung verflochten<sup>2)</sup>. Er ist daher zweiseitiger Natur<sup>3)</sup>, dem Uebersinnlichen und dem Sinnlichen zugleich zugewandt<sup>4)</sup>, oder, wie PROKLUS dieses Verhältniss genauer bestimmt<sup>5)</sup>, er gehört mit seinem Wesen der übersinnlichen, mit seiner Wirksamkeit der sinnlichen Welt an. Er kann insofern auch wohl als identisch mit der Welt bezeichnet werden<sup>6)</sup>, deren Seele er ist<sup>7)</sup>; doch ist es dem Numenius geläufiger, die Welt, welche schon Plato den gewordenen Gott genannt hatte, von dem zweiten Gott zu unterscheiden, und demgemäss drei Götter zu zählen: den Vater, den Schöpfer und das Geschaffene<sup>8)</sup>. In demselben Sinn konnte er auch von einer

men Demiurg aus Plato aufgenommen haben, so ist es wahrscheinlich, dass Numenius die Anregung zu seiner Theorie von diesen erhalten hat. Ausserdem hat ohne Zweifel die philonische Logoslehre auf ihn eingewirkt.

1) Er sei als βασιλεὺς ἀργός ἔργων ζυμπάντων EUS. XI, 18, 4.

2) A. a. O. c. 18. c. 22, 3 ff. Auf diese Lehre bezieht sich auch die Angabe des PROKLUS in Tim. 249, A (welche mir VACHNEROT hist. d. l' école d' Alexandrie I, 325 nicht richtig zu fassen scheint), dass nach Numenius und Amelius auch im Intelligibeln eine μεθεξις stattfindet, denn der zweite Gott ist nur durch μεθεξις das, was er ist; auf dieselbe deutet Euseb die Worte des Numenius, die er XI, 18, 8 ff. anführt, sie gehen aber vielleicht eher auf die Mittheilung des Wissens an den Menschen.

3) διττός b. EUS. a. a. O. XI, 22, 4. PROKL. in Tim. 98, B.

4) A. a. O. XI, 18, 9: ὁ μὲν οὖν πρῶτος [θεός] περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ δεύτερος περὶ τὰ νοητά καὶ αἰσθητά.

5) In Tim. 299, C vgl. NÜMEN. b. EUS. XI, 18, 12: αὐτὸς μὲν ὑπὲρ ταύτης ἴδρυται... τῆς ἑλῆς, τὴν ἁρμονίαν δὲ ἰθύνει τὰς ἰδέαις οὐρανίων, βλέπει τε... εἰς τὸν ἄνω θεὸν προσαγόμενον αὐτοῦ τὰ ὄμματα, λαμβάνει τε τὸ μὲν κριτικὸν ἀπὸ τῆς θεωρίας, τὸ δὲ ὀρητικὸν ἀπὸ τῆς ἐφέσεως (dem schon §. 2 erwähnten Verlangen nach der ἑλῆ).

6) B. EUS. XI, 18, 1: ὁ θεὸς μόντοι ὁ δεύτερος καὶ τρίτος ἐστὶν εἰς.

7) A. a. O. 18, 7: ὁ μὲν γε ὡν σπέρμα πάσης ψυχῆς σπεῖρει εἰς τὰ μεταλογιζόμενα αὐτοῦ χρήματα σύμφωνα.

8) XI, 18, 1. 22, 4. XIV, 5, 6 f. (Sokrates und Plato lehren drei Götter).

dreifachen Vernunft reden <sup>1)</sup>. Eine genauere Entwicklung dieser Bestimmungen, die mit Plotin's Lehre von den höchsten Gründen zu vergleichen wäre, hat Numenius, wie wir mit Sicherheit annehmen können, gar nicht versucht, seine ganze Neuerung besteht darin, dass er den platonischen Demiurg als Untergott, wie der philonische Logos, von dem höchsten Gott unterschieden hat.

Seinem metaphysischen Dualismus entsprechend, schrieb Numenius auch dem Menschen nicht etwa nur eine zweitheilige Seele, sondern geradezu zwei Seelen zu, eine vernünftige und eine vernunftlose <sup>2)</sup>; diese beiden sollten fortwährend miteinander im Kampf liegen <sup>3)</sup>; den Sitz der vernunftlosen Seele suchte er ohne Zweifel im Körper, auf den er überhaupt alles Schlechte zurückführte <sup>4)</sup>, wogegen er umgekehrt die sinnliche Wahrnehmung für ein Erzeugniss der Vernunft hielt <sup>5)</sup>, und das körperliche Leben überhaupt von der belebenden göttlichen Thätigkeit abhängig

PROKL. a. a. O. 93, A. Zur Bezeichnung dieser drei Götter bediente sich Num. der gesuchten Ausdrücke (τραγωδῶν, sagt Proklus) πάππος, ἔργονος, ἀπόγονος, was Proklus so erklärt: κατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δευτέρου, ποιῆμα δὲ τὸν τρίτον, ὃ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός.

1) PROKL. a. a. O. 268, A (S. 655 Schneid.) vgl. NUMEN. b. EUS. XI, 18, 10 f.

2) PORPHYR b. STOB. Ekl. I, 836. In Beziehung auf das Weltganze hatte ja schon Plato in den Gesetzen von einer zwiefachen Seele geredet, und Plutarch diese Annahme wiederholt (s. o. S. 152); ich möchte vermuthen, dass auch Num. sich im Weltganzen ebenso, wie im Menschen, mit dem Stoff eine vernunftlose Seele verbunden dachte.

3) JAMBL. ebd. 894. Hierauf scheint sich auch die Angabe des PROKLUS in Tim. 24, C zu beziehen, dass Num. den Kampf der Athenier und der Atlantiden im platonischen Kritias auf den Streit der besseren Seelen mit den schlechteren gedeutet habe.

4) JAMBL. a. a. O. 896. s. o. 195, 3.

5) So verstehe ich 'PORPHYR's ziemlich undeutliche Worten b. STOB. Ekl. I, 832: Νομήμιος δὲ τὴν συγκαταθετικὴν δύναμιν παραδεικτικῆν ἐνεργειῶν φησὶ εἶναι σύμπτωμα αὐτῆς φησὶ εἶναι τὸ φανταστικόν, ὅδ μὴν ἔργον τε καὶ ἀποτέλεσμα, ἀλλὰ παρακολούθημα. Die συγκαταθετικὴ δύναμις, oder die Urtheilskraft, muss mit der Vernunft zusammenfallen; das sinnliche Vorstellungsvermögen, das φανταστικόν, soll zwar nicht ἔργον und ἀποτέλεσμα, aber σύμπτωμα und παρακολούθημα derselben sein; d. h. die Thätigkeit der Vernunft richtet sich nicht direkt auf seine Erzeugung, aber sie bringt es nebenbei hervor.



machte, mit deren Zurückziehung es sofort erlösche<sup>1)</sup>. Bei dieser Ansicht von der Natur des Körperlichen musste sich ihm die Lehre von der Präexistenz der Seele, der Unsterblichkeit und der Seelenwanderung nicht bloß überhaupt empfehlen, sondern er musste auch geneigt sein, den Gegensatz des körperlichen und des körperlosen Lebens möglichst zu spannen; wie er daher das Herabstürzen der Seele in den Körper schlechtweg für eine Verschuldung, einen Abfall von ihrem wahren Wesen erklärte, ohne eine beziehungsweise Nothwendigkeit desselben zuzugeben<sup>2)</sup>, so lehrte er andererseits, dass die geläuterte körperfreie Seele mit dem Urwesen, aus dem sie entsprungen ist, bis zur Unterschiedlosigkeit eins werde<sup>3)</sup>, wogegen er für die unreinen eine Seelenwanderung annahm, die auch den Uebergang in unvernünftige Geschöpfe nicht ausschliessen sollte<sup>4)</sup>. Das Wesen der Seele

1) B. Eus. a. a. O. XI, 18, 4: βλέποντος μὲν οὖν καὶ ἐπιστραμμένου πρὸς ἡμῶν ἕκαστον τοῦ θεοῦ συμβαίνει ζῆν τε καὶ βιώσκεισθαι τότε τὰ σώματα κηδεύοντα [ — ος] τοῦ θεοῦ τοῖς ἀκροβολισμοῖς· μεταστρέφοντος δὲ εἰς τὴν ἑαυτοῦ περιωπῆν τοῦ θεοῦ (vgl. PLATO Polit. 272, E) ταῦτα μὲν ἀποσβέννυσθαι τὸν δὲ νοῦν ζῆν βίου ἐπαυρόμενον εὐδαίμονος. Die letzten Worte möchte ich nicht mit RITTER IV, 567 auf eine Rückkehr der göttlichen Vernunft in sich selbst deuten, sie scheinen mir vielmehr nur diess zu besagen, dass vom Menschen, sobald die Gottheit ihren Blick von ihm abwendet, nur die vernünftige Seele fortlebe, der Leib dagegen sofort zu leben aufhöre. Der Leib ist ja (Num. bei Eus. XV, 17, 4; s. o. S. 195) seiner Natur nach leblos, ohne Zusammenhalt, ohne alle Beharrlichkeit des Seins; nur die Seele kann ihn zusammenhalten und ihm Dauer verleihen.

2) JAMB. b. STOB. I, 910, wo das gleiche auch von Kronius und Harpokration gesagt ist. Dass diese Männer hiebei zwischen solchen Geistern unterschieden haben, die rein, und solchen, die minder rein in Körper eintreten (BRANDIS Gesch. d. Entw. d. gr. Phil. II, 307), sagt Jamblich nicht, sondern vielmehr umgekehrt, sie hätten diesen Unterschied machen sollen.

3) JAMB. ebd. 1066 (es ist von den Vorstellungen über den Zustand der Seele nach dem Tode die Rede): ἔνωσις οὖν καὶ ταυτότητα ἀδιάκρτον τῆς ψυχῆς πρὸς τὰς ἑαυτῆς ἀρχὰς πρᾶξις φαίνεται Νομῆνιος.

4) Diess scheint mir der Sinn der Worte, welche COUSIN im *Journ. des Savants* 1835, 148 und nach ihm RITTER IV, 567 aus einem ungedruckten Commentar zum Phädo anführt: ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμφύχου ἔξω ἀπαθανατίζουσιν ὡς Νομῆνιος. Dass dieser die platonischen Aeusserungen über den Eintritt von Menschenseelen in Thiere im eigentlichen Sinn nahm, sagt auch AMB. GAS. Theophr. S. 16 Barth. Auch Kronius, der immer mit Numenius zusammengestellt wird, nahm nach NUMEN. nat. hom.

setzte Numenius als Pythagoreer in die Zahl <sup>1)</sup>). Als ihr höchstes und einziges Gut bezeichnet er die Binsicht, durch die wir allein am Göttlichen theilnehmen <sup>2)</sup>; die Einsicht selbst ist ein Geschenk der Gottheit, eine Mittheilung derselben an die menschliche Seele, welche durch die Gleichheit ihres beiderseitigen Wesens bedingt ist <sup>3)</sup>; um sie zu erlangen, muss man von allem Sinnlichen sich abwendend allein in völliger Stille mit dem Urguten verkehren; doch wird die Betrachtung der Zahlen als der Weg zur Erkenntniss des Guten empfohlen <sup>4)</sup>.

Neben Numenius wird nicht selten Kronius genannt, welcher ein Schüler oder doch ein Zeitgenosse von jenem gewesen zu sein scheint <sup>5)</sup>. Dass er der gleichen Richtung zugethan war, lässt sich auch aus dem wenigen, was uns von seinen Ansichten

S. 51 einen Uebergang der vernünftigen Seele in Thierleiber an. Durch diese Erklärung ist wohl RITTER's Bedenken a. a. O. gehoben.

1) PROKL. in Tim. 187, A, demzufolge Num. die οὐρα ἀμείριτος und μεριστή, aus welcher die Seele nach Plato zusammengesetzt ist, mit andern von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit erklärte; nach Demselben ebd. 236 B scheint Numenius die Seele näher als Tetraktys bestimmt und dafür dem seltsamen, aber bei einem Neupythagoreer gar nicht ungläublichen Grund angegeben zu haben, dass das Wort ψυχή aus vier Buchstaben besteht.

2) B. Eus. pr. ev. XI, 22, 5. 18, 8.

3) A. a. O. 18, 8, wo die Mittheilung des Wissens an den Menschen mit dem Anstrichen eines Lichts an einem andern verglichen wird; αἴτιον δὲ τούτου ... οὐδὲν ἴσθιν ἀνθρώπων, ἀλλ' ἔτι ἔτις τε καὶ οὐσία ἢ ἔχουσα τὴν ἐπιστήμην ἢ αὐτὴ ἴσθι κατὰ τῷ δωδεκάτῳ θεῷ καὶ κατὰ τῷ εἰληφότῳ ἡμοὶ καὶ σοί. Vgl. JAMB. b. Stos. Ekl. I, 866: Numen. gehöre unbestreitbar zu denen, οἵτινες καὶ ἐν τῇ μεριστῇ ψυχῇ τὸν νοητὸν κόσμον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ τὰ γὰθὸν καὶ πάντα τὰ προσβύτιστα ἐν αὐτῇ ἐνεδρεύουσι καὶ ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι ἀποφαίνονται, οὐκίαις μόντοι κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἑκάστοις.

4) Eus. 22, 1 f., wo Num. sagt, das ἀγαθὸν lasse sich aus keinem Gegebenen (παρὰκείμενον), auch nicht aus einem ἕμοιον αἰσθητὸν erkennen; man müsse ἠμιλῆσαι τῷ ἀγαθῷ μόνῳ μόνῳ, da, wo schlechterdings nichts anderes sei, ἀλλὰ τίς ἄφατος καὶ ἀδιήγητος ἀτεχνῶς ἔρημια θεοπέσις, und es selbst, ἐν εἰρήνῃ, ἐν εὐμενεῖα u. s. w. ἐποχεύμενον τῇ οὐσίᾳ. Um dazu zu gelangen, sei das beste, dass man von der Sinnewelt absehend sich mit der Mathematik beschäftige, und aus der Betrachtung der Zahlen lerne, τί ἴσθι τὸ βῆ. — Einige weitere, wenig erhebliche Sätze des Numenius finden sich bei PORPH. antr. nymph. 10. 21. 83. PROKL. in Tim. 141, E.

5) Bei PORPH. antr. Nymph. 21 heisst er sein ἑταῖρος, was aber nicht blos einen Freund oder Schüler, sondern auch einen Meinungsgegessen bedeuten kann.

bekannt ist, abnehmen<sup>1)</sup>. Derselben Zeit gehört Harpokration, der Schüler des Attikus an<sup>2)</sup>, von dem wir aber gleichfalls nicht mehr wissen, als dass er der Lehre des Numenius von den drei Göttern folgte<sup>3)</sup>, und dass er mit Kronius und Numenius das Böse aus dem Leib ableitete, und deshalb die Verbindung der Seele mit einem Leibe unbedingt für ein Uebel erklärte<sup>4)</sup>. Noch etwas früher müsste die Abfassung einiger hermetischen Schriften gesetzt werden, wenn wirklich schon Apulejus eine solche übersetzt hätte. Allein alle diese Schriften tragen viel zu deutliche Spuren der neuplatonischen Lehre, als dass wir sie noch in unsern Zeitabschnitt verlegen könnten<sup>5)</sup>. Dagegen muss hier noch des

1) Seine Ansicht über die Seelenwanderung wurde schon S. 198, 2 berührt. Weiter sagt JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 896. 912, er lasse das Böse mit Numenius aus der Materie in die Seele kommen, und halte mit demselben jedes Eintreten der Seele in einen Leib für ein Uebel. Aus PORPH. antr. nymph. 2 f. 21 sehen wir, dass er diesem Neuplatoniker in der allegorischen Deutung der homerischen Stelle Od. XIII, 846 ff. vorangiege, und dabei die zwei Eingänge der Nymphenhöhle, mit Numenius, von den zwei Wendekreisen erklärte.

2) M. vgl. über ihn 1. Abth. S. 718 unt. Seinem *ὁπόμενα ἐκ Πλάτωνος* scheinen die Erklärungen platonischer Stellen entnommen zu sein, welche OLYMPIODOR in Alcib. S. 48 u. Creus. und der Verfasser der Scholien in FINCKH's Ausgabe von Olympiodor's Commentar zum Phädo öfters (m. s. d. Register) anführt. Ihm mag der Aelian nahe stehen, aus dessen Commentar zum Timäus PORPH. in Ptolem. Harm. S. 216 f. ein Bruchstück mittheilt.

3) PROKL. in Tim. 98, B: *ἔσται γὰρ [Ἄρκοκρ.] τῆδε τῶ ἀνδρὶ (Numen.) κατὰ τὴν τῶν τριῶν θεῶν παράδοσιν καὶ καθόσον διττὸν ποιεῖ τὸν δημιουργόν* (vgl. S. 196, 8); in der Bezeichnung dieser drei Götter herrsche aber bei ihm grosse Verwirrung: er nenne bald den ersten Οὐρανὸς und Κρόνος, den zweiten Zeus, den dritten οὐρανὸς und κόσμος, bald aber auch den ersten Zeus und βασιλεὺς τοῦ νοητοῦ, den zweiten ἀρχών (Arohon nannte der Gnostiker Basilides den Welterschöpfer).

4) STOB. Ekl. I, 896. 912.

5) Der Asklepios des Hermes Trismegistus befindet sich allerdings in lateinischer Bearbeitung schon unter den Werken des Apulejus; indessen lässt die Sprache derselben gar keinen Zweifel darüber übrig, dass diese Uebersetzung nicht von Apulejus herrühren kann, wie dies schon BOSSCHA ganz richtig erkannt hat, den HILDEBRAND S. XLIX ff. seiner Prolegomenen mit schwachen Gründen zu widerlegen sucht. Ebenso augenfällig ist das neuplatonische im Inhalt der Schrift, und die Beziehung auf die Verhältnisse der byzantinischen Zeit (o. 24—26). Diese ganze hermetische Litteratur ist ein trüber Niederschlag aus der späteren Mischung verschiedenartiger Elemente, mit dem für die Geschichte der Philosophie nichts anfangen ist, und mag es vielleicht auch

merkwürdigen Umstands erwähnt werden, dass auch der spätere Stoicismus in eine Richtung gerathen war, die seinen Uebergang in den Neuplatonismus wesentlich erleichtern musste.

### 8. Platonisirende Stoiker.

Der Stoicismus war in seiner Weltansicht ursprünglich streng monistisch gewesen, indem er den Gegensatz von Natur und Geist, Stoff und Form, einerseits durch seinen Materialismus, andererseits durch seine Lehre von der allbestimmenden göttlichen Vernunft, seinen pantheistischen Determinismus, aufhob. Dieselbe unbedingte Herrschaft der Vernunft über den Stoff auch für's sittliche Leben herzustellen, war das Ziel seiner Ethik. Aber die einseitige Richtung derselben machte es ihm unmöglich, dieses Ziel anders zu erreichen, als durch die Ausschliessung und Unterdrückung der Individualität, und die Folge dieser Einseitigkeit war der ethische Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit in den Einzelnen, von Weisen und Thoren in der Welt. Ebendamit war aber zugegeben, dass die Wirklichkeit durchaus nicht so vollständig von der Vernunft bestimmt sei, wie diess aus der stoischen Metaphysik eigentlich folgte. Ueber diesen Widerspruch konnte der Stoicismus hinwegkommen, so lange er hoffen durfte, ihn durch sich selbst zu überwinden, die Herrschaft der Vernunft durch philosophische Erkenntniss herbeizuführen. Je weniger aber im Lauf der Jahrhunderte dieses Ziel erreicht wurde, je trostloser sich trotz aller Philosophie die Zustände der Wirklichkeit gestalteten, um so mehr musste auch bei den Stoikern der Glaube an die gleichmässige Vernünftigkeit alles Wirklichen wankend werden, sie mussten geneigt werden, die Herrschaft der wahren Philosophie und Sittlichkeit von einem Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, von einer höheren Offenbarung zu erwarten; und die Möglichkeit, ja die Nothwendigkeit einer solchen hatten sie ja schon längst durch ihre Vertheidigung des Weissagungsglaubens anerkannt<sup>1)</sup>. Je ausschliesslicher andererseits das sittliche Heil in

---

schon früher hermetische Bücher gegeben haben (PLUT. de Is. 61), wir haben jedenfalls nichts mehr davon, wenigstens nicht in seiner ursprünglichen Gestalt.

1) Vgl. 1. Abth. S. 322.

der Zurückziehung aus dem Aeusseren und aus der eigenen Sinnlichkeit gesucht wurde, um so weniger konnten sie sich dem Zugeständniss entziehen, dass der Geist auch seiner Natur nach von allem Aeussern und Körperlichen verschieden sein müsse, und dass das wahre Wesen der Dinge überhaupt nur in diesem ihrem unkörperlichen Bestandtheil zu suchen sei. Der monistische Materialismus des stoischen Systems wurde so durch seinen ethischen Dualismus aufgelöst, und aus dem ethischen Idealismus erzeugte sich die Hinneigung zu einer spiritualistischen Metaphysik, welche nur weiter verfolgt werden durfte, um die Stoiker zur platonischen, oder doch zu einer platonisirenden Lehre hinzuführen.

Die ersten Anzeichen dieser Veränderung haben wir schon in der platonisirenden Psychologie des Posidonius erkannt<sup>1)</sup>. Bestimmter treten dieselben bei Seneca hervor. Es ist schon früher gezeigt worden, wie stark sich dieser Philosoph über die sittliche Schwäche der menschlichen Natur und die Unvollkommenheit des menschlichen Lebens ausspricht; wie nachdrücklich der Gegensatz des Leibes und der Seele, der vernünftigen und der unvernünftigen Seelenkräfte, und weiterhin der des gegenwärtigen und des künftigen Lebens von ihm betont wird; wie er auch in seiner Theologie zu einer bestimmteren Unterscheidung von Gott und Welt hinneigt<sup>2)</sup>. Seine Aeusserungen gehen allerdings grösstentheils noch nicht wirklich über die Grenzen der stoischen Metaphysik hinaus<sup>3)</sup>, aber sie bezeichnen doch schon deutlich den Punkt, an welchem der spätere Stoicismus dieselben zu überschreiten in Gefahr stand.

Bei Epiktet und Mark Aurel finden wir sie wirklich überschritten. Der Anfang der Philosophie ist nach Epiktet das Gefühl der Schuld und der Hilfsbedürftigkeit<sup>4)</sup>; sie soll uns, wie Antonin ausführt<sup>5)</sup>, in der Eitelkeit eines Lebens, das uns täuscht, wie ein Traum, und hinschwindet, wie ein Rauch, einen Halt

1) A. a. O. S. 516 ff.

2) A. a. O. 288 f. 688 f. 187 f. 626 f.

3) Nur seine Psychologie ist, wie die des Posidonius, mehr platonisch, als stoisch.

4) Vgl. I Abth. 662.

5) Ebd. 678, 1. κρ. εαυτ. X, 31: οὕτως γὰρ συνεχῶς θέσθη τὰ ἀνθρώπινα κακὸν καὶ τὸ μηδέν.

geben. Die Philosophie ist also für diese späteren Stoiker nicht mehr, wie für die Alten <sup>1)</sup>, die freie Thätigkeit des bedürfnisslosen Geistes, sondern sie ist wesentlich das Mittel zur Befriedigung eines sittlichen und gemüthlichen Bedürfnisses: ihre Bestimmung ist die, dem hilfsbedürftigen Stärkung, dem von der Nichtigkeit aller menschlichen Dinge gebeugten Gemüthe Trost zu bringen, ihr Motiv ist die Sorge des Menschen um sein Seelenheil, um sein sittliches Wohl <sup>2)</sup>, der Philosoph ist, wie Epiktet sagt <sup>3)</sup>, ein Arzt für den Kranken. Seine Lehre hat daher von Hause aus einen religiösen Charakter, denn das gleiche Gemüthsbedürfniss ist die ursprüngliche Quelle der Religion, und eine Weltansicht, die dadurch bestimmt wird, ist in letzter Beziehung eine religiöse zu nennen. Die Philosophie, belehrt uns Epiktet, ist etwas heiliges und geheimnissvolles, ein Mysterium, das nicht durch leichtsinnige Behandlung gemein gemacht, eine Sache von der äussersten Wichtigkeit, die nicht ohne den Beistand der Gottheit unternommen werden darf <sup>4)</sup>; der wahre Weise ist ein Priester und Diener der Götter <sup>5)</sup>, ein Bote, den Zeus den Menschen gesandt hat, um sie zu belehren, dass sie mit ihren Vorstellungen von Gütern und Uebeln in der Irre gehen, ein Herrscher, den er selbst mit Scepter und Diadem geschmückt hat, um ihnen zu zeigen, dass der Mensch vollkommen glücklich sein kann, auch wenn er gar nichts in der Welt sein nennen darf <sup>6)</sup>; nicht dieser Mensch ist es, der zum Guten ermahnt, sondern die Gottheit spricht durch seinen Mund, und der Gottheit widersetzt sich, wer seine Worte gering achtet <sup>7)</sup>. Es ist

1) Z. B. ARISTOT. Metaph. 1, 2.

2) Vgl. M. AUREL. III, 14: σαυτῶ βοηθεῖ, εἰ τί σοι μέλει σιαυτοῦ, ἕως ἔσται. Ebd. V, 11 u. a.

3) Vgl. I. ABTH. 662, 8; mit dem Arzt vergleicht auch M. AUREL III, 18 den Philosophen.

4) DISS. III, 22, 2: ὁ δόξα θεοῦ τηλικούτω πράγματι (dem cynischen Leben) ἐπιβαλλόμενος θεοχλωτός ἐστι. Ebd. 58. Ebd. 21, 11—20.

5) M. AUREL III, 4, III: ὁ γὰρ τοι ἀνὴρ ὁ τοιοῦτος ... ἱερεὺς τίς ἐστι καὶ ἱεροργὸς θεῶν, χρώμενος καὶ τῷ ἔνδον ἱδρυμένῳ αὐτοῦ (der Dämon, d. h. die Vernunft des Menschen). EPIKT. DISS. III, 22, 82, wo der Cyniker τοῦ κοινοῦ πατρὸς ὑπαρτήσ τοῦ Διὸς heisst.

6) EPIKT. DISS. III, 22, 28. IV, 8, 30.

7) A. a. O. III, 1, 86: σαυτῶ εἰπέ· ταυτά μοι Ἐπίκτητος οὐκ εἶρηκε· πῶθεν γὰρ εἰσίν; ἀλλὰ θεός τίς ποτ' ἐμμενῆς δι' ἐκείνου. ἄγε οὖν τῷ θεῷ καταθέμεν, ἵνα μὴ θεοχλωτός ᾖμεν.

daher ganz natürlich, dass die sittliche Ermahnung auf diesem Standpunkt mit Vorliebe auf religiöse Beweggründe gestützt, dass an die göttliche Allwissenheit erinnert, dass der Mensch aufgefördert wird, vor der Gottheit, wie vor sich selbst, rein zu erscheinen, dass das sittlich Gute selbst als Gabe der Gottheit, die Unsittlichkeit als Gottlosigkeit dargestellt wird<sup>1)</sup>. Um so weniger musste ein Epiktet und Mark Aurel geneigt sein, von der in ihrer Schule herkömmlichen Verehrung der Volksreligion abzuweichen; doch haben wir gefunden, dass sich wenigstens jener in dieser Beziehung von dem Aberglauben des orthodoxen Stoicismus frei hielt<sup>2)</sup>, wogegen Mark Aurel allerdings dem Glauben an göttliche Offenbarungen mehr einräumte, und gottesdienstlichen Übungen eifriger ergeben war, als diess im ganzen bei den römischen Stoikern der Fall zu sein pflegt<sup>3)</sup>. Derselbe nähert sich auch in der Art, wie er die philosophische Zurückziehung von allem Aeussern auffasst, jener Ansicht über die Ekstase, in welcher der Neuplatonismus sein letztes Ziel findet. Wirst du einmal, fragt er X, 1

1) Epikt. Diss. II, 18, 19, 29. M. Aurel V, 27. IX, 1. XI, 8. 18.

2) 1. Abth. 666 f.

3) Vgl. 1. Abth. S. 680. Welchen Werth er den gottesdienstlichen Gebräuchen beilegte, zeigte M. Aurel namentlich in dem grossen Markmannenkriege, welcher seit 168 n. Chr. die Schrecken des einbrüchlichen Einfalls in Rom erneuerte. *Tantus autem (sagt CAPITOLIN. Ant. philos. 13) terror belli Marcomannici fuit, ut undique sacerdotes Antoninus acciverit, peregrinos ritus impleverit, Romam omni genere lustraverit, retardatusque a bellica profectio sit. celebravit et romano ritu lectisternia per VII dies.* Nach LUCIAN Alex. 48 soll es sogar vorgekommen sein, dass auf den Rath des Alexander von Abonoteichos aus dem römischen Lager zwei Löwen unter feierlichen Opfern in die Donau gejagt wurden, um den Feinden Verderben zu bringen; welche aber von den Barbaren für eine Art ausländischer Hunde gehalten und mit Knütteln tödtgeschlagen worden seien. Auch diess könnte, wenn es wahr ist, kaum ohne Vorwissen des Kaisers geschehen sein, denn Lucian erklärt es ausdrücklich aus den Verbindungen, welche Alexander bei Hofe gehabt habe, und sagt, es sei geschehen, *ὅτι θεός Μάρκος ἤδη τοῖς Μαρκομανοῦς καὶ Κουάδου συνεκλίματο.* Kann man nun auch sagen, diess seien sunhöchst Mittel zur Beruhigung des Volks gewesen, so muss doch der Kaiser auch für sich selbst auf diese Dinge mehr als billig gehalten haben; wenn er sie mit einem Eifer betrieb, der sogar seinen eigenen Zeitgenossen auffiel. Auch seine Strenge gegen die Christen (worüber meine Vortr. und Abhandl. S. 98 ff. s. vgl.), ist ein Beweis seiner Anhänglichkeit an die bestehende Religion.

seine Seele, wirst du einmal gut und lauter (ἀπλῆ) und einig, und unverhüllt sein, durchsichtiger als der Körper, der dich umgiebt? wirst du einmal satt und bedürfnisslos sein, und keinerlei Genuss mehr verlangen, sondern mit deinem gegenwärtigen Zustand dich schlechthin begnügen? Beunruhige dich nicht, ruft er IV, 26 sich selbst zu, vereinfache dich (ἀπλοῦσον σεαυτόν). Es ist diess allerdings noch nicht wirklich die ekstatische Zurückziehung und Vereinfachung des Geistes, wie wir sie bei den Neuplatonikern finden werden, denn das unterscheidende Merkmal der letztern, die bewusstlose Versenkung in's göttliche Wesen, fehlt bei Antonin; aber doch ist das, was er verlangt, mehr, als nur die sittliche Lauterkeit der Gesinnung <sup>1)</sup>, oder die altstoische Apathie; er fordert nicht blos, dass die Seele von dem Aeusseren nicht beunruhigt werde, sondern dass es gar nicht mehr für sie existire und sie nicht berühre <sup>2)</sup>, und indem er nun das Fürsichsein der Seele mit Vorliebe als ihren Verkehr mit dem Dämon in ihrem Innern bezeichnet <sup>3)</sup>, so wird dadurch die Ansicht vorbereitet, welche als Preis der vollendeten Abkehr vom Endlichen eine unmittelbare Berührung mit der Gottheit verspricht.

Mit dieser Schärfung der stoischen Abstraktion von der Sinnlichkeit stimmt es nun auf's beste, wenn unsere Stoiker den Geist auch seinem Wesen nach bestimmter vom Leib unterscheiden. Schon bei Epiktet lässt sich diess bemerken, wenn er dem Leib aus Koth (σῶμα πήλινον), der der äusseren Nothwendigkeit unterworfen ist, den Willen als das allein freie entgegensetzt <sup>4)</sup>, wenn er die Sehnsucht der an den Körper gebundenen Seele schildert, zu der Gottheit, der sie entsprungen ist, zurückzukehren <sup>5)</sup>, wenn er den Leib und die Vernunft (λόγος) als die zwei Bestandtheile des menschlichen Wesens bezeichnet <sup>6)</sup>, und den Menschen eine Seele nennt, die einen Leichnam trage <sup>7)</sup>. Noch entschiedener wird

1) An welche man allerdings in anderen Stellen, wie XI, 15. X, 82, bei der ἐκλόγῃ zunächst zu denken hat.

2) M. vgl. hierüber auch 1. Abth. S. 682.

3) II, 18. 17. III, 6 m; 12. 16. V, 27 vgl. 1. Abth. 297.

4) Diss. IV, 1, 100.

5) Ebd. I, 9, 10—12.

6) I, 3, 8.

7) Fr. 176, b. ANTONIN IV, 41 vgl. Diss. II, 19, 27: zeigt mir einen



aber diese Unterscheidung von Mark Aurel ausgesprochen, welchem sie so feststeht, dass seine Anthropologie der platonischen ungleich näher kommt, als der alstoischen. Indem er erwägt, um wie viel besser die Seele ist, als der Körper, und wie vielfach sie von diesem gestört wird, so erscheint ihm der Leib nur als ein schlechtes Gefäss, als eine drückende Umhüllung, in welche die Seele gebannt ist, und er weiss die gänzliche Ungleichheit beider gar nicht stark genug auszudrücken<sup>1)</sup>; je bestimmter er aber hiemit das thätige in uns dem stofflichen entgegensetzt<sup>2)</sup>, um so weniger genügt es ihm, das erstere nur in stoischer Weise als luftartige Substanz, als ein materielles πνεῦμα zu beschreiben<sup>3)</sup>, er unterscheidet vielmehr von diesem den Geist, und zählt demnach drei Theile des Menschen: die groben Stoffe, oder den Leib, die feineren Stoffe oder die Lebensluft, die wohl auch ungenauer Seele genannt wird, und als drittes das unkörperliche Wesen, welches das eigentliche Selbst ausmacht, den Geist oder die Vernunft (νοῦς, δίκνοια)<sup>4)</sup>. Das gleiche muss dann aber auch vom Weltganzen gelten, auch in ihm muss die wirkende Kraft von dem

Mann, θεὸν ἐξ ἀνθρώπου ἐπιθυμοῦντα γενέσθαι, καὶ ἐν τῷ σωματικῷ τούτῳ τῷ νεκρῷ περὶ τῆς πρὸς τὸν Δία κοινωνίας βουλευόμενον. Ganz ähnliches findet sich bei Philosophen der neuplatonischen Richtung, z. B. PHILO L. alleg. III, 100 M. unt. 78, D H. De gigant 264 M. 286, A H. u. ö.

1) III, 8: nach dem Tode κατὰ τὴν πόνων καὶ ἡθονῶν ἀνεχόμενος καὶ λατρεύων τοσοῦτω χεῖρον τῷ ἀγγέλιω ... τὸ μὲν γὰρ νοῦς καὶ δαίμων, τὸ δὲ γῆ καὶ λυθρος. Vgl. IX, 8: τὴν ὄραν ἐν ἧ τὸ ψυχάριόν σου τοῦ ἑλῦτρου (Hülle) τούτου ἐκπεσέεται.

2) IX, 25: ἴθι ἐπὶ τὴν ποιότητα τοῦ αἰτίου καὶ ἀπὸ τοῦ ὀλιγοῦ αὐτὸ περιγράφας θέσσαι. Dieselbe Unterscheidung des ὀλιγοῦ und αἰσῶδες IV, 21. V, 18. VII, 10. 29. XII, 8. 10. 18. 29.

3) IV, 8 med. οὐκ ἐπιμέγνυται λείως ἢ τραχέως κινουμένων πνεύματι ἢ δίκνοια.

4) II, 2: ὃ τί ποτε τοῦτο εἶμι σαρκία ἐστὶ καὶ πνευματικόν καὶ τὸ ἡγεμονικόν... θέσσαι δὲ καὶ τὸ πνεῦμα ὁποῖόν τί ἐστιν· ἄνεμος u. s. w. III, 16: σῶμα, ψυχῆ, νοῦς· σῶματος αἰσθήσεις, ψυχῆς ὄρμαι, νοῦ δόγματα. (Altstoisch geboren alle Seelenthätigkeiten dem ἡγεμονικόν an.) XII, 8: τρία ἐστὶν ἐξ ὧν συνστήσασαι, σωματικόν, πνευματικόν, νοῦς ... τὸ δὲ τρίτον μόνον κυρίως σόν. Ebd. τοῦ περιεπιμένου σοι σωματικῷ ἢ τοῦ συμφύτου πνευματικῷ. Dieselben drei Theile werden XI, 20 so aufgezählt: τὸ πνευματικόν καὶ τὸ πυρῶδες πᾶν, τὸ γαῶδες καὶ τὸ ὕγρον, τὸ νεορόν. Daneben allerdings auch wieder V, 38 der Satz des stoischen Materialismus: das ψυχάριον (mit dem hier die ganze Seele gemeint zu sein scheint) sei ἀναθυμίασις ἀφ' αἵματος.

leidenden Substrat bestimmter unterschieden werden<sup>1)</sup>; und wollen wir auch in dieser Beziehung darauf kein Gewicht legen, dass Epiktet bei Gelegenheit sagt, das Wesen Gottes bestehe in der Vernunft und dem Wissen<sup>2)</sup>, so ist um so mehr die Aeusserung Mark Aurel's zu beachten, dass Gott alle Seelen rein von den körperlichen Hüllen anschauet, indem sich seine Vernunft mit ihren Ausflüssen unmittelbar berührt<sup>3)</sup>. Verbinden wir mit dieser Erklärung die vorhin angeführten psychologischen Ansichten, so ergibt sich sowohl vom göttlichen, als vom menschlichen Geist eine Vorstellung, welche von dem altstoischen Materialismus weit abliegt; und kam es auch innerhalb der stoischen Schule nicht zum klaren Bruche mit ihren überlieferten Dogmen, so lässt sich doch die Veränderung, welche auch mit ihr vorgegangen war, nicht verkennen. Die wissenschaftliche Sicherheit, das unbedingte Selbstvertrauen des älteren Stoicismus war nicht mehr zu finden; während man früher in der eigenen Willens- und Denkkraft befriedigt gewesen war, bedurfte man jetzt der Anlehnung an eine religiöse Ueberzeugung, das Gemüth wandte sich mit Sehnsucht und Hingebung der Gottheit zu, von der es allein die Kraft zu erhalten hoffte, um über die menschliche Schwäche und die Noth des Lebens Herr zu werden. Noch weit stärker war aber diese Denkweise in dem gleichzeitigen Platonismus und Pythagoreismus ausgebildet. Der Uebergang der bisherigen Systeme in die neue Form, die das dritte Jahrhundert gebracht hat, war von den verschiedensten Seiten her vorbereitet. Ehe wir jedoch dieses neue selbst untersuchen, müssen wir auch noch die eigenthümliche Erscheinung der jüdisch-griechischen Philosophie in's Auge fassen.

1) Diese Unterscheidung selbst war allerdings auch dem älteren Stoicismus nicht fremd (vgl. 1. Abth. 119, 5); aber da auch die Gottheit etwas körperliches, und ihr Gegensatz gegen die Stoffe, welche den Leib der Welt bilden, nur ein abgeleiteter und vorübergehender sein soll, so hat sie hier nicht die gleiche Bedeutung, wie bei Antonin.

2) Diss. II, 8, 2.

3) XII, 2: ὁ θεὸς πάντα τὰ ἡγεμονικά γυμνά τῶν ὀλικῶν ἀγγείων καὶ φλοιῶν καὶ καθαρμάτων ὄρεξ. μόνῳ τῷ ἑαυτοῦ νοερῷ μόνων ἀπτεται τῶν ἐξ ἑαυτοῦ εἰς ταῦτα ὑψηλῶν καὶ ἀπωχτισμένων.

## II. Die jüdisch-griechische Philosophie.

### 1. Die alexandrinische Philosophie vor Philo.

Man könnte zweifelhaft sein, ob in einer Geschichte der griechischen Philosophie auch die jüdisch-griechische zu erwähnen sei. Indessen zeigt uns diese doch ähnlich, wie die römisch-griechische, eine eigenthümliche Form der griechischen Wissenschaft aus der Zeit ihrer Ausbreitung im macedonischen und römischen Weltreich; und bei den damaligen Verhältnissen des wissenschaftlichen Verkehrs lässt sich eine Rückwirkung dieser halb orientalischen Spekulation auf die hellenische fast mit Sicherheit voraussetzen, wenn es auch nicht gelingen sollte, sie im einzelnen nachzuweisen. Nur werden wir uns freilich, um die Grenzen unserer Aufgabe nicht zu überschreiten, auf die philosophische Seite unseres Gegenstandes beschränken müssen, ohne die positive Dogmatik eines Philo und seiner Vorgänger einer genaueren Untersuchung zu unterwerfen. Aus demselben Grunde können wir auch (wie schon Seite 64 bemerkt wurde) auf eine zweite Form griechisch-orientalischer Spekulation, auf die christliche *Gnosis* der ersten Jahrhunderte, die häretische sowohl, als die orthodoxe, hier nicht eingehen.

Ueber die erste Entstehung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie fehlt es uns gänzlich an Nachrichten, und nur ihre allgemeinen Entstehungsgründe können wir theils aus ihrem späteren Charakter, theils aus den Verhältnissen jener Zeit erschliessen. Schon unter Alexander dem Grossen waren neben anderen auch Juden nach Alexandrien verpflanzt worden; ihre Zahl vermehrte sich unter den ersten Ptolemäern bedeutend, manche von ihnen erfreuten sich einer einflussreichen Stellung am Hofe und im Heere<sup>1)</sup>, und von der Gunst der

1) So jener Joseph, der Schwestersonn des Hohenpriesters Onias, welcher sich durch Gewandtheit und Bestechung bei Ptolemäus Euergetes (246—221) in hohe Gunst zu setzen wusste, und 22 Jahre lang die Steuern von ganz Syrien in Pacht hatte (*Jos. Antiq. XII, 4*); so Onias und Dositheus, welche in der letzten Zeit des Ptolemäus Philometor (181—146), Chalkias und Ananias, welche unter Kleopatra II. u. Ptol. Lathurus (107 f.) die wichtigsten Befehlshaberstellen bekleideten (*Jos. c. Ap. II, 5. Antiquit. XIII, 10, 4. 18, 1 f.*). Schon Ptol. Lagi soll in mehrere feste Plätze jüdische Besatzungen gelegt haben, weil er sich auf diese besonders verliess (*Jos. c. Ap. II, 4*); um die Mitte des

meisten Könige geschützt, fassten sie so festen Fuss in Aegypten, dass sie sich bald über das ganze Land verbreitet hatten, und namentlich von der Bevölkerung seiner Hauptstadt einen namhaften Theil ausmachten <sup>1)</sup>. Der eifersüchtige Hass des heidnischen Pöbels und die vereinzelt Verfolgungen unter den späteren Ptolemäern blieben im ganzen wirkungslos; erst die Leiden der römischen Periode, und namentlich die grausame Verfolgung unter Caligula, scheinen in Verbindung mit den Stürmen, welche nicht lange nachher über seine palästinensische Heimath hereinbrachen, die Blüthe des Judenthums in Aegypten für immer zerstört zu haben <sup>2)</sup>. Es war natürlich, dass die Juden nicht allzulange unter diesen Verhältnissen leben könnten, ohne die Einflüsse der griechischen Geistesbildung zu erfahren, und eine Ausgleichung des neuen, was sie von dieser Seite her in sich aufnahmen, mit ihrer bisherigen Bildungsform zu versuchen. Nach besonderen Veranlassungen dieser Veränderung braucht man sich nicht umzusehen, besondere Zwecke und Absichten braucht man dabei nicht vorauszusetzen; es genügt für ihre Erklärung an dem thatsächlichen Verhältnisse, dass die Juden von ihrem Vaterland und ihrem ursprünglichen Staatsverbände getrennt waren, dass sie als eine geduldete Minderzahl in einem von Hellenen und hellenischer Bildung beherrschten Lande lebten, dass ihnen das Uebergewicht der letztern bei jeder

---

ersten Jahrhunderts finden wir die Stellung von Pelusium, das Thor Aegyptens gegen Nordosten, von Juden bewacht (Jos. Antt. XIV, 6, 2. 8, 1 f.).

1) Nach PHILO in Flacc. 971, C Hübsh. lebte zu seiner Zeit in Aegypten eine Million Juden. Von den fünf Quartieren Alexandria's waren zwei vorzugsweise von Juden bewohnt, und auch in den übrigen waren deren nicht wenige; ebd. 973, A.

2) Die näheren Nachweisungen für das obige bei DÄHN'S Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie I, 18 ff., EWALD Gesch. d. V. Israël III, b, 267 f., HERZFELD Gesch. d. V. Jiar. III, 436 ff. Doch dürfen wir nicht übersehen, dass die Aussagen der jüdischen Geschichtschreiber über die Zahl, die Privilegien und das Ansehen ihrer Volksgenossen nur mit grosser Vorsicht aufzunehmen sind, wie denn auch schon zur Zeit des Josephus manche Gelehrte den auf die persische und macedonische Zeit bezüglichen Angaben darüber wegen des Mangels an urkundlichen Beweisen misstrauten. Um sie zu widerlegen, will Josephus (Antt. XIV, 10, 1) alle ihm bekanntgewordenen öffentlichen Erlasse zu Gunsten seines Volkes aus der Periode der römischen Herrschaft aufzählen. Es fragt sich aber auch bei diesen, ob sie alle echt sind.

Gelegenheit fühlbar werden musste, dass für sie selbst jeder höhere Unterricht nur bei den Fremden zu finden war, dass die Vorstellung, welche sie sich bisher vom Heidenthum gemacht hatten, durch den Augenschein widerlegt wurde, dass selbst die heilige Sprache ihres Volkes nach wenigen Menschenaltern, wie diess die alexandrinische Uebersetzung des alten Testaments beweist, bei den meisten durch die der heidnischen Eroberer verdrängt war. Es war gar nicht anders möglich, als dass die Nachkommen der jüdischen Einwanderer unter solchen Verhältnissen von der sie umgebenden Welt die bedeutendsten Einwirkungen erfuhren, dass sie die Reinheit und Abgeschlossenheit ihres nationalen Charakters nicht behaupten konnten, dass ihre jüdische Bildung in eine jüdisch-hellenistische übergieng. Besondere Gründe, wie die Abwehr heidnischen Spottes, die Bemühung einzelner um Gunst und Einfluss und ähnliches kamen natürlich auch mit in's Spiel, aber den geschichtlichen Erklärungsgrund für die Erscheinung, mit der wir es zu thun haben, können sie nicht abgeben; durchgreifend, wie diese ist, setzt sie auch Ursachen von durchgreifender Bedeutung voraus; alle jene besonderen Beweggründe und Veranlassungen sind daher nur die Formen, in denen sich eine allgemeiner Bewegung vollzog, die Leitungsdrähte, durch welche sich eine grössere geschichtliche Wirkung zu den einzelnen fortpflanzte; weit das meiste müssen aber auch in dieser Beziehung die unbewussten Einflüsse des täglichen Verkehrs, der Sprache, der bürgerlichen und geselligen Zustände gethan haben<sup>1)</sup>.

Diese Verhältnisse mussten nun auf den geistigen Standpunkt der alexandrinischen Juden in doppelter Weise einwirken. Einerseits mussten sie, aus ihrem nationalen Staats- und Volksleben in ein fremdes verpflanzt, die politische Seite ihrer Religion, den Zusammenhang der religiösen Lehren und Vorschriften mit den palästinensischen Verhältnissen, die Beziehung derselben auf das jüdische Gemeinwesen, mehr oder weniger aus den Augen verlieren, es musste wenigstens die Bedeutung dieses Elements für ihr eigenes religiöses Leben in hohem Grade abgeschwächt werden;

1) M. vgl. hierüber, und gegen den kleinlichen Pragmatismus älterer und neuerer Geschichtsforscher, die treffenden Bemerkungen von L. GROSS in der S. 58 angeführten Abhandlung S. H., S. 69 ff. 84—96.

andererseits nahmen sie unvermeidlich eine Menge Vorstellungen und Bestrebungen in sich auf, welche ursprünglich auf hellenischem oder heidnisch orientalischem Boden erwachsen<sup>1)</sup>, dem jüdischen Wesen innerlich fremd, ja entgegengesetzt waren. Beide Wirkungen, in Einem Punkte zusammentreffend, hatten eine Umbildung des Judenthums zur Folge, wodurch jenes aus seiner Abgeschlossenheit herausgeführt und mit den Ideen der griechischen Weltanschauung befruchtet wurde. Die bedeutendste Rolle musste hierbei natürlich der griechischen Philosophie, als dem Mittelpunkt des damaligen griechischen Geisteslebens, zufallen; und mochte sie auch zunächst wohl mehr nur durch Vermittlung der allgemeinen Bildung auf das Judenthum einwirken, so musste doch auf Seiten des letzteren bald auch der Trieb erwachen, die Wissenschaft eines Volkes, mit welchem man in so enger politischer Verbindung und so vielfachem Verkehr stand, von dessen Lebens- und Denkweise man sich schon so vieles angeeignet, dessen Uebergewicht man so vielfach erfahren hatte, an der Quelle selbst kennen zu lernen. Und je kräftiger nun das alexandrinische Judenthum vorher schon von dem griechischen Geiste berührt war, je bedeutendere Anknüpfungspunkte der jüdische Monotheismus für die Ideen der griechischen Philosophen darbot, je mehr die religiöse Reflexion selbst, die im jüdischen Volke längst thätig war, zu spekulativen Fragen hinführte, um so natürlicher war es, dass die Bekanntschaft der alexandrinischen Juden mit der griechischen Wissenschaft in eine tiefere Betheiligung übergieng, dass sich eine jüdisch-griechische Philosophie entwickelte.

Den wesentlichen Ausgangspunkt dieser Philosophie bildete fortwährend, wie diess der jüdischen Eigenthümlichkeit gemäss war, die jüdische Religion; die Philosophie sollte nur ein Hilfsmittel für das tiefere Verständniss dieser Religion sein. In der Wirklichkeit musste sich aber freilich ihr Einfluss viel weiter erstrecken. Schon die Beschäftigung mit der griechischen Philosophie setzt ein Hinausgehen über das reine Judenthum voraus,

1) Doch werden wir den Einfluss des orientalischen Heidenthums nicht hoch anschlagen dürfen, da der griechische Geist diesem zu weit überlegen war, und da auch die Juden selbst von den übrigen orientalischen Bildungsformen nicht viel lernen konnten. Ganz anders verhielt es sich in dieser Beziehung mit dem hellenischen Wesen.

und je umfassender philosophische Bestimmungen von so verschiednenartigem Ursprung und Charakter auf die jüdische Religion angewandt wurden, um so vollständiger musste diese sich umgestalten. Nur darf man sich die Sache nicht so vorstellen, als ob die Alexandriner sich dieser Abweichung von dem Glauben ihrer Väter bewusst gewesen wären. Unter dieser Voraussetzung wäre ihre ganze Philosophie, es wäre namentlich ihre durchgängige, so sichtbar ernstlich gemeinte Anlehnung an's alte Testament, und ihr mühseliges Allegorisiren schlechthin räthselhaft<sup>1)</sup>. Sie wollten vielmehr gerade die wahren Juden sein, und den wahren Sinn ihrer heiligen Bücher an's Licht bringen; wenn dieser Sinn mit den Lehren der Philosophen übereinstimmte, so suchten sie den Grund davon nicht in ihrer Auslegung, sondern in den Schriften, welche sie auslegten, da diese vermöge ihres höheren Ursprungs alle, auch die philosophische Wahrheit enthalten mussten; und diese Ueberzeugung stand ihnen so fest, dass sie die Sätze, welche sie selbst erst aus der griechischen Philosophie in die Schrift hineingetragen hatten, vermöge einer merkwürdigen und doch so natürlichen optischen Täuschung, vielmehr umgekehrt aus der Schrift in die griechische Philosophie übergegangen sein liessen<sup>2)</sup>. Aus demselben Grunde war es ihnen auch nicht möglich, die biblischen Schriften ihrem ursprünglichen Sinne gemäss aufzufassen; indem sie vielmehr als Juden ihre von den althebräischen so weit abweichenden Vorstellungen gerade durch diese Schriften begründen wollten, so musste sich ihnen der Sinn derselben unter der

---

1) Wie dieses GEORGI a. a. O. 3. H. S. 91 ff. 4. H. S. 45 ff. sehr gut gezeigt hat.

2) Wir werden den Behauptungen Aristobul's und seiner Nachfolger über die Bekanntschaft der griechischen Weisen mit den alttestamentlichen Schriften noch später begegnen. Wiewohl aber diese Behauptungen als solche eine offenbare Erdichtung sind, so setzen doch diese einzelnen Erdichtungen selbst schon die allgemeine Ueberzeugung voraus, dass die griechischen Philosophen zu der jüdischen Offenbarung im Verhältniss der Abhängigkeit stehen; und auf dem Standpunkt des jüdischen Offenbarungsglaubens ergab sich auch wirklich diese Ueberzeugung mittelst einer sehr einfachen Folgerung: woher konnten denn jene Männer von den Wahrheiten, welche der Menschheit durch eine übernatürliche Offenbarung mitgetheilt waren, etwas wissen, wenn sie es nicht aus dieser Offenbarung erfahren hatten? Vgl. GEORGI a. a. O. 3, 85 ff.

Hand umkehren, ihre Lehren und Erzählungen mussten ein anderes bedeuten, als was sie ihrem Wortlaut nach aussagen, das ganze alte Testament musste allegorisch aufgefasst werden; und auch hiebei würde man durchaus fehlgehen, wenn man bei den Alexandrinern selbst ein Bewusstsein darüber voraussetzte, dass sie durch diese ihre Erklärung den ursprünglichen Sinn der heiligen Schriften verändern. Dieses Bewusstsein hat sogar den Stoikern gefehlt, denen die griechischen Mythen doch nur für Mythen galten, von welchen ihre eigene philosophische Ansicht an sich selbst ganz unabhängig war; den alexandrinischen Juden, welche in den biblischen Büchern Urkunden einer göttlichen Offenbarung sahen, und ihre Glaubensvorstellungen nicht bloß für andere, sondern auch für sich selbst nur an der Erklärung dieser Bücher zu entwickeln wussten, musste es noch weit mehr fehlen. Für sie war die allegorische Schrifterklärung die wesentliche Form für die Bildung ihrer Ueberzeugungen; und wie sehr sie auch dem Schriftwort Gewalt anthaten, sie selbst glaubten nur den tieferen Schriftsinn aufzuzeigen, indem sie den Buchstaben nach der Weise jener Zeit zum Symbol für Ideen machten, die ihm ursprünglich freilich fast durchweg ganz fremd waren <sup>1)</sup>.

In ihrer Philosophie erscheinen die jüdischen Alexandriner zunächst als Eklektiker. Der Einheitspunkt ihres Systems liegt unverkennbar nicht auf dem rein philosophischen, sondern auf dem religiösen Gebiete. Das tiefere Verständniß ihrer väterlichen Religion ist das letzte Ziel ihres Strebens, nur ein Mittel dazu ist ihnen die Philosophie. Sie bemühen sich deshalb auch durchaus nicht um strenge wissenschaftliche Consequenz, sondern was sie für ihren Zweck brauchbares bei den Philosophen vorfinden, das verwenden sie, unbekümmert darum, welcher Schule es angehört, in welchem Gedankenzusammenhang es ursprünglich gestanden hat. Ich werde später die Quellen nachweisen, aus denen Philo und seine Gesinnungsgenossen geschöpft haben. Indessen schliesst diese Benützung ihrer Vorgänger eine eigenthümliche Weltanschauung noch nicht aus, und wenn sie diese allerdings wissenschaftlich weniger entwickelt, und darum auch das überlieferte

1) Auch hieüber handelt GEORGI sehr gründlich a. a. O. 4. Heft S. 3 bis 61.



Alexandrinern selbst musste sie natürlich mit der Theologie ihres Volkes identisch, und darum nicht minder alt scheinen, als diese; aber auch die Neueren haben ihr immer noch ein höheres Alter zugeschrieben, als ihr nach dem Zeugniß der Geschichte wirklich zukommt. Es hängt hier freilich vieles davon ab, welchen Begriff man mit dem Namen der alexandrinischen Religionsphilosophie und ähnlichen Bezeichnungen verbindet. Begreift man darunter jede Verknüpfung griechischer Philosophie mit der jüdischen Theologie, so lässt sich eine solche allerdings noch vor der Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts nachweisen; hält man dagegen die inneren Merkmale fest, durch welche sich die Lehre Philo's und seiner Schule von der älteren griechischen Philosophie unterscheidet, und mit den gleichzeitigen Erscheinungen des Neupythagoreismus und des pythagoraisirenden Platonismus in Eine Reihe stellt, die Bestimmungen über das Wesen Gottes und der Materie, über die Mittelwesen zwischen Gott und der Erscheinungswelt, über die ekstatische Erhebung zur Gottheit — fasst man die jüdisch-alexandrinische Philosophie in dieser ihrer inneren Bestimmtheit, so werden wir ihre Entstehung um ein beträchtliches später setzen müssen. Die neueren Bearbeiter dieses Gegenstands<sup>1)</sup> glauben ihre Spuren schon in der alexandrinischen Uebersetzung des alten Testaments, der sogenannten Septuaginta, zu finden. Diese Spuren sind jedoch so schwach, dass sie nicht einmal für eine unmittelbare Einwirkung der griechischen Philosophie auf jene Uebersetzung, keinenfalls aber für die Bekanntschaft der Verfasser mit einer Lehre beweisen können, die der philonischen verwandt gewesen wäre. Die Uebersetzung gebraucht allerdings einigemale Wendungen, welche darauf hindeuten, dass ein Theil ihrer Verfasser an der sinnlichen Erscheinung Jehovah's Anstoss genommen habe<sup>2)</sup>, sie beseitigt auch an Einer Stelle die Vorstellung, als ob Gott Reue empfunden hätte<sup>3)</sup>; aber dazu war in der That die philonische

1) GFRÖBER, Philo u. d. alexandrin. Theosophie II, 8 ff. DÄHN, geschichtl. Darstellung der jüdisch-alexandrin. Religionsphilosophie II, 1 ff.

2) Exod. 24, 10 f. Job. 19, 27. Jes. 38, 11, auch Ex. 15, 3. 19, 3. 21, 6. Jos. 4, 24. Jes. 6, 1. Dass aber häufig auch die Erzählung von Theophanien wörtlich wiedergegeben ist, bemerkt DÄHN selbst, dem ich die obigen Stellen entnehme, a. a. O. S. 89.

3) Gen. 6, 6 f. Anders die Uebersetzer der übrigen Bücher; s. DÄHN a. a. O. S. 88.

Lehre von der Unerkennbarkeit und Eigenschaftslosigkeit des göttlichen Wesens nicht nöthig; dass Gott nicht mit leiblichen Augen geschaut werden könne, dass menschliche Affekte der Gottesidee widersprechen, dass das göttliche Wesen über jede Reue und Veränderung erhaben sei, diess hatte schon Plato und Aristoteles, ja schon der alte Xenophanes ausgesprochen, alle griechischen Philosophen, auch die stoischen Orthodoxen, hatten es anerkannt, und es galt dem gebildeten Griechen jener Zeit so sehr als Axiom, dass die jüdischen Uebersetzer des alten Testaments diese Sätze nicht einmal unmittelbar aus der Lehre der Philosophen, sondern ebenso gut auch (wenn wir dabei überhaupt an fremden Einfluss denken wollen) aus den allgemeinen Voraussetzungen der Zeitbildung schöpfen konnten. Nicht anders verhält es sich mit den Anklängen an die philonische Kosmologie, welche sich bei den LXX finden sollen: gesetzt auch, es liesse sich beweisen, das sich der eine oder der andere von den Uebersetzern die Schöpfung nur unter der Form der Weltbildung, als Scheidung und Ordnung einer bereits vorhandenen Materie gedacht hätte, so würde doch diese Vorstellung nicht auf die philonische, sondern nur auf die platonische Lehre, und auch auf diese nur so unbestimmt zurückweisen, dass wir eine wirkliche Bekanntschaft der jüdischen Verfasser mit der platonischen Philosophie voranzusetzen noch kein Recht hätten. Indessen ist auch jener Beweis nicht sicher zu führen<sup>1)</sup>. Von

1) Die Hauptbeweisstellen sind Gen. 1, 2: ἡ δὲ γῆ ἄερτος καὶ ἀκατασκεύαστος; und Jes. 45, 18: θεὸς ὁ καταβίβας τῆν γῆν καὶ ποιήσας αὐτήν, αὐτὸς δὲ βροτῶν αὐτῆν u. s. w. Indessen konnten in der erstern Stelle die Ausdrücke ἄερτος und ἀκατασκεύαστος für das ebräische תְּרוֹמָה וְתַרְמוֹה ohne alle Nebengedanken gewählt werden, und in der zweiten stehen auch im Urtext Wörter, welche nicht Schaffen, sondern Bilden und Feststellen bedeuten (בָּרָא und בָּרַךְ). Von den Stellen, welche DÄHM II, 12 ff. weiter anführt, ist Gen. 2, 5 eine auf falscher Wortverbindung beruhende unrichtige Uebersetzung, in die aber erst Philo die Vorstellung hineinerklärt hat, dass vor der sinnlichen eine ideale Welt geschaffen sei; die Meinung der Uebersetzer ist nur: Gras und Kraut sei in seinen Wurzeln und Keimen schon mit der Erde geschaffen worden, aber erst später aufgegangen. Gen. 2, 9. 19 muss man die Worte durch die Brille philonischer Allegorie ansehen, um über das harmlose εἶναι mit DÄHM a. a. O. zu urtheilen: es könne „gar keinem Zweifel unterliegen“, dass sich dieses auf die frühere Schöpfung der Ideen beziehe. Ebendieselben findet DÄHM S. 12 f. auch Gen. 2, 11, aber diese Annahme hat ohne Zweifel nicht

der anthropologischen Terminologie Plato's und der Stoiker könnte sich in einigen Stellen eine Spur finden<sup>1)</sup>); aber wie wenig können wir daraus folgern, wenn wir bedenken, wie leicht einzelne Ausdrücke dieser Art in den allgemeinen Sprachgebrauch übergehen! Anderes, was für die Verwandtschaft der griechischen Uebersetzer mit der philonischen Schule beigebracht wird, führt uns statt dessen nur auf jüdische Vorstellungen, welche freilich auch jener Schule nicht fremd, aber durchaus nicht an sie geknüpft sind<sup>2)</sup>. Noch andere von DÄHNKE'S Belegen sind entweder ganz unerheblich<sup>3)</sup>, oder sie führen sich auf einfache Uebersetzungsfehler<sup>4)</sup>, auf Verderbniss oder Interpolation im Text der LXX<sup>5)</sup> und auf Varianten im ebräischen Texte zurück<sup>6)</sup>; einigemal ist es ihm auch begegnet, ganz richtige und naturgemässe Uebersetzungen als Beweis

---

mehr Grund, als die andere (S. 16), dass Jes. 40, 26 „offenbar“ aus der pythagoreischen Zahlenlehre zu erklären sei, während doch das κατ' ἀπόδειξιν auch im ebräischen Text steht, und die Abweichung von diesem, welche in den Worten τὸν λόγον αὐτοῦ liegt, nichts weiter ist, als eine frühere Uebersetzung oder vielleicht auch eine Textesvariante.

1) Job 7, 15. Ps. 51, 12, wogegen DÄHNKE II, 59 f. Gen. 3, 14. Deut. 30, 14 ohne Grund herzieht.

2) Dahin gehört das Verbot, den Jehovahnamen zu nennen, und die Vermeidung dieses Namens, worüber DÄHNKE S. 25 ff., nebst der Engellehre, worüber Derselbe S. 55 ff. 62 ff. zu vergleichen ist. Auch hier legt DÄHNKE den Uebersetzern Beweggründe und Vorstellungen unter, die mit nichts zu beweisen sind. Was vorliegt, führt nicht über den allgemeinen Standpunkt des Judenthums nach dem Exil hinaus.

3) Wie Gen. 2, 16 ff. die Plurale φάγοιτε und φάγητε, und Ps. 40, 7 das ὄμα καταπίω μοι, worüber DÄHNKE S. 20. 60 f.

4) So Gen. 4, 26 (bei DÄHNKE S. 28), wo die unrichtige Uebersetzung der LXX einfach daher rührt, dass sie das ebräische יהוה יהוה von יהוה, statt von יהוה ableiteten.

5) Eine Textverderbniss ist Gen. 3, 15 (DÄHNKE 21 f.) anzunehmen, indem hier statt τῆρας und τῆρας das ungewöhnliche τῆρας und — ας stehen sollte, welches DÄHNKE selbst aus einer andern Uebersetzung anführt, wogegen das αὐτὸς, durch *constructio ad sensum* auf σπῆρα bezogen, ganz richtig ist. Eine Interpolation möchte ich 1 Reg. 8, 53 (DÄHNKE 44 ff.) annehmen.

6) Diess gilt von den Stellen, welche DÄHNKE S. 22. 40. 62 anführt, Gen. 3, 17. Num. 12, 8. Deut. 32, 8. In der ersten von diesen Stellen setzt die griechische Uebersetzung die Lesart קַבְּרִיךָ statt קַבְּרִיךָ voraus, in der zweiten קַבְּרִיךָ statt קַבְּרִיךָ, in der dritten אֵל statt אֵלִים.

für die philonisirende Denkart der Uebersetzer anzuführen<sup>1)</sup> Alles zusammengenommen, haben wir keinen Grund, bei den Verfassern der LXX mehr, als eine oberflächliche und vereinzelte Berührung mit griechischen Ideen vorauszusetzen; und ich würde ihrer insofern hier gar nicht zu erwähnen gehabt haben, wenn nicht die Thatsache, die man aus ihnen beweisen wollte, für die Ansicht von der Entwicklung der ganzen alexandrinischen Philosophie, und auch für die Geschichte des griechischen Alexandrinismus so wichtige Folgerungen in sich schlösse, dass ich mich ihrer Prüfung nicht entziehen durfte.

Erst bei dem vielbesprochenen jüdischen Peripatetiker Aristobul<sup>2)</sup> finden wir eine bestimmte und unzweifelhaft sichere

1) Gen. 2, 21 (DÄHNE 17), wo ἔκστασις in der Bedeutung Bewusstlosigkeit für ἴσχυρις ganz richtig steht, und Exod. 3, 14 f., wo D. gleichfalls an einer richtigen oder wenigstens leicht möglichen Uebersetzung Anstoss nimmt.

2) Unter Ptolemäus Philometor (um 160 v. Chr.); vgl. 2 Macc. 1, 10. Hieron. in Eus. Chron. Ol. 151. Chron. pasch. 178, D. KLEMENS Strom. I, 342, B. Die Nachrichten über ihn hat VALOKNEAER in seiner gelehrten *Diatriba de Aristobulo Judaeo* (wieder abgedruckt im 4. Band der GATSFORD'schen Ausgabe von Euseb's *praeparatio evangelica*) vollständig gesammelt. Von Neueren vgl. m. GRÄTZER Philo II, 71 ff. DÄHNE a. a. O. II, 71 ff. Die Aechtheit der Fragmente, welche EUSEB. praep. ev. VII, 14. VIII, 10. XIII, 12 und KLEMENS Strom. I, 342, B. V, 595, D. VI, 682 A vgl. V, 585, C. 600, C f. 607, C f. Cohort. 48, C f. aus Aristobul's Commentar zu den Büchern Mose's mittheilt, hat früher HODY, gegen den VALOKNEAER schrieb, später EICHMORN (Bibl. d. oriental. Litt. V, 253 ff.), neuerdings LOBECK (Aglaophamus I, 447) und GRONOVII (ILLERX's Zeitschr. f. histor. Theol. 1839, 3, 86), theilweise auch GALTZ Gesch. d. Juden III, 435 in Zweifel gezogen. Mir scheint sie trotz der theilweisen Widersprüche in den Angaben der Alten über Aristobul's Zeitalter gesichert. Der Umstand, an dem LOBECK hauptsächlich Anstoss nimmt, dass der eusebianische Aristobul XIII, 12 zwei Verse des orphischen ἑπεὶ λόγος (V. 36 f.) anführt, welche KLEMENS Strom. V, 607 C f. nicht citirt, dürfte wenig beweisen; denn da KLEMENS hier der gleichen Recension dieses Gedichts folgt, welche wir bei Aristobul lesen, da er es mithin bereits in seiner jüdischen Umarbeitung vor sich hatte, da er auch die unterschobenen Dichterstellen, mit welchen Aristobul bei Eus. pr. ev. XIII, 12, 16 f. die Heiligkeit des siebenten Tages beweist, Strom. V, 600, C f. in derselben Ordnung anführt, so muss entweder Klemens die aristobulische Schrift, oder der Verfasser der Ietstern müsste den Klemens vor sich gehabt haben. Das letztere ist aber schon deshalb undenkbar, weil die aristobulischen Fragmente nur von einem Juden, nicht von einem Christen herrühren können; dass aber ein

**Beziehung des alexandrinischen Judenthums zur griechischen Philosophie; aber die spätere theosophische Richtung lässt sich auch bei ihm noch nicht erkennen. Aristobul ist überzeugt, dass die mosaische Lehre mit den besseren unter den griechischen Systemen übereinstimme; diese Uebereinstimmung weiss er sich aber, bei der höheren Ursprünglichkeit der alttestamentlichen Offenbarung, nur aus einer Benützung derselben durch die Griechen zu erklären, und so behauptet er denn<sup>1)</sup>, es habe lange vor der Uebertragung**

Jude des dritten Jahrhunderts den Kirchenvater benützt, oder dass sich damalige Juden überhaupt noch so eingehend mit griechischer Litteratur beschäftigt und so gut griechisch geschrieben hätten, wie unser Aristobul, ist nicht glaublich. Die Bruchstücke des letztern enthalten aber überhaupt, wie unsere Analyse ihres Inhalts zeigen wird, nichts, was auch nur auf die Zeit Philo's hinweise; ein Umstand, welcher sich nur aus ihrem höheren Alter erklärt, denn wer solche Schriften unterschreibt, der thut es doch in der Regel gerade deshalb, um die Vorstellungen seiner Zeit durch ältere Auktoritäten zu stützen. Wie passend daher auch die zwei Verse, welche Lobeck bei Klemens vermisst, für die Zwecke des letztern gewesen wären, so werden wir doch annehmen müssen, dass sie dieser, auch sonst oft ziemlich flüchtig, übersehen, oder als entbehrlich übergangen habe, oder dass sie in seinem Exemplar des Aristobul fehlten; sonst könnte man sie auch, der übrigen Aechtheit der Fragmente unbeschadet, für eine spätere Interpolation halten, doch glaube ich diese nicht.

1) B. Eus. pr. ev. XIII, 12, 1 vgl. VIII, 10, 3. Die Worte in der ersteren Stelle (und bei KLEMENS Strom. I, 342, B), welche VALCKENAE a. a. O. S. 48 (384) für verderbt hält: διαρρήνεται γὰρ πρὸς Δημητρίου τοῦ Φαληρέως δι' ἑτέρων πρὸς τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Παρσῶν ἐπικρατήσεως, sind einfach zu erklären: denn diese Schriften sind schon vor der Zeit des Demetrius Phal. (auf dessen Rath die Uebersetzung der LXX veranstaltet sein sollte), ja vor der macedonischen und der persischen Herrschaft (denn wie konnte sie sonst a. B. Orpheus benützen?) übersetzt worden. Ich sehe daher keinen Grund, sie zu beanstanden. Ebenso wenig hat mich GRÄTZ a. a. O. überzeugt, dass das ganze Bruchstück bei Eus. XIII, 12, oder doch ein beträchtlicher Theil desselben, unächt sei. GRÄTZ findet es undenkbar, dass Aristobul dem Ptolemäus Philometor seine Uebersetzung des Pentateuch mit der Bemerkung überreicht haben sollte, diese Uebersetzung habe schon längst existirt. Aber für's erste war das Werk Aristobul'a ohne Zweifel nicht (wie Gr. will) eine Uebersetzung, sondern eine Erklärung der mosaischen Bücher; denn als ἐξηγήσεις (Chron. pasch. I, 178, D), βιβλοὶ ἐξηγητικοὶ (Anatolius bei Eus. h. ecol. VII, 32, 16), *explicationum commentarii* (Hieron. Chron. z. Ol. 158) wird es bezeichnet; dass aber ἐξήγησις bei den Alten nicht die Auslegung eines Textes, sondern eine Uebersetzung bezeichne (Grätz S. 482), dass mithin Hieronymus dieses Wort

des Alten Testaments durch die Siebzig eine griechische Uebersetzung der mosaïschen Schriften gegeben, aus welcher mit andern alten Dichtern und Philosophen auch Plato und Pythagoras geschöpft haben. Um diese Behauptung zu beweisen und jüdische Satzungen durch hellenische Auktoritäten zu empfehlen, trug er kein Bedenken, einem Orpheus und Linus, Homer und Hesiod

falsch wiedergegeben habe, wird niemand glauben, der sich auch nur an die zahllosen *ἑξηγήσεις* platonischer und aristotelischer Schriften, von Krantor bis auf Alexander den Exegeten und die neuplatonischen Commentatoren, erinnert. Auch der Ausdruck: τὸ πρὸς Πτολεμαῖον σύγγραμμα (Eus. pr. ev. VIII, 9, 23), τὸ πρὸς τὸν Φιλομήτορα (KLEM. Strom. I, 342, B), passt nicht für eine blosse Uebersetzung, während andererseits der Umstand, dass diese Schrift an Philometor aus mehreren Büchern bestand (Klemens a. a. O. citirt das erste u. V, 595, D spricht er von βιβλία ἑκὰς) uns verbietet, sie auf die blosse einer Uebersetzung vorangestellte Einleitung und Widmung zu beziehen. Dass sie aber von EUSEB auch einmal (pr. ev. VII, 13, 4) τῶν ἱερῶν νόμων ἑρμηνεία genannt wird, hat nichts auf sich: ἑρμηνεύειν heisst ja nicht blos „übersetzen“, sondern ebensogut „erklären“; z. B. PLATO Io 585, A. Theät. 209, A. u. S. Wenn ferner ANATOZIUS (um 270, nicht 170, n. Chr.) a. a. O. (nicht blos Eusebius, wie Gr. annimmt; dieser theilt uns ja die Stelle des Anatol. wörtlich mit) der Meinung ist, Aristobul habe zu den siebzig Dolmetschern gehört, und seinen Commentar den zwei ersten Ptolemäern gewidmet, wenn ebenso KLEMENS V, 595, D und vielleicht auch Eus. pr. ev. VIII, 8, 34 statt des Ptolemäus Philometor den Philadelphus als seinen Zeitgenossen nennt, so beweist diese nur für die Leichtfertigkeit dieser Schriftsteller, nicht aber für die Behauptung, Arist. sei Uebersetzer des Pentateuch. Hätte er aber auch wirklich dem Ptolemäus eine von ihm verfasste Uebersetzung des Pentateuch überreicht, so ist nicht abzusehen, warum er ihm nicht zugleich hätte sagen können, zwar nicht, dass „sie“, d. h. diese Uebersetzung, wohl aber, dass eine andere, ältere, schon früher existirt habe. Nennt weiter Gr. die obenangeführten Worte „eine Vorlesung aus dem Aristeebuch“, die nur einem Interpolator zuzutragen sei, so kann ich gleichfalls nicht beistimmen: was sie voraussetzen, ist nicht unser Aristeebuch, sondern nur die Sage von einer Betheiligung des Ptolemäus Philadelphus und Demetrius Phalerens an der griechischen Bibelübersetzung; warum hätte aber diese Sage nicht schon zu Aristobul's Zeit im Umlauf sein können? Ebenso wenig lässt sich behaupten, Aristobul würde den Vorfahren des Ptol. Philometor ihm gegenüber nicht mit dem „ironischen Spitznamen“ Philadelphus bezeichnet haben (Gr. S. 486). Ob dieser Name ursprünglich ein Spottname oder ein Schmeichelname war, ist bis heute nicht ausgemittelt; jedenfalls aber war es der Name, durch den alle Welt diesen Ptolemäus von den übrigen unterschied. Was Gr. sonst noch gegen die Aechtheit unsers Bruchstücks einwendet, ist theils überhaupt unerheblich, theils erledigt es sich durch das am Anfang dieser Anm. gesagte.

Verse zu unterscheiden <sup>1)</sup>, welche ihren jüdischen Ursprung so offen an der Stirne tragen, dass man nicht weiss, über was man sich mehr wundern soll, über die Keckheit des Fälschers, oder über die Leichtgläubigkeit der jüdischen und christlichen Theologen, welche sich fast zweitausend Jahre lang diesem Augenschein zu entziehen wussten <sup>2)</sup>. Schon nach diesen Proben müssen wir erwarten, auch in Aristobul's eigenen Ansichten die Spuren seiner Beschäftigung mit der griechischen Philosophie zu finden. Dieselben beschränken sich aber, so weit unsere Kenntniss reicht, fast ausschliesslich auf das Bestreben, aus den alttestamentlichen Lehren und Erzählungen die Anthropomorphismen zu entfernen, an denen das gebildete Bewusstsein jener Zeit Anstoss nehmen musste. Die Unsichtbarkeit Gottes wird behauptet <sup>3)</sup>, die „Hand Gottes“ und ähnliche Ausdrücke werden auf die göttliche Macht, das Sprechen Gottes wird auf die thatsächlichen Erweisungen dieser Macht gedeutet <sup>4)</sup>; wenn die Schrift sagt, Gott ruhe, so soll diess nach Aristobul die Unveränderlichkeit der göttlichen Werke, den Bestand der Weltordnung bezeichnen <sup>5)</sup>; wenn Moses erzählt, dass Gott im Feuer auf den Sinai herabgestiegen sei, so wollte er damit nur eine wunderbare Offenbarung Gottes schildern, welche den Israeliten, ohne eine wirkliche körperliche Erscheinung, in der Weise einer Vision zu Theil wurde <sup>6)</sup>. Hierin liegt noch durchaus nichts, was sich nicht aus dem Einfluss der platonischen, peripatetischen und stoischen Philosophie vollständig erklären liesse <sup>7)</sup>, und auch die

1) B. Eus. a. a. O. XIII, 12 vgl. KLEMMENS V, 585, C. 607, C f. 600, C f. Dass Arist. diese Unterschreibungen nicht selbst vorgenommen, sondern schon vorgefunden habe (EWALD Gesch. d. V. Isr. III, b, 298. HENRYALD Gesch. d. V. Jisr. III, 566 f.), ist mir nicht glaublich.

2) So wird z. B. in einem angeblich orphischen Gedicht von Abraham, von Moses und den 10 Gaboten gesprochen, Homer muss den siebenten Tag als heilig bezeichnen, von der Vollendung der Schöpfung am siebenten Tag reden u. s. w.

3) A. a. O. XIII, 12, V. 11. 20 des angeblich orphischen Gedichts.

4) A. a. O. VIII, 10, 1. 4 f. XIII, 12, 2.

5) Ebd. VIII, 10, 5 ff. XIII, 12, 14.

6) Ebd. VIII, 10, 9.

7) Als Peripatetiker wird Arist. öfters bezeichnet (Eus. pr. ev. VIII, 9, 23. IX, 6, 2. XII, 12 Ueberschr.) Er selbst beruft sich ebd. VII, 14, 1 auf den Περικατος als seine Schule (ὁδὲ καὶ τὸς εἰρηχασὶ τῶν ἐκ τῆς ἀρπαστῆς ὄντας ἐκ τοῦ

Umdeutung der mosaischen Erzählungen und Ausdrücke, überhaupt die ganze allegorische Erklärung der alttestamentlichen Schriften, hat an der stoischen Mythendeutung ihr vollkommen genügendes Vorbild<sup>1)</sup>. Nur kann sich Aristobul freilich zu dem hylozoistischen Pantheismus der Stoiker nicht entschliessen: in seiner Uebersetzung des orphischen Gedichts, welches ursprünglich diese Ansicht aussprach, wird durch mehrere beachtenswerthe Aenderungen und Zusätze ausdrücklich darauf bestanden, dass Gott nicht blos der Herr, sondern auch der Schöpfer der Welt sei, dass von ihm selbst nur gutes ausgehe, die schädlichen Kräfte dagegen nur seinem Gefolge, nicht ihm selbst angehören<sup>2)</sup>. Indessen begreift sich dieser Zug ohne alles weitere aus dem Standpunkt des jüdischen Theismus, und wenn je ein philosophisches Element hierbei mitwirkte, so brauchen wir nicht über die platonische und peripatetische Lehre hinauszugehen: Aristobul stellt sich in dieser Beziehung in ein ganz ähnliches Verhältniss zum stoischen Pantheismus, wie der Verfasser der Schrift von der Welt<sup>3)</sup>. Ob unser Philosoph eine präexistirende Materie als zweites Princip neben der Gottheit angenommen hat, ist nicht ganz sicher<sup>4)</sup>, jedenfalls würde diese Annahme gleichfalls nicht über Plato (so wie dieser damals verstanden wurde) und Aristoteles hinausführen. Auch die Aeusserungen über die Weisheit<sup>5)</sup> berechtigen uns durchaus nicht, an eine Hypostasirung der Weisheit im Sinne der späteren

Πρακτικού) und nach KLEIN. Strom. V, 595, D wollte er in seiner Schrift zeigen, τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἐκ τῆς τοῦ κατὰ Μωϋσῆα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἡρηθησθαι προφητῶν.

1) Aristobul selbst erinert an diese, wenn er den König, welchem sein Werk gewidmet ist, b. Eus. VIII, 10, 2 auffordert: φυσικὸς λαμβάνειν τὰς ἐκδόχας, καὶ τὴν ἀρμόζουσαν ἔνοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθώδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα. M. vgl. hiezu, was I. Abth. 300 f. über die *physica ratio* der Stoiker und ihre Polemik gegen die Anthropomorphisten bemerkt wurde.

2) Es ergibt sich diess aus V. 8. 13 ff. 33 f. 39 des ἐπὶ λόγος nach der Recension des Aristobul b. Eus. pr. ev. XIII, 12, wenn wir dieselben mit den betreffenden Stellen in der älteren Recension desselben Gedichts b. JUSTIN. Coh. ad Gr. c. 15 vergleichen.

3) I. Abth. 563 ff.

4) Man schliesst es daraus, dass er V. 8 des orphischen Gedichts den Schöpfer durch κόσμοιο τυκωτὴν bezeichnet.

5) E. Eus. XIII, 12, 13 f.



Logoslehre zu denken, da sie gar nichts weiter besagen, als dass die ganze Welt das Werk der göttlichen Weisheit, und diese insofern vor der Welt sei. Wenn Aristobul endlich zur Empfehlung der jüdischen Sabbathgesetze in eine pythagoraisirende Ausführung über die Kraft der Siebenzahl eingeht<sup>1)</sup>, so war eine solche dem Juden auch schon durch die alpythagoreische Zahlenspekulation viel zu nahe gelegt, als dass wir ihm desshalb die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der neupythagoreischen Denkweise zuschreiben dürften; und wenn in demselben Zusammenhange der siebente Schöpfungstag zugleich auch auf den ersten, an welchem das Licht geschaffen wurde, zurückgeführt, und die Vernunft, mit einer willkürlichen Abweichung von der stoischen Zählung der Seelenkräfte, als das siebente Seelenvermögen bezeichnet wird<sup>2)</sup>, so liegt auch hierin durchaus kein Zeichen von näherer Verwandtschaft mit dem späteren Alexandrinismus. Es ist daher nicht richtig, wenn neuere Geschichtsforscher<sup>3)</sup> bei Aristobul schon die wesentlichen Grundzüge der philonischen Lehre finden wollten. Was er mit Philo theilt, ist nur die Verknüpfung der jüdischen Theologie mit eklektisch benützten griechischen Philosophemen; hat aber Aristobul schon diese Richtung, aller Wahrscheinlichkeit nach, lange nicht so weit verfolgt, wie Philo, so ist vollends von den eigenthümlichen Lehren, welche dem letzteren seine Bedeutung für die Geschichte der Philosophie geben, bei jenem noch keine sichere Spur zu finden.

Ueber die Entwicklung der jüdisch-alexandrinischen Wissenschaft zwischen Aristobul und Philo sind wir nur sehr unvollkommen unterrichtet. Dass sie aber in bedeutendem Umfange stattfand, und dass eine ganze Reihe von Vorgängern Philo den Weg gebahnt hatte, müssten wir theils schon an sich annehmen, wenn auch gar keine weiteren Nachrichten darüber vorlägen, theils lässt uns auch Philo selbst darüber nicht im Zweifel<sup>4)</sup>. Dieser

1) A. a. O. §. 15 f.

2) A. a. O. §. 13. 15 f., wo es über den λόγος mit der bekannten stoischen Formel heisst: ἐν ᾧ γινώσκω ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θεῶν πραγμάτων.

3) GFRÖRER Philo u. s. w. II, 74 ff. und noch mehr DÄHNES Darst. der jüd. alexandr. Religionsphil. II, 96 ff. vgl. auch HERZFELD Gesch. d. V. Jhr. III, 479 f.

4) M. vgl. zum folgenden GROSSMANN *De Pharisacismo Judaeorum Alexan-*

Schriftsteller beruft sich nämlich für seine allegorische Schrift-  
klärung nicht selten auf ältere Ausleger<sup>1)</sup> und auf die Regeln  
der Allegorie<sup>2)</sup>, über welche er demnach schon eine befestigte  
Ueberlieferung vorgefunden haben muss, wie er ja auch die alle-  
gorische Schrifterklärung der Therapeuten als eine bei seinem Volk  
einheimische bezeichnet<sup>3)</sup>; und er führt wohl auch verschiedenerlei

*drine comment. pars I.* (Lpz. 1846. p. II 1847. p. III 1850) S. 3 f., der seine  
Belegstellen nur leider mit mehr Fleiss, als Auswahl, gesammelt hat, und  
darin jedenfalls irrt, dass er die Alexandriner zu Pharisäern macht. Er  
meint, da sie weder Essener noch Sadducäer gewesen seien, so müssen sie  
Pharisäer gewesen sein; allein dieser Schluss fällt mit der Voraussetzung, als  
ob jeder Jude einer von diesen drei Partheien hätte angehören müssen, was  
nicht einmal von dem palästinensischen, noch weit weniger von dem helleni-  
stischen Theil des jüdischen Volks gilt. Grossmann hat es aber auch bei der  
Nachweisung über die Verwandtschaft der philonischen Lehre mit der phari-  
säischen nicht allein mit den einzelnen Vergleichungspunkten vielfach zu  
leicht genommen, sondern gerade den Punkt, auf welchem die Eigentüm-  
lichkeit des Alexandrinismus vor allem beruht, an dem aber freilich auch  
sein durchgreifender Unterschied vom Pharisäismus sofort zum Vorschein  
kommen musste, sein Verhältniss zur griechischen Philosophie, fast ganz  
unser Acht gelassen.

1) So De Abr. 864, A (II, 15 M.) für die Deutung des Abraham auf  
den νοῦς, der Sara auf die Tugend; ebd. 879, E (81) für die Beziehung des  
Abraham und Loth auf τρόποι ψυχῆς; De Jos. 548, B. 63 M. (der König von  
Aegypten der νοῦς als Beherrscher des Leibes, welcher φιλοσώματος wird); De  
circumcis. 811, A. 211 M. (vierfacher Zweck der Beschneidung, unter ande-  
rem auch der, dass das Zeugungsglied dadurch dem Herzen, als Sitz des ge-  
dankenseugenden Pneuma, in seiner Gestalt ähnlich werde); special. leg.  
804, E. 329 M. (Deut. 25, 11 moralisch allegorisirt); plant. Noë 221, D. 337,  
M. (Exod. 15, 16 bedeute die κληρονομία Gottes nach einigen Auslegern das  
Gate); ebd. 224, D. 340 M. (φαεὶ δὲ, οὗς θεὸς ἐρευνᾷ τὰ τοιαῦτα, und nun folgt  
eine moralische Deutung von Gen. 21, 28); De Septenar. 1190, B. 1191, D.  
292 f. M. (Deutungen des Passahritus, eine auf die Reinigung der Seele, eine  
andere auf die Weltsehöpfung); Deter. pot. insid. 159, C. 195 M. (gegen  
eine gewisse, gleichfalls allegorische, Erklärung von Gen. 37, 15). Weiteres  
S. 226.

2) De somn. 576 B (681): κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας bedeute die Sonne  
Gott. Ebd. 580, E (611): λέγωμεν δὲ ἡμεῖς, ἐπόμενοι τοῖς ἀλληγορίας νόμοις, τὰ  
πράξοντα περὶ τούτων. De somn. II, 1109, C (660): ἀλληγορίας ἐπόμενοι παραγ-  
γόμενοι.

3) V. contemp. 893, D (475): φιλοσοφοῦσι τὴν πάτριον φιλοσοφίαν ἀλληγο-  
ροῦντας. Ueber die therapeutische Allegorie tiefer unten.

ihm bekannte allegorische Deutungen an<sup>1)</sup>, wie sie doch nur dann auftreten konnten, wenn diese Art der Auslegung bereits länger geübt wurde. Schon dieser Umstand beweist nun, dass auch die Spekulation, welche mittelst der Allegorie in die jüdischen Religionsurkunden hineingetragen wurde, zu seiner Zeit nicht mehr ganz neu war; wir sehen aber überdiess aus dem, was uns Philo über einzelne jener Erklärungen mittheilt, dass schon vor ihm nicht allein die platonischen Ideen und der Nus, sondern auch der göttliche Logos in den mosaischen Schriften gefunden wurde<sup>2)</sup>. Es fragt sich nun freilich, wie weit diese Lehren vor Philo entwickelt waren, und ob wir namentlich bei dem Logos, von dem einzelne seiner Vorgänger gesprochen hatten, schon an eine eigene Hypostase, und nicht blos an das Wort oder den Verstand Gottes zu denken haben<sup>3)</sup>. Aber so viel geht doch aus dem angeführten

1) Qu. rer. div. hær. 520, C (518): Gen. 15, 15 „Du sollst zu deinen Vätern versammelt werden“, seien die Väter nicht von den entsetzten Leichnamen der Vorfahren zu verstehen, sondern nach den einen von den Gestirnen, nach andern von den ἀρχέτυποι ἰδέαι, nach einer dritten Deutung (die auch qu. in Gen. III, 11 als *multorum sententia* erwähnt wird), von den vier Elementen und (wenn diess nicht seine eigene Zuthat ist) dem Aether, dessen ἀποσπασμα die Seele sei. Nom. mut. 1066, C (599): dreierlei Erklärungen von Gen. 17, 16. Post. Caini I, 238 M.: zweierlei Deutungen des Namens Hamech, die ihn aber beide auf den νοῦς des Menschen beziehen. Leg. alleg. 50, E (55): der Baum des Lebens bedeute die Tugend als Ganzes, nach andern jedoch das Hers. Qu. in Gen. I, 10. S. 7, A. über denselben: die einen erklären ihn von der Erde, andere von der mittleren unter den sieben himmlischen Sphären, oder der Sonne, oder der *directio animæ* (dem ἡγεμονικόν), die besten Erklärer aber von der Frömmigkeit. De Cherub. 111, D ff. (142): die Cherubim werden bald auf den Fixstern- und Planetenhimmel, bald auf die beiden Hemisphären gedeutet, von Philo selbst jedoch auf die göttlichen Grundkräfte der Güte und Macht.

2) Vgl. vor. Anm. und De somn. I, 583, C (638), wo über Gen. 28, 11 (ὁπρήτησε τόπω ἔδω γὰρ ὁ ἥλιος) bemerkt ist: ἐνίοι δὲ ἥλιον μὲν ὑποταπίζουσαν εἰρηθεῖαι νυκτὶ συμβολικῶς αἰσθησὶν τε καὶ νοῦν, τὰ νονομισμένα καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς εἶναι κριτήρια, τόπον δὲ τὸν θεῖον λόγον, οὕτως ἐξεδέξαντο ἁπρήτησεν ὁ ἀσκητῆς λόγῳ θεῷ, δύνατος τοῦ θνητοῦ καὶ ἀνθρωπίνου φέγγους. Weniger sicher ist De somn. II, 1141, E (691): μᾶλλον δὲ, ὡς εἶπε τις, ἔλον δι' ἑλῶν ἀναγεόμενον καὶ αἰρόμενον εἰς ἕφος (sc. τὸν θεῖον λόγον), wo MANGHEY ὡς ἂν εἶποι τις vermuthet.

3) Das Wort Gottes wird ja auch in der salomonischen Weisheit gefeiert, ohne dass wir ihr deshalb die philonische Logoslehre beilegen dürften (s. u. 281, 1); und andererseits konnte der θεῖος λόγος im stoischen Sinn, die gött-

hervor, dass es innerhalb des alexandrinischen Judenthums auch schon vor Philo nicht an solchen fehlte, welche mit der griechischen Philosophie bekannt waren, und sie durch allegorische Auslegung in den heiligen Büchern ihres Volkes wiederzufinden wussten.

Auch in den uns erhaltenen Schriften aus diesem Kreise finden sich davon manche Spuren; doch sind sie im ganzen zu schwach und vereinzelt, um uns nicht den Verlust der Werke bedauern zu lassen, welche uns einen genaueren Einblick in den Stand der älteren hellenistischen Spekulation gewähren würden. So zeigt der angebliche Bericht des Aristeas über die griechische Uebersetzung des Pentateuchs <sup>1)</sup> allerdings nicht bloß überhaupt Bekanntschaft mit der griechischen Bildung, deren Werth für den Juden und auch für die jüdische Theologie er ausdrücklich anerkennt <sup>2)</sup>; sondern sein Verfasser erweist sich auch noch bestimmter als einen Angehörigen der alexandrinischen Schule; wenn er einerseits selbst den Griechen, bei aller Polemik gegen den Götzendienst und den Polytheismus <sup>3)</sup>, einen Antheil an der Verehrung des wahren Gottes zugesteht <sup>4)</sup>, und andererseits die rituellen Gebote des mosaischen Gesetzes durch allegorische Deutung auch dem Nichtjuden zu empfehlen sucht <sup>5)</sup>. Aber die Abfassungszeit dieses Schriftstücks ist so

liche Vernunft, welche von der Gottheit selbst nicht verschieden ist, als das, was den menschlichen Geist erleuchtete, bezeichnet werden, wenn auch dabei nicht an ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt gedacht wurde.

1) Wörterb. Græcæ II, 61 ff. Dähne II, 205 ff. Ich citire im folgenden nach den Seitenzahlen des Abdrucks im 2ten Band des Havercamp'schen Josephus.

2) S. 115 versammelt der Hohepriester Eleazar Männer, welche nicht bloß mit den jüdischen, sondern auch mit den hellenischen Schriftwerken vertraut sind, und in Folge dessen sowohl für die Geschäfte und den gebildeten Verkehr, als für die Gesetzesauslegung sich besonders eignen.

3) Vgl. S. 116.

4) S. 105 sagt der angebliche Grieche Aristeas von den Juden: sie verehren τῶν πάντων ἐπόστην καὶ κτίστην θεόν, ὃν καὶ πάντες, ἡμῶς δὲ μάλιστα, προσομαζόντες ἑτέρωσ Ζῆνα, was dann, nach der bekannten stoischen Etymologie, mit seinem ζῶσπουόν in Verbindung gebracht wird.

5) S. 116 f. setzt Eleazar auseinander, dass die rituellen Vorschriften theils dazu dienen, die Juden von den übrigen, götzendienerischen, Völkern zu trennen, theils aber auch gewisse allgemeinere Wahrheiten, einen εὐνοῦς λόγος (vgl. hiezu 1. Abth. 801), eine Tropologie enthalten; und er erläutert dies an den Speisegesetzen: das Fleisch der Raubvögel sei für unrein er-

unsicher, und ein höheres Alter desselben so unwahrscheinlich<sup>1)</sup>, dass es für die Frage über den Ursprung der jüdisch-alexandrinischen Philosophie nicht in Betracht kommt, wenn es auch immerhin für das Dasein derselben im ersten vorchristlichen Jahrhundert Zeugnis ablegt. Aehnlich verhält es sich mit dem sogenannten vierten Buch der Makkabäer<sup>2)</sup>. Diese Schrift entwickelt die bekannte Lehre der Stoiker über die Tugend und die Affekte, um sodann an den Vorschriften des mosaischen Gesetzes und an Beispielen aus der jüdischen Geschichte, namentlich aber an der Standhaftigkeit von Märtyrern aus der Makkabäerzeit nachzuweisen, dass die jüdische Religion zur Beherrschung der Affekte durch die Vernunft anleite, und die Möglichkeit derselben voraussetze. Ihre Abfassungszeit lässt sich aber so wenig bestimmen, dass wir nicht einmal wissen, ob sie älter ist, als Philo. Einzelne Anklänge an den Stoicismus enthalten auch die jüdischen Stücke der Sibyllinen<sup>3)</sup>;

klärt, um einzuschärfen, dass Gewaltthätigkeit und Unrecht verunreinige, das der Wiederkämmer und der Thiere mit gespaltenen Klauen sei erlaubt, weil die Spaltung der Klauen die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, und die Scheidung von der unreinen Sitte anderer Völker bedeute, das Wiederkämern die Pflicht, sich an Gott zu erinnern. Aehnliches S. 181 über die Händewaschung vor dem Gebet.

1) Zwar kennt schon Aristobol (in der S. 220, 1 besprochenen Aeusserung) die Sage von der Betheiligung des Demetrius Phalereus bei der Uebersetzung der LXX, welche Pseudo-Aristeas gleichfalls hat, aber nichts weist darauf hin, dass er sie gerade diesem entnommen habe. Erst bei PHILO (V. Mos. II, 188 M. 657 H folg.) und JOSEPHUS (Antiqq. XII, 2) lässt sich eine Bekanntschaft mit demselben nachweisen. — EWALD Gesch. d. V. Isr. III, b, 282 f. setzt die Abfassung des Buchs wohl mit Recht in das letzte vorchristliche Jahrhundert.

2) Eigentlich περί αυτοκράτορος λογισμοῦ, früher dem Josephus zugeschrieben und in den Ausgaben desselben abgedruckt. Auszüge daraus bei GRÖBER II, 180 ff. DÄHN II, 190 ff.

3) Ueber dieselben vgl. m. FRIEDLIEB Die sibyllin. Orakel (Lps. 1852) S. XII f. XXII ff. LXXI, namentlich aber HILGENFELD Jüd. Apokalyptik 51 ff, welcher die Abfassung des Hauptkörpers dieser ältesten Sibyllinen (Sibyll. III, 97—468. 471—817, nebst dem hiesu gehörigen Proömium B. I, 1—38) mit überwiegender Wahrscheinlichkeit um 140, ein späteres Stück, B. III, 47—98, mit Andern in die Zeit des zweiten Triumvirats setzt; von älteren Untersuchungen BLEEK Theol. Zeitschrift von Sohlesiermacher u. s. w. H. 1. 2. Grömann Philo II, 121 ff. DÄHN a. a. O. II, 228 ff., welcher den jüdischen

aber von den eigenthümlichen Ideen der alexandrinischen Philosophie finden sich darin so wenig, als in dem zweiten und dritten Buch der Makkabäer<sup>1)</sup>, dem dritten Buch Esra<sup>2)</sup> und bei dem falschen Phocylides<sup>3)</sup> bestimmtere Spuren. Selbst die Weisheit des Siraciden können wir kaum unter die Vorläufer der philonischen Philosophie rechnen<sup>4)</sup>.

Ursprung der meisten von diesen Stücken bestritten. LÜCKE Einl. in die Offenb. Joh. 2. A. S. 66 ff. An griechische, und namentlich an stoische Ideen spinnt hier der Universalismus, mit welchem der Verfasser anerkennt, dass Gott die Erde allen Menschen zu gemeinsamem Besitz verliehen, und ihnen allen den Sinn für das Gute in die Brust gelegt habe (III, 261), dass er es sei, ὅστις γλαυκὸν πνεῦμα ἐν ἅπασιν κάθητο χ' ἡγήτηρα βροτῶν πάντων ἐποίησεν (Prooem. 5 f.), πᾶσι βροτόσιν ἐνὸν τὸ κριτήριον ἐν φάσι κοινῶν. Deingemäss erwartet er auch eine schliessliche Bekehrung der Heiden zum Glauben an den wahren Gott (III, 616 f. 715 ff. 766 ff.) und einen κοινὸς νόμος κατὰ γένεω ἅπαντων (ebd. 756). M. vgl. hiezu unsere 1. Abth. 184, 2. 127, 2 g. E. 280, 2 und das Kriterium betreffend 75, 2.

1) M. s. darüber (ausser EWALD Gesch. d. V. Isr. III, b, 530 ff.) ΓΡΕΘΡΕΚΑ II, 52 ff. ΔΙΗΝΕ II, 180 ff., von denen schon der letztere einige Beweise des erstern für den Alexandrinismus der beiden Schriften widerlegt hat. Genau genommen ist es im Grunde nur die Unterscheidung des im Himmel wohnenden Gottes von seiner Machtoffenbarung im Tempel zu Jerusalem (2 Macc. 3, 28 ff.), worin sich die alexandrinische Denkweise des Verfassers von 2 Macc. dogmatisch ausspricht, wogegen der Auferstehungsglaube desselben (7, 9—14. 14, 46), den ΔΙΗΝΕ vergeblich zu beseitigen sucht, für sich schon beweisen kann, wie wenig jene schwache Spur auf die entwickelte alexandrinische Lehre zu schliessen berechtigt.

2) Wortüber ΔΙΗΝΕ II, 116 ff., der aber für mich wenigstens nicht bewiesen hat, dass der Verfasser dieser Schrift „in die Mysterien der alexandrinischen Juden eingeweiht war.“ Wenn das Buch auch alexandrinisch sein mag, so ist es doch in keiner Beziehung als Urkunde für die alexandrinische Philosophie zu gebrauchen.

3) Den jüdischen und höchst wahrscheinlich alexandrinischen Ursprung dieses Gedichts hat ΒΕΡΝΑΥΣ (Ueber das Phocylid. Gedicht, Berl. 1856) dargethan. Seinen Inhalt bilden moralische Vorschriften, welche dem A. T. entnommen sind, aber aus demselben nur das herausheben, was sich auch Heiden annehmbar machen liess.

4) Wie diess schon ΔΙΗΝΕ II, 126 ff. theilweise gezeigt hat. Gerade die Stelle, auf welche man in der Regel das meiste Gewicht legt, die Schilderung der Weisheit c. 24, geht über die dichterische Personifikation, welche wir schon in den Proverbien<sup>8</sup>, 22 ff., also noch auf rein ebräischem Boden treffen, nur durch die Bestimmung V. 3 hinaus, dass die Weisheit vor der Welterschöpfung aus dem Munde Gottes ausgegangen, die Erde wie ein Nebel be-

Dagegen nimmt das pseudosalomonische Buch der Weisheit unter diesen keine unwichtige Stelle ein. Die Verwandtschaft dieser Schrift mit Philo lässt sich nicht läugnen. Ist auch in der berühmten Stelle über die Weisheit (7, 22—8, 5 vgl. 9, 4) diese göttliche Eigenschaft noch nicht wirklich, in dogmatischem Sinn, hypostasirt oder gar personificirt, so befindet sich doch der Verfasser unbestreitbar auf dem Wege zu einer solchen Hypostasirung; er beschreibt die Weisheit als einen Abglanz des göttlichen Lichts, einen Spiegel der göttlichen Wirksamkeit, einen Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit, als einen feinen, verständigen, reinen, allvermögenden, allwissenden Geist, welcher durch die ganze Welt verbreitet, aber doch unzertheilt und in sich bleibend, alle Dinge künstlerisch bilde, und von Geschlecht zu Geschlecht in gottgefällige Seelen übergehe. In dieser Schilderung lässt sich einerseits die stoische Idee des Weltgeistes, der alldurchdringenden künstlerischen Weltvernunft, nicht verkennen<sup>1)</sup>; auf der andern Seite tritt aber zugleich auch das Bestreben hervor, diese in der Welt wirkende Gotteskraft von dem göttlichen Wesen selbst zu unterscheiden, wenn der Verfasser c. 10 (vgl. auch c. 14, 3. 17, 2) alle die Wirkungen der göttlichen Vorsehung, welche die alttestamentlichen Schriften unmittelbar von Gott ausgehen lassen, statt dessen auf die göttliche Weisheit zurückführt<sup>2)</sup>. Die metaphysische Begründung dieser Ansicht durch die Lehre von der absoluten Transcendenz Gottes findet sich allerdings hier noch nicht<sup>3)</sup>, und ebensowenig die philonische Fort-

---

deckt habe. Auch dieser Zug erklärt sich aber aus der naheliegenden Combination der Weisheit mit dem Geist Gottes Gen. 1, 2. Auch was DIXON S. 141 f. geltend macht, beweist zwar für die Einmischung alexandrinischer Vorstellungen in diese (um 120 v. Chr. in's griechische übersetzte) Schrift, nur sind diese Vorstellungen durchaus jüdisch-theologischer, nicht philosophischer Art.

1) An stoische Einflüsse erinnern auch die vier Kardinaltugenden, welche 8, 7 in Chrysipps' Weise auf die σοφία als ihre Wurzel zurückgeführt werden (welche daher, genau genommen, nicht mit EWALD a. a. O. 549 „nicht platonisch und rein aus platonischer Schule geflossen“ genannt werden können). Vgl. 1. Abth. 220 f. Bd. II, a, 567. Auch bei Philo werden wir die vier Grundtugenden in der chrysippischen Fassung finden.

2) So namentlich V. 17, wo statt Jehovah's die σοφία es ist, welche den Israeliten in der Wüste mittelst der Wolken- und Feuersäule den Weg zeigt.

3) Denn c. 9, 18 ff. kann man dafür natürlich nicht anführen. — M. vgl.

bildung der Weisheit zum Logos<sup>1)</sup>; aber leichtere Spuren der Denkweise, welche in jener Lehre ihren stärksten Ausdruck gefunden hat, lassen sich noch mehrfach nachweisen. Dahin gehört der Satz<sup>2)</sup>, dass der Tod nicht von Gott herrühre, sondern nur durch die eigene That des Menschen und die Verführung des Teufels in die Welt gekommen sei, denn Gott habe alle Geschöpfe nur zum Leben bestimmt. Dieser Satz geht entschieden weiter, als die Behauptung, welche wir bei Aristobul trafen, dass die verderblichen Erfolge nicht unmittelbar von Gott bewirkt seien, denn er lässt dieselben gar nicht von ihm bewirkt werden; hier ist wirklich eine Spur von jenem Dualismus, in dem wir ein unterscheidendes Merkmal des neopythagoreischen und der verwandten Systeme erkannt haben: das Gefühl des physischen und moralischen Uebels auf der einen, die Bewunderung der göttlichen Vollkommenheit auf der andern Seite ist so stark, dass man jenes nur durch die Voraussetzung eines zweiten, dem göttlichen entgegengesetzten Principis zu erklären weiss. Auch die anthropologische Wendung dieses Dualismus ist unserem Buche nicht fremd. Der Leib ist nach seiner Darstellung eine Bürde, welche die Seele niederdrückt und zu höherer Erkenntniss unfähig macht (9, 14 ff.), der Geist ist höheren

nach 2, 23, wornach der Mensch unmittelbar das Abbild Gottes ist, nicht bloß, wie bei Philo, des Logos.

1) In den drei Stellen über das Wort Gottes 9, 1 f. 16, 12. 18, 14 ff. bezeichnet der λόγος eben nur das gesprochene Wort; auch die letzte enthält nicht eine dogmatische, sondern nur eine poetische Personifikation, worin V. 16 dem homerischen οὐρανῷ ἐστὶριζὲ κάρη καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει nicht bloß Ähnlich, sondern wahrscheinlich auch nachgebildet ist.

2) 1, 13 ff. 2, 28 f. vgl. 11, 24 ff. Die Worte 2, 24: φθόνῳ δὲ διαβόλου ἕνεκα ἀπέθανε εἰς τὸν κόσμον hält GALTZ S. 444 für einen christlichen Zusatz, weil sie den Zusammenhang stören, und weil die jüdischen Schriften aus jener Zeit von einer kosmischen Macht des Teufels nichts wissen. Ich kann das erste nicht finden, und was das zweite betrifft, so ist es mir sehr unwahrscheinlich, dass der Teufelsglaube, welcher im Judenthum um den Anfang unserer Zeitrechnung so ausserordentlich verbreitet und einflussreich war, damals noch nicht zu der naheliegenden Deutung der Paradiesesschlange auf den Teufel geführt haben sollte, gesetzt auch, diese Deutung finde sich unter den Ueberresten der damaligen jüdischen Literatur zufällig nur an unserer Stelle. Unter den neutestamentlichen Schriften nennt gerade die, welche vorzugsweise ein jüdisches Gepräge trägt, die Apokalypse (12, 9), den Teufel die alte Schlange.



Ursprungs und tritt aus einer höheren Welt in den Leib ein<sup>1)</sup>; er ist deshalb seinem Wesen nach unvergänglich, und kehrt beim Tode, wenn er sich dessen nicht unwürdig gemacht hat, in ein besseres Leben zurück<sup>2)</sup>. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Annahme einer präexistirenden Materie, aus welcher Gott die Welt geformt habe (11, 17), grössere Bedeutung. So wenig sich daher schon der philonische Lehrbegriff selbst in dem Buche der Weisheit findet, so lässt sich doch nicht läugnen, dass die Geistesrichtung, welcher Philo ihre wissenschaftliche Vollendung gab, hier bereits entschieden angesetzt hat. Es fragt sich aber freilich, ob und wie weit die Abfassungszeit dieser Schrift über Philo hinaufreicht<sup>3)</sup>. Mehrere Spuren scheinen darauf hinzuweisen, dass sie

1) 8, 19 f. sagt Salomo: *καίς δὲ ἤμην εὐφυῆς φυγῆς τι ἔλαχον ἀγαθῆς, μάλλον δὲ ἀγαθῆς ὧν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον*. Hierin liegt offenbar die Vorstellung von der Präexistenz. Dagegen ist DILHE II, 168 entschieden im Irrthum, wenn er in dem *παράπτωμα* Ἰδίου Adams, 10, 1, das Herabsinken der Seele in den Leib findet; es ist der Sündenfall der Genesis und das Prädikat *ἕτοις* bezeichnet das selbstverschuldete im Gegensatz zur göttlichen Wirksamkeit. Ebenso unrichtig schliesst ΓΡΑΨΕΣ II, 241 aus dem *μόνον πιστόντα* derselben Stelle auf die Lehre von der Mannweiblichkeit Adams.

2) 2, 28. 8, 1. 18. 4, 20. 6, 18. 8, 17. 15, 8.

3) GRIMM S. LXVII seines Commentars schliesst aus c. 6, 1 ff., dass sie noch zur Zeit der Ptolemäer verfasst sei, der sie auch EWALD (a. a. O. 554) zuweist. Allein wenn die Herrscher hier als *δικαστῶν παρὰ τῶν ἡῶν* bezeichnet werden, so deutet diess eher auf die Römerherrschaft, und ich hatte deshalb schon in der ersten Ausgabe an die Zeit des zweiten Triumvirats gedacht (also nicht, wie GRITZ S. 442 angiebt, die Abfassungszeit der Schrift «noch höher angesetzt», als die Zeiten der Ptolemäer, was schon an sich selbst, vollends aber neben der von ihm gleichfalls angeführten Vermuthung ihres therapeutischen Ursprungs, doch gar zu wunderbar gewesen wäre). GRITZ a. a. O. glaubt, unsere Schrift sei durch die uns aus PHILO (gegen Flaccus; *Legatio ad Caj.* 1008 f. H. 562 f. M. De somn., 1125, A H. 675 M. vgl. GRITZ a. a. O. 268 ff.) bekannten Vorgänge unter Caligula veranlasst, als die alexandrinischen Juden unter schwerer Misshandlung genöthigt werden sollten, Bilder des Kaisers in ihren Synagogen aufzustellen. Die Lobhaftigkeit, mit der sie gegen die Tyrannei der ungerechten Herrscher und gegen den Götzendienst eifert, die Art, wie c. 14, 14 ff. dieser aus jener abgeleitet, und namentlich die schmeichlerische Verehrung der Bilder abwesender Despoten gerügt, wie c. 5, 8 f. von der Verhöhnung der Frommen durch die Gottlosen gesprochen wird, würde zu dieser Hypothese gut passen. Nur scheint schon etwa 20 Jahre nach diesem Zeitpunkt Paulus Bekanntschaft mit unserem Buche zu verrathen (was GRIMM S. LXX bestreitet, BLANK Stud. u. Krit. 1858, 2, 140 ff.

aus der essenisch-therapeutischen Parthei, oder einem ihr nahe stehenden Kreise hervorgieng<sup>1)</sup>. Aber wie es sich mit dieser Parthei verhält, haben wir gleichfalls erst zu untersuchen.

und NITZSCH Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1850, 371. 387 behaupten); vgl. Röm. 1, 20 f. mit Weish. 18, 5. 8 f., Röm. 1, 24 ff. m. Weh. 14, 21 ff., Röm. 9, 21. m. Weh. 15, 7, Röm. 9, 22 f. m. Weh. 12, 20 f., Röm. 11, 32 m. Weh. 11, 24, 2 Kor. 5, 4 m. Weh. 9, 15, und aus den angezweifeltsten Briefen 1 Thess. 4, 13 m. Weh. 8, 18, Eph. 6, 13—17 m. Weh. 5, 17—20. Es ist nun allerdings an sich nicht unmöglich, dass eine erst vor zwei Jahrzehenden verfasste Schrift von Paulus in dieser Weise benützt wurde; andererseits sind aber doch die Hinweisungen auf die Verfolgungen unter Caligula nicht so deutlich, dass GALTZ'S Vermuthung für gesichert gelten könnte, und der ganze Charakter der Schrift macht es wahrscheinlich, dass sie älter ist, als Philo.

1) Wie diess schon EICHHORN (Einl. in die apokryph. Schr. des A. T. S. 134 f. 150), GRÄDNER (II, 265 ff.) und DILLER (II, 170) vermutet haben, während GALTZ (a. a. O. S. LVI) widerspricht, und GALTZ (444) es bezweifelt. Kann hiefür auch c. 3, 18 f. 4, 1 nicht viel beweisen, so scheint sich dagegen c. 16, 26 ff. auf die essenisch-therapeutische Sitte des Gebets vor Sonnenaufgang (s. u.) zu beziehen, 18, 24 erinnert an das Allegorisiren der Therapeuten, und die Stelle 4, 8 f. (γῆρας γὰρ τίμιον ὡς τὸ κολυχρόνιον .. πολὺ δὲ ἔστιν φρόνησις ἀνθρώποις) spricht den Grundsatz derselben aus (b. PHILO a. a. O. 461 M. extr. 899, D. H.): κρεσβυτέρους γὰρ οὐ τοὺς κολυκτίαις καὶ καλακοῦς νομίζουσαν .. ἀλλὰ τοὺς ἐκ πρώτης ἡλικίας ἐνηθίσαντας καὶ ἐνακμάσαντας τῆ θεωρητικῆ μέρει φιλοσοφίας. (Aehnlich unterscheidet PHILO Leg. alleg. 98, B. 121 M: οἱ κατὰς, οὐχ οἱ πρὸς ἀλφίβειαν, ἀλλ' οἱ χρόνον κολοῖ. Vgl. Dens. De Abr. 387, C. 39 M.) Dagegen scheint es mir nicht, dass es GALTZ (a. a. O. 448 f.) gelungen sei, christliche Interpolationen in unserer Schrift nachzuweisen. Dass wir eine solche c. 2, 24 ausnehmen keinen Grund haben, ist schon S. 281, 2 bemerkt worden. Ebensovienig braucht 14, 7 (ἐλόγηται γὰρ ἔσλον δι' ὃ γίνεται δικαιοσύνη) ein auf das Kreuz Christi bestigliches Einschiebsel zu sein. In den Zusammenhang wenigstens passt es ganz gut: „selbst dem kleinsten Fahrzeug vertrauen die Menschen ihr Leben an, wie damals in der Fluth die Hoffnung der Welt in ein Fahrzeug ihre Zuflucht nahm; denn der Segen ruht auf dem Holze (nicht: „gesegnet sei das Holz“), durch welches etwas gutes geschieht, verflucht ist dagegen das χυροκοκτόνον, das Holz, aus welchem (nach 13, 11 ff.) ein Götzenbild gemacht wird“ — was ist hier am Zusammenhang der Gedanken zu vermissen? Dass endlich 8, 13. 4, 1 ein christlicher Leser „das Nonnenkloster hereinbringe“, ist eine grundlose Behauptung, da vielmehr hier nur dem altjüdischen Verurtheil von dem unbedingten Werth des Kinderseins der Satz entgegengestellt wird, Kinderlosigkeit mit Tugend sei mehr werth, als der Kinderreichthum der Gottlosen. Würde aber auch der Ehelosigkeit als solcher vor der Ehe der Vorzug gegeben, so ist diess ja noch früher essenisch, als christlich.

2. Die Essener und Therapeuten <sup>1)</sup>).

Die merkwürdige Parthei der Essener oder Essäer <sup>2)</sup> begegnet uns zuerst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als eine von den

1) Ueber dieselben: BELLERMANN über Essäer und Therapeuten. Berlin 1821. GRÖßNER Philo II, 280 ff. (1831). DÄHNE Darstellung d. jüdisch-alexandr. Religionsphilosophie (1834) I, 439 ff. und die von ihm und Bellermann angeführte ältere Literatur. Derselbe in Ersch und Gruber's Encykl. Art. Essäer, Sect. I, Bd. 88, S. 178—192. An diese Vorgänger schloss sich meine Darstellung in der ersten Ausgabe des vorliegenden Werkes zunächst an. Der Widerspruch, welchen A. RITSCHL (Ueber die Essener. Theol. Jahrb. XIV, 1855, S. 314—356) hiegegen erhob, veranlasste mich (ebd. XV, 401—438: über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum) und gleichzeitig Maxeola (die Irrlehrer der Pastoralbriefe S. 32—60) zu einer neuen Untersuchung des Gegenstandes, gegen welche RITSCHL d. Entstehung d. altkath. Kirche 2. A. 379—300 seine Ansicht aufrechtbielt. Weitere Erörterungen über den Essäismus bei EWALD Gesch. d. V. Israel III, b, 419—428. RUSSE *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique* I, 122—131. LUTZNER Die neutest. Lehrbegriffe I, 270 ff. HILGENBLAD Jüdische Apokalyptik 245—286, Ztschr. f. wissensch. Theol. III, 258 f. IX, 408; unter den jüdischen Gelehrten bei FRANKEL („die Essäer, eine Skizze“ in seiner Ztschr. f. rel. Interessen des Judenth. III, 441 ff.; „die Essäer nach talmudischen Quellen“ in seiner Monatschrift II, 80 ff. 61 ff. — ich habe mir beide vergeblich zu verschaffen gesucht); GRÄTZ Gesch. d. Juden III, 79 ff. 468 ff., der sich ganz an Frankel zu halten scheint; JOSEF Gesch. d. Judenth. I (1857), 207—214; HANSEN Gesch. d. V. Israel II, 368 ff. 388 ff. 509 ff. Da die Ansichten über den Essäismus noch weit auseinandergehen, und da andererseits diese Erscheinung, gerade bei meiner Auffassung derselben, nicht bloß für die Religionsgeschichte von der höchsten Wichtigkeit ist, sondern auch über die gleichzeitige griechische Philosophie ein weiteres Licht verbreitet, scheint es mir angemessen, ausführlicher auf sie einzutreten, als durch ihren wissenschaftlichen Werth, diesen für sich allein genommen, angezeigt wäre.

2) Der Name wird verschieden geschrieben: PHILO sagt 'Essäer, JOSEPHUS in der Regel 'Essäer (Ant. XV, 10, 4 und B. J. I, 8, 5 hat unser Text 'Essäer, an beiden Stellen findet sich aber auch 'Essäer, B. J. II, 20, 4. III, 3, 1 dagegen nur 'Essäer), PLIN. h. nat. V, 17, 78 Esseni, POET. De abst. IV, 11 f., wiewohl er sich im übrigen ganz an Josephus hält, 'Essäer, HARPOLY. Refut. her. IX, 18 ff. dagegen, bei gleicher Abhängigkeit von JOSEPHUS. Ueber die ebräische Wurzel des Wortes hat man viel gerathen; vgl. BELLERMANN a. a. O. 6 ff. EWALD a. a. O. 420. GRÄTZ 468 f. HILGENBLAD 286 f. EWALD leitet es von שָׂרָר in der Bedeutung „Wärter, Diener, שְׂרָרִים“ her, GRÄTZ von aram. שָׂרָר baden (שָׂרָרִים der Badende, שְׂרָרִים), BELLERMANN, DÄHNE, HERRFELD (a. a. O. und S. 405) u. A. von שָׂרָר heilen:

drei Hauptsekten der palästinensischen Juden <sup>1)</sup>. Weitere vereinzelte Spuren derselben finden sich in der Folge wiederholt <sup>2)</sup>; etwas genaueres erfahren wir aber erst aus der Zeit, welcher ihre Schilderungen bei Philo <sup>3)</sup>, und Josephus <sup>4)</sup> entnommen sind, aus dem ersten christlichen Jahrhundert. Gleichzeitig mit Josephus gedacht der ältere Plinius <sup>5)</sup>, bald nachher Dio Chrysostomus <sup>6)</sup> der Essener; die wenigen sonstigen Schriftsteller dagegen, die von ihnen berichten, sind nicht als selbständige Zeugen zu betrachten <sup>7)</sup>.

Aerato, oder nach Bell. „der Besserung sich befeisende“, HILGENFELD S. 278 von שָׁרָא שֶׁחָוֵהוּ (שָׁרָא = שָׂרָא die Seher), Jos. S. 207 von שָׂרָא = שָׂרָא schweigen (vgl. Jos. Ant. III, 7, 5, wo שָׂרָא, Brustschild, Ἐσθής oder Ἐσθής geschrieben wird), andere noch anders. Mein Freund und Colleague Hirne theilt mir die Vermuthung mit, der Name stamme von שָׂרָא = שָׂרָא (von der Wurzel שָׂרָא *confugere*, sc. *ad Deum*); im Plural würde dieses im stat. absol. שָׂרָאִים, im stat. emphat. שָׂרָאִים lauten; von jenem käme Ἐσθηνοί, von diesem Ἐσθητοί. Chasidim nannte man bekanntlich die Anhänger des väterlichen Gesetzes während der syrischen Verfolgung.

1) Jos. Ant. XIII, 5, 9: κατὰ δὲ τὸν χρόνον τοῦτον τρεῖς αἰρέσεις τῶν Ἰουδαίων ἦσαν, die Phariseer, Sadduceer und Essener. Diese Zeit ist die des Hasmonäers Jonathan (160—148 v. Chr.).

2) Bei Jos. B. J. I, 8, 5 weissagt ein Essener, Namens Judas, ein Prophet, der sich bei seinen Vorhersagungen niemals getäuscht habe, Tag und Ort der Ermordung des Hasmonäers Antigonus (106 v. Chr.). Um dieselbe Zeit finden sich im Buch Henoch Anklänge an essenische Lehren (vgl. Köster in Theol. Jahrb. XV, 385). Jos. Ant. XV, 10, 5 verkündigt der Essener Menachem, welcher gleichfalls die Gabe der Weissagung besitzt, dem Knaben Herodes seine künftige Königwürde und den ganzen Verlauf seiner Herrschaft, später demselben als König ihre Dauer. Ebd. XVII, 12, 3 deutet ein dritter Essener, Simon, dem Archelaus den Traum, der seine Absetzung (6 n. Chr.) ankündigte.

3) Qu. omn. prob. lib. 876, C ff. H. II, 457 ff. M. und in dem Bruchstück aus seiner Apologie für die Juden (wohl um 40 n. Chr.) bei Eus. pr. ev. VIII, 11. Die erste von diesen Schriften wird zwar von Galts (a. a. O. S. 464.

470) Philo abgesprochen; dieses Urtheil ist jedoch durch die wenigen und leicht wiegenden Gründe, auf die es gestützt wird, nicht von ferne gerechtfertigt.

4) Die Hauptstelle des Josephus über die Essener steht B. J. II, 8; nicht ihr ist die wichtigste Antiquitt. XVIII, 1, 5.

5) Hist. nat. V, 17, 78.

6) Bei Symm. Dio S. 89 Fet.

7) Dieses gilt nicht allein von Solim. c. 38, welcher Plinius anschreibt,

Was nun an dieser Parthei zunächst in's Auge fällt, ist die Eigenthümlichkeit ihrer Lebensweise und ihrer gesellschaftlichen Einrichtungen. Die Essener bildeten einen religiösen Verein, dessen Mitglieder sich um die Mitte des ersten Jahrhunderts n. Chr. auf mehr als viertausend beliefen<sup>1)</sup>. Sie hatten ihre eigenen Priester und Beamten<sup>2)</sup> und ihre eigenen Gemeindegerichte<sup>3)</sup>. Durch

und von PORPHYR De abstin. IV, 11 f., welcher der Schilderung des Josephus nichts eigenes beifügt, sondern auch von HIPPOLYTUS Refut. haeres. IX, 18 f., dessen Zusätze zu Josephus, wie wir finden werden, nur willkürliche und missverständliche Erweiterungen sind. Von EPIPHAN. werden Hær. 10 die Essener nur flüchtig, als angeblich samaritanische Sekte, berührt; seine Ὀσσηνοὶ Hær. 19 sind eine judenchristliche Parthei. In jüdischen Schriften findet sich nichts, was sich mit Sicherheit auf die Essener beziehen liesse. Eine Reihe solcher vermeintlicher Beziehungen hat HERZFELD a. a. O. 395 f. zurückgewiesen. Er selbst vermuthet die Essener (mit BELLEMAN 146 f. u. A.) in den sog. Baitusim, seine Beweise scheinen mir aber nicht sehr bündig; um so weniger, da er selbst S. 378 f. nachweist, dass die Baitusim nicht selten auch mit den Sadducëern zusammengestellt werden.

1) So PHILO qu. omn. pr. 876, D (457) und JOSEPHUS übereinstimmend. Diese Uebereinstimmung mit GAÏTZ a. a. O. aus der Abhängigkeit der philonischen Schrift von Josephus abzuleiten, wäre man nur dann berechtigt, wenn diese Abhängigkeit, und der spätere Ursprung jener Schrift überhaupt, schon anderweitig dargethan wäre; so lange diess nicht geschehen ist, wird man sich dieselbe (wenn man nicht eine Benützung Philo's durch Josephus annehmen will) einfach daraus zu erklären haben, dass sich in dieser Beziehung in der Zwischenzeit zwischen den beiden Angaben nichts erhebliches geändert hatte; keinenfalls aber wird man sie als Beweis für die Unächtheit der philonischen Schrift gebrauchen können.

2) Der essäischen ἱερεῖς (deren Funktionen später zu berühren sein werden) erwähnt Jos. B. J. II, 8, 6. Antt. XVIII, 1, 5; der Verwalter (ἐπιμαρτυροὶ, ἱετροποῖ, ἀποδέκται προσόδων, ταμίαι), welche die ökonomischen Angelegenheiten der Gesellschaft zu besorgen hatten, PHILO b. Eus. pt. ev. VIII, 11, 6. Jos. Antt. a. a. O. B. J. II, 8, 5. 6; ebd. 4 die κηδεμόνες ἔθνων. Die Priester wurden nach diesen Stellen gewählt, also nicht, wie die des öffentlichen Kultus, durch die Abstammung bestimmt; die Verwalter hatten unter andrem jedem Mitglied der Gesellschaft seine Tagesarbeit anzuweisen. Da Antt. XVIII, 1, 5, wo, wie es scheint, alle Gesellschaftsbeamte der Essener angegeben werden sollen, nur diese zwei Klassen genannt sind, so haben wir wohl auch bei den κρατούντας oder ἀρχοντας, denen der Neuaufzunehmende Gehorsam geloben musste (B. J. II, 8, 7), nur an sie zu denken.

3) Jos. B. J. II, 8, 9: διαλέγουσι μὲν οὐκ ἑλάττω; τῶν ἑκατόν συναλλόντας. Diese Gerichte müssen nach unserer Stelle selbst die Todesstrafe verhängt

eine schroff ausgeprägte hierarchische Gliederung ihrer Gesellschaft<sup>1)</sup>; durch strenge Ordenszucht<sup>2)</sup>, unabänderliche Lehrüberlieferung<sup>3)</sup> und schauerliche Einweihungseide<sup>4)</sup> zusammengehalten, gestatteten sie keinem Fremden einen Einblick in ihre Bundesgeheimnisse<sup>5)</sup>. Weitere Bürgschaften für die Reinhaltung der Verbindung lagen in der Prüfung der neu Eintretenden Mitglieder durch ein dreijähriges Noviziat, zu dem auch nur Männer reifen Alters zugelassen wurden<sup>6)</sup>, und in der Ausschliessung solcher, die sich schwerere Verfehlungen zu Schulden kommen liessen<sup>7)</sup>. Je strenger sie sich aber gegen aussen abschlossen, um

haben; wobei es sich freilich fragt, inwieweit diess unter römischer Herrschaft ausführbar war.

1) A. a. O. 10: διήρηνται δὲ κατὰ χρόνον τῆς ἀσκήσεως εἰς μοίρας τέσσαρας· καὶ τοσούτων οἱ μεταγενέστεροι (d. h. die später eingetretenen) τῶν προγενεστέρων λαττοῦνται, ὥστε εἰ ψάσειαν αὐτῶν ἐκείνους ἀπολούεσθαι καθάπερ ἄλλοφυλῶν συμφορήντας.

2) Nach Jos. a. a. O. 9 waren sie gewissenhaft und unerbittlich fest in ihren Urtheilen; Unterordnung unter die *προσβύτεροι* und die *πλείους* galt bei ihnen als Grundsatz; in ihrem Einweihungseid mussten sie (ebd. 7) geloben: τὸ πιστὸν ἀεὶ παραίειν πᾶσι, μάλιστα δὲ τοῖς κρατοῦσιν· (womit, wie man aus dem folgenden sieht, nicht die Obrigkeiten überhaupt, sondern die Ordensoberen gemeint sind); οὐ γὰρ δεῖα θεοῦ περιγίνεσθαι τι τὸ ἄρχειν.

3) Jos. a. a. O.: Bei ihrer Aufnahme in den Orden versprachen die Essener unter anderem: μηδὲν μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως, ἢ ὡς αὐτοὶ μετέλαβεν.

4) Jos. a. a. O.: πρὶν δὲ τῆς κοινῆς ἔψασθαι τροφῆς, ἕρκους αὐτοῖς ὄμνυσι φρυάδες u. a. w. Für wie heilig dieser Eid galt, sieht man daraus, dass (ebd. 8) selbst ausgeschlossene Mitglieder nicht selten lieber zu Grunde giengen, als dass sie ihn durch den Genuss einer durch denselben untersagten Nahrung verletzt hätten. Nun muss man freilich fragen, wie die Essener ihren Mitgliedern solche Eide abnehmen konnten, wenn sie doch (a. u.) den Eid überhaupt für unerlaubt hielten. Wahrscheinlich fanden sie sich aber mit diesem Verbot in derselben Weise ab, wie diess von ihren christlichen Nachkommen, den Ebjoniten, in der *Διαμαρτυρία Ἰακώβου* vor den clementinischen Homilien geschieht, indem die Form des Eides mit der einer blossen Zeugenanrufung vertauscht wurde.

5) A. a. O. 7: Der neu aufzunehmende musste schwören: μήτε κρύψειν τὴ τοῖς ἀρετιστάς, μήτε ἑτέροις αὐτῶν τὴ μηνύσειν, κἄν μέχρι θανάτου τις βιάζηται. Insbesondere sollten die Schriften der Parthei und die Namen der Engel geheimgehalten werden.

6) Jos. a. a. O. 7. PHILo b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 2.

7) Jos. a. a. O. 8.

so inniger war die Verbindung der Ordensbrüder unter einander: es sollte nicht allein keiner vor dem andern ein Geheimniß haben <sup>1)</sup>, sondern es sollte auch keiner ein Privateigenthum besitzen: die Essener lebten in klösterlichen Vereinen <sup>2)</sup> mit vollständiger Gütergemeinschaft; in jedem Verein floss das Vermögen wie der Erwerb der sämtlichen Mitglieder in eine gemeinsame Kasse, und aus dieser wurden alle Bedürfnisse der Einzelnen und der Gesellschaft bestritten; ebenso wurde für die kranken, die altersschwachen und die durchreisenden Vereinsgenossen von der Gemeinde gesorgt <sup>3)</sup>. Ihre Beschäftigung bestand überwiegend in Landbau und Viehzucht; von Gewerben trieben sie nur solche, welche weder dem Krieg noch der Ueppigkeit dienten <sup>4)</sup>. Schon hiemit war es gegeben, dass sie vorzugsweise auf dem Lande lebten; sie liebten aber auch überhaupt die Einsamkeit, und eine ihrer bedeutendsten Niederlassungen befand sich in den Palmenwäldern am westlichen Ufer des toten Meeres; indessen hatten sie auch in manchen Städten ihre Ordenshäuser <sup>5)</sup>. In streng

1) Vgl. S: 237, 5.

2) PHILO b. Eus. VIII, 11, 3: οἰκοῦσι δ' ἐν ταυτῷ, κατὰ θιάσους ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι. ebd. 6: οἱ δ' ἑμοδιῆται καὶ ἑμοτράπεζοι καθ' ἑκάστην ἡμέραν εἰσι. qu. omn. pr. 878, A (458): οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστιν ἰδίᾳ, ἣν οὐχὶ πάντων εἶναι συμβέβηκε, πρὸς γὰρ τὸ κατὰ θιάσους συνοικεῖν ἀναπέπταται καὶ τοῖς ἐτέρωθεν ἀφαινομένοις τῶν ἑμοζήλων ... τὸ γὰρ ἑμορῶφιον ἢ ἑμοδιῆταιον ἢ ἑμοτράπεζον οὐκ ἔν τις εἶροί παρ' ἐτέροις ἔργω βεβαιούμενον. Ueber ihre Syssitien Jos. B. J. II, 8, 5.

3) PHILO b. Eus. VIII, 11, 3. 5—7. qu. omn. pr. 878, A (458) ff. Jos. B. J. II, 8, 3 f. Antt. XVIII, 1, 5. Zu dieser Gütergemeinschaft gehört es, dass sie kein Geld hatten (PLIN. a. a. O. PHILO qu. omn. pr. 876, E) und unter einander keinen Handel trieben, sondern das, was sie brauchten, von einander entweder eintauschten oder geschenkt bekamen (Jos. B. J. II, 8, 4).

4) PHILO b. Eus. VIII, 11, 4: sie trieben Landbau, Viehzucht, Bienenzucht; ἄλλοι δὲ δημιουργοὶ τῶν κατὰ τέχνας εἰσίν. Ders. qu. omn. pr. 876, E f. (457): οἱ μὲν γεωπονῶντες οἱ δὲ τέχνας μετιόντες ὅσαι συνεργάτιδες εἰρήνης ἑαυτοῦς τε καὶ τοῦς πλησιέζοντας ὠφελοῦσιν. Es gebe bei ihnen keine Waffenschmide u. s. w., ebensowenig Kaufleute, Wirthe, Schiffleute, überhaupt auch von den friedlichen Gewerben keine ὅσα εὐόλισθα εἰς κακίαν. Jos. Antt. a. a. O.: τὸ πᾶν ποιεῖν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι, doch erwähnt auch er B. J. II, 8, 5 der τέχνας ἕκαστοι ἴσασιν.

5) Die Angaben unserer Quellen lauten zwar hier nicht ganz übereinstimmend. Bei Eus. VIII, 11, 1 sagt Philo: οἰκοῦσι δὲ πολλὰς μὲν πόλεις τῆς Ἰουδαίας, πολλὰς δὲ κώμας καὶ μεγάλους καὶ πολυανθρώπους ὁμίλους (welches letztere hier, im Unterschied von πόλις und κώμη, die vereinzelt Ansied-

geregelter Tagesordnung war ihr Leben zwischen Arbeit, gottesdienstlichen Übungen und Werken der Menschenliebe getheilt<sup>1)</sup>. In ihren Grundsätzen und ihrem Verhalten zeichneten sie sich

aus. In den Klöstern der Essener, die einsam liegenden Klöster derselben, bezeichnen wird). Dagegen sagt Derselbe qu. omn. pr. 876, D (457): *κωμηδὸν οἰκοῦσι τὰς πόλεις ἐκτερόμενοι διὰ τὰς τῶν πολιτευομένων χειροθεις ἀνομίας, und damit stimmt Plin. a. a. O. überein, wenn er sagt: ad occidentis litora (des toten Meeres) *Esseni fugiunt usque qua nocent, gens sola et in toto orbe praeter ceteras mira, sine ulla femina, omni venere abdicata, sine pecunia, socia palmarum*; auf dieselbe Niederlassung bezieht sich, was Sykes. Dio 8. 39 aus Dio Chrysostomus anführt: *ἔτι καὶ τοὺς Ἑσσηνοὺς ἐπαινέει που, πόλιν ἑλλην εὐδαίμονα τὴν παρὰ τὸ νεκρὸν ὕδωρ ἐν τῇ μεσογείᾳ τῆς Παλαιστίνης κειμένην παρ' αὐτὰ που τὰ Ἐδόμα*. Bei Jos. B. J. II, 8, 4 hinwiederum heisst es: *μία δὲ οὐκ ἔστιν αὐτῶν πόλις, ἀλλ' ἐν ἐκείνῃ κατοικοῦσι πολλοί*, und in den 8. 235, 1 angeführten Erzählungen treffen wir Essener in Jerusalem. Von einem dortigen Ordenshaus scheint das Essenerthor (Jos. B. J. V, 4, 2) seinen Namen bekommen zu haben. Indessen haben diese Abweichungen doch schwerlich mehr auf sich, als die vor. Anm. angeführten im Betreff ihrer Beschäftigung (wenn Philo hier allgemein sagt: *τὰς πόλεις ἐκτερόμενοι*, so sagt dort Josephus nicht minder allgemein: *τὸ πᾶν πᾶσιν ἐπὶ γεωργίᾳ τετραμμένοι*); und wie sich jene durch die Annahme ausgleichen, der Landbau sei zwar nicht ihre einzige, aber ihre Lieblingsbeschäftigung gewesen, so werden sich diese in der oben angedeuteten Weise durch die Annahme ausgleichen lassen, dass sie die Städte zwar nicht gänzlich vermieden, aber im Durchschnitt das Landleben und die Einsamkeit vorzogen. Dagegen widerspricht nicht allein diese Stelle, sondern noch bestimmter die des Josephus B. J. II, 8, 4 (wo man die ἐκείνη πόλις, wenn sich Jos. nicht ganz unnatürlich und unverständlich ausgedrückt haben soll, nur auf die palästinensischen Städte überhaupt beziehen kann) der Annahme Hitzels (Jüd. Apokalyptik 259), dass die Essener ihre eigenen, nur von Mitgliedern ihres Ordens bewohnten Städte gehabt haben, wie sich denn auch H. selbst diese Ordensstädte sofort wieder in „Ortschaften“, einschliesslich der von Plinius erwähnten Niederlassungen in der Einöde, verwandeln. Wie können auch 4000 unverheirathete Männer, von denen jedenfalls ein beträchtlicher, wahrscheinlich der grössere Theil, auf dem Land lebte, selbst Novizen und Adoptivkinder mitgerechnet, viele Städte ausfüllen können? Das *πόλις πολλὰς οἰκοῦσι* bei Philo wird daher, nach bekanntem Sprachgebrauch, dasselbe bedeuten, wie das *ἐν ἐκείνῃ πόλει κατοικοῦσι* bei Josephus (welches Herodot. Refut. IX, 20 richtig durch *μετοικοῦσι* erklärt): es wohnen in vielen Städten Essener, und wenn Jos. B. J. II, 8, 4 von *πόλις τοῦ τάγματος* redet, so werden damit nicht reine Essenerstädte gemeint sein, sondern eine *πόλις τοῦ τάγματος* konnte jede genannt werden, in der ein Essenerverein war.*

1) M. vgl. die Beschreibung ihrer Lebensordnung bei Jos. B. J. II, 8, 5, und Ess. eb. 6: *τῶν μὲν οὐκ ἄλλων οὐκ ἔστιν ὅ τι μὴ τῶν ἐπιμητητῶν προεστάντων ἐπιγροῦσι: ἄλλο δὲ ταῦτα παρ' αὐτοῖς αὐτεξούσια, ἐπικουρία καὶ φιλος u. s. w.*



durch Bedürfnisslosigkeit, Sittenreinheit, strenge Gerechtigkeit, schrankenlose Wohlthätigkeit aus. Sie beobachteten nicht blos in Nahrung und Kleidung die höchste Einfachheit<sup>1)</sup>, sondern sie hielten die sinnliche Lust überhaupt für sündhaft, und forderten deshalb Enthaltbarkeit und möglichste Beschränkung der Bedürfnisse<sup>2)</sup>. Selbst ihre Haltung und Geberde trug das Gepräge einer ängstlichen Sittsamkeit<sup>3)</sup>. Höchst gewissenhaft waren sie ferner in der Erfüllung ihrer Pflichten gegen andere; ebenso aber auch streng im Gericht und unerbittliche Feinde alles Unrechts<sup>4)</sup>. Als eine der heiligsten Pflichten betrachteten sie die der Wahrhaftigkeit; gerade deshalb aber verwarfen sie den Eid<sup>5)</sup>; ein weiterer

1) Jos. B. J. II, 8, 4. 5. PHILO b. Eua. pr. ev. VIII, 11, 6: Ihr Mahl bestand aus Einem Gericht, ihre Kleidung (wie aus der Stelle Philo's und der entsprechenden Sitte der Therapeuten und Ebjoniten hervorgeht) aus einem einzigen schlichten Gewande; Kleider und Schuhe wurden bis aufs Äusserste abgetragen.

2) B. J. II, 8, 2: οὗτοι τὰς μὲν ἡδονὰς ὡς κακίαν ἀποστρέφονται, τὴν δὲ ἐγκράτειαν καὶ τὸ μὴ τοῖς πάθειν ὑποπίπτειν ἀρετὴν ὑπολαμβάνουσι. PHILO a. a. O.: ἀλγοδείας ἐρασταὶ, πολυτιλείαν ὡς ψυχῆς καὶ σώματος νόσον ἐκτραπέμενοι.

3) Jos. a. a. O. 4: καταστολὴ δὲ καὶ σχῆμα σώματος ὁμοιον τοῖς μετὰ φόβου παιδευομένοις παισίν — ein kleiner Zug, aber bezeichnend für eine von diesen weltlichen Partheien, welche ja immer die Äussere Erscheinung der Frömmigkeit und die Uniformität dieser Erscheinung zu überschätzen pflegen.

4) Jos. a. a. O. 7: Bei der Aufnahme schworen sie unter anderem: τὰ πρὸς ἀνθρώπους δίκαια φυλάξιν u. s. w. μισήσιν δὲ ἀπὸ τοῖς ἀδίκους καὶ συνεργεῖσθαι τοῖς δικαίοις. Ebd. 9: περὶ δὲ τὰς κρίσεις ἀκριβέστατοι καὶ δίκαιοι. In der ersten von diesen Stellen setzt HIPPOLYT. Refut. IX, 28, der sie im übrigen sinngetreu wiedergibt, statt der Worte; μισήσιν τοῖς ἀδίκους: „μηδένα δὲ μητὶ ἀδικούντα μητὶ ἐχθρὸν μισήσιν, προσεύχεσθαι δὲ ὑπὲρ αὐτῶν“, d. h. er oder seine Quelle setzt das jüdische in's christliche, das essensische in's ebjonitische um.

5) Schon PHILO qu. o. pr. 877, E (458) nennt unter den Beweisen ihrer Frömmigkeit (τοῦ φιλοθεοῦ δείγματα) τὸ ἀνόμοτον, τὸ ἀψευδές. Bestimmter Jos. B. J. II, 8, 6: καὶ πᾶν μὲν τὸ βῆθὲν ὑπ' αὐτῶν ἰσχυρότερον ἔρκου: τὸ δὲ ἐμύειν αὐτοῖς περιστάται [wohl: περιστανται, sie vermeiden, ohne αὐτοῖς, das in Einem Cod. fehlt] χερῶν τι τῆς ἐπιτοκίας ὑπολαμβάνοντας. ἤδη γὰρ ἤδη [?] καταγγεῖσθαι φασὶ τὸν ἀπιστούμενον δόξα θεοῦ. Ebd. 7: Der Aufnahmeseid der Essener enthielt unter anderem das Versprechen, τὴν ἀλήθειαν ἀγαπᾶν ἀπὸ καὶ τοῖς ψευδομένοις ἀλέγειν προβάλλισθαι. Dass die Ebjoniten den Eid verwarfen, ist bekannt. Inwiefern trotzdem bei der Aufnahme in den Bund ein Eid möglich war, ist S. 227, 4 erörtert.

Grund dafür mag darin gelegen haben, dass sie sich scheuten, die Gottheit durch denselben in die weltlichen Angelegenheiten herabzuziehen. Ihre Standhaftigkeit und Todesverachtung bewährten sie in dem jüdischen Kriege, in dem viele von ihnen als Märtyrer ihres Glaubens das äusserste freudig erduldeten<sup>1)</sup>. Wenn sie endlich mit ihren Ordensbrüdern auf's innigste verbunden waren<sup>2)</sup>, so dehnten sie zugleich ihre Fürsorge und Mildthätigkeit auf alle Menschen ohne Unterschied aus<sup>3)</sup>; und wenn allerdings schon manche vor ihnen die Gleichheit und Verwandtschaft aller Menschen gelehrt hatten, sind sie doch, so viel wir wissen, die ersten, welche die Sklaverei nicht allein grundsätzlich verwarfen, sondern auch thatsächlich aus ihrem Gemeinwesen ausschlossen.<sup>4)</sup>

Mit diesen sittlichen Grundsätzen finden wir aber bei ihnen zugleich eine Reihe von Enthaltungen und Gebräuchen verbunden, mit denen sie unter ihren Volksgenossen ganz einzig dastehen. Sie selbst zwar wollten nichts anderes sein, als ächte Juden: die Richtschnur ihres Glaubens wie ihres Verhaltens sollte das mosaische Gesetz sein, welches sie nach der Sitte ihres Volkes jeden Sabbath in ihren Synagogen vorlasen und erklärten<sup>5)</sup>; gegen den Verkündiger des Gesetzes hegten sie eine solche Verachtung, dass eine Schmähung desselben bei ihnen mit dem Tode,

1) Jos. B. J. II, 8, 10. Früher hatten sie nach PHILO qu. omn. pr. 878, C (456) auch von den schlimmsten Tyrannen nichts zu leiden gehabt. Von Herodes d. Gr. wissen wir auch aus Jos. Antiquitt. XV, 10, 4, dass er ihnen geneigt war.

2) S. o. und Jos. B. J. II, 8, 2 f.: φιλέλληλοι δὲ καὶ τῶν ἄλλων [sc. Ἰουδαίων] κλέον... θαυμάσιον παρ' αὐτοῖς τὸ κοινωνητικόν. Ebenso wird Antiquitt. XVIII, 1, 5 um der Gütergemeinschaft willen ihre ganz einsige Gerechtigkeit gewähmt.

3) S. o. 289, 1.

4) Jos. Antiqu. a. a. O.: καὶ οὐτα γαματὰς εἰςάγονται, οὐτα δοῦλων ἐπιτηδεύουσι κτησῆν, τὸ μὲν (die Sklaverei) εἰς ἀδικίαν φέρειν ὑπεκλήφθητε, τὸ δὲ (die Ehe) οὐκ ἔστι ἐνδοξόν κτήσῆν. PHILO qu. om. pr. 877, A (457): δοῦλός τε παρ' αὐτοῖς οὐδὲ εἷς ἔστιν, ἀλλ' εὐαίθεροι πάντες ἀνθυπουργοῦντες ἄλληλοις· καταγινώσκουσι τε τῶν δεσποτῶν οὐ μόνον ὡς ἀδικῶν, δεσπότητα λυμανομένων, ἀλλὰ καὶ ὡς ἑαυτῶν, θεομὲν φύσεως ἀναυρούτων, ἢ πάντας ὁμοίως... ὡς ἀδελφοὺς γνησίους... ἐκκαργίστατο.

5) PHILO qu. omn. pr. 877, C (458).

der Strafe der Gotteslästerung, bedroht war<sup>1)</sup>. Auch durch Strenge der Sabbathfeier zeichneten sie sich aus<sup>2)</sup>; und dem Nationalheiligthum in Jerusalem bezeugten sie durch Weihgeschenke ihre Ehrfurcht<sup>3)</sup>. Bei der Erhebung ihres Volkes gegen die Römer waren auch die Essener betheilt, und für das Gesetz ihrer Väter wussten auch sie zu sterben<sup>4)</sup>. Aber von der herrschenden jüdischen Sitte und Denkweise wichen sie nichtsdestoweniger weit ab. An den Opfern, welche den Mittelpunkt des nationalen Gottesdienstes bildeten, nahmen sie nicht theil<sup>5)</sup>; wie JOSEPHUS sagt, weil sie ihren eigenen Weihen höheren Werth beileigten, in Wahrheit ohne Zweifel, weil sie es für unerlaubt hielten, Thiere zu tödten und zu verzehren<sup>6)</sup>; und deshalb war ihnen, wenigstens in der späteren Zeit, der Zutritt zum Tempel verwehrt<sup>7)</sup>. Sie enthielten

1) Jos. B. J. II, 8, 9: σεβας δὲ μέγιστον κατ' αὐτοῖς μετὰ τὸν θεὸν τὸ ὄνομα τοῦ νομοθέτου. κἄν βλασφημῆται τις εἰς τοῦτον, κολάζεσθαι θανάτου.

2) Jos. a. a. O., nach dem diese Strenge so weit gieng, dass sie am Sabbath nicht allein keine Arbeit zu besorgen und kein Feuer anzuzünden, sondern selbst kein Geräthe in die Hand zu nehmen, ja nicht einmal ihre Nothdurft zu verrichten wagten.

3) Jos. Antiqu. XVIII, 1, 5.

4) S. o. 241, 1 und Jos. B. J. II, 90, 4. III, 2, 1, wo ein Essäer Johannes als ausgewählter Feldherr vorkommt. Dass freilich HIPPOLYT. Refut. IX, 26, trotz dem S. 240, 4 angeführten, die Zeloten und Sicarier zu Essenern macht, ist nur ein Beweis seiner Nachlässigkeit.

5) PHILO qu. omn. pr. 876, D (457): sie dienen Gott, οὐ ζῶσα καταθέοντες, ἀλλ' ἱεροπρεπεῖς τὰς ἑαυτῶν διανοίας κατασκευάζειν ἀξιοῦντες. Jos. Ant. XVIII, 1, 5: θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορότητι ἀγνείων ἅς νομίζουσιν, καὶ δι' αἰτίαι εἰργόμενοι τοῦ κοινοῦ ταμνίσματος ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι.

6) Dass diess ihr eigentlicher Grund war, müssen wir schon deshalb annehmen, weil man nicht sieht, aus welchem andern sie ihren eigenen gottesdienstlichen Uebungen vor den im Gesetz so bestimmt vorgeschriebenen nicht allein den Vorzug gegeben, sondern diese ganz unterlassen haben sollten. Bestimmter erhellt es daraus, dass sie auch bei ihrer eigenen Gottesverehrung sich der Thieropfer enthielten, und überhaupt kein Fleisch assen; a. S. 243, 1.

7) Vgl. vorl. Anm. Dieses Verbot scheint indessen erst der späteren (aber vielleicht immerhin schon der vorchristlichen) Zeit anzugehören, und so überhaupt das Verhältniss der Essener zu den herrschenden Partheien anfangs weniger gespannt gewesen zu sein: in der S. 235, 2 berührten Erzählung des Josephus über den Essäer Judas treffen wir diesen mit seinen Schülern im Tempel.

sich des Fleisches<sup>1)</sup>, und ohne Zweifel auch des Weines<sup>2)</sup>; ja es waren ihnen überhaupt alle Speisen untersagt, welche von andern, als Ordensgenossen, und anders, als nach den Ordensregeln bereitet waren<sup>3)</sup>. Sie verwarfen ferner das eheliche Leben und alle

1) Es folgt diess, wie ich schon Theol. Jahrb. XV, 419 f. geseigt habe, neben der inneren Consequenz der Sache und dem Umstand, dass mit dem Verbot der Thieropfer sonst überall das des Fleischgenusses Hand in Hand geht, aus der später nachzuweisenden Sitte der Therapeuten, namentlich aber aus der der christlichen Essener, der Ebjoniten, für welche ich a. a. O. die näheren Belege gegeben habe. Auch PORPHYR a. a. O. kann den Bericht des Josephus über die Essener kaum aus einem anderen Grunde in seine Schrift *De abstinentia* aufgenommen haben, als weil er bei ihnen wirklich die von ihm geforderte Enthaltung vom Fleisch fand, und er selbst deutet diess an, wenn er am Schluss c. 13 sagt: τοιοῦτο μὲν τὸ τῶν Ἑσσαιῶν παρὰ τοῖς Ἰουδαίοις τέγμα. καὶ γὰρ μὴν ἀκηγόρευτο υἱὸς ἐσθίειν u. s. w. Gewisse Arten von Fleisch sind allen, den Essäkern ist das Fleisch überhaupt verboten.

2) Wie wir gleichfalls aus dem Vorgang der Therapeuten und Ebjoniten (um der Orphiker und Pythagoreer hier noch nicht zu erwähnen) schliessen müssen. Von jenen wird diess später nachgewiesen werden; diese betreffend vgl. M. PAULUS Röm. 14, 21. HÆRESIFF. b. EUS. K. Gesch. II, 23, 5. Clement. Homil. XIV, 1. XV, 7. EPIPHAN. HÆR. 30, 16. SCHWABER Montanismus 119 f. BAUR Paulus 3. A. I, 382.

3) JOH. B. J. II, 8, 8: Wer aus dem Essenerverein ausgeschlossen wird, geht oft elend zu Grunde. τῶν γὰρ ἄρκοις καὶ τοῖς θύσιν ἰνδεδεμένοι οὐδὲ τῆς κατὰ τοὺς ἄλλοις τροφῆς δύναται μεταλαμβάνειν, κοηραγῶν δὲ καὶ λιμῶ τὸ σῶμα τρώμενος διαφθείρεται. Hieraus erhellt unwidersprechlich, dass bei den Essenern jede von andern, als Ordensgenossen, bereitete Nahrung auf's strengste verpönt war. Den Grund dieses Verbots suchte RITSCHL Theol. Jahrb. XIV, 294 f. darin, dass dieselben nur Gott dargebrachte, d. h. Opferspeisen haben geniessen wollen, und er berief sich für diese Ansicht auf JOH. ANT. XVIII, 1, 5: ἰστέκ τὴ [χειροτονουῦ] διὰ κοήσιν σίτου τὴ καὶ βρωμάτων, indem er κοήσις mit „Opferung“ übersetzte. Wiewohl aber HILGENFELD Jüd. Apokal. 270 diese Erklärung beigetreten ist, muss ich doch gegen sie wiederholen, was ich schon Th. Jahrb. XV, 414 bemerkt habe, und was RITSCHL selbst inzwischen anerkannt hat (Entst. d. alkath. K. 2. A. 181): dass κοήσιν zwar absolet gesetzt unter Umständen so viel bedeuten kann, als θύσιν κοήσιν, dass es dagegen diese Bedeutung niemals hat, wenn ein Objektsaccusativ, wie σίτου, dabei steht, und dass das Substantiv κοήσις überhaupt nie, am wenigsten aber mit einem Genitiv des Objekts, wie σίτου, verbunden, „Opferung“ bedeutet. Ebenso muss ich aber auch dabei beharren, dass nach B. J. II, 8, 8 nicht die nichtgeopferten Speisen, sondern die unreinen Speisen dem Essen durch seinen Eid verboten waren, denn die wildwachsenden Nahrungsmittel, mit denen die ausgestossenen ihr Leben fristeten, waren auch keine

Geschlechtslust überhaupt, und duldeten keine Frauen in ihren Vereinen, wenn sie auch fremde Kinder annahmen und aufzogen <sup>1)</sup>; nur eine Minderheit kann es gewesen sein, welche die Ehe als unentbehrlich für die Erhaltung der menschlichen Gattung beibehielt <sup>2)</sup>; auch diese suchten ihr aber ihren sinnlichen Charakter möglichst zu nehmen, indem sie sie streng auf den Zweck der Fortpflanzung beschränkten <sup>3)</sup>; die Frauen nahmen bei ihnen an der essenischen Lebensweise gleichfalls theil <sup>4)</sup>. Sorgsame Wahrung der Schamhaftigkeit war vorgeschrieben <sup>5)</sup>. Das Salböl war verpönt, weil

Opferspeisen. Für unrein galt aber den Essenern, bei denen selbst die Berührung der Ordensgenossen eines niedrigeren Grades verunreinigte (s. o. 287, 1), jeder, der nicht zu ihrem Orden gehörte, in ähnlicher Weise, wie den Juden überhaupt alle Nichtjuden für unrein galten; so wenig daher der Jude mit dem Heiden zu Tische sass, oder bei ihm etwas genoss, so wenig durfte diess der Essener bei dem Nichtessener thun. Dass die Priester zur *κοίτη*; *είρου* nöthig waren, während es doch eigene Bäcker und Köche gab (Jos. B. J. II, 8, 5), macht keine Schwierigkeit: das Kochen und Backen war freilich nicht ihr Geschäft, aber es durfte nicht ohne gewisse Gebete und Cirimonien geschehen, die nur von ihnen verrichtet werden konnten.

1) PHILO b. EUS. VIII, 11, 8: Ἐσσαίων γὰρ οὐδὲς ἄγειται γυναῖκα. Jos. B. J. II, 8, 2. Antt. XVIII, 1, 5. FLIN. s. o. 288, 5.

2) Jos. B. J. II, 8, 18. Dass diese verheiratheten Esser nur eine kleinere Abzweigung der Parthei bildeten, und dass die Duldung der Ehe bei ihnen nur ein dem praktischen Bedürfnis gemachtes Zugeständnis ist, sieht man deutlich aus der Art, wie Josephus von ihnen spricht, und aus dem Umstand, dass ihrer nur an unserer Stelle erwähnt, sonst aber die Ehelosigkeit den Essenern ganz allgemein beigelegt wird. Es ist daher schiefe, wenn RITSCHL (Entst. d. altk. Kirche 185) die principielle Bedeutung der Ehelosigkeit für die Essener deshalb bezweifelt, weil doch ein Theil derselben in der Ehe gelebt habe; und es ist eine starke Uebersibung, wenn er das letztere von der „Hälfte der Sekte“ behauptet.

3) Nur solche durften geheirathet werden, von denen man sich überzeugt hielt, dass sie Kinder gebären können; Schwangere durften nicht mehr berührt werden.

4) Sie hatten vor der Verheirathung eine dreijährige Probeseit zu bestehen; da ferner Jos. a. a. O. der essenischen Bäder auch bei ihnen ausdrücklich erwähnt, ist zu vermuthen, dass sie überhaupt unter der gleichen Regel standen, wie die männlichen Mitglieder des Bundes.

5) Bei ihren heiligen Bädern hatten die Männer eine leinene Schürze, welche zu diesem Behufe gleich den Novizen gereicht wurde, die Frauen der verheiratheten Essener ein ganzes Gewand anzulegen; Jos. B. J. II, 8, 5. 7. 18.

sich sein Gebrauch mit der Einfachheit des essenischen Lebens nicht zu vertragen schien<sup>1)</sup>. Alles unreine wurde mit peinlicher Aengstlichkeit verborgen, und sofern seine Berührung nicht zu vermeiden war, machte sie eine religiöse Reinigung nöthig<sup>2)</sup>. Ein Zeichen ihrer inneren Reinheit sollte ohne Zweifel die weisse Kleidung der Essener sein; bei den gottesdienstlichen Verrichtungen durfte, wie es scheint, keine Wolle, sondern nur Leinwand getragen werden<sup>3)</sup>. Von der höchsten Wichtigkeit waren endlich den

1) Jos. a. a. O. 8: κηλίδα (Befleckung) δὲ ὑπολαμβάνουσι τὸ ελαιον, καὶ ἀπὸ τῆς ἄκων, σμύχεται τὸ σῶμα· τὸ γὰρ ἀρχμὲν ἐν καλῷ τίθενται λευγεμονεῖν ἢ διαπαντός. Dass diese Abneigung gegen das Salböl den angegebenen Grund hat, deutet Jos. sehr bestimmt an, wenn er sie mit ihrer Vorliebe für das ἀρχμὲν motivirt. Das Salben gehörte bei Juden (vgl. Ps. 23, 5. 45, 8. Kohel. 3, 8. Dan. 10, 3. Am. 6, 6. Luc. 7, 46) und Griechen (ARISTOTEL. Wolk. 828 f. 971 u. a. St.) zum Wohlleben, ebenso, wie die warmen Bäder, bei denen man sich eben mit Salben einzureiben pflegte. (HERMANN Griech. Antiquitäten III, §. 23, 26 ff. Vgl. auch ARISTOTEL. a. a. O. 828 f. 985. 1039 f. PLATO Symp. 174, A). Die Essener enthielten sich ohne Zweifel auch der letzteren. Josephus selbst giebt diess zu verstehen, wenn er a. a. O. §. 5 ausdrücklich hervorhebt, dass die essenischen Bäder in kaltem Wasser vorgenommen wurden (ἐκπολοῦνται τὸ σῶμα ψυχρὸς ὕδατι), und an unserer Stelle die Abneigung gegen das Oel auf das ἀρχμὲν zurückführt, denn das ἀρχμὲν wird vorzugsweise vom Unterlassen der warmen Bäder hergeleitet (HERMANN a. a. O.); sichergestellt wird es aber durch die Sitte der christlichen Essener, der Ebjoniten, deren grosser Heiliger, Jakobus, (nach HÆRESIPP. b. EUS. K. G. II, 23, 5) ἄκων οὐκ ἤλειψατο καὶ βαλανεῖον οὐκ ἐχρήσατο. Umgekehrt schliesst die Alusie der Pythagoreer (s. o. 65, 3. 66, 1) die Enthaltung von Salben in sich.

2) Für ihre körperlichen Ausleerungen zogen sich die Essener nicht allein am möglichst abgelegene Orte zurück, sondern sie hatten dieselben auch vor dem Anblick der Sonne sorgfältig zu verbergen, und mittelst einer kleinen Hacke, die jeder beim Eintritt in den Verein erhielt, zu verscharren, überdiess aber nachher sich als μιαιμόνητοι (levitisch unrein) einer Waschung zu unterziehen (Jos. B. J. II, 8, 9 vgl. ebd. 7). Ohne Zweifel wurde aber auch noch manches andere, wie die bei den Orphikern und Pythagoreern verpönten Dinge (s. o. S. 77 und Bd. II, a, 26, 7), als verunreinigend angesehen. Darauf weist auch das Verbot (Jos. a. a. O.), in Gesellschaft in die Mitte des Kreises oder nach der rechten Seite hin auszuspucken: die rechte, als die bessere Seite, sollte nicht entweiht, und die Unreinigkeit dem Anblick anderer entzogen werden.

3) Die letztere Bestimmung ist allerdings nicht ganz sicher, während die erstere auf der bestimmten Aussage des JOSEPHUS B. J. II, 8, 3 (λευγεμονεῖν τὸ διαπαντός), ebd. 7 (jeder Neueintretende habe ein weisses Gewand erhalten) beruht. Doch spricht mehreres dafür. Für's erste sehen wir nämlich aus

Essenern die Bäder und die heiligen Mahle, welche den eigentlichen Mittelpunkt ihres Kultus bildeten. Die ersteren waren nicht bloß einzelnen für den Fall einer Verunreinigung vorgeschrieben <sup>1)</sup>, wie im mosaischen Gesetz, sondern alle Essäer hatten sich denselben Tag für Tag gemeinschaftlich zu unterziehen <sup>2)</sup>; nach dem Bade fand das Frühstück statt, welches ebenso, wie die Abendmahlzeit, als eine gottesdienstliche Handlung begangen wurde <sup>3)</sup>. In diesen Mahlen haben wir ohne Zweifel <sup>4)</sup> auch die Opfer zu suchen, welche die Essener nach JOSEPHUS <sup>5)</sup> ausserhalb des Tempels für

Jos. a. a. O. 5, dass die Essener bei ihren heiligen Mahlen eigene Feierkleider trugen, welche nach denselben ὡς ἱσπαὶ wieder abgelegt wurden; hat sich nun Jos. ebd. 8 genau ausgedrückt, waren mithin alle Kleider der Essener (auch die von PHILO b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 6 vgl. v. contempl. 895, B. H. 477 M. erwähnten grobwillenen Winterkleider) von weisser Farbe, so können sich die Feierkleider nur durch ihren Stoff ausgezeichnet haben. Sodann hebt Jos. B. J. II, 8, 5 (ζωσάμενοι τε σκαπέμασι λινοῖς) ausdrücklich hervor, dass die Badegewänder der Essener von Leinwand waren, was als allgemeine Vorschrift sich nur aus der Voraussetzung erklärt, bei dieser heiligenden und reinigenden Handlung dürfen sie nur mit dem reinsten Stoffe bekleidet sein; aus dem gleichen Grunde war dann aber die leinene Tracht auch für die Bundesmahle gefordert. Um endlich der neupythagoreischen Sitte hier noch keinen Beweis zu entnehmen, so galt auch den Ebjoniten die Leinwand für reiner, als die Wolle; vgl. HÆMERSIFP. b. Eus. K. G. II, 28, 6: τοῦτω (Jakobus dem Gerechten) μόνω ἔστιν εἰς τὰ ἔγια εἰσύναι: οὐδὲ γὰρ ἔρπουθ ἔρπει, ἀλλὰ συνδόναι.

1) Vgl. vorl. Anm. und S. 237, 1.

2) Jos. B. J. II, 8, 5: nachdem sie von Sonnenaufgang an fünf Stunden gearbeitet hatten, versammelten sie sich wieder zum gemeinsamen Bade, bei dem jeder mit seiner leinenen Schürze umgürtet war. Wegen dieser Sitte glaubt GRÄTZ a. a. O. 468 mit FRANKEL (Monatsschr. II, 67), die Essäer seien von den ἡμεροβαπτιστῶν, welche in patristischen, den מורבלי שחרירי (Morgentäufer), welche in rabbinischen Schriften erwähnt werden, nicht verschieden. Vgl. jedoch HERZFELD a. a. O. S. 397 o. Auch HÆMERSIFPUS b. Eus. K. G. IV, 22, 7 unterscheidet die Essäer und Hemerobaptisten.

3) Jos. a. a. O.: nach dem Bade gehen sie in das Speiseszimmer, zu dem kein Fremder (ἑτεροδόχος) Zutritt hat, καθέτις εἰς ἑγών τι τῆμος. Das Mahl, aus Brod und Einem Gericht bestehend, wird in der heiligen Tracht mit der grössten Ordnung und Stille begangen, und mit Gebet begonnen und geschlossen; vor dem Gebet darf keiner etwas geniessen. Des Abends δευκεῖσιν ἑμοίως, συγκαθεζομένων τῶν ξένων, οἱ τύχουσιν αὐτοῖς παρόντας, wobei wir aber nur an Gäste aus dem Orden zu denken haben werden.

4) Wie RITSCHL Th. Jahrb. XIV, 324 richtig bemerkt.

5) Antt. XVIII, 1, 5: Die Essener, wegen ihrer Unterlassung der Opfer

sich vollzogen, und nur darüber kann man zweifelhaft sein; ob jede Mahlzeit oder nur gewisse besonders feierliche Mähle diese Bedeutung hatten<sup>1)</sup>.

Mit theoretischer Spekulation gaben sich die Esser nach Philo<sup>2)</sup> nicht ab, um so gründlicher trieben sie dagegen die Ethik; und ist auch diese Aussage schwerlich ganz buchstäblich zu nehmen<sup>3)</sup>, so ist doch so viel ohne Zweifel richtig, dass der Essäismus zunächst nicht von einem spekulativen, sondern von einem praktischen Interesse ausgieng, dass es ihm in letzter Beziehung weniger um Wissen, als um Frömmigkeit, um eine bestimmte Gestaltung des religiösen Lebens und Verhaltens zu thun war. Aber das religiöse Leben setzt ja immer auch eine religiöse Weltansicht voraus: wenn die Esser jenes in einer eigenthümlichen Richtung ausbildeten, werden sie auch in dieser ihr eigenthümliches gehabt haben. Und wirklich sagt uns nicht allein Philo a. a. O., dass ihnen theologische Erörterungen nicht fremd waren<sup>4)</sup>; sondern es

---

vom Tempel ausgeschlossen, ἐφ' αὐτῶν τὰς θυσίας ἐπιτελοῦσι. Dass diese Opfer in der Darbringung und Weihung von Speisen bestanden, wird theils durch die später zu besprechende Analogie des therapeutischen und ebjonitischen Gebrauchs, theils dadurch wahrscheinlich, dass sich sonst nichts im essentischen Kultus zeigt, was sich als Opfer betrachten liesse.

1) Weder bei den Therapeuten noch bei den Ebjoniten galten alle Mahlzeiten als Opfermähle, sondern nur der Genuss des geweihten Brodes und Salzes.

2) Qu. omm. pr. 677, B (458): φιλοσοφίας δὲ τὸ μὲν λογικόν, ὡς οὐκ ἀνωγχείων εἰς κτήσαν ἀρετῆς, λογικήραις, τὸ δὲ φυσικόν, ὡς μᾶλλον ἢ κατὰ ἀνθρωπίνην φύσιν, μεταπολιείσχεις ἀκαλιπόνταις, πλὴν ἔσεν αὐτοῦ περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται, τὸ ἡθικόν εὖ μάλα διακονοῦσιν, ἀλείπταις χρέμασι τὰς πετρίους νόμοις π. a. w.

3) Einestheils nämlich lässt sich in derselben, so wie sie hier lautet, die Erinnerung an den bekannten Ausspruch Aristo's (1. Abth. 50, 5) nicht verkennen, der überhaupt ein Lösungswort der einseitigen Ethiker in jener Zeit gewesen zu sein scheint, andererseits hängt sie damit zusammen, dass Philo die Esser als Muster des praktischen, die Therapeuten als Muster des theoretischen Lebens behandelt; v. contempl. Anf.

4) Sollen sich aber diese auf das Dasein Gottes und die Welterschöpfung beschränkt haben, so liess sich schon unter diese zwei Kapitel sehr vieles unterbringen; was hat nicht z. B. die spätere jüdische Mystik und schon Philo alles in der mosaischen Schöpfungsgeschichte zu finden gewusst! Indessen werden wir finden, dass es mit dieser Beschränkung jedenfalls nicht streng genommen wurde, Werden wir doch auch bei Philo selbst Aeusserungen be-



werden uns auch von den Essenern nicht ganz wenige dogmatische Bestimmungen überliefert, welche mit ihrer praktischen Richtung unverkennbar zusammenhängen und zur wesentlichen Vervollständigung des Bildes dienen, das wir uns von ihnen zu machen haben. Ihre allgemeine Voraussetzung war nun die jüdische Theologie; ihre Ueberzeugungen und Grundsätze sollten aus den heiligen Schriften ihres Volkes geschöpft werden <sup>1)</sup>. Aber dass sie nicht ausschliesslich aus dieser Quelle geflossen waren, wird schon durch das Dasein essenischer Geheimlehren und Geheimschriften <sup>2)</sup>, und weiter durch die Nachricht wahrscheinlich, in den Schriften, die beim essenischen Gottesdienst verlesen wurden, sei die Wahrheit meist in Symbolen niedergelegt gewesen, welche einer tieferen Erklärung bedurften <sup>3)</sup>. Da mit diesen Schriften nur die alttestament-

gegen, die seiner Spekulation, streng genommen, ebenso enge Grenzen stecken würden.

1) Vgl. S. 241.

2) Nach Jos. B. J. II, 8, 7 mussten die Neueintretenden schwören, μηδὲ μεταδοῦναι τῶν δογμάτων ἑτέρως ἢ ὡς αὐτὸς παρελαβὼν ... καὶ συντηρήσων ... τὰ τῆς αἰρέσεως αὐτῶν βιβλία. Vgl. S. 237, 5. Aehnlich wird in den Clementinischen Homilien (Διαμαρτ.) die strengste Geheimhaltung dieser Partheischrift angelehrt.

3) PHILLO qu. o. pr. 877, O (458): Die Essener treiben die Ethik nach Anleitung der πατέριοι νόμοι, οὓς ἀμήχανον ἀνθρώπινῃ ἐπινοήσῃ ψυχῇ ἄνω κατανοῆσαι ἐθέλει. Sie lesen diese jederzeit, ganz besonders aber an den Sabbathen; an diesen versammeln sie sich in den Synagogen, ἐνῷ δὲ μὴ τὰς βίβλους ἀνεγνώσκουσι λαβῶν, ἕτερος δὲ τις τῶν ἑμπροσθέντων δεῖα μὴ γνώριμα παρελθὼν ἀναδιδέσκει (einer der kundigsten tritt auf und erklärt, was darin dunkel ist). τὰ γὰρ κλειστά διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπων ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφῆται. In dieser Stelle wollte RITSCHL Th. Jahrb. XIV, 339 die Worte δεῖα μὴ γνώριμα παρελθὼν zusammennehmen und übersetzen: „indem er das unverständliche übergeht“; und er schloss demgemäss aus denselben, dass die Essener sich nicht mit allegorischer Schrifterklärung abgegeben haben können. In Folge meiner Gegenbemerkungen Th. J. XV, 426 hat RITSCHL später (Entst. d. altk. K. 2. A. 197) diese Erklärung zurückgezogen, wogegen HILGENBERG Jüd. Apokal. 268. Ztschr. f. w. Theol. III, 360. X, 108 sie wiederholt im Schutz nahm; auch MANGOLD Irrl. d. Pastoralbr. 41 f. lässt sie sich gefallen. Mir scheint sie schon grammatisch unhaltbar; denn statt des Präteritums παρελθὼν würde sein das Präsens παρερχόμενος fordern, und bei dem ἀναδιδέσκου, welches seinen Objektsaccusativ nur an βίβλους haben könnte, müsste man ein αὐτὰς erwarten; βίβλων ἀναδιδέσκου wäre aber auch an sich eine harte Verbindung. Sodann wäre es doch die seltsamste Art von Schrifterklärung, welche gerade das, was der Erläuterung bedarf, übergienge, und weshalb

lichen gemeint sein können<sup>1)</sup>, so folgt aus jener Angabe, dass die Essener in dem Inhalt der alttestamentlichen Bücher oder wenigstens in einem grossen Theil desselben Symbole höherer Wahrheiten sahen, welche sich dann, nach der Natur der Sache und der durchgängigen Sitte jener Zeit, nur durch allegorische Erklärung finden liessen. Die Essener müssen mithin ebenso, wie die Therapeuten (s. u.), die Allegorie mit Vorliebe getrieben haben. Wo aber die allegorische Erklärung der heiligen Schriften und Uebersetzungen Bedürfniss wird, da kann man mit Sicherheit annehmen, dass sich der Erklärer in seinen eigenen Ansichten von dem ursprünglichen Sinn des überlieferten merklich entfernt hat.

Worin freilich diese Abweichung bestand, wird uns nur theilweise berichtet. Die Essener waren nach JOSEPHUS dem Schicksalsglauben ergeben<sup>2)</sup>, d. h. sie führten alle Erfolge auf den Willen und die Vorherbestimmung Gottes zurück<sup>3)</sup>; wie denn auch ihre (später zu besprechende) Weissagung den Glauben an die Unfehlbarkeit der göttlichen Rathschlüsse voraussetzt. Andererseits hören wir aber auch, sie haben zwar alles gute,

---

man dann einen der *ἐμπροστώτα* nöthig gehabt hätte, lässt sich nicht absehen. Jene Auffassung wird ferner durch den Zusammenhang angeschlossen. „Der Erklärer übergeht das unverständliche, denn das meiste wird bei ihnen nur symbolisch angedeutet;“ wo wäre da ein Zusammenhang? gerade für das, was bloss symbolisch angedeutet war, war ja eine Erklärung am nöthigsten. Der Sinn muss vielmehr der sein: „Es erläutert einer der Anwesenden das, was der Erklärung bedarf; dessen giebt es nämlich bei ihnen, wegen ihrer symbolischen Lehrweise, nicht wenig.“ Was schliesslich den Sprachgebrauch betrifft, den HILGENFELD auch für sich geltend macht, so könnte es genügen, auf BÖCKH d. kosm. System Plato's S. 187 f. zu verweisen, welcher bei ähnlicher Veranlassung für den oben angenommenen Gebrauch des *καρτέων* eine Reihe der schlagendsten Belege beibringt; zum Ueberfluss sagt aber PHILO selbst v. contempl. 894, A (476), unserer Stelle genau entsprechend, über die Therapeuten: sie versammeln sich am Sabbath, *καρτέων δὲ ὁ πρεσβύτερος καὶ τῶν δογμάτων ἐμπροστώτατος διαλέγεται* u. s. w.

1) Denn nur diese, nicht etwa eigene Schriften der Parthai, können als inspirirte Schriften am Sabbath in den Synagogen vorgelesen und erklärt worden sein, nur sie auch von Philo als solche bezeichnet werden.

2) Antt. XIII, 5, 9: τὸ δὲ τῶν Ἑσσηνῶν γένος πάντων τῶν ἐμπροστώτων κυρίων ἀπορρίπτειται, καὶ μηδὲν ἢ μὴ κατ' ἐκείνης φήρον ἀνθρώποις ἀπαντᾷ.

3) Ebd. XVIII, 1, 5: Ἑσσηνοὶ δὲ ἐπὶ μὲν θεῶν καταλιπεῖν φιλοῦσι τὰ πάντα ὁ λόγος.

aber nichts Böses von der göttlichen Ursächlichkeit hergeleitet <sup>1)</sup>. Mit dem essäischen Vorsehungsglauben liess sich diess durch die Annahme vereinigen, dass die göttliche Vorherbestimmung das einmal vorhandene Böse mitberücksichtige, wenn nämlich dieser Glaube sich wirklich auf alles Geschehen und nicht bloss auf die äusseren Schicksale bezog, welche die Essener als etwas von Gott über den Menschen verhängtes, mit seiner sittlichen Beschaffenheit in keinem unmittelbaren Zusammenhang stehendes betrachteten <sup>2)</sup>; an sich selbst aber weist es auf die Vorstellung hin, welche uns auch sonst in ähnlichem Zusammenhang begegnet <sup>3)</sup>, dass neben der Gottheit noch eine zweite, widergöttliche Kraft in der Welt wirke, und dass ebendesshalb der Gegensatz des Guten und Schlechten sich durch alles hindurchziehe. Und es finden sich wirklich auch noch weitere Spuren dieses Dualismus, sowohl bei den Essenern selbst <sup>4)</sup>, als bei ihren christlichen Nachfolgern, den Ebjoniten <sup>5)</sup>. Am stärksten kommt er in ihrer Anthropologie und

1) PHILO qu. o. pr. § 77, E (458), wo ausdrücklich als essaischer Grundsatz hervorgehoben wird, πάντων μὲν ἀγαθῶν αἰτιον, κακοῦ δὲ μηδένος, νομίζων εἶναι τὸ θεῖον.

2) So HENKELD in seiner beachtenswerthen Auseinandersetzung Gesch. d. V. Jähr. III, 359, L, wornach die bekannten Angaben des Josephus über die Ansichten der drei jüdischen Sekten von der εἰρημνία sich wesentlich auf ihre Beantwortung der altjüdischen Streitfrage nach dem Verhältnisse des äusseren Glücks oder Unglücks zur persönlichen Würdigkeit (m. a. W. zur „Gerechtigkeit“) des Einzelnen beziehen.

3) Z. B. bei Plutarch; a. o. S. 151 vgl. m. S. 148, 3.

4) Nach PHILO b. Ess. pr. cv. VIII, 11, 14 gaben die Essäer für ihre Ehelosigkeit den Grund an: διὸτι φιλῶντων ἡ γυνὴ καὶ ζηλότυπον οὐ μετρίως καὶ θεῖον ἐπιπέδῃ ἦδη παλαῖουσι u. a. w. Aehnlich sagt Jos. B. J. II, 8, 2, sie enthaltes sich der Ehe, nicht weil sie diese an sich für unrecht halten, sondern τὰς τῶν γυναικῶν ἀσελγείας φιλοσεβόμενοι καὶ μηδμίαν τῆρῶν πεποιμημένοι τὴν πρὸς θεῷ πίστην. Das Weibliche galt ihnen also überhaupt (wie den Ebjoniten; s. folg. Anm.) für das schlechtere Princip. Denselben Gegensatz scheinen sie auch als den des Rechten und Linken, des Lichts und der Finsterniss, gefasst zu haben; auf jenen weist die Vorschrift bei Jos. B. J. II, 8, 9, nicht nach rechts auszuspuoken, auf diesen ihre sogleich zu berührenden, auch von den Therapeuten getheilten Vorstellungen von der Heiligkeit des Sonnenlichts, vor dem alles unreine verborgen werden müsse. Dass auch die freiwillige Armuth der beiden Sekten auf die gleiche Dankweise hindeutet, wird später noch gezeigt werden.

5) M. vgl. CLEMENTIN. HOMIL. II, 15: ὁ θεὸς ... εἰς ἃν αὐτὸς ὀρχαίς καὶ

ihrer Ethik zum Vorschein. Die Seele stammt, wie sie annehmen, aus dem Himmel: durch einen unwiderstehlichen Drang wird sie auf die Erde und in den Leib herabgezogen; aber sie fühlt sich in demselben wie in einem Kerker, und wenn sie durch den Tod aus ihm befreit ist, erhebt sie sich freudig in die Höhe<sup>1)</sup>. Die Essener setzten daher an die Stelle der Auferstehung, welche das herrschende jüdische Dogma jener Zeit war, die Unsterblichkeit der körperfreien Seele<sup>2)</sup>; eine Abweichung von dem Volksglauben, welche um so grössere Beachtung verdient, je tiefer sie in die ganze Denkweise der Essener eingriff<sup>3)</sup>. Nach dem Tode sollte

ἡλικίας θυλαίαν πάντα τὰ τῶν ἄκρων, ... ποσειδας οὐρανὸν καὶ γῆν, ἡμέραν καὶ νύκτα, φῶς καὶ πῦρ, ἕλιον καὶ σελήνην, ζῶην καὶ θάνατον, überhaupt die Epygisten, in denen (s. 16) an sich das bessere dem schlechteren, in der Menschengeschichte jedoch umgekehrt das schlechtere dem besseren vorangeht. Ebd. 88: δικαίως καὶ ἡλικίας πάντα ἔχοντα ὄρωμεν: zuerst die Nacht, dann der Tag u. s. w. III, 22: Adam war der wahre Prophet; κλῆν τούτῳ συζυγος συνεκτίσθη θηλεία φῶς, κατὰ ἀποδείξασα αὐτοῦ, ὡς οὐσία μετουσίαις, ὡς ἡλίου σελήνη, ὡς φωτὸς τὸ πῦρ. Daher die unweibliche, weibliche Prophetie, über welche sich das folgende, namentlich s. 37, weiter verbreitet. Vgl. auch II, 28. XV, 6. ΕΠΙΓΡΑΦ. ΗΕΡ. 80, 16. Wie dieser bekannten Lehre einer Schrift gegenüber, welche allem nach das bedeutendste Erzeugniss des Ebjonitismus war, RITSCHL (Altkath. K. 2. A. S. 198) gegen meine Darstellung einwenden kann, der Charakter der Ebjoniten verbiete die Unterstellung eines metaphysischen Dualismus bei den Essenern, ist mir unverständlich.

1) Jos. B. J. II, 8, 11: καὶ γὰρ ἔβρωται παρ' αὐτοῦς ἔθε ἢ δόξα, φερατὴ μὲν ὄντα τὰ σώματα καὶ τὴν ἕλιν οὐ μόνιμον αὐτοῖς, τὰς δὲ φυγὰς ἀθανάτους ἀπὸ διαπέ-  
των· καὶ συμπλέεσθαι μὲν, ἐκ τοῦ λεπτοτάτου φοιτῶσας εἰθέρος, ὅσπερ εἰκαταὶ τὰς  
σώματιν ἰσχυρῆ τινι φυσικῇ κατασκευάμενας. ἐκαστὸν δὲ ἀνεθεῖσι τῶν κατὰ σάρκα δεσφῶν,  
ὅτι δὲ μακρὰς δουλείας ἀππλλαγμέναις τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι.

2) HIRPOLYT. Refut. IX, 27 legt ihnen zwar gerade den Auferstehungs-  
glauben bei, indem er unsere Stelle so verändert: ἔβρωται δὲ παρ' αὐτοῖς καὶ  
ὁ τῆς ἀναστήσεως λόγος· ὁμιλοῦσιν γὰρ καὶ τὴν σάρκα ἀναστήσεσθαι u. s. w. Es  
ist aber mit Händen zu greifen, dass diess eine ganz willkührliche Aende-  
rung ist, welche nur dazu dienen soll, die essäische Lehre mit der christ-  
lichen Orthodexie in Uebereinstimmung zu bringen. Josephus unterscheidet  
auch Ant. XVIII, 1, 8 ff. die drei jüdischen Sekten so, dass er den Pharisäern  
den Glauben an die Auferstehung (ἔμπροσθεν τοῦ ἀναβεῖν), den Sadducäern die  
Leugnung der Fortdauer nach dem Tode, den Essenern das ἀθανάτικον τῆς  
ψυχῆς zuschreibt.

3) Wie diess Jos. schon durch sein ἔβρωται zu verstehen giebt. Auch  
am Schluss unserer Stelle heisst es: τάδε μὲν οὖν Ἑσσηνοὶ περὶ φυγῆς θεολογοῦ-  
σιν, ἔρατον ὄντα τὰς ἑκάς γενομένων τῆς σοφίας αὐτῶν ἐγκαθίσταντες.

für die Frommen wie für die Gottlosen ein Zustand der Vergeltung eintreten, über dessen Dauer nichts mitgetheilt wird <sup>1)</sup>. Ist aber der Leib nur ein Gefängniß und eine Fessel der Seele, so muss selbstverständlich alles, was den Geist an ihn bindet, vermieden werden; und so ergab sich der Grundsatz der *Ascese*, die Lust als Sünde zu fliehen <sup>2)</sup>, von selbst.

Wie ferner auf heidnischem Boden mit der Ausbildung einer dualistischen Weltansicht die des Dämonenglaubens Hand in Hand geht, so hatte für die Essener der Glaube an Engel, der allerdings in der jüdischen Theologie längst eingebürgert war, eine eigenthümliche Bedeutung: die Namen der Engel gehörten zu den Geheimnissen des Ordens <sup>3)</sup>; sie müssen daher diesen Namen eine besondere Heiligkeit beigelegt und von dem Gebrauch derselben besondere Wirkungen erwartet haben. Da wir wissen, dass sie sich mit der Behandlung leiblicher und geistiger Uebel beschäftigten, die Heilkräfte der Wurzeln und Steine erforschten, und alte hierauf bezügliche Schriften sammelten <sup>4)</sup>, so liegt die Vermuthung nahe, sie haben sich hiebei, wie diess in der damaligen Zeit so oft vorkommt, nicht auf die natürlichen Mittel beschränkt <sup>5)</sup>, unter jenen Schriften haben sich vielmehr auch Zauberbücher befunden, wie sie damals unter alten Namen vielfach im Umlauf waren <sup>6)</sup>,

1) Jos. B. J. a. a. O. vgl. Antt. a. a. O. In der erstercn Stelle sagt Jos.: die Essener haben, ähnlich, wie die Griechen, den Seelen der Frommen paradisische Wohnsitze jenseits des Oceans, denen der Gottlosen eine finstere winterliche Kluft voll Qualen angewiesen. Man hat dieser Angabe nicht selten misstraut, indem man glaubte, Jos. habe die essenische Lehre seinen Lesern zuliebe der hellenischen näher gerückt. Allein die gleiche Vorstellung findet sich im Buch Henoch 29, 1 ff., und zwar in einem Abschnitt, welcher zur Grundschrift desselben (um 100 v. Chr.) gehört. Wir müssen daher annehmen, dass die Essener selbst die jüdische Vorstellung vom Paradies und der Geenna nach griechischem Muster umbildeten.

2) S. o. 240, 2.

3) Jos. B. J. II, 8, 7: Der Aufnahmeseid enthielt die Verpflichtung, *συντηρήσειν δημοίως τὰ τε τῆς αἰρέσεως αὐτῶν βιβλία καὶ τὰ τῶν ἀγγέλων ἐνόματα*.

4) A. a. O. 6: *σκουδάζουσι δὲ ἐκτόπως κατὰ τὰ τῶν παλαιῶν συγγράμματα, μάλιστα τὰ πρὸς ὠφελίαν ψυχῆς καὶ σώματος ἐκλέγοντες. ἔθεν αὐτοὺς πρὸς θεραπεύειν καθὼν ῥίζαι τε ἀλατήριου καὶ λίθων ἰδιότητες ἀνερευθῶνται*.

5) Auf magischen Gebrauch, zu Amuletten u. dgl., weisen namentlich die *ἰδιότητες λίθων*.

6) So kennt z. B. Jos. Antt. VIII, 2, 5 salomonische Zaubersprüche, die

und die hohe Bedeutung der Engelnamen beruhe neben anderem auch darauf, dass man mittelst derselben übernatürliche Wirkungen hervorzubringen versuchte. Neben diesen höheren Geistern verehrten sie aber auch in gewissen sichtbaren Dingen Offenbarungen der Gottheit: Vor Sonnenaufgang wandten sie sich an die Sonne mit einer Anrufung, welche allerdings von einer eigentlichen Anbetung wohl zu unterscheiden ist, welche aber doch immer voraussetzt, dass sie in derselben mehr, als einen blossen Naturkörper, dass sie ein lebendiges, mit besonderer Kraft und Heiligkeit begabtes Wesen in ihr sahen <sup>1)</sup>; und damit stimmt es vollkommen überein, wenn sie alle Unreinigkeit ihrem Anblick entzogen, „um nicht die Strahlen der Gottheit zu beleidigen“ <sup>2)</sup>, wenn ihnen

zur Heilung von Kranken und zur Austreibung von Dämonen gebraucht wurden.

1) Jos. B. J. II, 8, 5: πρὸς γὰρ μὴν τὸ θεῖον ἰδέας εὐσεβείας· πρὶν γὰρ ἀναστῆναι τὸν ἡλιον οὐδὲν φεγγόμενοι τῶν βασιλέων, πατέριους δὲ τινας εἰς αὐτὸν εὐχάς, ὡς περ ἱεροῦστας ἀναστῆλαι. Dass damit nicht blos, wie man wohl geglaubt hat, das übliche jüdische Morgengebet, oder eine besondere Form desselben, gemeint sein kann, (das πατέριοι daher hier nur das in der Essenersekte herkömmlische bedeutet), liegt am Tage. Jenes Morgengebet hätte Josephus gar nicht als etwas besonderes und den Essenern eigenthümliches hervorheben, er hätte es noch weniger als εὐχάς εἰς τὸν ἡλιον bezeichnen, und als seinen Inhalt die Bitte, zu erscheinen, angeben können. Dass er aber sagt: ὡς περ ἱερ., darf uns nicht stören: die Sonne würde freilich nicht angefleht, wie eine Gottheit, aber doch angerufen.

2) Jos. a. a. O. II, 8, 9 (s. o. 245, 2): Die Essener verbergen ihre Aeusserungen sorgfältig mit ihrem Gewand, ὥς μὴ τὰς εὐχάς ὑβρίζουιν τοῦ θεοῦ. Ritschl's Auskunft (altkath. K. 196, 1): dieses Motiv werde den Essenern erst von Josephus geliehen, ist mehr als willkürlich, und würde diesen unseren Hauptzeugen über die Essener geradezu unbrauchbar machen. Was hätte denn den Jos. zu dieser Unterschlebung veranlassen, was hätte ihn abhalten sollen, in der Verordnung 5 Mos. 28, 12, die er ja doch wohl auch kannte, den eigentlichen Grund der essenischen Sitte aufzuzeigen, wenn sie in der Wirklichkeit damit, und nicht mit dem von ihm angegebenen, motivirt werde? Was aber R. einwendet, „die Essener können die Sonne unmöglich für den Gott, d. h. Apollon, gehalten haben,“ verräth ein seltsames Missverständnis. Glaubt denn wohl R., Jos. habe den Essenern, deren Frömmigkeit er gerade aus Anlass ihrer Frühgebete so sehr rühmt, eine Anbetung Apollo's schuldgeben wollen? Der θεὸς ist ja augenscheinlich der jüdische Gott, und die Sonnenstrahlen sind εὐχὰς τοῦ θεοῦ als ein Ausfluss des Lichtes, in dem die Natur Gottes besteht. — Auch eine Aeusserung der ebjonitischen Clementinen bestätigt die Angabe des Josephus. Hier wird nämlich Homfl. XV, 7, Schl., wo

demnach das Sonnenlicht ein sichtbarer Ausfluss des göttlichen Lichtes war. Ebenso dachten sie sich ohne Zweifel mit dem Wasser höhere Kräfte verknüpft, und eben deshalb legten sie ihren Bädern diese reinigende und entsühnende Wirkung bei <sup>1)</sup>. Dürfen wir endlich von ihren christlichen Nachfolgern auf sie selbst schliessen, so wurden von ihnen bei feierlicher Bethörung die Theile des Weltgebäudes in einer Weise zu Zeugen angerufen, welche im jüdischen Religionsgebiet sonst ohne Beispiel, um so lobhafter an die bei den Hellenen üblichen Schwurformeln erinnert <sup>2)</sup>.

unter den unentbehrlichen Lebensbedürfnissen ein περιβόλαιον ἐν (nur Ein Gewand, wie bei den Essenern; vgl. S. 240, 1) aufgezählt ist, beigefügt: γαρνόν γάρ ἰστένααι οὐκ ἔστιται ἐνεκεν τοῦ παντός [πάντα] ὄρωτος οὐρανοῦ, es wird also hier der Himmel, wie dort die Sonne, als ein heiliges, durch keine Unanständigkeit zu entweihendes Wesen behandelt.

1) Ueber diese Reinigungsbäder, welche unter den von ihnen den Opfern im Tempel vorgesogenen Gebräuchen (s. o. 242, 5) jedenfalls eine der ersten Stellen einnehmen, vgl. m. S. 246, 2. Ueber die dogmatischen Motive derselben sprechen unsere Quellen sich nicht aus, und die reinigende Kraft des Wassers spielt ja selbstverständlich in allen alten Religionen eine grosse Rolle; aber wenn wir an sich schon schliessen müssen, dass die Vorstellung von derselben bei den Essenern in ähnlicher Weise gesteigert gewesen sei, wie der Werth, den sie jenen Reinigungen beilegte, so sagen überdiess die christlichen Essener, die Ebjoniten, (CLEMENT. HOMIL. XI, 24 vgl. Recogn. VI, 8) ausdrücklich, ὅτι τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ, τὸ δὲ ὕδωρ ὑπὸ πνεύματος (was hier, wie bei den Stoikern, und wie das ebräische קַיָּוָה, zugleich den Geist und die Luft bezeichnet) κινήσεως τὴν γένεσιν λαμβάνει, τὸ δὲ πνεῦμα ἀπὸ τοῦ τῶν ὄλων θεοῦ τὴν ἀρχὴν ἔχει. Bei EPIPHAN. S. 58. Ind. II, 10 wird geradezu gesagt, die Ebjoniten haben das Wasser für einen Gott gehalten.

2) In der Διαμαρτυρία, welche den Clementinischen Homilien vorangestellt ist, welche aber ohne Zweifel einer Älteren, noch strenger judaistrenden Grundschrift derselben angehört (vgl. HILGENFELD Clement. Recogn. u. Hom. 26 ff.), wird dem, welchem diese Schrift mitgetheilt werden soll, ein Gelübde der Geheimhaltung und des Gehorsams auferlegt, und dafür zweimal (c. 2. 4) gleichlautend die Formel vorgeschrieben: μάρτυρας ἔχομι (oder: διαμαρτύρομαι) οὐρανόν, γῆν, ὕδωρ, ἐν οἷς τὰ πάντα περιέχεται, πρὸς τοῦτους δὲ ἔπασον καὶ τὴν διὰ πάντων διαφέροντα ἀέρα, οὗ ἄνω οὐκ ἀνακνέω. Aus der Schrift des angeblichen Elxai, dem Religionsbuch der judenchristlichen Elkesaiten, (bald nach dem Anfang des 2ten Jahrh.) berichtet EPIPHAN. HæR. 19, S. 40, B, es werde dort geschworen bei dem Salz, dem Wasser, der Erde, dem Brod, dem Himmel, dem Aether und dem Winde, oder nach anderer Formel, bei dem Himmel, dem Wasser, den Winden, den Engeln, dem Oel, dem Salz, der Erde. Es hat gewiss alle Wahrscheinlichkeit, dass diese Eide im Styl der alten oecum-

Schliesslich ist hier noch der Weissagungsgabe zu erwähnen, welche manchen Essenern nicht allein in der Meinung des Volkes zugeschrieben wurde, sondern von der auch sie selbst überzeugt waren, dass sie theils durch das Studium der alten Propheten, theils durch das heilige Leben des Asceten sich gewinnen lasse<sup>1)</sup>. JosEPHUS kennt mehrere Fälle dieser wunderbaren Voraussicht, welche die essenischen Propheten, wie er versichert, fast niemals im Stiche liess<sup>2)</sup>, und in dem christlichen Essäismus der clementinischen Homilien bildet der allwissende Prophet der „Wahrheit“ das Ideal aller religiösen Vollkommenheit<sup>3)</sup>.

Mit den Essenern sind die Therapeuten nahe verwandt, welche uns aber nur aus PHILo's panegyrischer Schilderung bekannt sind<sup>4)</sup>. Schon der Name dieser Parthei ist vielleicht aus

sehen gehalten sind; von der pseudoclementinischen Diarmartyrie, welche c. 5 die Presbyter in Jerusalem vor Angst erblassen macht, ist sogar zu vermuthen, dass sie den *ἄρτοι φοιῶντες* der Essener (Jos. B. J. II, 8, 7) getreu nachgebildet war, in denen ja auch, wie dort, Gehorsam gegen die Oberen und strenge Geheimhaltung der Ordensschriften gelobt wurde. (Mehr eigenes haben die elkesaitischen Formeln: beim Oel würde wenigstens kein Essener geschworen haben.) Derartige Anrufungen von Himmel, Erde und Elementen sucht man nun aber in den altjüdischen Schriften vergebens; um so häufiger sind sie dagegen bei Griechen. So heisst es schon bei HOMER II. III, 276: Ζεὺς πάντων... Ἡελίος θ', δε πάντων ἑσπερίας καὶ πάντων ἑκατοῦσι, καὶ Ποταμοὶ καὶ Γαῖα, cbd. XV, 36 (Od. V, 184): Ἰστω νῦν τόδε γαῖα καὶ οὐρανὸς εὐρύς ἕκπυρον, und der Formel der *Διαμάρτυρία* noch ähnlicher in einer angeblichen Schrift des Pythagoras h. Diog. VIII, 6: οὐ μὰ τὸν αἴρα, τὸν ἀνακνέω, οὐ μὰ τὸ ὕδωρ, τὸ πίνω, οὐ κατόισω φέρον περὶ τοῦ λόγου τοῦδε.

1) Jos. B. J. II, 8, 12: εἰσὶ δὲ ἐν αὐτοῖς, οἱ καὶ τὰ μάλιστα προγινώσκων ἰσχυροῦνται, βίβλους ἱερᾶς καὶ διαφόρους ἀγγελίας καὶ προφητῶν ἀποφθίγμασιν ἐμπαροτρυνόμενοι: σπάνιον δὲ εἴ ποτε ἐν ταῖς προαγορεύουσαι ἀποτυχέουσιν.

2) S. vor. Anm. und S. 285, 2.

3) M. vgl. darüber namentlich Homil. III, 11—15. Die rechte Gesinnung, heisst es hier, erhalte man nur von dem *προφήτης ἀληθείας*. *προφήτης δὲ ἀληθῆς ἔστιν ὁ πάντα πάντοτε εἰδὼς*, ἔτι δὲ καὶ τὰς πάντων ἐνοίας, ἀναμάρτητος u. a. w. *προφήτης γὰρ ὃν ἀπταυστος ἀκίρην ψυχῆς ὀφθαλμοῖς πάντα κατοπτῶν ἐπίσταται λανθάνων* [wofür vielleicht besser: *ἐπιστ. τὰ λανθάνοντα*, oder: *λανθάνων*, ohne *ἐπιστ.*]. Er bedürfe keiner äusseren Hilfsmittel, und weissage nicht bloss in einzelnen Momenten, wenn der Geist eben über ihn komme, sondern als *προφήτης ὃν ἐμφύτω καὶ ἀενάω πνεύματι πάντα πάντοτε ἐπιστάμενος*.

4) In der Schrift über das beschauliche Leben. Die Aechtheit dieser Schrift ist neuerdings von GAULTZ Gesch. d. Judenth. III, 468 ff. lebhaft angezweifelt worden: sie soll von einem Christen verfasst sein, welcher das



Mönchaleben darin empfehlen, und das Alter desselben durch die Auktorität Philo's beweisen wollte. Was jedoch Grätz zur Begründung dieser Annahme beibringt, reicht hiefür keineswegs aus. Er nimmt zunächst schon daran Anstoss, dass Josephus der Therapeuten nicht erwähne; allein wenn diese ein auf Aegypten beschränkter Nebenzweig des Essäismus waren, so hat dies nichts auffallendes: wir erfahren ja überhaupt über die späteren Zustände der Juden in Aegypten von Josephus ungemein wenig, so z. B. über die Verfolgung unter Caligula kein Wort. Gr. findet ferner unglaublich, was über weibliche Therapeuten (s. u.) berichtet wird, weil die Essener sich vor jedem Umgang mit dem weiblichen Geschlecht gescheut haben; aber warum hätten nicht jene in dieser Beziehung andere Einrichtungen haben können, als diese, wenn doch ihre Grundsätze über den Werth der Ehelosigkeit, wie wir finden werden, dadurch nicht berührt wurden? es ist dies noch lange kein so grosser Unterschied, als der der unverheiratheten und verheiratheten Essener. Ganz schlagend soll sodann die Unächtheit der philonischen Schrift aus ihrem Eingang hervorgehen, welcher die Schrift *quod omnis probus liber* fälschlich als eine Abhandlung über die Essener bezeichne. Allein es heisst hier nur: 'Εσσηίων περί διαλεχθείς, „nachdem ich über die Essäer gesprochen habe;“ dies hat aber Philo in der Schrift qu. omn. prob. unbestreitbar, und zwar ausführlich genug (876, C — 879, A Hüsch.), gethan. Grätz' Hauptbeweisgrund liegt jedoch in der Behauptung, dass die Therapeuten unserer Schrift das christliche Wesen ganz unzweideutig darstellen. Auch dieser Behauptung muss ich aber entschieden entgegenreten. Gr. führt an, dass es nach unserer Schrift (892, D H.) auf der ganzen Erde, nicht blos bei Alexandria, Therapeuten gebe, und er fragt, wer noch einen Augenblick zweifeln könne, dass hier nur von Christen überhaupt die Rede sei? Allein auf „Christen überhaupt“ könnte die Schilderung unserer Schrift keinesfalls gehen, sondern höchstens auf christliche Asceten; dass es aber christliche Asceten, welche dieser Schilderung auch nur annähernd entsprachen, im zweiten oder dritten Jahrhundert *κολλαχού της οικουμένης* gegeben habe, wird schwer zu beweisen sein. Das richtige ist vielmehr ohne Zweifel, dass die Worte: *κολλαχού μὴ οὐν της οικουμένης ἐστὶ τὸ γένος* in allgemeinerem Sinn genommen werden müssen: sie wollen nicht besagen, die Therapeuten, als diese bestimmte Parthei, seien über viele Länder verbreitet, sondern es gebe in vielen Leute von ihrer Denk- und Lebensweise; ähnlich wie Philo qu. omn. pr. 876, B f. (456) die Magier, Gymnosophisten und Essäer als solche zusammenstellt, welche sich der Tugend und Weisheit widmen, und v. Mos. 681, E (164) alle Gottesverehrer τὸ θεραπευτικὸν αὐτοῦ γένος nennt. Weiter macht Gr. darauf aufmerksam, dass die heiligen Zellen der Therapeuten nach S. 898, B. E (457 f.) *μοναστήρια* genannt werden, wie die Mönchszellen. Aber dieser Name kann recht wohl ebenso, wie die Sache, bei der Entstehung des christlichen Mönchswesens in Aegypten von älteren Vorgängern entlehnt worden sein. Derselbe bezeichnet übrigens in unserer Schrift nicht, wie im christlichen Sprachgebrauch, die ganze Wohnung eines Einsiedlers oder Mönchsvereins, sondern nur einen be-

stimmten Raum in derselben. Weiter sollen die Mahle der Therapeuten nach dem Vorbild des christlichen Abendmahls geschildert sein; diess ist jedoch, wie später gezeigt werden wird, ebenso unrichtig als die Behauptung, dass die Aeltesten der Therapeuten auf die christlichen Presbyter oder Episkopen hinweisen; für die letztere besteht der einzige Beweis bei Gzärs in dem S. 233, 1 besprochenen Grundsatz, von dem schon a. a. O. vgl. 237, 1 gezeigt ist, dass er theils im Buch der Weisheit theils bei den Essenern seine vollkommene Parallele findet, während die christliche Analogie weit ferner liegt: denn wenn man näher zusieht, sind die therapeutischen *προβύταροι* nicht die Vorsteher und Beamten des Vereins, sondern die höhere Ordensklasse. Auch in dem Fasten und den Vigilien der Therapeuten will Gzärs natürlich christliche Fasten und Vigilien sehen; das Fasten ist ja aber gerade aus dem Judenthum in's Christenthum gekommen, und nächtliche Gottesdienste sind auch in der vorchristlichen Zeit häufig. Doch findet hier zwischen der christlichen Sitte und derjenigen der Therapeuten wenigstens eine Gleichartigkeit statt; dagegen werden zwei ganz ungleichartige Dinge zusammengestellt, wenn Gzärs in den Frauen und Jungfrauen, die an den heiligen Mahlen der Therapeuten theilnahmen, die sog. *subintroducitas* christlicher Asceten sehen will; als ob aus der Theilnahme derselben am gemeinsamen Gottesdienst ein Zusammenwohnen einzelner mit einzelnen folgte. Dass endlich Hymnen und allegorische Schrifterklärung nicht blos bei den Christen vorkommen, und daher ihr Gebrauch bei den Therapeuten nichts beweist, braucht kaum bemerkt zu werden. — Gzärs hat aber nicht blos den christlichen Ursprung der philonischen Schrift nicht bewiesen, sondern er hat auch die entscheidenden Beweise des Gegentheils übersehen. Denn unsere Schrift selbst bezeichnet ihre Therapeuten ausdrücklich als *Μωσαϊκῶς γινώσκοντες*, als solche, die sich der Forschung *κατὰ τὰς τοῦ προφήτου Μωσαίου ἰσχυράτας ἀφηγήσεις* gewidmet haben (899, A f. H. 481 M.); sie sagt, in ihren *συνέβια* finde sich nichts, als die *νόμοι καὶ λόγια θεοκτισθέντα διὰ προφητῶν* u. s. w. (893, B H. 475 M.); sie erzählt von ihrer Sabbathfeier (s. u.), ihrer Verehrung gegen den Tempel in Jerusalem und das israelitische Priesterthum (902, A H. 484 M.); sie begründet ihre allegorische Erklärung mit dem Satze, dass das ganze Gesetz (*ἅπαντα ἢ νομοθεσία*) ihrer Ansicht nach einem lebenden Wesen gleiche, dessen Seele der verborgene Schriftsinn sei (901, C. H. 483 M.); sie nennt ihre Wechselgesänge ein *μήμα* der von Moses und Mirjam geleiteten Chöre (902, C f. H. 485 M.) — sie schildert die Therapeuten mit Einem Wort so bestimmt, wie nur möglich, als J u d e n. Wie hätte nun ein Christ darauf kommen sollen, zur Empfehlung des christlichen Mönchslebens Philo eine Schilderung jüdischer Einiedler zu unterschreiben, in welcher des Christenthums, seines Stifters und der ihm eigenthümlichen Lehren mit keinem Worte gedacht wird? Wo findet sich in der ganzen christlichen Literatur hiefür eine Analogie? Und was kann es dem klaren Augenschein gegenüber beweisen, dass Euseb die Therapeuten Philo's für Christen gehalten, und der falsche Dionysius diesen ihm sehr gelegenen Irrthum nachgesprochen hat?

dem der Essäer entstanden<sup>1)</sup>; und sachlich stehen sie ihnen so nahe, dass ein unmittelbarer geschichtlicher Zusammenhang beider nicht zu bezweifeln ist. Die Heimath der Therapeuten war Aegypten, wo sie nach Philo's Versicherung in allen Bezirken verbreitet waren; ihr Hauptsitz befand sich an dem mareotischen See in der Nähe von Alexandria<sup>2)</sup>. Im Unterschied von den Essenern lebten sie nicht in klösterlichen Vereinen zusammen, sondern als Einsiedler; doch war gewöhnlich eine grössere Anzahl solcher Einsiedeleien zu einer grösseren dorffartigen Niederlassung vereinigt<sup>3)</sup>. Während ferner die Essener Landbau und Gewerbe trieben, widmeten sich die Therapeuten nach Philo ausschliesslich dem beschaulichen Leben: ihr Tagewerk bestand im Lesen und Erklären der heiligen Schriften, in Gebeten, Absingung und Vorfertigung von Liedern u. s. w.<sup>4)</sup> Eine dritte Abweichung von der essenischen Sitte bestand darin, dass die Therapeuten auch Frauen in ihren Verein aufnahmen, und dieselben an ihren Gottesdiensten und Bundesmahlen theilnehmen liessen<sup>5)</sup>. Sonst aber sind sich die beiden Partheien ausserordentlich ähnlich. Die Therapeuten lebten, wie die Essener, in freiwilliger Armuth<sup>6)</sup>: ob auch in einer

1) Wenn nämlich der letztere, ob mit Recht oder Unrecht, von der *θεραπεία*, sei es im Sinn der Heilung oder der Gottesverehrung, erklärt wurde; m. a. hierüber S. 284, 2. Zwischen beiden Bedeutungen von *θεραπεία* will uns PHILO 889 D f. (471) die Wahl lassen; andererseits nennt er aber (quom. pr. 876, D H. 457 M.) die Essäer, deren Namen er freilich, nach damaliger Weise des Etymologisirens (vgl. S. 181, 2), mit *θεω* zusammenbringt, *ἐν τοῖς μάλιστα θεραπεύται θεοῦ*.

2) PHILO 892, D (474); von Therapeuten ausserhalb Aegyptens ist nichts bekannt; auch aus der S. 256 besprochenen Stelle folgt nicht, dass es solche gab.

3) A. a. O. 892, B. 893, A (474 f.).

4) A. a. O. 893, B—E (475 f.) Jeder Therapeut hatte nach dieser Stelle eine eigene Zelle in seiner Wohnung, welche ausschliesslich für jene religiösen Übungen bestimmt war, und Philo versichert, sie hätten sich denselben so eifrig ergeben, dass sie die Woche über nicht aus dem Hause gekommen seien. Wie sie sich bei dieser Lebensweise ernährten, sagt er nicht; wahrscheinlich trieben sie doch einigen Land- oder Gartenbau.

5) A. a. O. 894, B f. 899, D f. 902, B (476. 482. 484). Näheres sogleich.

6) A. a. O. 891, C (473): sie überlassen ihr Vermögen Angehörigen oder Freunden; *ἔδει γὰρ τοῖς τὸν βλέποντα πλοῦτον ἐξ ἰτοῦμου λαβόντας τὸν τράβη παραχωρήσαι τοῖς ἔτι τὰς διανοίας τυφλώττουσιν*.

gewissen Gütergemeinschaft, geht aus Philo's ungenauem Bericht nicht hervor <sup>1)</sup>. Mit den Essenern theilten sie nicht bloß überhaupt den Grundsatz der höchsten Einfachheit in Wohnung, Kleidung und Nahrung <sup>2)</sup>, sondern sie trugen auch bei ihren festlichen Zusammenkünften nur weisses Gewand <sup>3)</sup>, und ihre Kost bestand aus Gemüse, Brod und Wasser, mit Ausschluss des Fleisches und des Weins <sup>4)</sup>. Ja sie hielten das Essen und Trinken, als Befriedigung eines körperlichen Bedürfnisses, überhaupt für etwas unreines, was das Licht zu fliehen habe; und aus diesem Grunde wagte keiner von ihnen, wie Philo versichert, vor Sonnenuntergang etwas zu geniessen; manche trieben die Enthaltensamkeit so weit, dass sie nur alle drei Tage, einzelne sogar nur alle sechs Tage, Nahrung zu sich nahmen <sup>5)</sup>. Auch in der Schätzung der Ehelosigkeit stimmten sie ohne Zweifel mit den Essenern überein: die Frauen, welche in ihren Verein aufgenommen wurden, sind nicht ihre Ehefrauen, sondern Jungfrauen, welche auf die Ehe verzichteten, um sich dem therapeutischen Leben zu ergeben <sup>6)</sup>. Ebenso

1) Doch scheinen die gemeinsamen Mahle der Therapeuten ein gemeinsames Eigenthum vorauszusetzen, während allerdings zu einer so vollständigen Gütergemeinschaft, wie die der Essener, bei ihrer einsiedlerischen Lebensweise keine Veranlassung war.

2) PHILO 894, E f. (477) vgl. 894, C: ἐγκράτειαν δὲ ὡσπερ τινὰ θεμελίον προκαταβαλλόμενοι τῇ ψυχῇ τὰς ἄλλας ἐποικοδομοῦσιν ἀρετὰς.

3) A. a. O. 899, B (481). Diese Feierkleider waren wohl, wie die essenischen, von Leinwand; vgl. S. 245, 8. Dagegen trugen sie sonst ebenso, wie die Essener, auch wollene Stoffe; vgl. PHILO a. a. O. 895, B (477): καὶ ἐσθῆς δὲ ὁμοίως εὐταλειστάτη ... χλαῖνα μὲν ἀντὶ (?) λαοῦ δορᾶς παχέια χειμῶνος, ἔξωμλις δὲ θέρος ἢ θρόνη, und ähnlich über die Essener b. Eus. pr. ev. VIII, 11, 6: πρόκεινται γὰρ χειμῶνι μὲν στρυφναὶ χλαῖναι, θέρει δ' ἔξωμλιδες εὐταλεῖς.

4) A. a. O. 894, E (477): σιτοῦνται δὲ (bei ihren Sabbathmahlen) πολυταλεῖς ὀδόν, ἀλλὰ ἄρτον εὐταλῆ καὶ ὄψον ἄλις, οὗς οἱ ἀβροδῆταιοι παραρτύουσιν ὑσώπω, ποτὴν ὕδωρ ναματιαῖον αὐτοῖς ἐστίν. 900, D (488): οὗτος ἐκεῖναις ταῖς ἡμέραις (bei ihren Bundesmahlen) οὐκ εἰσκομίζεται, ἀλλὰ διαυγίστατον ὕδωρ ... καὶ τράπεζα καθαρὰ τῶν ἐναίμων, ἐφ' ἧς ἄρτοι μὲν τροφή, προσόψημα δὲ ἄλις, οὗς ἐστὶν ὅτι καὶ ὑσώπος ἡδύσμα παραρτύεται ... νηφάλια γὰρ, ὡς τοῖς ἱερεῦσι θύειν, καὶ τούτοις βιωὴν ὁ ἄρθος λόγος δηγήσεται. Vgl. auch S. 243. Ist hier auch nur von den Festmahlen der Therapeuten die Rede, so mussten ihnen doch die hier angegebenen Gründe auch sonst das Fleisch und den Wein verbieten.

5) A. a. O. 894, C f. (476), mit der Begründung: ἐπειδὴ τὸ μὲν φιλοσοφεῖν ἕως φωτὸς κρῖνουσιν εἶναι, σκότους δὲ τὰς σωματικὰς ἀνάγκας.

6) Die Hauptstelle über diesen Gegenstand findet sich S. 899, D (482):

verwarfen sie mit den Essenern die Sklaverei als naturwidrig<sup>1)</sup>. Wie jene hatten sie eine Rangordnung, welche sich nach der Zeit richtete, seit der jeder dem Verein angehörte<sup>2)</sup>. Lassen sich ferner auch die Reinigungsbäder und Waschungen der Essener bei den

συσσιώνται δὲ (bei ihren Festmahlen) καὶ γυναῖκες, ὧν αἱ πλείσται γυναικῶν, παρθένοι τὴν ἀγνείαν . . . διανεμέηται δὲ ἡ κατάκλισις, χωρὶς μὲν ἀνδράσιν ἐπὶ δεξιᾷ, χωρὶς δὲ γυναιξίν ἐπ' εὐώνυμα. Weiter vgl. m. 894, B (476): in den gottesdienstlichen Räumen der Therapeuten seien (wie heute noch in den Synagogen) zwei getrennte Abtheilungen, die eine für die Männer, die andere für die Frauen; καὶ γὰρ καὶ γυναῖκες ἐξ ἑθους συνακροῶνται, τὸν αὐτὸν ζῆλον καὶ τὴν αὐτὴν προαίρεσιν ἔχουσαι. 902, B (484): nach dem Bundesmahl theilen sie sich in einen Männer- und einen Frauenchor, um Wechselgesänge aufzuführen. In der ersten von diesen Stellen könnte nun freilich das παρθένοι u. s. w. nicht bloß auf γυναῖκες, sondern auch auf πλείσται, als Apposition bezogen werden; nur in dem ersteren Fall würde die Jungfräulichkeit von den therapeutischen Frauen überhaupt, in dem andern würde sie bloß von der Mehrzahl derselben ausgesagt. Aber unsere ganze Schilderung macht es, auch abgesehen von dem Vorgang der Essener, wahrscheinlich, dass nur unverheirathete Frauen in den Verein aufgenommen wurden, also entweder bloß Jungfrauen, oder vielleicht neben ihnen auch noch Witwen. Denn es ist nicht allein nirgends von Ehefrauen und Kindern der Therapeuten die Rede, sondern es lässt sich auch nicht absehen, wie sich solche mit ihrem besitzlosen und müßigen Einsiedlerleben vertragen hätten. Wenn ferner S. 899, D gesagt wird: die therapeutischen Jungfrauen entsagen aus Liebe zur Philosophie den körperlichen Lüsteu, indem es ihnen nicht um sterbliche, sondern um unsterbliche Nachkommen zu thun sei, so musste dieser Grund die Therapeuten überhaupt von der Ehe abhalten. Waren endlich, dem obenangeführten gemäss, die meisten der therapeutischen Frauen schon betagt, so begreift sich diess gleichfalls nur unter der Voraussetzung, dass die Therapeuten unverheirathet waren, und in der Regel nur solche Frauen, welche unter Bewahrung ihrer Virginität schon ein gewisses Alter erreicht hatten, in ihre Gesellschaft aufgenommen wurden.

1) A. a. O. 900, A (482).

2) S. 899, C (481): nach dem Tischgebet lagern sich die πρεσβύτεροι nach der Ordnung ihres Eintritts in die Gesellschaft; für πρεσβύτεροι halten sie nämlich nicht die, welche an Jahren die Ältesten sind, sondern die, welche von Klein auf sich der Philosophie (d. h. der therapeutischen Lebensweise) ergeben haben. Vgl. S. 233, 1. 237, 1. 257. Neben dieser Rangordnung kommen auch Gesellschaftsbeamte und Gesellschaftsdienere vor: ein πρόεδρος bei den Vereinsmahlen, Vorsänger bei den Wechselgesängen, Festordner (ἐφημερεύων) und Diener bei den Mahlzeiten; vgl. S. 901, D. 902, B. 899, C. 900, B (481 ff.) Da aber die Therapeuten nicht in klösterlichen Vereinen, sondern als Einsiedler lebten, hatten sie wahrscheinlich keine so ausgebildete Ordensverfassung und keine so strenge Ordenszucht, wie die Essener.

Therapeuten nicht nachweisen, ebensowenig aber freilich ihnen absprechen <sup>1)</sup>, so haben dagegen ihre Bundesmahle mit den essenischen die grösste Aehnlichkeit. Am Sabbath, von dessen Heiligkeit sie einen ebenso hohen Begriff hatten, wie die Essener, hielten sie ein Festmahl <sup>2)</sup>; an jedem siebenten Sabbath versammelten sie sich in grösserer Anzahl in weissen Feierkleidern zu gemeinsamen Mahlzeiten <sup>3)</sup>. Auf Gebete, Vorträge über biblische Texte und Gesänge folgte ein Mahl, welches aus gesäuertem Brod, Salz mit Ysop und Wasser bestand <sup>4)</sup>; die Nacht bis zum Morgen wurde

1) Denn Philo, der für die Therapeuten unsere einzige Quelle ist, thut ihrer auch in seinen Schilderungen der Esser keine Erwähnung, es lässt sich also aus seinem Stillschweigen nichts schliessen. Mir ist das wahrscheinlichste, dass auch die Therapeuten diese Sitte getheilt haben.

2) PHILO 894, E (477) mit der Einleitung: τὴν δὲ ἑβδόμην πανίστην τινα καὶ πανόρεον νομίζοντες σβῆαι.

3) Wörterb. PHILO S. 899, A — 908, B (481 ff.).

4) Eine ganz irrige Vorstellung von diesen Mahlen giebt GZÄTZ S. 465: „Die Therapeuten hielten nicht blos gemeinschaftliche Mahle, sondern nahmen nach dem Mahle eine Art Abendmahl (παναγιστάτον σιτίον) ein, bestehend aus ungesäuertem Brode, woran jedoch nicht alle theilnahmen, sondern nur die Bessern, die solches als besonderes Prærogativ genossen haben. Ist das nicht christlich?“ Für's erste nämlich fand jenes sog. Abendmahl nicht nach dem gemeinschaftlichen Mahl statt, sondern es selbst war dieses gemeinschaftliche Mahl, wie diess aus der Vergleichung von S. 900, D (483 o.) mit 902, A (484 u.) unwidersprechlich hervorgeht, und durch den ganzen Zusammenhang der Stelle bestätigt wird. Sodann bestand dieses Mahl nicht in ungesäuertem Brod, sondern vielmehr, nach PHILO's ausdrücklicher Angabe, zum Unterschied von dem ungesäuerten Brod (den sog. Schaubroden) im Tempel, in ἄρτος ἐζυμωμένος. Ebensowenig war der Genuss desselben, drittens, „ein Prærogativ der Besseren“: die Worte, worin GZÄTZ diess findet (ὡς ἔχουσι προνομίαν οἱ κρείττους), gehen ja auf die jüdischen Priester, denen die Therapeuten vor sich selbst das Vorrecht einräumen wollten, ungesäuertes Brod und Salz ohne Zuthat zu geniessen. Wenn endlich GZÄTZ mit der Frage schliesst: „Ist das nicht christlich?“ so wäre darauf unbedenklich mit Nein zu antworten; denn wenn auch eine Abendmahlsfeier mit Brod und Salz, eben in Nachahmung des essenisch-therapeutischen Brauches, bei ebjonitischen Partheien vorkommt (m. vgl. die Stellen, welche S. 243, 2 angeführt sind), so ist doch davon, dass die Theilnahme am Abendmahl im zweiten oder dritten Jahrhundert das Prærogativ der „Besseren“ (wer ist darunter zu verstehen?) in der christlichen Gemeinde gewesen wäre, mir wenigstens nichts bekannt; dass nämlich Ungetaufte und Excommunicirte von demselben ausgeschlossen waren, wird man doch wohl nicht hieher ziehen wollen.

unter Absingung von Liedern zugebracht, mit deren Abfassung sich die Therapeuten viel beschäftigten, und von denen sie einen grossen Vorrath in den verschiedensten metrischen und musikalischen Formen besaßen<sup>1)</sup>. Zu ihren gottesdienstlichen Übungen gehörten auch die täglichen Morgen- und Abendgebete, welche ohne Zweifel an die gleiche Vorstellung von der Heiligkeit des Sonnenlichts anknüpften, wie die der Essener, da ausdrücklich bemerkt wird, dass sie mit dem Auf- und Untergang der Sonne verrichtet wurden, und auf diese Natürerscheinung Bezug nahmen<sup>2)</sup>. Wenn wir endlich schon den Essenern eine allegorische Auslegung der alttestamentlichen Bücher zuschreiben mussten, so wird von den Therapeuten noch bestimmter bezeugt, sie haben dem Wortsinn derselben für ein blosses Symbol eines tieferen Sinnes gehalten, der mittelst allegorischer Erklärung an's Licht gebracht werden müsse<sup>3)</sup>. Die zahlreichen Schriften, in denen diese Erklärungen niedergelegt waren, sind leider verloren; und auch über den Inhalt derselben wird uns nichts mitgetheilt; da sie sich aber gerade durch ihre Vorliebe für das beschauliche Leben von den Essenern unterschieden, die Theorie für den göttlichsten Theil der Philosophie gehalten haben sollen<sup>4)</sup>, und da auch eine so durchgeführte allegorische Erklärung, wie die ihrige, immer eigenthümliche Lehrensätze voraussetzt, so können wir mit Sicherheit annehmen,

1) Vgl. auch S. 898, E (476).

2) PHILo 898, C (475) vgl. 903, A (485), nach dem sie bei Sonnenaufgang sahen: φωτὸς οὐρανοῦ τὴν δίκνοιν αὐτῶν ἐμπλησθῆναι.

3) A. a. O. 898, D (475): ἐντυγχάνοντες γὰρ τοῖς ἱερωτάτοις γράμμασι φιλοσοφοῦσι τὴν κέτριον φιλοσοφίαν ἀλληγοροῦντες, ἐπειδὴ σύμβολα τὰ τῆς ῥητῆς ἐρημνείας νομίζουσι φύσεως ἀποικρυμμένης ἐν ὑπονοίαις δηλουμένης· ἔστι δὲ αὐτοῖς καὶ συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν, οἱ τῆς αἰρέσεως ἀρχηγῆται γινόμενοι πολλὰ μνημῆα τῆς ἐν τοῖς ἀλληγοροῦμένοις ἰδέας ὑπελίπον, οἷς καθάπερ τισὶν ἀρχετύποις χρώμενοι μμοῦνται τῆς προαιρέσεως τὸν τρόπον. Ebd. 901, C (483): αἱ δὲ ἐξηγήσεις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνονται δι' ὑπονοῶν ἐν ἀλληγορίαις. ἅπαντα γὰρ ἡ νομοθεσία δοκεῖ τοῖς ἀνδράσι τούτοις ἰοικεῖναι ζῆφω· καὶ σῶμα μὲν ἔχειν τὰς ῥητὰς διατάξεις, ψυχὴν δὲ τὸν ἐνακοιμῆμενον ταῖς λέξεσιν ἀράκτον νοῦν. Die ὑπόνοια bezeichnet den unter einem Bilde verborgenen Sinn; vgl. PHILo Qu. det. pot. insid. 185, D (222 M.) und 1. Abth. 801, 2.

4) A. a. O. 899, B (471): 'Εσσαῖον περὶ διαλεχθεῖς, οἱ τὸν πρακτικὸν ἐξήλωσαν καὶ διακόνησαν βίον ... αὐτίκα καὶ περὶ τῶν θεωρίων ἀσπασαμένων ... τὰ προσκοντα λέγω. 899, D (481 f.): für preiswürdiger halten sie τους ... ἐνακμήσαντας τῆ θεωρητικῆ μέρει φιλοσοφίας, ὃ δὲ κάλλιστον καὶ θεοτάτον ἔστι.

die Spekulation sei bei ihnen weiter entwickelt gewesen, als bei den Essenern, und sie seien in dieser Beziehung die nächsten Vorläufer Philo's auf jüdischem Religionsgebiete gewesen. Auch die Richtung dieser Spekulation war ohne Zweifel im allgemeinen von derjenigen der späteren alexandrinischen Religionsphilosophie nicht verschieden, und jener anthropologische und metaphysische Dualismus, dessen Spuren wir schon bei den Essenern fanden, bei ihnen noch bestimmter zum Dogma ausgebildet; da uns aber unser einziger Zeuge alle nähere Auskunft hierüber versagt hat, können wir über diese allgemeine Vermuthung nicht hinausgehen.

Um nun die geschichtliche Bedeutung dieser Partheien richtig zu beurtheilen, muss vor allem festgestellt werden, wie es sich mit ihrem Ursprunge verhält. Sind die Essener und Therapeuten im wesentlichen aus der inneren Entwicklung des Judenthums hervorgegangen, so dass sie nur etwa Einzelheiten von untergeordneter Bedeutung anderswoher entlehnten, oder haben wir uns ihre Entstehung von Anfang an aus der Einwirkung fremder Elemente auf das Judenthum zu erklären? und wenn das letztere der Fall sein sollte, welches waren diese Elemente, welchen Beitrag haben sie zur Bildung der beiden Partheien geliefert, und wie ist ihr Verhältniss zu der jüdisch-nationalen Grundlage derselben zu bestimmen?

Für die Beantwortung dieser Fragen lässt sich, wie überall, wo es uns an glaubwürdigen Nachrichten fehlt, nur der Weg der wissenschaftlichen Vermuthung einschlagen. Wir müssen untersuchen, von welcher Voraussetzung aus sich die uns bekannten Eigenthümlichkeiten der Essener und Therapeuten am besten und vollständigsten erklären lassen; je mehr eine Ansicht dieser Aufgabe entspricht, um so grössere Wahrscheinlichkeit wird sie für sich haben.

Hören wir nun zunächst diejenigen, welche einen rein-jüdischen Ursprung jener Partheien behaupten, so wird der Essäismus von ihnen bald nur überhaupt als eine besondere Form der jüdischen Frömmigkeit behandelt, bald bestimmter an die nationalen Institute des Priesterthums und der Prophetie angeknüpft. Jenes geschieht von EWALD und von der Mehrzahl der neueren jüdischen Gelehrten; dieses von RITSCHL und HILGENFELD. Aber keine von diesen Erklärungen gewährt eine befriedigende Vor-



stellung von der Entstehung und dem Charakter des Essäismus. Die erste derselben hält die Essäer für Abkömmlinge derjenigen Parthei unter den palästinensischen Juden, welche während der Seleucidenherrschaft im Kampf gegen den eindringenden Hellenismus auf die Reinhaltung der nationalen Glaubens- und Lebensweise, die strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes und der späteren auf seine Auktorität gestützten Ueberlieferungen hinarbeitete <sup>1)</sup>, der gleichen, aus welcher in der Folge der Pharisäismus hervorgieng. Nach EWALD <sup>2)</sup> sollen solche Mitglieder dieser Parthei, welchen die Aeusserlichkeit und Herrschsucht des Pharisäismus widerstrebte, sich aus der Gesellschaft, als einer unfrommen und verdorbenen, zurückgezogen haben, um sich in kleineren Vereinen einem heiligen Leben zu widmen, und diess wären die Essener. Andere lassen den Essäismus umgekehrt aus einer Ueberspannung der pharisäischen Grundsätze über levitische Reinheit entspringen <sup>3)</sup>. Darin stimmen jedoch beide Theile überein, dass derselbe in allen wesentlichen Beziehungen auf dem Boden des strengen, gesetzeseifrigen Judenthums stehe, und aus ihm allein, ohne die Annahme fremder Einflüsse, zu erklären sei; und so bringen auch beide denselben mit der älteren jüdischen Ascese, dem Nasiräat, in Verbindung. Nun steht es freilich ausser Zweifel, dass die Essener und Therapeuten selbst ihre Lehre ganz aus den heiligen Schriften ihres Volkes schöpfen, dass sie überhaupt nichts anderes sein wollten, als ächte Juden <sup>4)</sup>. Aber den gleichen Anspruch macht auch Philo und die ganze jüdisch-alexandrinische Schule, so handgreiflich auch ihre Abhängigkeit von der griechischen Wissenschaft ist; wie diess ja auch die christlichen Sekten in ihrer Art ebenso zu machen pflegen. Ebenso ist unlängbar, dass der Essäismus in dieser seiner Eigenthümlichkeit nur auf jüdischem Boden entstehen konnte, und dass seine Entstehungsgründe in der geschichtlichen Entwicklung des Judenthums

1) M. s. über diese Parthei, die sog. Chasidim: EWALD Gesch. d. V. Isr. III, 822. GRÄTZ Gesch. d. Juden III, 6 ff. JOST Gesch. d. Judenth. I, 198. HENKELD Gesch. d. V. Isr. II, 857.

2) A. a. O. 419 f. Gegen ihn RITSCHL Theol. Jahrb. XIV, 319 f.

3) GRÄTZ und JOST in den S. 284, 1 namhaft gemachten Schriften, nach FRANKEL.

4) Vgl. S. 241 f. 257 unt.

gesucht werden müssen; aber die Frage ist eben die, ob sie in seiner inneren Entwicklung für sich allein liegen, oder ob der Essäismus vielmehr, wie so manche ähnliche Erscheinung, aus der Berührung des jüdischen Wesens mit dem fremden und aus dem Bedürfniss hervorgieng, jenes mit diesem zu vermitteln und zu ergänzen. Hiefür genügt es nun nicht, eine theilweise Verwandtschaft des essäischen mit dem reinjüdischen aufzuzeigen, die Ascese der Essäer mit dem Nasiräat, ihre Schrifterklärung mit der gleichzeitigen rabbinischen, ihre sittlichen Grundsätze mit alttestamentlichen Aussprüchen zusammenzustellen; denn damit wären immer nur jüdische Elemente im Essäismus, nicht sein reinjüdischer Ursprung bewiesen. Sondern es müsste wahrscheinlich gemacht werden, dass neben dem gemeinsam jüdischen, was er in sich hat, auch seine unterscheidenden Eigenthümlichkeiten aus dem Judenthum herkommen. Dieses lässt sich aber nicht darthun. Der Eifer für jüdische Gesetzesfrömmigkeit konnte für sich allein niemals dazu führen, in den Thieropfern einen von den wesentlichsten Bestandtheilen des nationalen Kultus und eine Masse der ausdrücklichsten Gesetzesbestimmungen zu verwerfen; der jüdischen Ueberlieferung können die Essener nicht gefolgt sein, wenn sie das Oel, mit welchem Priester und Könige gesalbt wurden, für eine Bedeckung erklärten, oder wenn sie in schroffem Gegensatz zu der alttestamentlichen Anschauungsweise die Ehe verschmähten und auf die Jungfräulichkeit den höchsten Werth legten; im jüdischen Gesetz und der jüdischen Sitte ist weder das Verbot der Sklaverei, noch das des Eides begründet; der jüdische Monotheismus konnte nicht zu jenen Vorstellungen über die Sonne und die Elemente hinführen, welche so auffallend an die Anschauungen der Naturreligion erinnern <sup>1)</sup>; die jüdische Dogmatik kennt weder die Inseln der Seligen, noch den Glauben an eine Präexistenz und ein körperfreies Leben der Seele nach dem Tode, an welchem den Essenern so viel lag, noch ihren sonstigen metaphysischen Dualismus <sup>2)</sup>; und wenn die allegorische Schrifterklärung allerdings auch

1) Vgl. S. 254, 2. 137, 6. Dem Gebet an die aufgehende Sonne begegnen wir schon bei PLATO Symp. 220, D in der bekannten Erzählung über den Vorfall vor Potidäa.

2) Wörterb. S. 260 f.

der palästinensischen Theologie nicht fremd blieb, so begegnet uns doch eine so durchgeführte Anwendung derselben, wie sie nicht bloß von den Therapeuten, sondern auch von den Essenern bezeugt wird <sup>1)</sup>, sonst in jener Zeit nur da, wo ausserjüdische Elemente, und näher die Ideen der hellenischen Philosophie, in den jüdischen Vorstellungskreis einzudringen begonnen haben. Schon diese Züge machen es höchst unwahrscheinlich, dass der Essäismus aus dem Judenthum ohne allen wesentlichen Antheil anderweitiger Einflüsse sich entwickelt hat.

-Diese Bedenken werden auch durch RITSCHL's und HILKSFELD's Annahmen nicht gehoben; so richtig im übrigen beide erkannt haben, dass die jüdische Frömmigkeit jedenfalls nur unter dem Einfluss eigenthümlicher Motive, und unter theilweiser Aenderung ihres ursprünglichen Charakters, sich zum Essäismus entwickeln konnte.

RITSCHL <sup>2)</sup> glaubt den Schlüssel zum Verständniss des Essäismus in der Annahme gefunden zu haben, dass die Essener eine Priestergesellschaft darstellen wollten, deren Mitgliedern der priesterliche Charakter unabhängig von ihrer Abstammung zukomme; der Essäismus soll der Versuch sein, die Idee des allgemeinen Priesterthums (Exod. 19, 6) zu verwirklichen. Aber dass gerade dieses der Grundgedanke desselben gewesen sei, lässt sich nicht erweisen, und viele von den bezeichnendsten Eigenthümlichkeiten der Parthei lassen sich aus dieser Voraussetzung nicht erklären. Die Essener behandelten allerdings ihre heiligen Mahle als Opferrmahle; aber mit Unrecht schliesst daraus Ritschl, sie haben um ihres priesterlichen Charakters willen nur Opferspeise geniessen wollen <sup>3)</sup>; davon nicht zu reden, dass es gar nicht zum Charakter des jüdischen Priesters gehörte, sich auf Opferspeise zu beschränken. Sie trugen in ihren gottesdienstlichen Versammlungen keine Kleider, wie sie auch den jüdischen Priestern für gewisse Amterrichtungen vorgeschrieben waren; aber dass sie sich dadurch als Priester bezeichnen wollten, folgt um so weniger, da die Leinwand bei den verschiedensten Völkern für einen reineren Stoff

1) Vgl. S. 248, 8.

2) Theol. Jahrb. XIV, 322 ff. Entst. d. altkath. Kirche 179 ff.

3) Vgl. S. 243, 8. Theol. Jahrb. XV, 413 f.

gehalten, und nicht bloß für die Priestergewänder, sondern auch für die Totenkleider und die Tracht der Asceten vorgezogen wurde <sup>1)</sup>. Ebensowenig liegt in den essäischen Reinigungsbädern eine Hindeutung auf einen priesterlichen Charakter. Vielmehr beweist alles, was wir von den Essenern wissen, dass nicht die Heiligkeit des Priesters, sondern die des Asceten, der Gesichtspunkt war, von dem ihre eigenthümliche Lebensweise ausging; d. h. es handelte sich bei derselben für sie nicht darum, anderen gegenüber die Stellung von Priestern, von Vermittlern ihres Verhältnisses zur Gottheit zu gewinnen, sondern in letzter Beziehung nur darum, für sich selbst in das rechte Verhältniss zur Gottheit zu kommen <sup>2)</sup>. Hätten die Essener eine Priestergesellschaft sein wollen, so hätten sie vor allem darauf ausgehen müssen, sich eine Gemeinde zu verschaffen, von der sie als ihre Priester anerkannt wurden, sie hätten sich um Einfluss im Volke bewerben, die Leitung seiner religiösen Angelegenheiten in die Hand nehmen müssen, statt sich in die Einsamkeit und Abgeschlossenheit zurückzuziehen; und wäre das jüdische Priestertum das Vorbild gewesen, das ihnen bei ihren Ordenseinrichtungen vorschwebte, so würden sie weder in den Thieropfern einen Grundpfeiler des nationalen Gottesdienstes, noch in der Ehe die Grundbedingung des israelitischen, an die aaronitische Abstammung geknüpften Priestertums verworfen, noch auch das Salböl als eine Befleckung gemieden haben <sup>3)</sup>; um die übrigen Beweise für den ausserjüdi-

1) Th. Jahrb. XV, 416 und oben S. 130, 3. 140, 1 und Bd. I, 227, 5.

2) Auf diesen Unterschied habe ich schon Theol. Jahrb. XV, 415 aufmerksam gemacht. RITSCHL. Altkathol. K. 179. 183 verwirft meine Bestimmung: der Begriff des Priesters sei im A. Test. ursprünglich nicht der des Mittlers, sondern der des Heiligen, von Gott Erwählten. Andere werden vielleicht anderer Meinung sein; indessen ist diess hier gleichgültig; die Frage ist ja nicht die, was das Wort כֹּהֵן (Priester) ursprünglich bezeichnete, sondern was im späteren, nachexilischen Judentum die Stellung und Bedeutung der Priesterschaft war; wenn die Essener Priester sein wollten, konnten sie doch nur das sein wollen, was man zu ihrer Zeit unter einem Priester verstand.

3) Vgl. Theol. Jahrb. XV, 417 f. Was RITSCHL. Altkath. K. 185 ff. vgl. Th. Jahrb. XIV, 328 ff. zur Beseitigung dieses Einwurfs bemerkt, beweist nur für die Verlegenheit, in die er durch denselben gesetzt wird. Die Essener, sagt er, haben sich des unter dem levitischen Priestertum stehenden Tempelkultus enthalten, weil sie ihren eigenen priesterlichen Kultus

schen Ursprung ihrer auffallendsten Eigenthümlichkeiten hier nicht zu wiederholen oder vorwegzunehmen. Aber sie waren von dem

für genügend und für besser hielten, und da sie nun nur Opferspeise genießen wollten, Thieropfer aber nur im Tempel dargebracht werden durften, haben sie folgerichtig auf den Fleischgenuss überhaupt verzichtet. Allein, dass sie nur Opferspeisen genießen durften und wollten, ist nicht richtig, wie schon S. 243, 3 nachgewiesen wurde; hätten sie aber wirklich diesen Grundsatz gehabt, und sich dabei so streng, wie Ritschl annimmt, an's mosaische Gesetz binden wollen, so hätten sie sich aller andern Nahrung ebensogut, wie des Fleisches, enthalten müssen, denn unblutige Opfer durften so wenig, als Thieropfer, ausser dem Tempel dargebracht werden; liessen sie andererseits die übrigen Speisen für Opferspeisen gelten, sobald sie durch's Gebet geweiht waren, so sieht man nicht ein, warum diess nicht auch bei den Fleischspeisen hätte der Fall sein sollen. Auch das aber lässt sich nicht annehmen, dass die Esser deshalb keine Opfer im Tempel darbringen wollten, weil sie nur sich selbst, nicht die levitischen Priester, als wahre Priester anerkannten, denn diesen Anspruch machten sie, wie sogleich gezeigt werden wird, nicht. Dass endlich Jos. Anti. XVIII, 1, 5 sagt: *θυσίας οὐκ ἐπιτελοῦσι διαφορῶτηι ἁγνισίων, ἀνὸς νομίζουσι*, beweist nichts; die Frage ist eben, warum sie ihren eigenen gottesdienstlichen Uebungen vor den öffentlichen Opfern den Vorzug gaben. Das Verbot der Thieropfer und der Fleischkost lässt sich aus Ritschl's Hypothese schlechterdings nicht erklären. — In Betreff des Salböls vermuthet Ritschl, die Esser haben dasselbe gemieden, um sich dadurch dem levitischen Priesterthum, welches durch Salbung übertragen wurde, entgegenzusetzen. Aber er selbst kann das Geständniss nicht unterdrücken, dass diese Annahme ihre Schwierigkeit habe; und diese Schwierigkeit ist wirklich so gross, dass dieselbe ganz unzulässig wird. Denn die Esser unterliessen nicht etwa nur die Salbung ihrer Priester als etwas, das ihnen nicht zukomme oder dessen sie nicht bedürfen, sondern sie verabscheuten das Oel als einen Stoff, dessen Berührung verunreinige (vgl. S. 245, 1). Wie wäre diess möglich gewesen, wenn ihre Idee der Reinheit von dem jüdischen Priesterthum abstrahirt war, für welches die Salbung als Zeichen der Weihe und der göttlichen Begabung die höchste Bedeutung hatte? — Was schliesslich die Ehelosigkeit anbelangt, so weiss sich Ritschl (über den auch S. 244, 2 s. vgl.) nur durch die Vermuthung zu helfen, das Gesetz Levit. 15, 18 sei wohl schon frühe dahin missverstanden worden, dass es die eheliche Beiwohnung überhaupt für verunreinigend erkläre, und in Folge dieses Missverständnisses haben die Essener in der Ehe überhaupt ein Hinderniss ihrer priesterlichen Reinheit erkannt. Er hat dabei nur vergessen, dass es nach seiner eigenen Voraussetzung das jüdische, auf die Abstammung, und mithin auf die Ehe, gegründete Priesterthum gewesen sein soll, dem die Essener ihre Einrichtungen nachbildeten, und dass es ein in der Geschichte beispielloser dastehender Fall wäre, wenn sich eine religiöse Parthei ohne tiefergehende innere Gründe, einer einzigen, mehr als zweifelhaften Schriftstelle zuliebe, zu einem so eingreifenden Widerspruch, nicht allein gegen die be-

Gedanken eines allgemeinen, jedem Mitglied ihres Ordens als solchem zustehenden Priesterthums so weit entfernt, dass sie vielmehr ihre eigenen gewählten Priester hatten, weil die heiligen Speisen nicht ohne priesterliches Gebet bereitet und genossen werden durften<sup>1)</sup>; und die Absicht, ihren Orden an die Stelle des levitischen Priesterthums zu setzen, lag ihnen so ferne, dass wenigstens von den Therapeuten ausdrücklich bezeugt wird, sie haben den Priestern im jersusalemischen Tempel den Vorrang vor sich selbst zugestanden<sup>2)</sup>. Der nachweisbare Charakter der Essener

stimmtesten anderweitigen Aussprüche der Schrift, sondern auch gegen die ganze Sitte, Denkweise und Religionsverfassung ihres Volkes entschlossen hätte. Wird Ritschl nicht lieber auch den Cölibat der katholischen Priester aus dem Missverständniss irgend einer Bibelstelle herleiten?

1) Jos. Antt. XVIII, 1, 5. B. J. II, 8, 5 vgl. S. 236, 2. 248, 2.

2. PHILÖ v. contempl. 902, A (484): Die Therapeuten gebrauchen bei ihren Mahlen gesäuertes Brod und Salz, das mit Ysop gemischt ist, δι' αἰῶ τῆς ἀνακαμίνης ἐν τῷ ἁγίῳ προνάῳ τραπέζης. Auf diesem nämlich stehe ungesäuertes Brod und ungemischtes Salz, die Therapeuten dagegen haben beides weniger rein. Προσέχον γὰρ ἦν τὰ μὲν ἀπλούστατα καὶ εὐκρινέστατα τῇ κρατίστῃ τῶν ἡρῶν (I. ἡρῶν) ἀπονεμηθῆναι μερίδι, λειτουργίας ἄθλον· τοὺς δὲ ἄλλους τὰ μὲν ὁμοία ζῆλον, ἀπέχεσθαι δὲ τῶν ἄρτων (I. αὐτῶν), ἵνα ἔχῃσι προνομίαν οἱ κρείττους. Von den Essenern wird ähnliches nicht ausdrücklich berichtet; wir können aber um so weniger bezweifeln, dass sie in ihrem Urtheil über das jüdische Priesterthum mit den Therapeuten übereinstimmten, da sie im ganzen der bei den Palästinensern herrschenden Denkweise noch näher standen, als jene. Ihre Verehrung für den Tempel legten sie durch Weihgeschenke an den Tag (Jos. Antt. XVIII, 1, 5); wurde aber die Heiligkeit des Tempels von ihnen anerkannt, so können sie auch der für diesen Tempel verordneten Priesterschaft ihre göttliche Sendung nicht bestritten haben. Dagegen ist es eine übereilte Folgerung, die RITSONL a. a. O. 187 zieht: wenn die Unterlassung von Thieropfern und Fleischgenuss bei den Essenern in der Ueberzeugung von der Unreinheit des thierischen Lebens begründet wäre, müßten sie den jersusalemischen Tempel als Hauptstätte aller Unreinigkeit verabscheut haben. Es ist ja auch möglich, dass sie zwar den Tempel als heiligen Ort und göttliche Stiftung verehrten, aber in den Thieropfern einen später aufgekommenen Missbrauch sahen, sei es weil sie die Thiere um des Zeugungsaktes willen für unrein, sei es weil sie Schonung alles Lebens für Pflicht hielten. Genau diese Stellung geben sich die christlichen Essener, die Ebjoniten, zum Tempel: das Opferwesen erklären sie für die Hauptsünde des Volks, seine Abschaffung für die Hauptaufgabe Christi, alle Schriftstellen, die Opfer vorschreiben, für gefälscht, die thierische Nahrung für gottlos und naturwidrig (ERRS, Haec. 30, 6. CLEMENT. Homil. III, 45. 52. VIII, 15. 19 vgl. Recogn. I, 86 ff.

dient daher Ritschl's Hypothese nicht bloß nicht zur Empfehlung, sondern er ist mit derselben ganz unvereinbar; mag auch die Idee der priesterlichen Heiligkeit auf die Ausbildung der essenischen Sitte einigen Einfluss gehabt haben<sup>1)</sup>, so lässt sich doch der Essäismus als Ganzes nicht aus der Nachbildung eines Instituts herleiten, mit dem er in seinen Grundzügen so vielfach im Widerspruch steht.

Auch HILGENFELD'S Ansicht hat vieles gegen sich. Nach seiner Darstellung<sup>2)</sup> wäre der Essäismus eine Form der jüdischen Apokalyptik: sein letztes Ziel war die prophetische Erleuchtung; das Mittel, wodurch man sich auf diese vorbereiten und sie erlangen wollte, war die Ascese; die Eigenthümlichkeit der ascetischen Lebensweise und der enge Verband der apokalyptischen Schule führte zu den abgesonderten Ansiedlungen und dem Vereinsleben der Essener, um so mehr, je verderbter ihnen die Gegenwart im Vergleich mit der Zukunft erschien, der sich ihr prophetischer Blick zuwandte. Dieser Auffassung stellt sich jedoch zunächst schon der Umstand in den Weg, dass sich von der messianischen Erwartung bei den Essenern keine sichere Spur findet, während doch eben diese Erwartung den wesentlichen, ja strenggenommen den einzigen Inhalt aller apokalyptischen Prophetie bildet. Keiner von unsern Berichten erwähnt ihrer, nichts in den Sitten, den Einrichtungen, den Kultusgebräuchen der Essener weist darauf hin, oder wird mit der Rücksicht auf die künftige messianische Zeit begründet; auch die essenischen Weissagungen, von denen erzählt wird<sup>3)</sup>,

---

64), aber der Tempel bleibt ihnen der heilige Ort (CLEMENT. Homil. II, 17. 22), und derselbe Jakobus, welcher sich aller thierischen Nahrung (und somit auch der Thieropfer) enthält, betet täglich darin (HEGERS. b. EUS. K. G. II, 28, 5 f.).

1) Eine derartige Spur könnte man (mit RITSCHL, Altkath. K. 184) in der Enthaltung vom Wein finden, welche auch PHIL. O. (s. o. 259, 4) mit derjenigen der Priester während ihrer gottesdienstlichen Verrichtungen zusammenstellt. Doch läge hier, wenn man einen jüdischen Vorgang sucht, der des Nasirats näher. Noch wahrscheinlicher ist aber auch für diesen Zug der des Neupythagoreismus, da in diesem auch die weiteren mit ihm zusammenhängenden Eigenthümlichkeiten der Essener ihre Parallelen finden.

2) Jüd. Apokalyptik 245 ff. Ihm folgt URSERWAS Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 202.

3) S. o. 235, 2.

beziehen sich auf ganz andere Dinge<sup>1)</sup>; von den Therapeuten wissen wir nicht einmal, ob sie überhaupt auf Erkenntniss der Zukunft ausgingen, und in der ausführlichen Schilderung ihres Gottesdienstes bei Philo kommt kein Zug vor, welcher denselben als eine Vorbereitung auf das Kommen der messianischen Zeit erscheinen liesse. Wie wäre diess möglich, wenn der ganze Essäismus gar nichts anderes, als eine solche Vorbereitung, wenn alles in ihm auf apokalyptische, d. h. messianische Prophetie angelegt wäre? Aber wollte man auch hiefür nur die Lückenhaftigkeit unserer Berichte verantwortlich machen, und eine essenische Apokalyptik zugeben<sup>2)</sup>, für welche man sich vielleicht auf das Buch Henoch berufen könnte<sup>3)</sup>, so wird doch die Weissagungsgabe immer nur einzelnen Essenern als eine ausserordentliche Eigenschaft zugeschrieben<sup>4)</sup>; davon, dass die ganze Parthei eine Prophetenschule sein wollte, dass ihre ganze Lebensweise nur den Zweck hatte, ihre Mitglieder zum Empfang höherer Offenbarungen zu befähigen, können wenigstens unsere Berichterstatter nichts gewusst haben. Die Eigenthümlichkeit der Parthei lässt sich aber auch aus diesem Gesichtspunkte nicht begreifen. Die Enthaltung von sinnlichen Genüssen mag immerhin als eine Vorbereitung auf prophetische Erleuchtung betrachtet worden sein<sup>5)</sup>, wie sie über-

1) HILGENFELD S. 256 bemerkt zwar, die Ereignisse, die von Essenern geweissagt worden sein sollen, stehen doch in einer sehr nahen Beziehung zu dem Schicksal des Judenthums, sofern sie nämlich die jüdischen Fürsten und ihre Familien betreffen. Aber dadurch werden sie noch nicht zu Bestandtheilen der apokalyptischen Prophetie. Diess wären sie erst, wenn sie mit dem Endziel der jüdischen Geschichte, dem messianischen Reiche, in irgend einen Zusammenhang gesetzt wären.

2) Was aber doch immer nur besagen würde, dass die Essener die messianischen Erwartungen ihres Volkes getheilt, und einzelne derselben sie in apokalyptischer Form ausgesprochen haben, nicht dass der ganze Essäismus Apokalyptik sei.

3) Vgl. S. Anm. 5.

4) Vgl. S. 255, 1.

5) HILGENFELD S. 253 verweist hieffür auf Dan. 1, 7 f. 10, 2 f. Doch ist keine dieser Stellen beweisend: in der ersten enthalten sich Daniel und seine Freunde der Speisen und des Weins von der königlichen Tafel, um sich nicht durch Tischgenossenschaft mit den Heiden zu verunreinigen, in der zweiten festet Daniel aus Trauer über das Schicksal seines Volks, und er enthält sich dabei nicht blos des Fleisches und Weines, sondern auch des Brodes. Weiter



haupt bei anhaltender Beschäftigung mit religiösen Uebungen herkömmlich war <sup>1)</sup> und sich leicht erklärt; aber von da ist es noch weit zu jener unbedingten und grundsätzlichen Verwerfung der Fleischkost, des Weintrinkens und der Ehe, wie wir sie bei den Essenern getroffen haben. Schon ihre Lessagung vom gesetzlichen Opferdienst zeigt, wie wenig sich ihre Denkweise aus der jüdischen Ansicht von der Prophetie und überhaupt aus dem jüdischen Wesen als solchem erklären lässt. Was ferner ihre gesellschaftlichen Einrichtungen betrifft, so lassen sich diese unmöglich als eine so ausserwesentliche Zuthat zu ihren ursprünglichen Bestrebungen behandeln, wie diess von Hilgenfeld folgerichtig geschieht; sondern es liegt am Tage, dass sie in ihrer ganzen Geistesrichtung begründet sind, dass sich durch sie das gleiche sittliche Ideal in einem Gemeinleben zu verwirklichen sucht, nach welchem die *Ascese* der Essener und Therapeuten das Einzelleben derselben gestaltet.

---

beruft sich H. auf das Buch Henoch, wo der Fleischgenuss als eine Folge von dem Abfall der Engel dargestellt, und von dem Propheten zeitweise Enthaltung vom ehlichen Umgang verlangt werde (jenes 7, 4 f. 98, 11, dieses 88, 2. 85, 3), und an IV. Esra 9, 24. 26. 12, 51, wo sich der Prophet gleichfalls durch Fasten vorbereite. Allein die letzteren Stellen können nicht mehr beweisen, als die entsprechenden des Daniel; was aber Henoch betrifft, so erzählt zwar dieser von einer Offenbarung, die er noch vor seiner Verheirathung gehabt habe; dass jedoch damit die Virginität als ein Erforderniss der Prophetie bezeichnet werden solle, ist mit nichts angedeutet, und schon deshalb unwahrscheinlich, weil seine übrigen Gesichte dem Henoch als Familienvater (und zwar nach c. 81, 6 vor seiner definitiven Entrückung in den Himmel) zutheilwerden. Sicherer ist die Folgerung aus c. 7, 4 f., dass der Verfasser des Henochbuches die thierische Nahrung missbilligt habe, deren Einführung auch in den Clementinen Homil. VIII, 15 von den Giganten hergeleitet wird. Wird man aber auch hierin, sowie in der Aeusserung 89, 78, wo die Opfer des nachexilischen Tempels für unrein erklärt werden, einen Einfluss esslicher Ideen zu sehen geneigt sein, so folgt doch daraus nicht, dass der Pseudo-Henoch selbst dem Essenerverein angehörte, und noch viel weniger, dass er die Enthaltung vom Fleischgenuss gerade deshalb verlangte, weil er sie für eine Bedingung der Prophetie hielt. Philo's Aussagen über die Erfordernisse des Propheten (Hilgenf. a. a. O.), können für die Ansichten des voralexandrischen Judenthums über dieselben kein Zeugnis ablegen.

1) Das Beten und Fasten wird ja auch im N. Testament regelmässig verbunden; vgl. Matth. 6, 5. 16. 17, 21. 4, 2. Luk. 2, 87. App. 10, 80. 14, 28. Ebenso erwähnt Paulus 1 Kor. 7, 5 der Enthaltung vom ehlichen Umgang bei längerer Gebetsübung.

Aber mit der Absicht, prophetische Offenbarungen zu gewinnen, stehen dieselben allerdings nur im entferntesten und unsichersten Zusammenhang, und für diesen Zweck würde sich die beschauliche Musse der Therapeute nunstreitig weit besser geeignet haben, als die Arbeitsamkeit der Essener, denen doch HILGENFELD die apokalyptische Prophetie zunächst beilegt. Wie endlich die Verwerfung des Eides und der Sklaverei, wie die Anrufung der Sonne und die eigenthümlichen Vorstellungen über die Bedeutung des Wassers und der Elemente, wie die essenischen Lehren über den Ursprung der Seele und das körperlose Leben nach dem Tode aus der jüdischen Apokalyptik hervorgehen konnten, lässt sich schwer sagen<sup>1)</sup>; und wenn der Glaube an Engel für die letztere allerdings eine eigenthümliche Bedeutung hatte, wird man doch von den Nachforschungen der Essener nach den Heilkräften der Wurzeln und Steine<sup>2)</sup> nicht das gleiche behaupten können. Auch dieser Versuch daher, den Essäismus aus rein jüdischen Quellen abzuleiten, wird uns in der Ueberzeugung nur bestärken können, dass er sich auf diesem Wege überhaupt nicht erklären lässt, weil er gerade in seinen eigenthümlichsten und bezeichnendsten Zügen von der ursprünglichen Sitte und Denkweise der Juden abweicht, und in erheblichen Punkten mit derselben in Widerspruch tritt.

Muss aber dieser Sachverhalt einmal anerkannt werden, so genügt es nicht, den Essäismus auf eine allgemeine geistige Richtung, wie etwa die innerlichere und individuellere Auffassung der Frömmigkeit, welche in einer Zeit der Noth und Unterdrückung sich erzeugte<sup>3)</sup>, zurückzuführen; es entsteht vielmehr

1) Denn wenn H. 276 die letzteren in einer Schule sehr begrifflich findet, „deren Streben dahin gieng, die Seelen aus dem weltlichen und irdischen Treiben zu dem Verkehr mit der übersinnlichen Welt zu erheben, alle Hindernisse der Sinnlichkeit möglichst zu überwinden“, so enthält diese Beschreibung etwas ganz anderes, als den Begriff einer „apokalyptischen“ Schule; und wenn sich in einer apokalyptischen Schrift, wie das Buch Henoch, einzelne Anklänge an essenisches finden, so fragt es sich eben, ob sie gerade aus dem apokalyptischen Inhalt und Charakter dieser Schrift, oder aus derselben allgemeinen Denkweise, deren stärkster Ausdruck der Essäismus ist, oder vielleicht auch aus dem letzteren selbst geflossen sind.

2) S. o. 252, 4.

3) Unter diesem Gesichtspunkt stellt KZUS Hist. d. Théol. chrét. I, 122 S. den Essäismus. Durch die Noth, die Verfolgungen und das Verderben der

die Aufgabe, in den geschichtlichen Verhältnissen die Elemente genauer nachzuweisen, welche eine Parthei, wie die der Essener,

selucidischen Zeit, glaubt er, seien manche von der Aussenwelt in ihr Inneres geführt worden, sie haben auf dem Wege der Weltentsagung, der Verschmähung aller äusseren Güter, den Frieden mit Gott gesucht, sie haben sich in diesem Sinn einer eigenthümlichen Ascese ergeben, gegen den öffentlichen Kultus dagegen sich immer gleichgültiger verhalten, und sich statt dessen in engere Vereine zurückgezogen. Dieser „Pietismus der Armen“, welcher von Anfang an mit dem sonstigen Charakter der jüdischen Frömmigkeit im Widerspruch stand, sei mit der Zeit, vielleicht erst gegen das Ende der vorchristlichen Periode, so ausschliessend und separatistisch geworden, er habe das Gefühl der religiösen und nationalen Zusammengehörigkeit so verloren, dass sich seine Mitglieder vom Nationalheiligthum gänzlich fernhielten (nach Josephus wurden sie vielmehr von demselben ausgeschlossen; vgl. S. 342, 5), sich als Essener zur Sekte constituirten. Und wenn uns zu einer vollständigeren geschichtlichen Erklärung des Essäismus die Mittel fehlten, möchte man sich immer mit dieser begnügen. Doch würde man sich schwerlich verbergen können, dass es nicht ganz wenige und nicht unwesentliche Züge in seinem Bilde sind, über die sie uns keinen Aufschluss giebt. Religionsstreitigkeiten und Verfolgungen erzeugen allerdings nicht selten einen Ueberdruß an den Aeusserlichkeiten des Kultus und des Kirchenwesens, eine Zurückziehung in das Innere des frommen Gefühls, und im Zusammenhang damit überhaupt eine Weltverachtung, welche unter Umständen auch zur äusseren Absonderung von der Welt führt; und so könnten immerhin aus den Kämpfen der Makkabäerzeit die Essener in ähnlicher Weise hervorgegangen sein, wie die ersten christlichen Mönche aus der decianischen Verfolgung und die Quäker aus den Wirren der englischen Revolution; wiewohl sich doch nicht verkennen lässt, dass das Judenthum seiner ganzen Anlage nach einer solchen Entwicklung und Vertiefung der religiösen Subjektivität lange nicht so günstig war, wie das Christenthum. Aber die nähere Bestimmtheit der essenischen Frömmigkeit lässt sich auf diesem Wege nicht erklären. Woher dieser Abscheu gegen die blutigen Opfer, einer von den Grundzügen des Essäismus, in einem Volke, dessen ganzer Kultus an ihnen seinen Mittelpunkt hatte? Woher die Verschmähung der Ehe, welche der tiefgewurzelten Werthschätzung des Familienlebens und des Kindersegens, den uralten Ueberlieferungen seit der Patriarchenzeit, so auffallend widerstreitet? Woher der strenge Ordensgeist und die herbe Ordensraucht, woher die täglichen Waschungen, woher das System überspannter, schon durch die Berührung mit den eigenen Ordensgenossen geringeren Ranges verletzter levitischer Reinheit, wenn es den Essenern nur um innerliche Frömmigkeit zu thun war? Woher jene Spekulationen über das Wesen und die Präexistenz der Seele, über die Engel, überhaupt jene ganze Dogmatik, auf welche uns theils die allegorische Schrifterklärung, theils das sorgsam gehütete Schulgeheimnis der Parthei schliessen lässt? Woher das Verbot des Eides, woher

in's Leben rufen konnten. Im Judenthum für sich allein sind nun diese Elemente, wie sich uns gezeigt hat, nicht zu finden. Ausser demselben könnten sie entweder im orientalischen oder im griechischen Bildungsgebiet gesucht werden. Allein in dem ersten zeigen sich nirgends die Vorgänger, welche den Essäismus zu erklären geeignet wären, und von denen sich zugleich eine Einwirkung auf das Judenthum der zwei letzten vorchristlichen Jahrhunderte wahrscheinlich machen liesse. Man hat in dieser Beziehung an den Parsismus, und insbesondere an die medisch-persische Priesterkaste, die Magier, gedacht<sup>1)</sup>. Aber so fühlbar auch der Einfluss des Parsismus auf das Judenthum früher gewesen war, so musste derselbe doch nothwendig auf ein kleinstes beschränkt sein, seit das Perserreich zertrümmert, das ganze vordere Asien der macedonischen Herrschaft unterworfen und in den Bereich der hellenischen Bildung gezogen war, und auch die Entstehung des parthischen Reiches im Osten (um 250 vor Chr.) und seine allmähliche Ausbreitung bis zum Euphrat führte eine bedeutende Aenderung hierin wohl um so weniger herbei, da auch in diesem der Einfluss griechischer Sitte, Kunst und Wissenschaft sich erhielt. Treten daher während dieser Zeit im Judenthum Erscheinungen hervor, welche sich nur aus der Einwirkung ausserjüdischer Elemente erklären lassen, so müsste denselben das Gepräge eines persischen Ursprungs sehr bestimmt aufgedrückt sein, wenn ein solcher die Wahrscheinlichkeit für sich haben sollte. Diess ist aber in Betreff des Essäismus nicht der Fall. Es finden sich allerdings zwischen ihm und dem Parsismus gewisse Berührungspunkte, wenn auch nicht so viele, als HILGENFELD glaubt; für eine persische Abkunft des Essäismus kann jedoch dieser Umstand schon desshalb nichts beweisen, weil unter diesen Zügen keiner ist, welcher nicht

vollends die merkwürdigen Vorstellungen über die göttlichen Kräfte der Sonne und der Elemente? Könnte man auch vielleicht einzelne von diesen Zügen aus der angegebenen allgemeinen Richtung des Essäismus erklären, so ist diess doch nicht mehr zulässig, wenn sich für das Ganze seiner Erscheinung ein älteres, fast in allen Punkten genau entsprechendes Vorbild nachweisen lässt.

1) So schon CASSIUS und theilweise auch CRADOCK (vgl. S. 279, 2), neuerdings HILGENFELD (Ztschr. f. w. Theol. III, 358 ff. IX, 408. X, 99 ff.), welcher durch diese Annahme seine ursprüngliche Auffassung des Essäismus in steigendem Maasse modificirt hat.

auch bei den Pythagoreern vorkäme; weil sie mithin theils überhaupt nicht charakteristisch genug sind, um einen geschichtlichen Zusammenhang des Essäismus mit dem Orient darzuthun, theils auch aus einer durch den Pythagoreismus vermittelten Ueberlieferung orientalischer Lehren sich erklären würden<sup>1)</sup>. Anderes

1) Was HILGENFELD in dieser Beziehung (am vollständigsten Ztschr. f. w. Th. X, 99 ff.) beibringt, ist folgendes: 1) Die Magier waren ebenso, wie die Esser, Wahrsager. Aber die Pythagoreer und viele andere waren es auch. 2) Wie die Esser zerfielen auch die Magier in drei Klassen. Aber die ersteren theilten sich (s. o. 237, 1) nicht in drei, sondern in vier Klassen, und auch die drei, welche H. daraus macht, decken sich nicht mit den von ihm angeführten drei Klassen der Magier. 3) Wie von den Magiern eine *arimantia* erwähnt werde (PLIN. h. n. XXXVI, 19, 142. XXX, 2, 14), so sei auch die Art der Esser zunächst ein Handwerkzeug der Magie; ebenso sei ihr *περικώμα* unverkennbar der heilige Gürtel der Ormudadiener. Allein das erste ist eine Vermuthung, der nichts thatsächliches zur Seite steht; das *περικώμα* aber ist kein Gürtel, sondern eine Schürze, wie aus Jos. B. J. II, 8, 5. 7 unbestreitbar hervorgeht. Richtiger ist 4), dass nach DIOG. PROCOEM. 7 die Magier, wie die Essener, weisse Kleider trugen; nur ist diess auch pythagoreisch. Dagegen lassen sich die *ξωμίδες* der Essener (s. o. 259, 3) nicht aus Persien herleiten (m. a. über die *ξωμίς*, das gewöhnliche Kleid der niederen Klassen in Griechenland, HERMANN griech. Antiquit. III, §. 21, 16.). 5) Bei den heiligen Bädern derselben wäre diess an sich möglich; indessen ist diese Art der Reinigung nicht bloß altjüdisch, sondern überhaupt sehr verbreitet und unter anderem auch pythagoreisch. 6) Dass ferner das Gebot der Wahrhaftigkeit bei den Pythagoreern in der gleichen Verbindung mit dem Verbot des Eides vorkommt, wie bei den Essenern, wird demnächst gezeigt werden; wenn sich daher auch bei den Persern ähnliches findet, kann man daraus nicht viel schliessen. 7) Wenn die Magier nach DIOG. a. a. O. keinen Schmuck trugen, so stellt diess H. mit der Gütergemeinschaft der Essener zusammen; aber diese Vergleichung ist viel zu weit hergeholt, um etwas zu beweisen. Ebensov wenig hat es auf sich, dass die Magier, wie die Essener (aber auch die jüdischen Leviten u. a.) eigene Niederlassungen hatten, dass die persischen Mahlzeiten mit einem Tischgebet eröffnet und schweigend (die essenischen in ruhigem Gespräch) vollendet wurden, und was sonst noch ähnliches angeführt wird. Viel beachtenswerther ist 8) die von der obersten Klasse der Magier besungte Enthaltung von Fleisch und Wein und die Verwerfung der Thieropfer. Diese Züge weisen allerdings auf den orientalischen Ursprung dieser Ascese. Allein daraus folgt nicht, dass sie überall, wo sie sich findet, direkt aus dem Orient gekommen sein muss; wenn sie sich vielmehr schon im fünften, und wahrscheinlich schon im sechsten und siebenten Jahrhundert in Griechenland eingebürgert hatte, so kann sie sich ebensogut von dort aus, als aus ihrer ursprünglichen Heimath, zu den Juden verbreitet haben. Aehnlich verhält

obnedem, was für die Essäer die grösste Wichtigkeit hatte, ist dem Parsismus theils fremd, theils steht es mit seiner Lehre und Sitte geradezu im Widerspruch. Wenn die essäische Ehelosigkeit nicht aus dem Judenthum herkommen kann, so lässt sie sich noch weniger von den Persern herleiten, für welche die Gründung einer Familie eine der heiligsten Religionspflichten war <sup>1)</sup>. Ebenso wenig wird man bei diesen das Vorbild für die allegorische Schrifterklärung der Essener und Therapeuten zu suchen haben <sup>2)</sup>, statt sich für dieselbe an die Griechen zu halten, bei denen diese Erklärungsweise längst allgemein üblich war; dann wird man aber auch die Lehren, welche mittelst derselben in die alttestamentlichen Schriften hineingetragen wurden, nicht aus Persien ableiten dürfen. Und die Essener setzen sich ja auch wirklich gerade durch die Lehre, welche für sie die höchste Wichtigkeit hatte, durch die Annahme eines geistigen Fortlebens nach dem Tode, mit dem persischen so gut, wie mit dem jüdischen Dogma, so entschieden in Widerspruch, sie verrathen in dieser Annahme und in ihrer ganzen damit zusammenhängenden Anthropologie und Eschatologie ihre griechischen Quellen so deutlich, dass wir statt deren andere,

---

es sich 9) mit der essenischen Engelverehrung: die jüdischen Engel sind freilich ohne Zweifel persischen Ursprungs; aber die eigenthümliche Bedeutung, welche sie für die Essäer erhielten, kann deshalb doch durch die Dämonologie der Pythagoreer veranlasst sein. 10) Der essäische Sonnenkultus ferner kann für sich genommen (wie sogleich gezeigt werden wird) so gut aus Griechenland, als aus dem Orient, hergeleitet werden; was das richtige ist, wird sich nur aus dem ganzen Zusammenhang, in dem er vorkommt, entscheiden lassen. Ebenso verhält es sich 11) mit der Magie der Essäer. Zauberei, Zaubersprüche und Zauberbücher waren in jenen Jahrhunderten allenthalben so verbreitet, dass man aus der Vorliebe der Essener für diese Dinge durchaus kein bestimmtes Anzeichen über ihre Herkunft entnehmen kann. Wird endlich 12) der Glaube der Essener an eine göttliche Vorherbestimmung aus der persischen Lehre von einem regelmässigen Wechsel der Weltzeiten hergeleitet, so scheint mir dies bei der Ungleichartigkeit dieser beiden Vorstellungen ganz unzulässig: die Frage über die göttliche Vorherbestimmung ist eine Frage der jüdischen Theologie, welche mit dem Streit des Ormuzd und Ahriman nicht das geringste zu thun hat. Vgl. S. 249, f.

1) „Nichts verabscheuten die Perser mehr, als freiwillige Ehelosigkeit“; diesen Satz führt H. selbst Ztschr. f. w. Th. IX, 404 zustimmend an.

2) Dass sich nämlich diese den Essenern nicht absprechen lässt, ist schon S. 248 f. gezeigt worden.

weit ferner liegende und unzureichendere zu suchen, kein Recht haben<sup>1)</sup>.

Aehnliche Gründe stehen auch der Annahme buddhistischer Elemente entgegen, welche sich nach HILGENFELD im Essäismus mit den parsischen zur Umgestaltung der jüdischen Frömmigkeit verbunden haben sollen. So auffallend auch die Aehnlichkeit mancher essäischen Einrichtungen und Anschauungen mit buddhistischem sein mag, so wenig lässt sich doch daraus mit Sicherheit schliessen, dass die einen von den anderen abstammen. Wir finden im Buddhismus Klöster und Einsiedler, Gütergemeinschaft und Besitzlosigkeit, mönchische Ehelosigkeit, Verbot des Fleisch- und Weingenußes, der Thieropfer, des Schmuckes und Salböls, wie bei den Essenern. Aber was kann man daraus schliessen, wenn doch das gleiche oder ganz ähnliches bei griechischen Orphikern und Pythagoreern schon in einer Zeit vorkommt, in welcher an eine Verbreitung des Buddhismus in die Mittelmeerländer auch nicht von ferne gedacht werden kann? Wir wissen, dass sich der Buddhismus durch

---

1) HILGENFELD a. a. O. X, 102 sucht zwar seine Hypothese auch hier durchzuführen; ich kann mich jedoch nicht überzeugen, dass ihm diess irgend gelungen ist. Zunächst soll Josephus die Unsterblichkeitlehre der Essäer hellenisiren; indessen wurde schon S. 252, 1 gezeigt, dass wir zu diesem Verdacht keinen Grund haben. Weiter sagt H.: Die Ansicht, dass die Seele aus dem feinsten Aether stamme, in den Leib, wie in ein Gefängnis herabgezogen sei, dass die gute Seele durch den Tod wie aus einer langen Knechtschaft erlöst werde, sei durch und durch persisch. Ich weiss nun nicht, auf welche Zeugnisse über die persische Lehre sich diese Versicherung stützt; so lange aber über diesen Punkt keine Nachweise gegeben werden, glaube ich dabei bleiben zu müssen, dass jene Bestimmungen nicht persisch, sondern platonisch und pythagoreisch seien: bei Plato und den Neupythagoreern sind sie uns ja schon Zug für Zug vorgekommen; vgl. Bd. I, 804, 2. 827 und oben S. 75 f. Bd. II, a, 526 ff. 557. Auch das Paradies jenseits des Oceans weist gar nicht nach Persien; (wie sollten denn die Binnenländer in Hochasien auf diese Vorstellung gekommen sein?) um so mehr aber auf die Inseln der Seligen, an die auch Jos. B. J. II, 8, 11 bei dieser Gelegenheit ausdrücklich erinnert. Wenn endlich H. glaubt, man könne kaum zweifeln, dass die Essäer auch die Auferstehungslehre der Ormusdreligion angenommen haben, so ist diess zwar eine richtige Consequenz seiner Hypothese, denn es wäre allerdings ganz unbegreiflich, wenn gerade die „jüdischen Magier“ jenes in den Glauben ihres Volkes bereits aufgenommene Dogma wieder aufgegeben hätten; aber aus dem, was S. 261 angeführt ist, geht unweigerlich hervor, dass die Essäer es aufgaben, dass sie mithin eben keine jüdischen Magier waren.

Milde und Erbarmen, durch Gleichstellung aller Menschen in ähnlicher Weise auszeichnete, wie der Essäismus. Aber die gleichen Züge sind auch in der späteren griechischen Philosophie, und namentlich in der cynischen und stoischen Schule zu Hause; die praktische Folgerung aber, welche dem Essäismus allerdings eigenthümlich ist, die Verwerfung der Sklaverei, fehlt dem Buddhismus. Ein anderes wäre es, wenn sich von den eigenthümlichen Unterscheidungslehren des letztern bei den Essenern und Therapeuten eine sichere Spur fände. Aber diess ist nicht der Fall: alle uns bekannten Abweichungen der Essener von der herrschenden jüdischen Dogmatik führen uns nur auf griechische Quellen. Erwägen wir schliesslich die Unwahrscheinlichkeit, dass der Buddhismus schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Palästina und Aegypten vorgedrungen war <sup>1)</sup>, so werden wir uns von der Unhaltbarkeit dieser Ansicht nur um so mehr überzeugen.

Der wirklich massgebende Anstoss für die Entstehung des Essäismus ist nicht vom Orient, sondern von der griechischen Religion und Philosophie ausgegangen.

Unter allen Erscheinungen jener Zeit hat nämlich keine mit dem Essäismus eine so durchgreifende Aehnlichkeit, wie der Neupythagoreismus <sup>2)</sup>. Beide stimmen zunächst schon in ihrem allge-

1) HILGENFELD S. 105 will die Angabe (bei KÖRNER die Rel. d. Buddha I, 193), dass ein Jahrhundert nach dem dritten buddhistischen Concil, d. h. um 150 v. Chr., der Buddhismus in Alasanda (Alexandria) „der Hauptstadt des Javana-Landes“ geblüht habe, auf das ägyptische Alexandria beziehen; KÖRNER zeigt jedoch, dass mit diesem Lande das westliche Grenzgebiet Indiens und mit Alasanda wahrscheinlich *Alexandria ad Caucasum* gemeint ist.

2) Schon JOSEPHUS Antt. XV, 10, 4 sagt, die Essener befolgen die Lebensweise, welche bei den Hellenen von Pythagoras eingeführt worden sei. In neuerer Zeit machte CAUSSE (Symbolik, 1. Ausg. v. J. 1819, IV, 488 ff.; KÖRNER in der 8. Ausg. IV, 359 ff.) auf ihre Verwandtschaft mit den Pythagoreern aufmerksam, aber er erklärte sich dieselbe daraus, dass jene wie diese oberasiatische, namentlich persische Lehren sich angeeignet haben. Bestimmter behauptete BAUR Apollon. v. Tyana 224 ff. vgl. Gnosis 46 f. eine Abhängigkeit des Essäismus vom Pythagoreismus, die er des näheren nachwies; wegen BILLEMANN Ess. und Therap. 157 ff. nur ihre Aehnlichkeit hervorhebt, ohne die Frage über ihren geschichtlichen Zusammenhang entscheiden zu wollen, und CRONER (über Essäer und Ebjoniten in Winer's Ztschr. wissensch. Theol. I, 318 ff.) bei den Essenern zwar anaxagorische und andere griechische Philosophie, auch persische Dogmen, aber keine Spuren pytha-



meinen Charakter auffallend überein. Der Grundzug des Essäismus und die innerste Wurzel seiner ganzen Eigenthümlichkeit liegt in jener dualistischen Lebens- und Weltansicht, welcher die Sinnlichkeit für etwas unreines, die Abtödtung der Begierden für die erste sittliche Anforderung gilt<sup>1)</sup>. Diese Lebensansicht findet ihren unmittelbarsten Ausdruck in der essenisch-therapeutischen Ascese, in jenem ganzen System von Enthaltungen und Reinigungen, welche dazu dienen sollen, den Geist von der Sinnenwelt loszumachen und jeder Befleckung durch dieselbe zu begegnen. Ihre theoretische Begründung erhält sie durch die anthropologischen und metaphysischen Lehren, welche für die Parthei einen so hohen Werth hatten; ihre praktische Folge ist die Absonderung der Essener von der Welt, die mönchische Abgeschlossenheit ihres Lebens. Dieselbe Geistesrichtung tritt uns aus der neupythagoreischen Lehre über das Verhältniss der Gottheit und der Materie, der Seele und des Leibes, und noch unmittelbarer aus jener Ascese entgegen, welche von der späteren pythagoreischen Ethik gefordert, von pythagoreischen Mysten schon im vierten Jahrhundert

---

goreischen Ursprungs finden wollte. Mit BAUR in der Hauptsache einverstanden, lässt GFRÖRER (Philo II, 352 f.) die Therapeuten, von welchen er die Essäer herleitet (ebd. 280. 348 f.), in Nachahmung des pythagoreischen Ordens entstehen, während DÄNN (alexandria. Religionsphil. I, 489 f. 469 ff. Ersch und Gruber's Encykl. Sect. I, 88, 189) sich begnügt, beide als Abkömmlinge der alexandrinischen Religionsphilosophie zu bezeichnen, welche sich durch ihre Richtung auf's theoretische oder praktische Leben unterscheiden haben. Ihren Zusammenhang mit dem Neupythagoreismus habe ich in der 1. Ausgabe und der S. 284, 1 angeführten Abhandlung weiter zu begründen versucht; gleichzeitig erklärte sich LUTZEBACK (neutest. Lehrbegr. I, 275 f. 291 f.) sehr entschieden dahin, dass der Essäismus aus einer Verbindung des Judenthums mit dem Pythagoreismus entsprungen sei, welche sich, wie er annimmt, zuerst in Aegypten vollzogen, und ihrerseits auf die Entstehung der neupythagoreischen Philosophie maassgebend eingewirkt habe. Aehnlich glaubt HERSFELD Gesch. d. V. Jisr. II, 368, der Essenerverein sei um 229 v. Chr. (warum so frühe?) von einem nach Alexandria gewanderten Jüdler nach dem Vorbild des pythagoreischen Bundes, im Anschluss an ultrapharisäische Anschauungen und an Gebräuche der ägyptischen Priester, gestiftet worden. Dagegen widersprechen Ewald, Ritschl, Hilgenfeld, Frankel, Grätz, Joest in den S. 284 genannten Schriften der Annahme eines über untergeordnete Einzelheiten hinausgehenden pythagoreischen Einflusses.

1) Vgl. S. 240, 2. 259, 2. 5.

gebt, und in höchster Vollendung in einem Pythagoras und Apollonius dargestellt wurde. Es ist aber nicht bloß ihre geistige Gesamttrichtung, in welcher diese Verwandtschaft der beiden Schulen zum Vorschein kommt, sondern sie zieht sich durch ihre ganze Erscheinung bis auf's einzelste hinaus in einem solchen Umfang durch, dass wir unmöglich an ein bloß zufälliges Zusammentreffen denken können. Die Essener, wie die Pythagoreer, wollen durch ascetisches Leben eine höhere Heiligkeit gewinnen, und die Enthaltungen, welche sie sich hiefür zur Pflicht machen, sind bei beiden die gleichen: sie verwerfen den Fleischgenuss und die blutigen Opfer, sie meiden den Wein, die warmen Bäder und das Salböl, sie legen dem ehelosen Leben einen hohen Werth bei; oder sofern sie die Ehe gestatten, verlangen sie doch, dass dieselbe streng auf den Zweck der Kinderzeugung beschränkt werde<sup>1)</sup>. Beide tragen nur weisse Gewänder und halten die Leinwand für reiner, als die Wolle<sup>2)</sup>. Beiderseits werden Waschungen und Reinigungen vorgeschrieben<sup>3)</sup>, wenn sie auch für die Essener noch höhere gottesdienstliche Bedeutung haben. Beide verbieten den Eid; und zwar mit der gleichen Begründung<sup>4)</sup>. Beide finden ihr gesellschaftliches Ideal in den Einrichtungen, zu deren Verwirklichung allerdings nur die Essener Hand anlegten: in einem Zusammenleben mit vollkommener Gütergemeinschaft, scharf geschiedenen Rangklassen, unbedingter Unterordnung aller Mitglieder

1) Um sich dieses Verwandtschaftsverhältniss klar zu machen, vergleiche man mit S. 242 f. 259, was S. 65 ff. 189, 6. 7., Bd. I, 227 über die neopythagoreischen und auch der alpythagoreischen Schule zugeschriebenen Enthaltungen, Bd. II, a, 26. 24, 8 über das orphische Leben beigebracht ist. Dass die Verwerfung der warmen Bäder bei den Essenern, die des Salböls bei den Pythagoreern, swar nicht direkt beseugt, aber doch so gut wie gewiss ist, wurde S. 245, 1 gezeigt.

2) Vgl. S. 245, 8. 259, 8 mit S. 77. 180, 8. 140, 1. Bd. I, 227, 5. Es ist hier nachgewiesen, dass die Essener, und ohne Zweifel auch die Therapeuten, durchaus weisse, und bei den gottesdienstlichen Versammlungen nur leinene Kleider trugen; den Pythagoreern wird bald nur weisse, bald auch leinene Kleidung beigelegt; der Apollonius des Philostratus bedient sich nur der letzteren, der Pythagoreer Alexander's verlangt das λευκισμωσίν beim Gottesdienst.

3) S. S. 246. Dros. VIII, 88 (aus Alexander): τὴν δ' ἄγγελον εἶναι διὰ καθαρισμῶν καὶ λουτρῶν καὶ περιβραβετηρίων u. s. w.

4) S. 240, 5. 129, 5.

unter ihre Vorgesetzten, in einem nach aussen sorgfältig abgeschlossenen Verein, in den neue Mitglieder nur nach mehrjähriger strenger Prüfung aufgenommen, aus dem unwürdige unerbittlich ausgeschlossen werden<sup>1)</sup>. Beide verlangen strenges Schulgeheimniss, beide wollen eine gegebene-Lehrüberlieferung unverbrüchlich festhalten, beide zollen den Männern, von denen dieselbe hergeleitet wurde, als Werkzeugen der Gottheit, die höchste Verehrung<sup>2)</sup>; beide lieben aber auch die bildliche Einkleidung ihrer Lehren, und betrachten die alten Ueberlieferungen als Symbole tieferer Wahrheiten, die aus ihnen auf dem Wege der allegorischen Erklärung herausgehoben werden sollen<sup>3)</sup>; um die spätere Lehrform als ursprünglich zu bewähren, wurden neuverfasste Schriften hier wie dort unbedenklich berühmten Namen der Vorzeit unterachoben<sup>4)</sup>. Beide Partheien verehren in den Elementen göttliche Kräfte, beide rufen die aufgehende Sonne an, beide suchen alles unreine ihrem Anblick zu entziehen, und geben in dieser Beziehung eigenthümliche Vorschriften, in denen sie sowohl untereinander, als mit älterem griechischem Aberglauben, auf bemerkenswerthe Weise zusammentreffen<sup>5)</sup>. Für beide hat der Glaube an Mittelwesen zwischen Gott und der Welt um so höhere Bedeu-

1) S. 286 f. Bd. I, 226 f. Die beiderseitige Aehnlichkeit wird um so einleuchtender, je genauer man die hier angeführten Zeugen vergleicht.

2) S. 287, 5 — 242, 1. 252, 8 vgl. m. Bd. I, 232, 1. 2. 228 f.

3) S. 248 f. 262, 8 vgl. m. S. 97. Bd. I, 232, 8.

4) In welchem Umfang diess in der pythagoreischen Schule geschah, ist früher geseigt worden. Von essenisch-therapeutischer Seite ist die Weisheit Salomo's das einzige nachweisbare Beispiel; aber wir können nicht bezweifeln, dass sich unter den geheimgehaltenen Büchern der Essener (Jos. B. J. II, 8, 7) und den Schriften alter Männer, welche Stifter der Therapeutenschule gewesen sein sollten (s. o. 262, 8), viele pseudonyme befanden.

5) Vgl. S. 268 f. 262, 2. 265, 1. Was den zuletzt berührten Punkt betrifft, so findet sich für die S. 258, 2 besprochene essenische Regel eine Parallele schon bei Hesiod 'E. z. 'Hμ. 725: μηδ' ἀντ' ἡλίου τετραμμένους ἔρδεις ὀμχεῖν, und ebenso unter den pythagoreischen Sprüchen bei Diog. VIII, 17: πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμχεῖν. Knüpft auch die essenische Vorschrift an die der jüdischen Lagerordnung 5 Mos. 23, 12 an, so weist doch ihre nähere Begründung durch den Satz, dass man das Sonnenlicht nicht beleidigen dürfe, in den gleichen Verstellungskreis, wie die eben angeführte hesiodisch-pythagoreische; im Deuteronomium heisst es statt dessen, man dürfe Jehovah, wenn er durch's Lager wandle, nichts unreines zeigen.

tung<sup>1)</sup>, je reiner ihr eigener Gottesbegriff ist<sup>2)</sup>; beide scheinen die Magie nicht verschmäht zu haben<sup>3)</sup>; als die höchste Frucht der Weisheit und Frömmigkeit betrachten aber beide die Gabe der Weissagung, die sie sich rühmen in ihrem ausgezeichnetsten Mitgliedern selbst zu besitzen<sup>4)</sup>. Beide stimmen endlich, neben dem oben besprochenen dualistischen Charakter ihrer ganzen Weltanschauung, insbesondere in ihren Vorstellungen über den Ursprung der Seele, über ihr Verhältniss zum Körper und über das Leben nach dem Tode zusammen<sup>5)</sup>, und dass sich von der Seelenwanderung bei den Essenern keine Spur findet, thut dieser Uebereinstimmung kaum Eintrag, da diese mythische Vorstellung auch in der neupythagoreischen Schule von vielen stillschweigend aufgegeben war<sup>6)</sup>. Ebensowenig kann es gegen den Zusammenhang beider Schulen beweisen, dass die pythagoreische Zahlenlehre in unsern Berichten über die Essener nicht berührt wird; wer den Essismus aus dem Neupythagoreismus hervorgehen lässt, braucht ja darum noch nicht anzunehmen, dass er sich die neupythagoreische Spekulation ihrem ganzen Umfang nach angeeignet habe<sup>7)</sup>.

1) S. 252. 122; auch die Dämonologie Plutarch's und anderer Platoniker ist zu vergleichen.

2) Vgl. S. 250, 1. 100, 8, auch 148 f. u. a. St.

3) In Betreff der Essener wurde diese S. 252 wahrscheinlich gefunden; was die Pythagoreer betrifft, so wird es genügen, an Nigidius Figulus und die angeblichen Wunder des Pythagoras und Apollonius zu erinnern.

4) S. 255. 128, 2. 140; über die Weissagungen des Pythagoras Bd. I, 224, 1. Nach Eus. pr. ev. X, 8, 4 hatte schon Andron und aus ihm Theopomp von den Weissagungen des Pythagoras erzählt.

5) Was in dieser Beziehung S. 251 angeführt wurde, erinnert besonders an die Form der pythagoreischen Lehre, welche an die stoischen Bestimmungen über die ätherische Natur der Seele anknüpft. M. a. darüber Bd. I, 204, 2: und oben S. 75.

6) Vgl. S. 121.

7) Die Zahlenlehre hatte überhaupt nicht für die ganze neupythagoreische Schule die gleiche Bedeutung. Apollonius z. B. will bei Philostratus nichts von ihr hören (s. o. 129, 1), unter unsern Fragmenten wird sie von den meisten, namentlich dem ethischen und politischen, ganz ignoriert, sogar Ocellus, für dessen Kosmologie man sie unentbehrlich glauben sollte, berührt sie mit keinem Wort, in den Auszügen Alexander's kommt sie (Dios. VIII, 26) sehr kurz weg, und im goldenen Gedicht ist der pythagoreische Schwur V. 47 das Einzige, was an sie erinnert. Um so leichter konnte sie von einer Schule

Indessen wissen wir nicht einmal, ob ihm die Zahlenspekulation wirklich fremd blieb, und ob sie nicht in einzelne Theile der essäischen Lehre, wie namentlich die Engellehre, die ärztliche und magische Kunst, eingriff; bei den Therapeuten scheint sie Eingang gefunden zu haben<sup>1)</sup>.

Auch abgesehen davon finden sich nun allerdings bei den Essenern manche Abweichungen von dem hellenischen Neupythagoreismus. Aber diese Abweichungen sind nur solche, wie sie sich unvermeidlich ergeben mussten, wenn die neupythagoreischen Anschauungen in den jüdischen Boden verpflanzt und in einer bestimmten, weniger durch das wissenschaftliche, als durch das religiöse Interesse bedingten Richtung weiter entwickelt wurden. Die Griechengötter konnten natürlich von jüdischen Pythagoreern nicht anerkannt werden, an die Stelle der Dämonen mussten bei ihnen die Engel treten, statt die Sonne beim Aufgang anzubeten, durften sie sich nur „gleichsam flehend“ an sie wenden. Auf anderen Punkten finden wir pythagoreische Ideen bei den Essenern wirklich fortgebildet. Die Ordensverbindung und die Gütergemeinschaft, welche der Neupythagoreismus nur mythisch in seine Urzeit verlegte, ist hier wirklich in's Leben eingeführt; die Ehelosigkeit, welche allerdings zum Ideal der Neupythagoreer gehört, die aber bei ihnen mehr nur als eine ausserordentliche Leistung Einzelner erscheint, wird von den Therapeuten und der Mehrheit der Essener zum allgemeinen Gesetz für ihre Parthei erhoben; die Reinigungs-

---

zur Seite gelassen werden, der es von Hause aus gar nicht um wissenschaftliche Forschung, sondern um Heiligkeit des Lebens zu thun war.

1) PHILO v. contempl. 899, B (481) sagt von ihnen: οὗτοι τὸ μὲν πρῶτον ἀποκρίονται δι' ἐκτὰ ἰσσομέδων, οὐ μόνον τὴν ἐκτὴν ἰσσομέδω, ἀλλὰ καὶ τὴν δυνάμει (die Potens derselben) ταπεινός· ἀγνὴν γὰρ καὶ ἀεικέρθενον αὐτὴν ἴσσοιν ἔστι δὲ προεόρτιος μεγίστης ἰσορῆς, ἣν πεντηκοντὰς ἔλαχεν, ἀγνώτατος καὶ φυσικώτατος ἀριθμῶν, ἐκ τῆς τοῦ ὀρθογωνίου τριγώνου δυνάμεως (aus den Potenzen der Zahlen des pythagoreischen Dreiecks, d. h. derjenigen, dessen Seiten sich verhalten, wie 3, 4, 5; denn  $3^2 + 4^2 = 5^2 = 50$ ; vgl. Bd. I, 292, 5), ἕπερ ἐστὶν ἀρχὴ τῆς τῶν ὄλων γενέσεως καὶ συστάσεως (vgl. PLATO Tim. 52, C ff., wo aber freilich zwar das rechtwinklige Dreieck, aber nicht diese bestimmte Art desselben, als Grundform der körperlichen Elemente dargestellt wird). Philo redet nun hier zwar zunächst in eigenem Namen, aber doch legt er auch den Therapeuten eine mit der pythagoreischen übereinstimmende Spekulation über die Siebenzahl bei.

bäder erhalten bei ihnen, im Anschluss an jüdische Anschauungen und Gebräuche, eine noch grössere Bedeutung, als sie bei den Pythagoreern gehabt zu haben scheinen; aus dem Gedanken der natürlichen Gleichheit aller Menschen, welchen die griechischen Philosophen, und die Stoiker vor allem, zur Geltung gebracht hatten, haben die Essener, so viel wir wissen, zuerst die Verwerflichkeit der Sklaverei abgeleitet, und diesen Grundsatz innerhalb ihres Vereins auch in's Leben eingeführt. So gewiss aber diese und andere Züge beweisen, dass der Essäismus eine eigenthümliche Bildung, und kein blosser Abklatsch einer älteren Schule ist, so wenig kann man daraus schliessen, er habe auch das, worin er mit einer solchen übereinstimmt, nur sich selbst und nicht fremdem Einfluss zu verdanken; man müsste denn auch bei Philo oder bei den Scholastikern den Einfluss der griechischen Philosophie deshalb läugnen wollen, weil sie aus ihr allein nicht zu begreifen sind <sup>1)</sup>.

Der Sachverhalt ist demnach dieser. Zwischen den Essenern und Therapeuten auf der einen, den Neupythagoreern auf der andern Seite findet sich eine durchgreifende Verwandschaft, und diese Verwandschaft betrifft nicht blos ausserwesentliche Einzelheiten, sondern gerade solches, worin ihre unterscheidende Eigenthümlichkeit besteht: gerade diejenigen Lehren, Einrichtungen und Gebräuche, wodurch sich die Essener und Therapeuten von dem älteren und dem gleichzeitigen Judenthum unterscheiden, haben fast durchaus bei den Neupythagoreern ihr Gegenbild <sup>2)</sup>. Auch die Abweichungen der Essener von den Pythagoreern thun ihrer Gleichartigkeit keinen Abbruch, weil sie theils nur eine Fortbildung und Anwendung der neupythagoreischen Grundsätze darstellen, theils durch die Uebertragung derselben in's Judenthum unmittelbar gefordert waren. Beide Erscheinungen gehören end-

1) Dieses gegen HILGENFELD Jüd. Apokal. 252, welcher glaubt, wenn man dem Essäismus auch nur so viel eigenes zugestehet, wie ich, werde man nothwendig zu der Annahme seiner rein jüdischen Entstehung hingetrieben.

2) Es ist daher, wie schon die obige Uebersicht gezeigt haben wird, nicht richtig, wenn HILGENFELD a. a. O. 252 sagt, es handle sich im Grunde nur um die Enthaltung von Wein, Fleisch und von der Ehe, welche der Essäismus allenfalls aus der orphisch-pythagoreischen Lebensansicht angenommen haben könnte.

lich nicht allein der gleichen Zeit, sondern auch dem gleichen geschichtlichen Kreise, dem hellenistischen Bildungsgebiet an. Hat es nun unter solchen Umständen irgend eine Wahrscheinlichkeit für sich, dass diese zwei Schulen in ihrer Entstehung von einander unabhängig gewesen sein sollten? Schon wenn wir ihre verwandtschaftlichen Beziehungen einzeln in's Auge fassen, kann die Antwort kaum zweifelhaft sein; noch viel weniger aber, wenn wir das merkwürdige Zusammentreffen derselben beachten. Wo zweigleichzeitige Erscheinungen nicht bloß in einzelnen Zügen, sondern in ihrem ganzen Charakter, und nicht bloß in ihrer allgemeinen Richtung, sondern auch in einer Menge zufälliger Einzelheiten sich gleichen, die sich bei beiden in derselben Weise zusammenfinden, wo überdiess auch die äusseren Verhältnisse die Annahme ihres geschichtlichen Zusammenhangs in hohem Grade begünstigen, da ist der Beweis für diese Annahme so vollständig geführt, als dies überhaupt in Ermangelung ausdrücklicher Zeugnisse möglich ist. Wir haben mithin nur die Wahl, entweder den Essäismus vom Pythagoreismus abhängig zu machen, oder diesen von jenem, oder beide unabhängig von einander aus einer gemeinschaftlichen Quelle abzuleiten. Aber das letztere können wir nicht, da uns weder aus jener Zeit selbst noch aus der Vorzeit eine Erscheinung bekannt ist, in welcher von den gemeinsamen Eigenthümlichkeiten des Essäismus und Neupythagoreismus — nicht etwa nur die eine oder die andere vorkäme, sondern sie alle in der gleichen Weise, wie bei jenen, verknüpft wären. Eine Abhängigkeit des Neupythagoreismus vom Essäismus wird durch den Umstand ausgeschlossen, dass nicht wenige, und gerade die eingreifendsten von den Zügen, welche beiden gemein sind, sich bei den Pythagoreern weit über die Zeit hinauf verfolgen lassen, in welche die Entstehung des Essäismus möglicherweise verlegt werden kann<sup>1)</sup>,

1) Dies giebt Erasmus jetzt zu (altkath. K. 179); nichtsdestoweniger bleibt er bei seiner Ansicht, einmal wegen „der methodischen Forderung, dass wenigstens der Keim im hebräischen Religionsbewusstsein nachgewiesen werden müsse, auf welchen das Beispiel des ascetischen Lebens befruchtend hätte wirken können“, und sodann weil die hebräische Idee des Priesterthums sich als den Schlüssel der essenischen Sitte erweise. Wie es jedoch mit diesem letzteren Grunde bestellt ist, habe ich bereits dargethan; was aber den andern betrifft, so weiss ich nicht, was er gegen mich beweisen soll. Dass

und andere, bei denen uns diess nicht ebenso bestimmt möglich ist, mit der älteren griechischen Philosophie und Religion zu eng zusammenhängen, um statt dessen aus dem Judenthum hergeleitet zu werden; dass endlich im Neupythagoreismus sich nichts findet, was auf jüdischen Ursprung hinwiese<sup>1)</sup>, im Essäismus dagegen, wie gezeigt wurde, sehr vieles, was aus der jüdischen Denkweise und Sittlichkeit sich nicht erklären lässt. Es bleibt mithin nur übrig, in den Essenern und Therapeuten Partheien zu erkennen, bei deren Entstehung der Vorgang der späteren Pythagoreer von maassgebendem Einfluss gewesen ist.

In welcher Weise, unter welchen Umständen und in welchem Zeitpunkt diese Verbindung des Neupythagoreismus mit dem Judenthum sich zuerst vollzogen hat, ist uns nicht überliefert; wir sind daher hier ganz und gar auf Schlüsse aus den uns bekannten Verhältnissen beschränkt, welche der Natur der Sache nach nie auf mehr, als auf eine grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit, Anspruch machen können. Da die Essäer Palästina, die Therapeuten Aegypten angehören, beide aber nur als zwei Aeste eines

---

der Essäismus ebensogut, wie die alexandrinische Religionsphilosophie, nach einer Seite im Judenthum wurzeln, habe ich nie bezweifelt, wenn ich auch darauf versichten muss, über die Verhältnisse, welche jüdischerseits seine Entstehung begünstigten oder veranlassten, mehr als Vermuthungen aufzustellen; aber ist denn dadurch die Annahme ausgeschlossen, dass diese Erscheinungen nicht rein jüdischer Abkunft, sondern durch die befruchtende Berührung des Griechenthums mit dem Judenthum erzeugt seien?

1) Auch die Lehre von der Einheit des höchsten Gottes war ja in der griechischen Philosophie längst eingebürgert, auch der Offenbarungs- und Weissagungsglaube der Pythagoreer durch die stoische Vertheidigung der Mantik vollständig vorbereitet. Bemerkt aber Usserwize (Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 302) gegen mich, das Verbot des Eides, der blutigen Opfer, des Genusses von Fleisch und Wein, die Bevorzugung der Ehelosigkeit, die Dämonenlehre, die Magie und Prophetie der Neupythagoreer stammen unverkennbar aus ursprünglich orientalischen Anschauungen her, so ist zu erwidern, dass diese Dinge, wie es sich auch mit ihrem ersten Ursprung verhalten mag, jedenfalls lange vor der Zeit der Essener sich in Griechenland bei den Pythagoristen des vierten und den Orphikern des fünften Jahrhunderts, bei Empedokles und sonst nachweisen lassen; dass ferner zwischen „orientalisches“ und jüdischer Abstammung ein Unterschied ist, und dass selbst solches, was früher aus dem Orient nach Griechenland eingewandert sein möchte, doch recht wohl erst durch Vermittlung der Griechen zu den Juden gekommen sein kann.



Stammes zu betrachten sind, so muss in dem einen von jenen beiden Ländern ihre gemeinsame Heimath gesucht werden. Für Aegypten spricht nun die Erwägung, dass es dieses Land ist, in welchem das Judenthum überhaupt zuerst und mit dem nachhaltigsten Erfolge die griechische Bildung, und insbesondere die griechische Philosophie sich angeeignet hat; und so sind die meisten von denen, welche den Essäismus von griechischem Einfluss ableiten, der Meinung, er stamme aus Aegypten<sup>1)</sup>; sei es, dass man die Essenerparthei als solche hier entstehen liess, oder dass man annahm, es seien zuerst in Aegypten, und näher in oder bei Alexandria, die Therapeuten aus der Verschmelzung von jüdischem und griechischem Wesen hervorgegangen, und erst in der Folge habe sich ihre Lehre nach Palästina verbreitet, und hier zur Bildung des Essenervereins den Anstoss gegeben<sup>2)</sup>. Indessen machen es doch mehrere Umstände wahrscheinlich, dass der Essäismus ursprünglich in Palästina zu Hause sei. Denn für's erste wird uns das Dasein der Essener in Palästina aus einer weit früheren Zeit bezeugt, als das der Therapeuten in Aegypten<sup>3)</sup>. Würde dies

1) Vgl. S. 279, 2. So auch HOLTMANN in seiner und WEBER's soeben erschienener Gesch. d. V. Isr. II, 79 ff.

2) Dieser Annahme war ich selbst in der ersten Auflage dieses Werks gefolgt, kam aber schon in der mehrerwähnten Abhandlung der Theol. Jahrbücher XV, 405. 432 f. von derselben zurück.

3) Der Verdacht aber, dass die Essener selbst den Ursprung ihrer Sekte zu weit hinaufgerückt haben, und ihnen Josephus hierin gefolgt sei, würde doch wohl, sofern er gegen die S. 234 f. angeführten Data gekehrt würde, zu weit gehen. Die Essener und Therapeuten scheinen sich allerdings für viel älter gehalten zu haben, als sie in Wirklichkeit waren. Wollen wir auch auf die *millia saeculorum*, die ihnen PLINIUS H. n. V, 17, 73 giebt, kein Gewicht legen, so haben wir doch bei den „alten Männern und Stiftern ihrer Schule“, deren Schriften die Therapeuten besaßen (s. o. 262, 3), ohne Zweifel zunächst an berühmte Namen der Vorzeit, wie namentlich Salomo, zu denken, dem das Buch der Weisheit sich beilegt; ebenso mag es sich mit vielen von den essenischen Schriften (vgl. S. 248, 2. 252, 3. 4) verhalten haben. Was Eus. pr. ev. VIII, 10, 10 f. mit ausdrücklicher Beziehung auf die Essener behauptet, dass Moses die Masse der Juden zur buchstäblichen Befolgung des Gesetzes verpflichtet, einen andern Theil davon entbunden und auf eine θεωρία φιλοσοφία, auf die θεωρία τῶν ἐν τοῖς νόμοις κατὰ τὴν διάνοιαν σημαζομένων angewiesen habe, beruht aller Wahrscheinlichkeit nach auf der Tradition der Parthei; PRUITO wenigstens sagt b. Eus. a. a. O. 11, 1 von den Essenern, v. contempl. 899, A (481) von den Therapeuten, sie folgen in ihrer Lebensweise

aber auch für sich allein die Möglichkeit nicht ausschliessen, dass diese schon früher vorhanden waren, so kommt weiter in Betracht, dass es sich leichter erklären lässt, wie aus den Essenern die Therapeuten, als wie jene aus diesen hervorgehen konnten. Das festgeschlossene Vereinswesen und der strenge Ordensgeist der Essener beurkundet ein so kräftiges praktisches Interesse und ein so lebhaftes Bedürfniss gemeinsamen Wirkens, wie es sich aus dem beschaulichen Leben der Therapeuten selbst auf palästinensischem Boden nicht so leicht erzeugen konnte; ihre ganze Erscheinung macht im Vergleich mit den Therapeuten den Eindruck grösserer Eigenartigkeit und Ursprünglichkeit. Denken wir uns, in dem Zeitpunkt, in welchem überhaupt die religiösen Partheien des späteren palästinensischen Judenthums sich schärfer zu scheiden begannen, haben auch die Freunde des ascetischen Lebens sich zur Parthei zusammengefasst; von Palästina aus habe sich dieselbe auch nach Aegypten verbreitet, oder sie habe wenigstens auf solche, die vorher schon einer verwandten Denkweise huldigten, so viel Einfluss gewonnen, dass sich jene Gleichartigkeit der Lebensweise und der Grundsätze zwischen beiden bildete, welche thatsächlich vorliegt; aber den palästinensischen Verhältnissen und Streitigkeiten ferner stehend und von der alexandrinischen Spekulation stärker berührt, seien diese ägyptischen Asceten aus einer fest organisirten, rührigen, in's Volksleben eingreifenden Parthei<sup>1)</sup> zu einem Verein von Einsiedlern geworden, welche sich in beschaulichem Leben auf sich selbst zurückzogen, und nur durch ihren gemeinsamen Gottesdienst mit einander zusammenhiengen — denken wir uns die Sache so, so erhalten wir ohne

---

den Vorschriften des Moses. Auch JOSEPHUS scheint den drei jüdischen Sekten ein höheres Alter zuzuschreiben, wenn er Antt. XVIII, 1, 2 sagt, sie haben ἐκ τοῦ πρώτου ἀρχαίου bestanden. Aber zwischen dieser Ableitung des Essalismus aus der grauen Vorzeit und der bestimmten Angabe, dass die drei Sekten zur Zeit des Makkabäers Jonathan vorhanden gewesen seien, ist ein grosser Unterschied. Die letztere lässt sich um so weniger in Anspruch nehmen, da sie auch durch die weiteren a. a. O. verzeichneten Data bestätigt wird.

1) Dass die Essener diess, trotz ihrer Zurückgezogenheit, ebensogut waren, wie etwa in neuerer Zeit die Quäker und Herrnhuther, sieht man schon aus den S. 285, 2 angeführten Erzählungen, namentlich aber daraus, dass sie nach Jos. B. J. II, 8, 2 fremde Kinder in den Grundsätzen ihres Ordens aufzogen, und somit für die Erhaltung und Ausbreitung derselben thätig waren.

Zweifel einen naturgemässeren Hergang, als wenn wir annehmen, das ascetische Einsiedlerleben der Therapeuten sei das erste gewesen, und erst in der Folge habe sich aus demselben in Palästina der Essenerverein mit seinen eigenthümlichen Einrichtungen entwickelt. Erscheint daher auch die letztere Annahme nicht schlechthin unzulässig, so ist es mir doch immerhin wahrscheinlicher, dass der Essäismus in Palästina entstand, als dass er aus Aegypten dorthin verpflanzt wurde.

Wie sollen wir uns aber eine solche Einwirkung des Pythagoreismus auf das palästinensische Judenthum erklären? Man könnte vermuthen, sie sei schliesslich doch wieder durch die alexandrinische Schule vermittelt, und wenn auch die Therapeuten als solche erst von den Essenern abstammen, seien doch diese selbst durch den Einfluss der Denkweise in's Leben gerufen worden, welche von Aegypten her in Palästina eindrang<sup>1)</sup>. Indessen haben wir diesen Umweg kaum nöthig. Da JOSEPHUS der drei jüdischen Sekten zuerst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts als einer dieser Zeit eigenthümlichen Erscheinung erwähnt<sup>2)</sup>, dürfen wir wohl annehmen, sie seien nicht früher als bestimmt unterschiedene Partheien hervorgetreten. Zu jener Zeit stand aber Palästina bereits seit mehr als anderthalbhundert Jahren unter der Herrschaft der ägyptischen, dann der syrischen Griechen; an allen seinen Grenzen war es von griechisch-macedonischen Pflanzstädten umgeben, im Norden bereits auch mit solchen besetzt<sup>3)</sup>; die politischen Verhältnisse hatten zu einem lebhaften Verkehr, namentlich mit dem ägyptischen Hofe geführt<sup>4)</sup>, welcher ebenso, wie die zahlreichen persönlichen und Handelsverbindungen, die Bekanntschaft mit dem Hellenismus und dem von seinem Einfluss berührten Judenthum begünstigte. Jedes Jahr führte Tausende von Juden aus den Griechenländern nach Jerusalem; aber auch unter den einheimischen Gelehrten begegnen wir schon vor der Mitte des dritten Jahrhunderts einem griechischen Namen<sup>5)</sup>. In der letzten Zeit vor dem Aufstand der Makkabäer hatte die Vorliebe für griechische

1) So HERFELD; s. S. 279, 2 g. E.

2) Vgl. S. 285, 1.

3) EWALD Gesch. d. V. Isr. III, b, 265 f.

4) Vgl. ebd. 308 f.

5) Antigonus v. Sokho, über den EWALD S. 318.

Sitte und Denkweise selbst in Jerusalem solche Fortschritte gemacht, dass ein entarteter Hoherpriester es wagen konnte, im Angesicht des Tempels ein griechisches Gymnasium zu errichten, dass seine Untergebenen Tempeldienst und Opfer versäumten, um sich in der Palästra zu unterhalten, und nicht wenige die Spuren der Beschneidung durch eine künstliche Vorhaut beseitigten<sup>1)</sup>. Es liegt am Tage, dass diess nicht geschehen konnte, wenn sich nicht selbst im Hauptsitz des jüdischen Volkslebens eine starke Parthei von Griechenfreunden gebildet hatte<sup>2)</sup>. Können wir uns wundern, wenn bei einer solchen Zeitströmung eine in jenen Jahrhunderten so verbreitete Erscheinung, wie das orphisch-pythagoreische Leben, in Judäa Beachtung fand, und wenn es hier neben den Leichtfertigen, welche den Glauben ihrer Väter mit ausländischem Wesen zu vertauschen bereit waren, und neben den Fanatikern, die alles fremde verabscheuten, auch solche gab, die an dem Glauben und Gesetz ihres Volkes zwar mit aller Entschiedenheit festhielten, die aber auch ausser demselben wirkliche Weisheit und Frömmigkeit anerkannten, das gute und ihrer eigenen Denkweise verwandte, wo sie es auch finden mochten, nicht zurückweisen wollten? Solche mochten dann mit der pythagoreischen Ascese, mit den religiösen und gesellschaftlichen Idealen der Pythagorassage und mit der Lehre von der himmlischen Abkunft der Seele und ihrem Fortleben nach dem Tode sich befreunden, welche auch nach dem Zeugniß des JOSEPHUS<sup>3)</sup> eine so grosse Anziehungskraft auf seine Landsleute ausübte. Aber zur Sekte entwickelte sich diese Schattirung des Judenthums ohne Zweifel erst in Folge der makkabäischen Erhebung. Die Strenge, mit welcher nach der Abschüttelung der Fremdherrschaft der nationale Kultus und die gesetzliche Lebensweise wieder hergestellt, der übertriebene Werth, welcher von der herrschenden Parthei auf alle Aeusserlichkeiten desselben ge-

1) M. s. über diese ἀκμή 'Ελληνισμοῦ καὶ πρόβασις [πρόβ.] ἀλλοφυλισμοῦ, diese ἀπόστασις ἀπὸ διαθηκῆς ἁγίας, diese Vertauschung der πατρίαι τιμαὶ mit den 'Ελληνικαὶ δόξαι, 1 Makk. 1, 11—15. 2 Makk. 4, 7—20.

2) 1 Makk. 1, 11 heisst es auch ausdrücklich: ἀπέπεισαν πολλοὺς und 2 Makk. wird erwähnt, dass die κράτιστοι τῶν ἐφίβων an der Palästra theilnahmen. Auch während der Makkabäerkämpfe war die griechische Parthei zahlreich; vgl. EWALD S. 340, 3.

3) Vgl. S. 251, 3.

legt wurde, der Eifer, mit dem sie sich gegen das Eindringen der griechischen Denkweise verschanzte, war ganz geeignet, Männer, welche von dieser berührt und einer innerlicheren Frömmigkeit zugethan waren, in die Einsamkeit und in das Geheimnis eines weltcheuen, gegen aussen fest abgeschlossenen Vereins zurückzutreiben, und ihren Widerspruch gegen solche Bestandtheile jenes Kultus, denen sie ihrem ganzen Standpunkt nach abgeneigt waren, zu verschärfen. Als endlich die Pythagoreer sich wieder lebhafter an den philosophischen Bewegungen der Zeit zu betheiligen begannen, und das pythagoreische Leben in der neupythagoreischen Philosophie auf's neue mit wissenschaftlicher Spekulation verbunden und durch sie begründet wurde, werden auch die Essener von derselben nicht unberührt geblieben sein, und vielleicht hat jetzt erst der Essäismus die Gestalt und Ausbildung erhalten, in welcher er uns aus den Berichten des Philo und Josephus entgegentritt; namentlich mag aber jetzt durch das stärkere Eindringen alexandrinischer Spekulation in den Essäismus die ägyptische Abzweigung der Essener, die Therapeutensekte entstanden sein.

Es sind diess Muthmassungen, wie sie allein übrig bleiben, wenn die Geschichtsforschung ihren Weg durch ein Dunkel zu suchen hat, welches nur von so wenigen und unsicheren Streiflichtern erhellt wird. Wie richtig oder unrichtig jedoch diese Vermuthungen im einzelnen sein mögen: dass es der spätere Pythagoreismus war, welcher im Essäismus eine eigenthümliche Verbindung mit dem Judenthum eingieng, wird durch ihre beiderseitige durchgreifende Verwandtschaft zu einem so hohen Grade der Wahrscheinlichkeit erhoben, als unter den gegebenen Umständen irgend verlangt werden kann. Hatte aber der Einfluss griechischer Lehren auf die jüdische Theologie selbst in Palästina schon so frühe begonnen, und sich anderthalb hundert Jahre lang fortgesetzt, so begreift es sich um so leichter, dass ihre Verschmelzung in der alexandrinischen Schule um den Anfang der christlichen Zeitrechnung eine so innige werden, und eine so entwickelte Theorie von der nachhaltigsten geschichtlichen Bedeutung hervorrufen konnte, wie sie uns in Philo's Schriften vorliegt.

## 3. Philo 2).

## Was diesen merkwürdigen und einflussreichen Mann 2) von

1) **GRÖRNER** Philo und die alexandr. Religionsphil. I. 1831. **DÄHNE** Geschichtl. Darst. d. jüd.-alexandr. Religionsphilosophie I. 1834. Ders. in Ersch u. Gruber's Encykl. 8. Sect. XXIII, 485 ff. **RITTER** Gesch. der Phil. IV, 444 ff. **PRELLER** Hist. phil. gr. rom. §. 500 ff. **BRANDIS** Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. II, 282 ff. **UMBERWEG** Grundr. d. Gesch. d. Phil. 2. A. I, 203 f. **VACHEROT** École d' Alexandrie I, 142—167. **EWALD** Gesch. d. V. Isr. VI, 231—286. **BAER** Anseige der Schrift von Dähne, Jahrb. f. w. Krit. 1835, S. 746 ff. **Ders.**, die Lehre v. d. Dreieinigk. I, 59—78. **DORNER** Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi I, a, 21—57. **LUTTERBECK** neutest. Lehrbegr. I, 418—446. **CREUZER** Zur Kritik d. Schriften d. Juden Philo. Theol. Stud. u. Krit. I, (1832), 1 ff. **GROSSMANN** Quæstionum Philonearum part. I. II. Lps. 1829. Vgl. **Dens.** De ascetis Iud. vet. ex Philone Altenb. 1838. De philosophia Sadduceorum (nach Philo) part. I—IV. Lps. 1836 ff. De Philon. Ind. operum contin. serie u. s. w. part. I. 1841. p. II. 1842. De Pharissæismo Judæorum Alexandrino p. I. 1846. p. II. 1847. p. III. 1850. Anecd. græc. Philon. Leips. 1856. **STRIBHART** in **PAULY'S** Realencykl. V, 1499 ff. **KERNSTEIN** Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelwesen Lps. 1846. **BUCHER** Philon. Studien Tüb. 1848. **WOLFF** die philon. Philosophie in ihren Hauptmomenten dargestellt. 2. Aufl. Gothenb. 1858. **GRONAU** in der S. 58 angeführten Abhandlung. Erschöpft ist übrigens selbst die neuere Literatur über Philo, auf die ich mich hier beschränke, auch hiemit lange nicht.

2) Ueber Philo's Leben wissen wir wenig, und fast nur, was er selbst gelegentlich mittheilt. Sein Wohnort war Alexandria (Legat. ad Caj. 1018, E. 567 M.: τὴν ἡμετέραν Ἀλεξάνδρειαν); dass es auch sein Geburtsort war, sagt **HIERON.** Catal. script. eccles. 11, und es ist diess um so wahrscheinlicher, da seine Familie zu den ersten in der alexandrinischen Judenschaft gehörte: sein Brudersohn Alexander war Alabarch (d. h. erster Vorsteher, was auch die Herkunft dieses Titels sein mag) derselben und wird als γένει τε καὶ πλούτῳ κρείσσονος τῶν ἄλλ' bezeichnet (Jos. Antt. XVIII, 8, 1. XX, 5, 2. XIX, 5, 1. **Jos.** nennt Philo den Bruder Alexander's; indessen bemerkt **EWALD** S. 235, der hier überhaupt zu vergleichen ist, mit Recht, aus Philo selbst, De rat. anim. 1, 72. S. 123 f. 161 Auch. vgl. De provid. II, 1. S. 44 A., gehe hervor, dass er seines Vaters Bruder war). Nach **HIERON.** a. a. O. Phot. Cod. 105 wäre er priesterlicher Abkunft gewesen. Seine Geburt scheint zwischen 30 und 20 v. Chr. (nicht „um 1“, wie **GRÄTZ** Gesch. d. Juden III, 265 sagt) zu fallen, da er bei der Sendung nach Rom im J. 39 oder 40 n. Chr. schon in vorgerückten Jahren stand (Legat. ad Caj. 1018, C. 572, M.), und im Eingang der ebengenannten, wahrscheinlich bald nachher verfassten Schrift (992, A. 545, M.) sich einen γέρον nennt. Ueber seine Bildungsgeschichte wissen wir fast nichts, so klar auch aus seinen Schriften (auch abgesehen von seinem eigenen Zeugniß De congr. qu. erud. gr. 435, A. 530, M. De spec. leg. 776, C. 300, M.) hervorgeht, dass er in jüdischer und griechischer

seinen Vorgängern unterscheidet, ist die Vollständigkeit und Folgerichtigkeit, mit der er ihren Standpunkt zum System ausgeführt hat. Die Verbindung der jüdischen Theologie mit griechischer Philosophie hatte sich allerdings schon längst vollzogen; unter den griechischen Schulen hatte das alexandrinische Judentum die neuauftretende platonisch-pythagoreische zur Führerin gewählt; als das Werkzeug zur Verschmelzung des jüdischen Offenbarungsglaubens und der philosophischen Sätze hatte sich die allegorische Schrifterklärung seit mehreren Menschenaltern eingebürgert; von den leitenden Ideen der späteren alexandrinischen Spekulation waren schon manche, mehr oder weniger ausgebildet, im Umlauf<sup>1)</sup>. Aber wenn wir auch nicht genau wissen, wie weit diese Entwicklung vor Philo fortgeschritten war, so werden wir doch schwerlich fehlgehen, wenn wir annehmen, erst er sei es gewesen, welcher die verschiedenen Elemente des jüdischen Alexandrinismus mit

---

Wissenschaft sorgfältig unterrichtet worden war, und diesen Unterricht wissbegierig aufgenommen hatte; aus seinem späteren Leben ist die einzige Thatsache, die wir kennen, seine Theilnahme an der Gesandtschaft an Calligula, welche den alexandrinischen Juden Befreiung von den über sie verhängten Verfolgungen erwirken sollte, welche aber nichts ausrichtete, und ohne die Ermordung des Tyrannen für die Gesandten, an deren Spitze Philo stand (Jos. A. XVIII, 8, 1), leicht sehr gefährlich hätte werden können. (Das nähere darüber in der Legatio ad Cajum; vgl. auch S. 282, 8). Auch sonst wurde er aber, nach den Klagen De spec. leg. 776 f. (299 f.) zu schliessen, vielfach von praktischen Geschäften in Anspruch genommen. Philo's Todesjahr ist unbekannt; es fällt aber wahrscheinlich in die Regierung des Claudius (41—54 n. Chr.). Die Angaben christlicher Schriftsteller (Eua. K. G. II, 17. Phot. Cod. 105) über sein Verhältniss zum Christenthum sind handgreifliche Fabeln. Auf die Untersuchung über seine Schriften, die ursprüngliche Gestalt und die Reihenfolge derselben (worüber GFRÖRER I, 7 ff. DLEH Encykl. a. a. O. S. 489 ff. STEINHART a. a. O. 1500 f. GROSSMANN in den vor. Anm. genannten Abhandlungen. EWALD S. 268 ff.) kann ich hier nicht eintreten, und noch weniger die Aechtheit der einzelnen Schriften untersuchen. Dass unsere Sammlung von unächten Stücken nicht frei ist, beweisen schon die Bücher *De mundo* und *De mundi incorruptibilitate*; über letzteres s. m. BERNAYS in den Monatsberichten der Berliner Akademie 1863, S. 84 ff. Bei meinen Anführungen bezieht sich die erste Seitenzahl auf die Hüscher'sche, die zweite, mit M. bezeichnete, auf die Mangey'sche Ausgabe; die aus dem Armenischen übersetzten Werke citire ich nach den Seitenzahlen der Ausgabe von AUCHER.

1) Vgl. S. 224 ff.

wissenschaftlichem Bewusstsein nach einem festen Princip verknüpfte, die eigenthümliche Weltanschauung seiner Schule metaphysisch begründete, und sie nach allen Seiten hin ausführte. Was uns von der alexandrinischen Spekulation vor Philo überliefert ist, zeigt uns mehr nur einen unbewussten und vereinzelt Einfluss griechischer Philosopheme; bei Philo zuerst begegnet uns die klar ausgesprochene Ueberzeugung, dass die wahre Theologie durch ein umfassendes gelehrtes und philosophisches Wissen bedingt sei, hier zuerst der Versuch, mit diesen Hülfsmitteln den ganzen Inhalt des religiösen Glaubens denkend zu durchdringen, und ihn unter Ergänzung der hiefür nöthigen Mittelglieder mit gewissen philosophischen und theologischen Grundanschauungen innerlich zu verknüpfen. Der Werth und die Geltung des jüdischen Religionsglaubens soll dadurch allerdings nach Philo's Absicht nicht im geringsten geschmälert werden: das jüdische und das hellenische Element gelten ihm nicht für gleichberechtigt, sondern das letztere soll sich dem ersteren unterordnen; sein System ist eine solche Umbildung der jüdischen Dogmatik, bei der ihr wesentlicher Inhalt festgehalten, und nur die Form der griechischen Wissenschaft benützt werden soll; und kann auch diese jüdische Scholastik den materiellen Einfluss der fremden Philosophie so wenig ausschliessen, als die christliche, so gewinnt dieser doch niemals die Stärke, sich im bewussten Widerspruch mit der positiven Religion geltend zu machen, und das theologische Princip der Tradition durch das philosophische der freien Forschung zu verdrängen.

Philo selbst hat diese seine Stellung zwischen der jüdischen Offenbarung und der hellenischen Wissenschaft sehr bestimmt ausgesprochen. Die heiligen Schriften seines Volkes sind ihm der Inbegriff alles Wissens<sup>1)</sup>; sie sind durch eine göttliche Eingebung entstanden, welche jeden Irrthum und jede Unvollkommenheit ausschliesst<sup>2)</sup>; es ist daher kein Wort in ihnen, das nicht voll

1) De mundi opif. 2, B: Μωσῆς δὲ καὶ φιλοσοφίας ἐπ' αὐτὴν φάσκει ἀπόρρητα καὶ χρησιμὰ τὰ πολλὰ καὶ συνεκτικώτατα τῶν τῆς φύσεως ἀναδιασχεθῆς. Conf. lingu. 888, E. 419 M.

2) V. Mos. 681, D. 168 M. De spec. legg. trib. 348 M. De monarch. 820, C. 222 M. Qu. rer. div. h. 518, A. 511 M. Die Inspiration ist nach diesen Stellen ein Ergriffensein vom göttlichen Geiste, durch welches jede menschliche Selbstthätigkeit aufgehoben, und der Prophet zum reinen Werk-



Absicht und Bedeutung wäre<sup>1)</sup>; jeder Spott über sie zieht die schwersten Strafen nach sich<sup>2)</sup>, und ihre Inspiration erstreckt sich selbst auf ihre griechische Uebersetzung<sup>3)</sup>. Philo sucht deswegen, wie er versichert, keine andere Quelle der Weisheit: die Auslegung der heiligen Bücher gilt ihm für die eigenthümliche Philosophie seines Volkes<sup>4)</sup>, und er selbst entwickelt seine Gedanken fast ausschliesslich an der Erklärung der mosaischen Schriften; denn diese sind ihm weit die wichtigste Offenbarungsurkunde, ihr Verfasser erscheint ihm als der grösste von allen Propheten, ja als der grösste von allen Menschen<sup>5)</sup>, und so unbedingt ist seine Verehrung gegen sie, dass er, wie ein ächter Rabbiner<sup>6)</sup>, aus jedem ihrer Worte, ja aus jeder Wortform der alexandrinischen Uebersetzung (wie wir diess auch später noch finden werden) die tiefsten Lehren ableitet. Fasst man den Standpunkt Philo's hlos nach dieser Seite in's Auge, so kann man ihn nur als den eines extremen Supranaturalismus, einer unbedingten Unterwerfung unter die positive Auktorität, bezeichnen.

Dieser Auktoritätsglaube erhält jedoch seine wesentliche Beschränkung durch die Bedeutung, welche der griechischen Philosophie eingeräumt wird. Mag sich Philo auch noch so sehr als Jude fühlen, sein Judenthum ist nicht ausschliessend genug, um nicht auch ausserhalb seines Volkes und seiner Religion wahre Weisheit anzuerkennen. Er beruft sich auf die griechischen Philosophen, auf die Magier, auf die Gymnosophisten so gut, wie auf die

---

zeug der göttlichen Offenbarung gemacht wird; die Unterschiede in der Mittheilung dieser Offenbarung, welche in der ersten derselben berührt werden, sind für die Hauptfrage ohne Erheblichkeit.

1) De agric. 187, C. 800 M. De Cherub. 117, D. 149 M. De prof. 456, C. 554 M.

2) Vgl. mut. nom. 1053, E. 587 M., wo Philo mit sichtlichher Befriedigung berichtet, wie ein Mann, welcher sich über die Namensänderung Abraham's und Sara's lustig gemacht hatte, sur wohlverdienten Strafe sich bald darauf erhängt habe.

3) V. Mos. 657, E ff. 188 M., die bekannte Legende von der Entstehung der LXX.

4) Die *πρότιος φιλοσοφία* v. contempl. 893, D. 475 M.

5) Die Nachweisungen b. Γρηγόριος I, 60 ff. Κρησστρίων a. a. O. 128 f.

6) Nach dem bekannten rabbinischen Grundsatz: an jedem HAAckebein der Schrift hängen Berge von Lehren.

Essener und Therapeuten, um das Dasein des Weisen darzuthun<sup>1)</sup>; er bewundert die bekannte That eines Kalanus<sup>2)</sup>; er nennt einen Plato den grossen, selbst den heiligen<sup>3)</sup>; er redet von der heiligen Gemeinde der Pythagoreer, von dem heiligen Verein der göttlichen Männer, eines Parmenides, Empedokles, Zeno, Kleantes u. s. w.<sup>4)</sup>; er gesteht Hellas zu, dass es sich als Wiege der Wissenschaft und einer wahrhaft menschlichen Bildung vor allen Ländern der Welt auszeichne<sup>5)</sup>; er beweist seine Verehrung der griechischen Philosophie noch weit stärker, als diess in einzelnen Aeusserungen geschehen kann, durch den ausgedehnten Gebrauch, den er von pythagoreischen, platonischen, peripatetischen und stoischen Lehren gemacht, durch den Einfluss, den er diesen Lehren auf seine eigene Ansicht gestattet hat. Der Mittelpunkt aller Weisheit ist ihm allerdings die Theologie, in der er sich natürlich zunächst an die jüdische Dogmatik hält; aber die Philosophie und selbst die encyclischen Wissenschaften sind seiner Meinung nach ein unentbehrliches Hülfsmittel dieser Theologie<sup>6)</sup>; diese Wissenschaften waren aber nur bei den Griechen zu finden, und so musste sich ihm von selbst eine ungleich günstigere Ansicht von dem Werth der griechischen Bildung ergeben, als der Mehrzahl seiner jüdischen Volksgenossen. Mag er daher auch den Gesetzgeber seines Volkes hoch über die griechischen Philosophen erheben<sup>7)</sup>,

1) Qu. omn. pr. lib. 876, B. 881, B. 456. 462 M. vgl. De provid. II, 12 f.

2) Qu. omn. pr. lib. 879, A f. (459).

3) De provid. II, 42. S. 77 A. Qu. omn. prob. lib. 867, A. 447 M. (wenn man nämlich hier *ισωτάτων*, nicht *λιγυρώτ.* liest) vgl. De prof. 459, E (555).  
Aehnlich Qu. rer. div. b. 510, C (508): *τὸν μέγαν καὶ ἁγιώτατον... Ἡράκλειτον.*

4) Qu. omn. pr. lib. Anf. De provid. II, 48. S. 79 A.

5) De provid. II, 109, S. 117 A., griechisch. b. Eva. pr. ev. VIII, 14, 52.

6) Ich werde später noch auf diesen Punkt zurückkommen, wesshalb ich ihn hier nur kurz berühre. Ebenso werden die Belege für den Einfluss der griechischen Lehren auf die philonische durch unsere ganze Darstellung gegeben werden.

7) Diese Voraussetzung liegt schon in der sogleich zu besprechenden Herleitung der griechischen Weisheit aus dem A. Testament. Weiter vgl. m. was S. 395 f. angeführt ist, und Stellen, wie v. Mos. 656, A (186), wo angeführt wird, dass Moses unter allen Gesetzgebern weit die erste Stelle einnehme, und seine Gesetze ewig und unveränderlich, wie Naturgesetze, sich erhalten. Dagegen heisst es Fragm. 654 M. (VI, 210 Richt. aus Jo-DAMASC.

und die Bundesmahle der griechischen Therapeuten den Gastmählern Xenophons und Plato's lobpreisend gegenüberstellen<sup>1)</sup>, der Gesichtspunkt, unter dem er das Verhältniss der griechischen Philosophie zur jüdischen Religion auffasst, ist doch immer die wesentliche Gleichheit ihres Inhalts: das jüdische Gesetz enthält die reinste und vollkommenste Weisheit, aber die Philosophie enthält dieselbe Weisheit, nur weniger rein und vollständig. Selbst die griechischen Dichter werden trotz ihrer polytheistischen Mythologie in dieses Urtheil miteingeschlossen<sup>2)</sup>; Philo lässt ihnen dieselbe Entschuldigung zu gute kommen, welche schon die Stoiker auf die heidnischen, er selbst auf die jüdischen Mythen angewandt hatte: wir dürfen nur den wahren Sinn ihrer Fabeln durch allegorische Deutung ausmitteln, um Wahrheit darin zu entdecken<sup>3)</sup>, und Philo selbst trägt insofern kein Bedenken, sich bisweilen auf griechische Mythen zu berufen<sup>4)</sup>. Ja er ist weitherzig genug, um sogar der heidnischen Religion eine gewisse Wahrheit zuzugestehen. Während der jüdische Volksglaube jener Zeit in den Göttern der Heiden nur böse Dämonen zu sehen wusste<sup>5)</sup>, so hält Philo für den eigent-

---

Parall. s. S. 748) über alle hellenischen und barbarischen Philosophien, dass sie ζητοῦσαι τὰ φυσικῶς οὐδὲ τὸ βραχυτάτων ἡδυνήθησαν τηλευγῶς θεῶν.

1) Vit. contemp. 897, E f. 480 M.

2) Zum folgenden vgl. m. Gzozon Zeitschr. f. hist. Theol. IX (1889), 4, 74 f.

3) De provid. II, 40 f. S. 75 A.: man solle die Mythen über Hephaest auf's Feuer, die über Here auf die Luft, die über Hermes auf die *ratio* (λόγος) deuten, und man werde finden, dass sie gesiehend und würdig über die Gottheit gesprochen haben. Es sind diese die stoischen Deutungen. Stoisch ist auch der Grundsatz (ebd.): was der Gottheit unwürdig zu sein scheine, enthalte nicht wirklich eine Blasphemie, sondern vielmehr ein *indivisum inclusum physiologia*.

4) Z. B. De Abrah. 357, C. 9 M. v. M. 655, B. 185 M. mundi opif. 80, C. 81 M. Qu. omn. prob. lib. 886, D. 467 M.

5) Die erste Spur dieser Vorstellung findet sich in den LXX Pa. 96, 5. 106, 37. Deut. 32, 17. Jes. 65, 11, dann Bar. 4, 7. Διήγησι II, 69 f. und Gzozon a. a. O. 65 f. glauben zwar, δαίμονιον bezeichne in diesen Stellen gute Dämonen, und nach der Ansicht der Uebersetzer liege der Fehler des Heidenthums nur darin, dass es untergeordnete Wesen an der Stelle Gottes verehrte. Allein dass nicht bloss δαίμων, sondern auch δαίμονιον von den Hellenisten mit Ausnahme Philo's für gute Wesen gebraucht werde, dürfte schwerlich zu beweisen sein: in den LXX steht es Jes. 13, 21. 84, 14. Pa.

lichen, unter der mythologischen Form versteckten Gegenstand des heidnischen Kultus theils in stoischer Weise die Gestirne und Elemente <sup>1)</sup>, theils in stoisch-euemeristischer die grossen Männer der Vorzeit <sup>2)</sup>. Bedenkt man nun, dass Philo mit der Mehrzahl der griechischen Philosophen die Gestirne für lebendige Wesen, und ihre Seelen für reine Geister der höheren Ordnung erklärt <sup>3)</sup>, ja dass er sie geradezu mit Plato als die sichtbaren Götter bezeichnet <sup>4)</sup>; erinnert man sich ferner der Behauptung, welche uns auch später noch begegnen wird, dass die Masse der Menschen die Gottheit nur in den Mittelwesen anzuschauen im Stande sei, durch welche sie sich offenbart: so begreift man es, wenn Philo die polytheistischen Religionen zwar im Vergleich mit der monotheistischen für irrig hält, und namentlich die roheren Formen derselben, wie den ägyptischen Thierdienst, als einen sehr schweren und verderblichen Irrthum betrachtet <sup>5)</sup>; wenn er aber nichtsdestoweniger von dem jüdischen Nationalhass gegen das Heidenthum so weit entfernt ist, dass er eine Verfluchung der heidnischen Götter untersagt <sup>6)</sup>,

---

91, 6 offenbar für unreine Geister; in dem jüdischen Prooemium der Sibyllen (worder S. 228, 8) werden die Heidengötter V. 22 ausdrücklich *δαίμονες* αὐτῶν genannt. Aus dem jüdischen Volksglauben kam diese Vorstellung in's N. Testament (1 Kor. 10, 20) und zu den Kirchenvätern. Philo nennt zwar die Baalssäule Num. 22, 41 eine *στῆλη δαιμονίου τυνός* (v. M. 644, E. 124 M.), diess beweist aber nicht mehr, als dass er sich dem Sprachgebrauch seiner Landsleute anschloss, welche eine heidnische Gottheit *θεός* zu nennen Bedenken trugen.

1) S. o. 298, 8. Decal. 752, A. 758, D (189. 191 M.). V. contempl. 890, A. 472 M.

2) So wird Herakles als historische Persönlichkeit anerkannt Qu. omn. pr. lib. 682, C (464). Legat. ad. Caj. 1008, D (557); ebenso in der letzten Stelle, wenn Philo hier nicht bloß *ex hypothesi* redet, Dionysos und die Dioskuren.

3) Die Belege hiefür tiefer unten.

4) De mundi opif. 6, E. 38, B (6. 84); De monarch. 818, A. 214 M. Fragm. 648 M. (b. Eus. pr. ev. VIII, 14, 40), wo der armenisch-lateinische Text (De prov. II, 101, S. 110 A.) die merkwürdigen Worte *θείαις φύσειν* (*ἡλίου καὶ αἰθέρας*) übergeht.

5) De Decal. 751, E f. 758, E. 754, E ff. (189. 191. 193). De monarch. 812, B. D. 818, C (214. 219). vit. contempl. 890, A ff. 472 M. De Josepho 562, D. 76 M. Das Heidenthum wird hier durchaus auf *ἄνοια* und *πλάνη* zurückgeführt, seine gröberen Auswüchse auch wohl als *ἀσέβεια* bezeichnet, aber einem dämonischen Ursprung wirft ihm Philo nicht vor.

6) V. Mos. 688, E. 166 M. Als Grund wird angegeben, dass man sich

und die Bestrafung des Tempelraubs in Delphi als einen Beweis der göttlichen Vorsehung anführt<sup>1)</sup>. Man sieht, so wenig er die heidnischen Religionen als solche billigen kann, so werden sie doch wenigstens als Religionen, als eine wirkliche Gottesverehrung, von ihm anerkannt.

Je grösser aber hiernach die Anerkennung war, welche Philo dem Griechenthum zollte, und der Einfluss, den er seinerseits von ihm erfuhr, um so begieriger musste er auch die Hilfsmittel ergreifen, mit denen griechisch gebildete Juden den inneren Widerspruch ihres Standpunkts sich selbst zu verbergen schon längst gelernt hatten. Diese Hilfsmittel waren: einerseits die Voraussetzung, dass die griechische Weisheit selbst aus der jüdischen Offenbarung geflossen sei, andererseits die allegorische Umdeutung der biblischen Aussprüche. Beides hat sich Philo in ausgedehntem Maass angeeignet. Jene Voraussetzung steht ihm so fest, dass er gar nicht daran zweifelt, Heraklit habe seine Lehre von den Gegensätzen alles Seins aus der Genesis<sup>2)</sup>, dem Zeno diene die Geschichte des Jakob und Esau zum Vorbild<sup>3)</sup>, die griechischen Gesetzgeber haben die Bestimmungen des Pentateuchs benützt<sup>4)</sup> u. dgl.; ja er sagt ganz allgemein<sup>5)</sup>, die jüdischen Gesetze seien zu Barbaren und Hellenen, in alle Weltgegenden und zu allen Völkern, von einem Ende der Erde zum andern gedrungen. Welchen schrankenlosen Gebrauch er von der allegorischen Auslegung macht, ist bekannt. Die allegorische Erklärung gilt ihm für die wesentliche Form eines tieferen Schriftverständnisses, die Schrift ihrem ganzen Inhalt nach für Ein Gewebe von Allegorien<sup>6)</sup>; denn

---

nicht gewöhnen dürfe, den Namen der Gottheit zu verachten. Eine andere Begründung des gleichen Verbots De monarch. 818, C. 219 M.

1) De prov. II, 28. S. 68 A (Fr. S. 640 M. aus Eus. a. a. O. 27 f.).

2) Qu. rer. div. hsr. 510, C. 508 M. Aehnlich wird die Lehre Hesiod's und Plato's über die Welterschöpfung aus der Genesis hergeleitet incoorrupti mundi 941, C f. 490 M.

3) Qu. omn. pr. lib. 878, D. 454 M. vgl. mutat. nom. 1071, A (608), wo die Lehre von der Apathie auf Moses zurückgeführt wird.

4) De jud. 719, D. 345 M.

5) Vit. Mos. 657, A f. 187 M., aus Anlass der Sabbaths- und Fasten-Gesetze.

6) Vit. contempl. 898, D; s. o. 262, 8. De Joseph. 580 D (46): ἄρον μέντοι μετὰ τὴν βίβλην διήγησιν καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσκαποδοῦναι. σχεδὸν γὰρ τὰ

da alles in ihr zu unserer Belehrung dienen müsse, so müsse auch in dem scheinbar unbedeutendsten ein tieferer Sinn gesucht werden <sup>1)</sup>, die buchstäbliche Bedeutung der Schriftworte stelle nur ihren Leib dar, die geistige, d. h. allegorische, ihre Seele <sup>2)</sup>. Ob dabei der buchstäbliche Sinn neben dem allegorischen stehen bleibt, oder nicht, ist wesentlich gleichgültig: in der Regel stellt Philo beide neben einander <sup>3)</sup>, aber in einzelnen Fällen bemerkt er auch, die wörtliche Auffassung einer Erzählung oder Vorschrift würde zur Ungereimtheit, ja zur Gottlosigkeit führen <sup>4)</sup>. Dass sich nichts-

πάντα ἢ τὰ κλισία τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται. De spec. leg. 804, E (829): ἤδε μὴ εἰτία (des Gesetzes Deut. 25, 11 ff.) ἢ κατὰ πολλοῖς εἴωθε λέγεσθαι: ἑτέραν δ' ἔκρουσα θεσπισίων ἀνδρῶν τὰ κλισία τῶν ἐν τοῖς νόμοις ὑπολαμβανόντων εἶναι σύμβολα φανερά ἀφανῶν καὶ ῥητὰ ἀρρήτων u. ö. Wenn in den zwei letztern Stellen die Allegorie im A. T. auf den grössten Theil seiner Aussprüche beschränkt wird, so dürfen wir diess, nach Philo's eigenem Verfahren zu urtheilen, nicht zu wörtlich nehmen: sucht er auch nicht in allem einen tieferen Sinn, so giebt es doch schlechterdings nichts, worin er ihn nicht finden könnte, wenn er wollte.

1) De congr. qu. erud. gr. 430, B. 525 M. De somn. 578, B (628): Die Erzählung hat nicht den Zweck, ἵνα ὡς κατὰ συγγραφῆς ἱστορικοῦ μανθάνωμεν... ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ μᾶθημα βιωφελίστατον καὶ νοερὸν... μὴ ἀμεληθῆναι. De vict. 888, C (841): ταῦτα μὲν ἢ ῥητὴ πρόβηταις περιέχει μνηστέα δὲ καὶ νοῦς εὐνοίας αἰνεματοῦσθαι λέγον ἔχων τὸν διὰ συμβόλων· σύμβολα δὲ ἴσθι τὰ λεχθέντα φανερά ἀφανῶν καὶ ἀφανῶν εὐθέως.

2) Migr. Abr. 402, D. 460 M. Diese Vergleichung wurde dann von den christlichen Alexandrinern weiter verfolgt.

3) So De Jos. 580, D (46); Migr. Abr. a. a. O., wo diejenigen ausdrücklich getadelt werden, welche sich der buchstäblichen Befolgung der Gesetze wegen ihrer geistigen Bedeutung entziehen wollen. De vict. a. a. O. Qu. in Gen. IV, 94 und unzählige Male.

4) De conf. lingu. 339; C. 425 M: Die Meinung, als ob Gott (nach Gen. 11, 5) vom Himmel herabgestiegen sei, ὑπερωκεάνιος καὶ μετακόσμιος, ὡς ἔπος εἰπὴν, ἐστὶν ἀσέβεια. Leg. alleg. 41, A (44): εὐθεῖς πᾶν τὸ οἶσθαι, ἢ ἡμῶν ἢ καθ' ἑαυτὸν χρόνον κόσμον γεγενῆσθαι. Ebd. II, 1091, A (70) aus Anlass der Erschaffung Eva's: τὸ ῥητὸν ἐπὶ τοῦτου μυθώδης ἐστίν. De plantat. N. 218, E. 334 M. (über die Erzählung vom Paradiese): zu meinen, dass Gott wirkliche Fruchtbäume gepflanzt habe, wäre κολλῆ καὶ δυσθεράπευτος εὐθῆσια. M. opif. 35, D (37): ταῦτα δὲ μοι δοκεῖ συμβολικῶς μᾶλλον ἢ κυρίως φιλοσοφεῖσθαι. Sacrif. Abel. 146, C f. (182): Gott könne ja in Wirklichkeit nicht schwören, sondern es sei diess nur eine von den Menschenähnlichkeiten, welche ihm mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche beigelegt werden. Qu. det. pöt. ins. 157, D (194) zu Gen. 37, 18: τοῦτο πῶς ἂν τις τῶν εὐ φρονούντων παραδείξαστο; Post. Caini 235 M.: μήποτε οὐδ', ἐπειδὴ ταῦτα τῆς ἀληθείας ἀπέχει, βέλτιον ἀλληγοροῦντας λέγων u. a. w. Ebd. 236. Qu. De s. immut. 308, A. 283 M. De ebriet. 249, B.

destoweniger solche unangemessene und selbst unwahre Darstellungen in der Schrift finden, haben wir uns nach Philo, welcher hierin Plato folgt <sup>1)</sup>, aus einer Anbequemung der Gottheit an die Schwäche der Menschen zu erklären: die Masse derselben, sinnlich, wie sie ist, vermag das göttliche in seiner Reinheit nicht zu fassen; um ihnen nun doch wenigstens die göttlichen Gebote beizubringen, hat Gott die an sich unwahre ( $\psi\omega\delta\eta\varsigma$ ) anthropomorphistische Form gewählt <sup>2)</sup>. Um so dringender ist für alle geistig gereiften die Aufgabe, den höheren Gehalt frei von der sinnlichen Umhüllung sich zum Bewusstsein zu bringen. Philo's Schrifterklärung bildet daher eine fortlaufende Kette der ausschweifendsten allegorischen Deutungen <sup>3)</sup>; von allen den Hilfsmitteln, welche

---

866 M. Vgl. auch De congr. qu. erud. gr. 480, B. 525 M. De somn. 578, B. 628 M. Auch bei Gesetzesvorschriften wird einigemale ausgeführt, dass sie, wörtlich genommen, ungereimt wären; so De somn. 579, C. 684 M. De spec. leg. 804, E (329). Vgl. Anm. 3 g. E.

1) Vgl. Bd. II, a, 605.

2) M. vgl. ausser der Hauptstelle Qu. De s. immut. 301, A — 303, D (280—283) (wo eine doppelte Lehrweise in der Schrift unterschieden wird, die anthropomorphistische und die nichtanthropomorphistische, die, welche durch Furcht, und die, welche durch Liebe wirkt): Sacrif. Abel. 146, C (a. o. 301, 4). Conf. lingu. a. a. O. De somn. 599, E. 655 M. (wo auch deutlich auf PLATO Rep. II, 881 vgl. 376, E ff. Rücksicht genommen ist).

3) Hier einige Beispiele. Der erstgeschaffene Mensch ist der Geist ( $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ), und wenn es von demselben heisst, Gott habe ihn nach seinem Bilde gemacht, so ist damit der reine, himmlische Geist gemeint. Dieser wird in's Paradies, d. h. in die Fülle der göttlichen Tugenden gesetzt, um sie zu pfelegen. Wenn aber derselbe auch Adam genannt und seine Bildung aus Erde berichtet wird, so geht diess auf den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\gamma\eta\acute{\nu}\omicron\varsigma$  (Leg. alleg. 56, D f. 61 M.). Das Paradies bedeutet das  $\eta\gamma\mu\omicron\nu\omicron\delta\omicron\nu$  der Seele, der Baum des Lebens die Gottesfurcht, als die grösste aller Tugenden, der der Erkenntnis die  $\varphi\rho\acute{\nu}\eta\varsigma$  (M. opif. 85, D. Leg. all. 50, C f. 37. 56. M.), die vier Ströme des Paradieses die vier Kardinaltugenden (Post. Caini 250 M. leg. alleg. 51 E f. 56 f. M.). Die Erzählung von der Schöpfung des Weibes stellt die Entatehung der  $\epsilon\lambda\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  in mythischer Form dar (Leg. all. II, 1091, A ff. De Cherub. 117, E. 118, C. 70 f. 149 f. M.). Die Geburt Kain's bedeutet, dass aus der Verbindung der Sinnlichkeit mit dem Geiste der Wahn entspringt, als ob die Welt unser Eigenthum sei, denn  $\kappa\acute{\alpha}\iota\nu$  heisst: Besitz (De Cher. a. a. O.). Abel ist die Frömmigkeit, welcher es an wissenschaftlicher Bildung fehlt, Kain der gewandte Egoismus, die Sophistik, Seth die beständige Tugend (Qu. det. pot. ins. 161, A f. De Sacrif. Ab. 180, A. 197. 168 M. post. Caini 249 M.), Enos die Hoffnung (Qu. det. pot. 180, C. De präm. et poen. 912 B f. 217. 410 M.),

schon die Stoiker und andere Philosophen auf dem griechischen, die früheren Alexandriner auf dem jüdischen Religionsgebiet angewendet, von allen den Freiheiten, welche sie sich erlaubt hatten, macht er den umfassendsten Gebrauch: er trägt kein Bedenken, derselben Stelle und demselben Ausdruck eine mehrfache allego-

Lamech die ταπεινότης oder ὑπομονή (post. Ca. 284 M. Qu. det. 164, E. 201 M.), Henoch die Busse (De Abr. 852, A. 4 M. præm. et p. a. a. O.). Die zwei Männer, welche Lamech erschlagen hat, sind der λόγος ἀνδραίας und die λογὸς ἐν ἀσπίδι τῶν καλῶν (Qu. det. pot. a. a. O.). Noah bedeutet die Gerechtigkeit (Leg. all. 75, A. Qu. det. 177, C. præm. et p. 918, D. 102. 214. 412 M.); seine Arche ist ein Bild des Leibes, und deshalb sind in ihr Thiere aller Art, während im Paradies, d. h. im Reiche der Tugend, die wilden keinen Zutritt fanden (plant. Noë 220, B. 886 M.). Abraham, Isaak und Jakob sind die Repräsentanten der erlernten, der angeborenen und der durch Übung erworbenen Tugend (De Abr. 357, B ff. De somn. 590, B f. præm. et p. 918 E f. S. 9 f. 646 f. 512 f. M. Qu. in Gen. III, 38. S. 207 A.). Hagar bedeutet (wie später gesagt werden wird) die encyklischen Wissenschaften, Sara die vollkommene Tugend und Weisheit; wenn Abraham Gen. 18, 9 sagt, Sara sei im Zelte, so heisst diess: die Tugend habe ihren Sitz in der Seele (qu. det. pot. ins. 166, B. 202 f. M.). Rebekka ist die Ausdauer (a. a. O. 163, D. plant. N. 288, B. migr. Abr. 420, D. S. 200. 354. 469 M.), Lea die Tugend des vernünftigen, Rahel des sinnlichen Seelentheils; die Mägde der letzteren Bilha und Silpha bedeuten die Ernährung und die Sprache (congr. qu. erud. gr. 428, A ff. 528 M.). Juda ist der ἐξομολογητικὸς τρόπος (Nom. mut. 1065, D. 598 f. M.), und ebendeshalb wird der Edelstein, auf dem sein Name stand, Ex. 28, 18 nur ἀνθράξ nicht λίθος ἀνθράκινος genannt, denn der λίθος bedeutet den Leib, jener τρόπος dagegen ist αἷλος καὶ ἀσώματος (L. all. 55, C. 60 M.). Joseph ist Typus des Politikers (auch davon wird aus Anlass der philonischen Ethik noch zu sprechen sein); die Vielgeschäftigkeit eines solchen und die Verschiedenartigkeit der Elemente seines Charakters deutet sein bunter Rock an (qu. det. pot. 156, C. 192 M. vgl. De somn. 1110, A f. 660 M.). Aegypten ist der Leib, Pharao der widergöttliche Sinn (qu. det. pot. 162, B. conf. lingu. 332, D. S. 198. 418 vgl. De somn. II, 1148, A. 692 M., wo der Fluss Aegyptens von Leib, der Euphrat von der Seele, ebd. 1122 D. 672 M., wo die Frau Potiphar's, des Aegyptiers, von der ἡδονῇ erklärt wird). In dem Gesetz Deut. 21, 15 bedeutet die eine Frau (die gehasste) die Tugend, die andere (die geliebte) die Lust (Sacrif. Abel. 183, C. 167 M.); Deut. 25, 11 f. geht der Mann auf die gottergebene Seele, das Weib auf die, welche am Vergänglichen hängt, die δίδουαι sind ein Bild der γένεσις, oder auch, wie die Dyas überhaupt, der Materie (spec. leg. 805, A. 329 M.). Das einzige Kleid, welches man nicht über Nacht als Pfand behalten darf (Ex. 22, 26), bezeichnet das Wort (De somn. 580, E. 636 M.). Noch zahllose Belege liessen sich geben; die angeführten werden aber zur Genüge zeigen, wie sich Philo alles in Allegorie verwandelt, und



rische Bedeutung unterzulegen<sup>1)</sup>, ebräische Wörter nach griechischer Etymologie zu erklären<sup>2)</sup>, kleine Aenderungen im Text vorzunehmen<sup>3)</sup>, mag dieser dadurch auch dem Wortlaut nach noch so sinnlos werden, aus Uebersetzungsfehlern der LXX tiefe Weisheit abzuleiten<sup>4)</sup> u. dgl. Dass er hiebei ältere Vorgänger vor sich hatte, sagt er selbst<sup>5)</sup>; doch findet er sich durch die Ueberlieferung nicht gebunden: das tiefere Schriftverständniss ist seiner Meinung nach nicht ohne göttlichen Beistand möglich<sup>6)</sup>, warum sollte dieser nicht auch ihm neues aufschliessen? <sup>7)</sup> Wenn er sich daher einer-

wie vollständig sein Verfahren mit dem der stoischen Allegoriker übereinstimmt, von denen I. Abth. 800 ff. gesprochen wurde.

1) So soll  $\pi\eta\gamma\eta$  fünferlei bedeuten: den  $\nu\omicron\varsigma$ , die wissenschaftliche Bildung, die schlechte Beschaffenheit, die gute Beschaffenheit, die Gottheit (De prof. 476, B ff. 572 M.); so die Sonne 1) den  $\nu\omicron\varsigma$ , 2) die  $\alpha\lambda\theta\eta\sigma\alpha\varsigma$ , 3) den  $\theta\epsilon\omicron\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , 4) Gott selbst (De somn. 577, A ff. 682 M.); vgl. auch folg. Anm. Noch viel häufiger ist es, dass umgekehrt verschiedene Typen auf den gleichen Begriff gedeutet werden.

2) Wie Leg. alleg. 52, D. 58, E (56. 58), wo der Name des Flusses Phison von  $\varphi\alpha\iota\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , der des Euphrat von  $\epsilon\upsilon\varphi\alpha\iota\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ , der des Landes Euilath von  $\epsilon\upsilon$  und  $\Upsilon\alpha\omega\varsigma$  hergeleitet, dann aber freilich auch noch eine zweite Etymologie, aus dem Hebräischen, beigelegt wird. Qu. in Gen. III, 8. S. 171, A., congr. qu. erud. gr. 427, A. 428 B (528), wo Jakob's Frau  $\Lambda\iota\lambda\alpha$  nach der Ableitung von  $\lambda\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  gedeutet ist.

3) Qu. det. pot. 164, A (200): man solle Gen. 4, 8 nicht lesen  $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\omega\upsilon\varsigma$   $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ , sondern  $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\iota$ .  $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ , denn die Seele, deren Typus Kain ist, tödte in Wahrheit sich selbst.

4) Z. B. Leg. alleg. 95, E. 124 M. De somn. 575, B. 680 M. (wo statt  $\eta\lambda\theta\epsilon\upsilon$  richtiger wäre:  $\eta\mu\iota$ , er gieng dem Orte zu).

5) Vgl. S. 225 f.

6) Dieser Satz lässt sich zwar aus der Stelle Qu. omn. pr. lib. 877, C (458) nicht beweisen; denn wenn es hier heisst:  $\tau\acute{\omicron}\iota\varsigma$   $\kappa\alpha\tau\epsilon\lambda\iota\upsilon\varsigma$   $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\varsigma$ ,  $\omicron\delta\epsilon$   $\acute{\alpha}\mu\acute{\chi}\alpha\upsilon\omicron\nu$   $\acute{\alpha}\nu\theta\omega\pi\iota\tau\eta\upsilon$   $\epsilon\pi\iota\nu\omicron\theta\epsilon\sigma\alpha\iota$   $\psi\upsilon\chi\eta\upsilon$   $\acute{\alpha}\nu\tau\omega$   $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\omega\chi\eta\varsigma$   $\epsilon\upsilon\theta\epsilon\upsilon\sigma\iota$ , so bedeutet  $\acute{\alpha}\nu\theta\omega\pi\iota\tau\eta\upsilon$  schwerlich „verstehen“, sondern „ersinnen“, die Worte beziehen sich *mithin* nicht auf die Erklärung, sondern auf die Entstehung der heiligen Schriften. Aber aus den sogleich anzuführenden Aeusserungen ergibt sich allerdings, dass Philo das tiefere Schriftverständniss von höherer Eingebung herleitete.

7) Philo besengt wiederholt, dass ihm selbst im Zustand des Enthusiasmus göttliche Offenbarungen sutheilwerden, und da sich ihm seine Ansichten überhaupt durchaus an der Schrifterklärung entwickeln, so beziehen sich diese Offenbarungen immer auf den verborgenen Schriftsinn. So De Cherub. 112, D (148). Nachdem er hier zwei Erklärungen der Cherubim und des flammenden Schwertes angeführt hat, fährt er fort:  $\eta\kappa\omicron\upsilon\omicron\epsilon\alpha\iota$   $\delta\acute{\epsilon}$   $\kappa\omicron\tau\iota$   $\kappa\alpha\iota$   $\sigma\kappa\omicron\upsilon$

seits allerdings an die jüdische Religion und ihre Urkunden anlehnt, so nimmt er doch zugleich ihnen gegenüber mit Hülfe der allegorischen Auslegung eine so freie Stellung, dass ihn ihr Buchstabe keinen Augenblick hindern konnte, alles in ihnen zu lesen, was seiner Denkart zusagte.

Die Ansichten, welche sich dem Philo von hier aus über den Werth und die Bestimmung der Wissenschaft, über die Bedeutung ihrer einzelnen Theile, über das Verhältniss der Philosophie zum religiösen Glauben ergaben, können erst später nachgewiesen werden, denn diese Ansichten sind weit weniger der Grund, als die Folge seiner metaphysischen und theologischen Lehren; Philo ist nicht von der Untersuchung über die Bedingungen und Grenzen des Wissens zu seinem theosophischen System, sondern umgekehrt von seiner Theorie über das Wesen Gottes und der Welt zu seiner Ansicht von der Wissenschaft gekommen; diese kann daher nur von dem in ihrer ursprünglichen Bedeutung verstanden werden, welchem jene Theorie schon bekannt ist. Hier am Anfang unserer Darstellung liess sich die Stellung unseres Philosophen zu den Bildungselementen, unter deren Einfluss er stand, erst im allge-

δοτικέρου λόγου κατὰ ψυχῆς ἐμῆς εἰσθυσίας τὰ πολλὰ θεωρηκτέσθαι καὶ κατὰ ὧν οὐκ οἶδε μαντεύσθαι· und nun folgt, als Inhalt dieses λόγος, seine eigene Erklärung. Aehnlich De somn. II, 1142, D (692): ὅπηξεί δέ μοι πάλιν τὸ εἰσθως ἀφανῶς ἐνομιλεῖν πνεῦμα ἄρρατον καὶ φησὶν· womit übrigens in diesem Fall eine selbst für den Allegoristen ziemlich unerhebliche Bemerkung eingeleitet wird. Diese Aeusserungen sind für Philo bezeichnend. Jeder Gedanke, der ihm unvermuthet aufsteht, erscheint ihm als Eingebung, wie diess bei einem solchen erklärlich ist, der einerseits jeden Frommen für einen Propheten und Inspirirten hält (Qu. rer. div. hær. 517, C. 510 M.: καὶ παντὶ δὲ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ δὲ τῆς λόγος προφητεῖαν ματρῶσι. προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου), und der andererseits seine eigene Geistes- thätigkeit mit klarem Bewusstsein zu begleiten unterlässt, und statt flüchter- ner methodischer Untersuchung sich nur zu gerne durch augenblickliche Erregungen und Combinationen leiten lässt. Dieser Ursprung der philonischen Inspiration erhellt besonders deutlich aus der Stelle De migr. Abr. 398, C (441), wo Philo erzählt: nicht selten begegne es ihm, wenn er etwas niederschreiben wolle, und über den Inhalt mit sich im reinen sei, dass er dennoch mit aller Mühe nichts zustandebringe; ein andermal wieder κενὸς ἔλθων κλήρης ἑξαίφνης ἐγενόμενον ἐπινοομένων καὶ σπειρομένων ἄνωθεν ἀφανῶς τῶν ἐνθυμημάτων; ὡς ὑπὸ κατοχῆς θεοῦ κορυβαντιῶν καὶ πάντως ἀγνοεῖν τὸν τόπον, τοὺς παρ- ὄντας, ἑμαυτὸν, τὰ λεγόμενα, τὰ γραφόμενα.

meinen bezeichnen, die bestimmtere Einsicht in dieselbe kann nur der Abriss seines Systems selbst gewähren.

Das erste muss in dieser Beziehung die Lehre von Gott sein. Philo's System trägt nicht blos überhaupt einen religiösen Charakter — der vollendete Weise betrachtet, wie er sagt, die Gottheit als den einzigen Gegenstand seines Wissens <sup>1)</sup> — ; sondern es ruht bestimmter auf demselben dualistischen Gegensatz Gottes und der Welt, des Unendlichen und des Endlichen, in welchem wir früher die metaphysische Grundlage des Neupythagoreismus erkannt haben. Gott allein ist das gute, vollkommene, ursprünglich wirkliche, das Endliche als solches ist das unvollkommene und unwirkliche, die Materie, als der allgemeine Grund der Endlichkeit, ist das nichtseiende und böse. Von diesem Standpunkt aus musste Philo vor allem darauf bedacht sein, in der Betrachtung des göttlichen Wesens einen festen Grund für seine Weltansicht zu gewinnen. Hiebei stellte sich nun freilich sogleich eine Schwierigkeit heraus, von der auch wirklich Philo's ganze Theologie gedrückt wird. Durch seinen Begriff der göttlichen Unendlichkeit ist ihm jede Uebertragung endlicher Bestimmungen auf Gott verboten. In Wahrheit sind es aber eben nur solche endliche Bestimmungen, aus welchen uns die Gottesidee überhaupt entsteht, denn jede Vorstellung über die Gottheit beruht in letzter Beziehung auf einem Rückschluss von dem gegebenen auf den absoluten Grund desselben, und jede nähere Bestimmung dieses Absoluten kann nur unserem Welt- und Selbstbewusstsein entnommen sein. Will daher Philo alle endlichen Prädikate von Gott abwehren, so kann er überhaupt nichts positives über ihn aussagen, seine Theologie muss sich in lauter Verneinungen bewegen. Dieses widerspricht jedoch der Voraussetzung, dass Gott, und Gott allein, das schlechthin wirkliche sei, und sein System gewährt unserem Philosophen lediglich kein Mittel zur Beseitigung dieses Widerspruchs. Er schwankt daher in seinen Aussagen über die Gottheit fortwährend zwischen der negativen Beschreibung derselben, wonach ihr alle Prädikate abgesprochen, und der positiven, wonach ihr alle Vollkommenheit beigelegt werden muss. Diesen Widerspruch zu lösen,

---

1) De plant. N. 223, B (339): τῷ γὰρ ὄντι ὁ τελείως καθαρισμένος νοῦς καὶ πάντα τὰ γενέσεως ἀπογινώσκων ἐν μόνον οἶδει καὶ γνωρίζει τὸ ἀγέννητον.

dürfen wir nicht hoffen, es genügt, dass wir ihn erkennen und seine Gründe aufzeigen.

Was dem Philo nach seinem ganzen Standpunkt zunächst lag, das sind die verneinenden Aussagen über Gott, welche ihn als den bestimmungslosen erscheinen lassen; denn der Gegensatz Gottes und der Welt ist der Punkt, von dem er ausgeht. Der ungewordene ist mit nichts gewordenem zu vergleichen, er ist darüber erhaben wie das ewige über das veränderliche, das wirkende über das leidende, das umfassende über das umfasste, der Geist über den Stoff, der Schöpfer über das Geschöpf<sup>1)</sup>. Philo erklärt sich daher nicht bloß gegen jede pantheistische Vermischung Gottes mit der Welt<sup>2)</sup>, er widerspricht nicht bloß der Vorstellung, als ob Gott im Raume<sup>3)</sup> und in der Zeit sei<sup>4)</sup>, als ob ihm menschliche Gestalt und menschliche Affekte zukämen<sup>5)</sup>, als ob ein Uebel oder ein Böses von ihm herrührte<sup>6)</sup>, sondern er verwahrt sich überhaupt gegen jede Aehnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen, indem er der Endlichkeit der letztern die Ewigkeit Gottes<sup>7)</sup>, ihrer Wandelbarkeit seine Unveränderlichkeit<sup>8)</sup>, ihrer zusammengesetzten Natur seine Einfachheit<sup>9)</sup>, ihrer Abhängigkeit seine unbedingte Frei-

1) De somn. 576, E. 592, E (682. 648.). mund. opif. 2, E. 8 M. migr. Abr. 418, B. 466 M. Qu. in Gen. II, 54.

2) De Decal. 751, E. 189 M. migr. Abr. a. a. O., ebd. 416, B (464): Gott sei weder die Welt noch die Weltseele (wie namentlich die Stoiker wollten).

3) Z. B. conf. lingu. 339, D. 340, A. 425 M. De somn. 592, D. 648 M. In der ersten von diesen Stellen wird namentlich auch die Bewegung im Raume Gott abgesprochen; vgl. S. 301, 4.

4) Mundi opif. a. a. O. u. 8.

5) De post. Caini 226 f. M. Qu. De. s. immut. 801, B (280) u. 8.

6) Qu. det. pot. 177, D. 214 M. mundi opif. 16, B f. 17 M. Ich komme später noch auf diesen Punkt zurück.

7) M. opif. 2, E f. De carit. 699, D (386) u. a.

8) De Cherub. 111, B. 142 M. Leg. alleg. 49, C. 53 M. Weitere Belege für diese von Philo sehr nachdrücklich hervorgehobene Bestimmung finden sich in der Schrift *Quod Deus sit immutabilis* und b. DIXON I, 118.

9) Die absolute Einfachheit des göttlichen Wesens, eine unmittelbare Folge seiner Unveränderlichkeit (wie diess incorrupt. mundi 948, A. 498 M. bemerkt ist), gilt dem Philo ebenso, wie diese, für eines der wesentlichsten von den Merkmalen, durch welche sich Gott von dem Endlichen unterscheidet (mut. nom. 1078, C. 606 M. qu. De. s. immut. 805, C. 285 M.): Gott ist

heit<sup>1)</sup> und Selbstgenugsamkeit<sup>2)</sup> entgegensetzt. Philo geht aber noch weiter. Nicht genug, dass die Unvollkommenheit der endlichen Dinge von Gott ferngehalten wird, auch über ihre Vollkommenheiten ist er schlechthin hinaus: er ist besser als die Tugend und als das Wissen, ja besser als das Gute und das Schöne, reiner als das Eins, ursprünglicher als die Monas, seliger als die Seligkeit<sup>3)</sup>. Bei einer so überschwänglichen Vorstellung von der Gottheit musste allerdings jedes Prädikat, welches ihr beigelegt werden konnte, zu gering scheinen, und so kann es uns nach der obigen Beschreibung nicht mehr überraschen, wenn Philo auch wohl geradezu sagt<sup>4)</sup>, Gott sei ohne alle Eigenschaften (*ἄποιος*). Und da nun jeder Name irgend eine Eigenschaft ausdrückt, so wird folgerichtig gelehrt, kein Name könne Gott im eigentlichen Sinn beigelegt werden, jeder sei nur uneigentlich zu verstehen<sup>5)</sup>. Was aber mit keinem Namen bezeichnet, durch keine Eigenschaft beschrieben werden kann, das kann auch nicht begriffen werden. Wenn daher Philo sehr nachdrücklich behauptet, die Gottheit sei

---

ein schlechthin einfaches Wesen, die reine Einheit, denn was man ihm beigemischt denken mag, immer könnte es nur ein schlechteres sein, als er selbst ist. L. alleg. II, Anf. S. 1087 (66).

1) De somn. 1142, E. 692 M.

2) Auch diese Eigenschaft, dass Gott *ἀπροσδεής, χάριτος οὐδενός* ist, wird von Philo sehr oft hervorgehoben; m. vgl. L. alleg. 1087, B (66). mut. nom. 1048, D (582). De fortit. 787, C. 377 M. Weiteres b. ΔΙΛΗΝΕ I, 121.

3) M. opif. 2, C: τὸ μὲν δραστήριον [sc. αἰτιον] ὁ τῶν ἔλων νοῦς ἐστὶν εὐκρανέστατος καὶ ἀκραϊφνέστατος, κρείττων τε ἢ ἀρετῆ, καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμῃ καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὰγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν. V. contempl. 890, A (472): τὸ θεῖον, ὃ καὶ τὰγαθοῦ κρείττον ἐστὶ καὶ ἐνός εὐκρανέστατον, καὶ μονάδος ἀρχηγνοῦτατον. Legat. ad Caj. 992, D. 546 M. De præm. et p. 916, B (414). Qu. in Gen. II, 54. S. 184 A. Fragm. S. 625 M (b. Eus. pr. ev. VII, 13, 2.)

4) L. alleg. 47, A. 49, C (50. 58). Qu. De. s. immut. 801, D. 281 M. Unter einer ποιότης versteht Philo allerdings nur eine endliche Qualität (vgl. de Cherub. 116, E. 148 M.: γίνεσθαι γὰρ καὶ φθορὰν ἐνδεχομένων φύσει τῶν ποιῶν, wie ΜΑΧΩΜΥ auf Grund der Handschriften mit Recht statt θνητῶν liest), aber andere sollen wir nicht zu erkennen vermögen (vgl. De somn. 598, A f. 648 M. u. a. St.)

5) De somn. 599, C. 655 M. V. Mos. 614, A. 92 M. Legat. ad Caj. 998, A (546). mut. nom. 1045, E f. 580 M. Vgl. L. alleg. 99 C f. 128 M. Mit dem jüdischen Vorurtheil von der Unaussprechlichkeit des Jehovahnemens steht diese Lehre jedenfalls nur in einem entfernten Zusammenhang.

ihrem Wesen nach unfassbar <sup>1)</sup>), so ist diess ganz in der Ordnung. Nur dass Gott ist, können wir wissen, aber was er ist, das ist uns durchaus verborgen <sup>2)</sup>). Das Sein ist daher auch das einzige Prädikat, welches wir ihm im eigentlichen Sinn beilegen können, der Name des Seienden (der Jehovahname) ist der einzige, welcher das Wesen Gottes, und nicht bloß eine seiner Wirkungen oder Kräfte bezeichnet <sup>3)</sup>).

In dieser Bezeichnung Gottes hat die verneinende Richtung der philonischen Gotteslehre ihre Spitze erreicht; alle positiven Bestimmungen der Gottesidee sind beseitigt, und es ist nur das übrig gelassen, was nicht entfernt werden konnte, ohne das Dasein Gottes selbst zu läugnen, das Sein Gottes und der Name des Seienden. Indessen konnte Philo unmöglich bei dieser reinen Verneinung stehen bleiben. Seine negative Theologie selbst ist ihm nur daraus entstanden, dass er alle Prädikate für die Idee Gottes zu beschränkt, der göttlichen Vollkommenheit nicht gemäss fand; seine Verneinungen haben also eine Bejahung, eine Vorstellung von der göttlichen Vollkommenheit, wenn auch vielleicht nur eine allgemeine und unbestimmte, zur Voraussetzung. In der näheren Ausführung dieser Vorstellung musste Philo in der Hauptsache schon deshalb der Analogie mit dem menschlichen Geiste folgen, weil die Grundvoraussetzung aller Anthropomorphismen, die Persönlichkeit Gottes, seinem jüdischen Monotheismus unbedingt feststand; zugleich mussten aber, in Folge seiner spekulativen Richtung, neben den schon besprochenen negativen Prädikaten alle diejenigen Eigenschaften Gottes einen besonderen Werth für ihn haben, welche den allgemeinen Gedanken ausdrücken, dass alle

1) De post. Ca. 229 M. conf. lingu. 340, A. 425 M. monarch. 815, B. 816, D. 817, A. 216 ff. M. De mut. nom. a. a. O. De somn. 575, C. 680 M. Leg. all. a. a. O.

2) Qu. De. s. immut. 302, D (282): ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νόῳ καταληπτός ἐστι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον. ὑπαρξίς γάρ ἐστιν ἢ καταλαμβάνομεν αὐτοῦ τὸ δὲ χωρὶς ὑπαρξίως οὐδέν. Aehnlich De monarch. a. a. O. De præm. et poen. 916, B (414).

3) Qu. D. s. immut. 301, D. 309, A (281. 289). Qu. det. pot. ins. 171, E. 184, C (208. 222). De Abrah. 867, B f. 18 M. De somn. 599, C (655). V. Mos. 614, A. 673 (92. 155); wozu, das Aussprechen des Jehovahnamens betreffend, ebd. 670, D. 688 D f. (152. 166) zu vergleichen ist. Philo selbst bedient sich zur Bezeichnung Gottes, wenn er wissenschaftlich reden will, regelmässig der Ausdrücke ὁ ὄν oder τὸ ὄν.

Vollkommenheit in Gott vereinigt sei und von Gott herstatme. Er beschreibt daher die Gottheit nicht bloß als dasjenige Wesen, welches über alles erhaben ist, sondern auch als das, welches alle Realität in sich schliesst: als das Urbild der Schönheit, als den absolut seligen und vollkommenen <sup>1)</sup>, als die Vernunft des Weltganzen <sup>2)</sup>; er sagt nicht bloß, dass sie nirgends, sondern auch, dass sie überall sei, dass sie alles erfülle und umfasse <sup>3)</sup>, nicht bloß, dass sie nicht geschaut werden könne, sondern auch, dass sie alles durchschaue <sup>4)</sup>; ja er sagt, Gott sei alles Wirkliche, denn ihm allein komme ein Sein im wahren Sinn zu <sup>5)</sup>. Sofern aber diese Aussagen über das Wesen Gottes mit der Transcendenz seiner Gottesidee zu sehr im Widerspruch standen, liebt er es noch mehr, die absolute Wirksamkeit Gottes zu schildern. Wie Gott allein wahrhaftes Sein zukommt, so kommt auch ihm allein ursprüngliche Thätigkeit zu. Das Wirken ist ihm so natürlich, wie dem Feuer das Brennen <sup>6)</sup>, die wesentliche Eigenschaft Gottes ist das Wirken, die des Geschaffenen das Leiden <sup>7)</sup>; Gott wirkt daher unauflöhrlich, und ist für alles andere der Grund seines Wirkens, alle Vollkommenheit in dem Geschaffenen stammt einzig von ihm her <sup>8)</sup>; und wird auch zwischen solchem unterschieden, was mittelbar, und solchem, was unmittelbar von Gott hervorgebracht ist <sup>9)</sup>, so führt doch in letzter Beziehung alles auf Gott als die alleinige Ursache

1) De Cherub. 122, E. 154 M. De Abr. 377, D. 29, M. Qu. D. s. immut. 297, C. 276 M. Legat. ad Caj. 992, D. 546 M.

2) Migr. Abr. 418, A (466): τὸν τῶν ἄλων νοῦν τὸν θεόν.

3) Leg. alleg. 48, B. 61, C. 70, C (52. 88. 97). conf. lingu. 339, E. 425 M. De somn. 575, A. 680 M. migr. Abr. a. a. O. u. ὁ. s. Γραμματ. I, 123 ff. Δίλημα I, 282 ff.

4) Z. B. Qu. De. s. immut. 295, A. 297, D. (274. 276). Conf. lingu. 340, B (425).

5) L. alleg. 48, B. 52 M.: ἔτι εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὢν. Qu. det. pot. insid. 184, C. (222): ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν ... ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι ὁφέτη δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων.

6) L. alleg. 41, D. 44 M.

7) De Cherub. 121, B. 158 M. vgl. mund. opif. 2, C.

8) L. alleg. a. a. O. vgl. sacrif. Abel. 140, B. 175 M. Δίλημα I, 317 f. Vgl. die später darzustellende Lehre Philo's, dass alles gute im Menschen ein Geschenk der göttlichen Gnade sei.

9) L. alleg. 47, D (51): die besten Dinge, wie die Vernunft, sind ἐκὸς und διὰ θεοῦ, die geringeren nur διὰ θεοῦ.

zurück<sup>1)</sup>. Man wird in dieser Gleichstellung der Gottheit mit der wirkenden Kraft und in der Zurückführung aller Erfolge auf die göttliche Ursächlichkeit den Einfluss der stoischen Lehre nicht verkennen<sup>2)</sup>; man wird aber ebensowenig den Zusammenhang dieser Bestimmungen mit Philo's eigenthümlichem Standpunkt übersehen: wurde die Gottheit als das absolut vollkommene Wesen über jede Vergleichung mit dem Endlichen und über den ganzen Bereich des menschlichen Denkens hinausgerückt, so blieb nur übrig, diese Vollkommenheit in ihren Wirkungen zu erkennen, und so war es ganz natürlich, dass Philo, um in positiver Weise von Gott zu reden, diese Seite zunächst hervorkehrte; Gott ist ihm der jenseitige Grund alles Wirklichen, er kann nur in seinen Wirkungen erkannt, nur als die allwirkende Kraft definiert werden.

Unter den Eigenschaftsbegriffen, durch welche die göttliche Ursächlichkeit näher beschrieben wird, treten die zwei der Macht und der Güte als die Grundbestimmungen hervor<sup>3)</sup>. Von diesen selbst aber wird die Güte für die höhere und ursprünglichere erklärt, für sie vorzugsweise der Name θεός gebraucht, Gott der Gute und das vollendetste Gut genannt<sup>4)</sup>; die Weltschöpfung und Weltregierung wird in platonischer Weise von der neidlosen Güte Gottes hergeleitet<sup>5)</sup>; es wird der Grundsatz aufgestellt, dass nur gutes, aber nichts schlechtes von Gott herrühre<sup>6)</sup>, und es werden deshalb die wohlthätigen Wirkungen unmittelbar, die strafenden und verderblichen nur mittelbar auf ihn zurückgeführt<sup>7)</sup>; die

1) L. alleg. 62, A (88): ὁ μὲν θεὸς καὶ γένεσιν... ἀγαθὸν εἰς ταῦτ' ὡς αἴτια, εἶς ὄντος αἰτίου τοῦ ὁρανοῦ.

2) Schon die Ausdrucksweise ist stoisch; so in der Unterscheidung des θεοῦ καὶ ἀνθρώπου αἰτίου und des παθητοῦ, und der Gleichstellung des ersteren mit dem νόμῳ τῶν θεῶν m. opif. 2, C vgl. I. Abth. 119, 5. 121, 1.

3) Philo's eigene Erklärungen hierüber tiefer unten.

4) Auch hiefür werden die Belege später gegeben werden; hier verweise ich nur auf die Stelle conf. lingu. 346, C. 432 M.

5) De mut. nom. 1061 C. 585 M. V. Mos. 678, B (155). migr. Abr. 416, C (464). Cherub. 179, C (162). m. opif. 4, D (5) u. a. St.

6) Conf. lingu. a. a. O. De Abr. 370, C (22). Vgl. oben S. 250, 1.

7) De prof. 460, A. 556 M. mut. nom. 1049, A (583). De Abr. a. a. O. De provid. II, 102. Doch wird anderwärts (Conf. lingu. 345, B. 431 M. Legat. ad Caj. 998, A. 546 M) anerkannt, dass auch die strafenden Wirkungen in Wahrheit unter die wohlthätigen zu rechnen seien.



göttliche Gnade wird gerühmt, die auch den Sündern unaufhörlich die rettende Hand reiche!). Der Einfluss der platonischen Lehre vom Guten und von der göttlichen Güte lässt sich in diesen Zügen nicht verkennen<sup>1)</sup>; doch sind sie auch überhaupt durch Philo's ganzen Standpunkt gefordert. Da es die Sehnsucht nach göttlicher Hülfe und Offenbarung ist, welche die Wurzel seines Systems bildet, so müssen diejenigen Eigenschaften Gottes, vermöge deren er sich des Menschen annimmt und sich ihm mittheilt, für ihn den grössten Werth haben. Auf denselben Grund dürfen wir aber auch die Lehre von der göttlichen Allmacht, ja die ganze philonische Theologie zurückführen. Hat sich der Mensch des Vertrauens auf seine eigene Willens- und Denkkraft begeben, um alle Sittlichkeit und Erkenntniss aus göttlicher Mittheilung zu empfangen, so ist es nur folgerichtig, wenn überhaupt alle Kraft und Realität in das göttliche Wesen verlegt wird, und dem Endlichen nichts als die unbedingte Abhängigkeit übrig bleibt. Wie vermöchte dann aber der endliche Verstand das unendliche Wesen zu fassen, und welche anderen, als verneinende Bestimmungen, könnte er über dasselbe aufstellen? Nur dass freilich diesen Negationen immer wieder die positive Ueberzeugung von der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens und Wirkens als ihre Voraussetzung zu Grunde liegt, und dass andererseits aus der Anerkennung des Dunkels, welches die Gottheit vor uns verbirgt, unmittelbar das Streben hervorgeht, dieses Dunkel durch die Leuchte einer höheren Offenbarung zu zerstreuen, und denselben Gegenstand, dessen absolute Unbegreiflichkeit kaum erst behauptet war, in jener gewaltsamen Weise, die wir später noch kennen lernen werden, zu ergreifen.

Je schroffer aber das göttliche Wesen von der Welt getrennt, und je unbedingter doch zugleich alles endliche Sein von der göttlichen Ursächlichkeit abhängig gemacht wird, um so stärker musste sich Philo die Forderung aufdringen, die Vermittlungen nachzuweisen, durch die eine Wirkung der ausserweltlichen Gottheit auf die Welt möglich gemacht würde. Gott selbst kann mit seinem Wesen nicht

1) Qu. D. s. immut. 304, B f. (283 f.) mit dem Beisatz: οὐ μόνον δούλους ἀλλ', ἀλλ' ἀεφόσας διαύξαι. πρεσβύτερος γὰρ δίκης ὁ Ἰεὸς παρ' αὐτῶ ἔσται u. s. w.

2) Philo selbst verweist m. opif. 4, D auf Tim. 29, D.

in die Welt eingehen, nur mit seiner Wirkung ist er in ihr gegenwärtig<sup>1)</sup>, er kann aber auch nicht unmittelbar auf die Welt einwirken, denn der Vollkommene darf sich nicht durch die Berührung mit der Materie beflecken<sup>2)</sup>; wir müssen daher Mittelwesen zwischen Gott und der sichtbaren Welt annehmen, an welche die Einwirkung Gottes auf die Welt geknüpft ist. Für die genauere Beschreibung dieser Mittelwesen liessen sich besonders vier Vorstellungen verwenden: aus dem philosophischen Gebiete die platonische Lehre von den Ideen und die stoische von den wirkenden Ursachen, mit welchen sich auch die platonische Weltseele leicht verknüpfen liess; aus dem Gebiete des religiösen Glaubens die jüdisch - persischen Vorstellungen über die Engel, und die griechischen über die Dämonen. Wir werden auch finden, dass Philo alle diese Elemente benützt und verknüpft hat, doch musste ihn die stoische Lehre von den Kräften am meisten anziehen. Die Engel und Dämonen des Volksglaubens hatten eine zu ausgeprägte Persönlichkeit, um sich unmittelbar zu Trägern der göttlichen Causalität zu eignen; sie gehörten ursprünglich einem Standpunkt an, welcher an der unmittelbaren Einwirkung Gottes auf die Welt noch keinen Anstoss nahm, und mussten erst philosophisch umgedeutet werden, um dem vorliegenden Zweck zu entsprechen. Die platonischen Ideen waren zu abstrakter Natur, das wirksame Princip trat in ihnen zu wenig hervor, sie stellten nur die Urbilder des Sinnlichen dar, nicht die bewegenden Kräfte; für Philo dagegen war eben das die Hauptaufgabe, die Wirkung Gottes in der Welt möglich zu machen. Diess leistete nun die stoische Lehre von der durch die ganze Welt verbreiteten Vernunft Gottes, vom *λόγος σπερματικός*, von den Kräften, welche vom Urwesen ausgehen, um das Weltall belebend und bildend zu durch-

1) De post. Cain. 229 M. unt. conf. lingu. 339, D. 429 M. migr. Abr. 416, B (464).

2) De vict. offer. 857, E (261): εἰ ἐκείνης γὰρ [τῆς ἑλης] πάντ' ἐγέννησεν ὁ θεὸς, οὐκ ἐφακτόμενος αὐτός· οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπειροῦ καὶ παρφυρμένης ἑλης ψάσειν τὸν ἔθωνα καὶ μακάριον. Vgl. Conf. lingu. 345 D ff. (481 f.), wo ausgeführt wird, dass Gott bei der Wertschöpfung zur Hervorbringung derjenigen Dinge, welche selbst zu schaffen ihm nicht geziemt hätte, sich der *δυνάμεις ὑπερεπου* bedient habe.

dringen<sup>1)</sup>; und wenn Philo allerdings von seinem Standpunkt aus theils an dem Pantheismus, theils an dem Materialismus dieser Lehre in ihrer stoischen Fassung Anstoss nehmen musste, so liess sich doch diesen Mängeln leicht abhelfen: die wirkenden Kräfte durften nur den ausserweltlichen Ideen Plato's gleichgestellt, und auf die Gottheit als ausserweltliches Wesen zurückgeführt werden, und man hatte statt der Feuer- und Luftströmungen, in welche sich das künstlerische Urfeuer zertheilt, geistige Substanzen, die von Gott in die Welt ausströmen, ohne dass doch dieser aus der Einheit seines Wesens heraustrete, oder sich mit demselben an die endlichen Dinge mittheilte. Wir haben früher gesehen, dass eine Umbildung der stoischen Lehre in dieser Richtung schon durch die blosser Verknüpfung des stoischen Pantheismus mit dem aristotelischen Theismus möglich war<sup>2)</sup>; um wieviel näher musste sie einem Philo liegen, bei welchem zu diesen Elementen der Einfluss der Ideenlehre, des Engel- und Dämonenglaubens, der älteren jüdischen Spekulationen über die Weisheit, und als entscheidender Grund die Transcendenz seiner Gottesidee hinzukam. So ergab sich ihm denn folgende Theorie.

Als Gott die Welt schaffen wollte, erzählt unser Philosoph mit Plato<sup>3)</sup>, so erkannte er, dass jedes Werk ein geistiges Urbild voraussetzt, und demgemäss bildete er zuerst die übersinnliche Welt der Ideen<sup>4)</sup>. Die Ideen sind aber nicht bloss die Musterbilder<sup>5)</sup>, sondern zugleich auch die wirkenden Ursachen, die Kräfte, welche die ungeordneten Stoffe in Ordnung bringen, und jedem Ding seine Eigenschaften einprägen<sup>6)</sup>. Es kann insofern auch gesagt werden, die urbildliche Welt bestehe aus den unsichtbaren Kräften, welche die Gottheit wie ein Gefolge umgeben<sup>7)</sup>.

1) Worüber 1. Abth. S. 146 f. 124, 3. 127 f.

2) A. a. O. S. 568 ff.

3) Tim. 28, A ff.

4) De mundi opif. 3, E f. 5, C. 7, B f. 29, C (4. 5. 7. 30). Leg. alleg. 44, A (47). Migr. Abr. 404, B (452) u. a. St.

5) Als solche werden sie gerne einem Sigel oder Modell verglichen De m. opif. 5, C. 7, B; weiteres in dem Abschnitt vom Logos.

6) De monarch. 817, C f. (318 f.) Vict. offer. 857, E f. 261 M. vgl. Cherub. 116, E. 148 M.

7) Conf. lingu. 845, B. 481 M: εἰς ὧν ὁ θεὸς ἀμωθήτους περὶ πάντων ἔχει δυνάμεις ... δι' αὐτῶν τῶν δυνάμεων ὁ ἀσώματος καὶ νοητὸς ἐπάγει κόσμος τὸ τοῦ

Diese geistigen Kräfte sind es, durch welche Gott in der Welt thätig ist, und dasjenige in ihr bewirkt, was er wegen seiner Erhabenheit nicht unmittelbar hervorbringen kann<sup>1)</sup>; sie sind die Diener und Statthalter des obersten Gottes, die Gesandten, durch welche er den Menschen seinem Willen mittheilt, die Vermittler zwischen Gott und den endlichen Dingen<sup>2)</sup>, die Theilkräfte der allgemeinen Vernunft, welche bildend und ordnend in der Welt walten<sup>3)</sup>, die unzerreissbaren Bänder, welche Gott durch's Weltall gespannt, die Säulen, welche er ihm unterstellt hat<sup>4)</sup>. Sie können daher auch als dienstbare Geister und Werkzeuge des göttlichen Willens beschrieben werden; sie sind jene reinen Seelen, die von den Griechen Dämonen, von Moses Engel genannt werden<sup>5)</sup>, und sie werden in diesem Sinn von den Menschen angerufen<sup>6)</sup>. So unbestreitbar aber hiernach die Persönlichkeit dieser Kräfte zu sein scheint, so schwankend wird sie doch wieder, wenn wir andere Aeusserungen in Betracht ziehen. Schon der Name der Kräfte lässt uns zunächst nur an Eigenschaften des göttlichen Wesens selbst denken; noch deutlicher liegt diese Vorstellung in anderen

---

φανομένου τοῦδε ἀρχέτυπον ἰδέαις ἀοράτοις συσταθείς. Wenn es hier scheinen könnte, als ob die δυνάμεις von den Ideen noch unterschieden würden, so zeigen doch die eben angeführten Stellen, dass diess nicht Philo's Meinung ist. Die Vergleichung der δυνάμεις mit einem Gefolge (δορυφοροῦσαι δυνάμεις monarch. a. a. O. δορυφορούμενος ὑπὸ δυεῖν τῶν ἀνωτάτω δυνάμεων De sacrific. Abel. 139, A. 173 M., ebenso De Abr. 367, B. 19 M.) ist bei Philo häufig.

1) M. s. ausser S. 313, 2: De m. opif. 15, E ff. (16 f.), besonders aber De Abr. 370, B. 22 M. Decal. 768, E. 209 M. De prof. 460, A. 556 M.

2) De Abr. 366, B (17 f.) De somn. 586, D. 642 M.

3) Λόγοι De somn. 575, E. 585, A. 586, E (681. 640. 642.). Leg. alleg. 93, D (122). Wenn ΔΑΗΜΕ Λόγοι nicht selten mit „Pläne Gottes“ übersetzt, so ist diess verfehlt, der Ausdruck ist durchweg nach der Analogie der stoischen λόγοι σπασματικοὶ zu erklären.

4) Migr. Abr. 416, B. 464 M. Conf. lingu. 339, E. 344, C (425. 430), Fragm. S. 655 M. (aus JON. DAMASC. parall. s. 749, E.). Vgl. S. 318, 2. Daher heissen sie plant. N. 226, D. 342 M. δυνάμεις ἐνωτικάι.

5) Somn. 585, A (640): ψυχὰι δὲ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. ebd. 586 D. 587, D (die Engel λόγοι μασίται, λόγοι θεοί). Leg. alleg. 98, D: τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ. De somn. 583, A (638): ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἴθος ἀγγέλους. Conf. lingu. 324, D (409): τῶν θεῶν ἔργων καὶ λόγων .. οὓς καλεῖν ἴθος ἀγγέλους. Ebd. 345, C f. (431). De Abr. 366, B. 17 M.

6) Qu. D. s. immut. 310, A. 290 M. Weiteres in der Lehre vom Logos.

Bezeichnungen<sup>1)</sup>. Die Kräfte werden ferner nicht bloß neben einander gestellt, wie Personen, sondern sie erscheinen auch in einander, wie die Gattungs- und Artbegriffe, so dass die höhere Kraft die niedere in sich befasst<sup>2)</sup>; sie werden mit den Ideen identifizirt (s. o.), welche doch, scheint es, unmöglich als Personen gedacht sein können, und am wenigsten von einem solchen, der die Ideen nicht als Objekte der göttlichen Anschauung Gott gegenüberstellt, sondern als Gedanken Gottes in ihn selbst verlegt; gerade Philo sagt aber ausdrücklich, sie seien nirgends, als im göttlichen Denken<sup>3)</sup>. Wenn endlich die Kräfte für ungeworden<sup>4)</sup> und für ebenso unendlich erklärt werden, wie Gott selbst<sup>5)</sup>, wenn gesagt wird, Gott sei durch seine Kräfte in den Dingen (s. o.), so setzt diess unstreitig voraus, dass die Kräfte als ein unzertrennlicher Theil des göttlichen Wesens zu betrachten sind. Wir dürfen daraus allerdings nicht schliessen, dass sich Philo dieselben nicht

1) Ἀρταί z. B. De prof. 458, A (558) u. o.; χάριτες Leg. alleg. 1101, E 81 M; ἡγεμονία und εὐεργεσία für δύναμις βασιλική und εὐεργετική De somn. 589, C. 645 M.

2) M. vgl. de Chernub. 118, A (144), wo von der σύνδοξ und κρᾶσις der beiden Grundkräfte (Macht und Güte) gesprochen, die φιλοφροσύνη und εὐλάβεια Gottes als ihre Abkömmlinge bezeichnet werden; Qu. in Ex. II, 68 B. 516 A., wo es heisst, die *virtus creativa* sei die Quelle der *beneficia*, die *virtus regia* die Wurzel der *legislativa et percussiva*; L. alleg. II, 1103, B (s. u. 319, 1). Weitere Belege giebt die Lehre vom Logos, der ja zugleich eine Kraft und die Einheit aller Kräfte (λόγοι) ist.

3) De m. opif. 4, C. 5, B: Wie die ideelle Stadt (πόλις νοητή), deren Plan ein Baumeister in seinem Geist entwirft, vor der Ausführung desselben nirgends ist, als in der Seele des Baumeisters: τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἢ ἔχει τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα . . . . εἰ δέ τις ἐθελήσει γυμνοτέρως χρῆσασθαι τοῖς ὀνόμασιν, οὐδὲν ἂν ἕταρον εἶποι τὴν νοητὸν εἶναι κόσμον, ἢ θεοῦ λόγον ἢθι κοσμοποιούοντος.

4) Q. D. s. immutab. 304, E (284): τὰς δὲ ἀγενήτους ἄρα δυνάμεις ἐκείνας, αἱ περὶ αὐτὸν οὐσα λαμπρότατον φῶς ἀπαστρέπτουσι.

5) De sacrific. Abel. 189, A. 178 M. (mit Beziehung auf die drei Engel, welche Abraham erschienen, welche aber von Philo auf Gott und die zwei obersten Kräfte gedeutet werden): ἀπερίγραφος γὰρ ὁ θεὸς ἀπερίγραφοι καὶ αἱ δυνάμεις αὐτοῦ vgl. m. opif. 5, A: ἀπερίγραφοι γὰρ αὐταὶ γε [αἱ χάριτες τοῦ θεοῦ] καὶ ἀτελεύτητοι, und vorher (4, D): der Logos allein sei der Ort der Ideen; denn τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, θεὸς γένοιτ' ἂν ἑκάνος, οὐ λέγουσιν πάσαις, ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δεξασθαι τε καὶ χωρῆσαι;

als Hypostasen vorgestellt hat<sup>1)</sup>; — dazu lauten nicht allein seine Ausdrücke viel zu bestimmt<sup>2)</sup>, sondern auch die ganze Bedeutung der Kräfte für sein System verbietet diese Annahme<sup>3)</sup>; — aber um so gewisser, dass er den Begriff der persönlichen Subsistenz hinsichtlich jener Wesen nicht klar gefasst und nicht folgerichtig festgehalten hat, wie diess im Alterthum überhaupt nicht selten war, und weit schärferen Denkern, als Philo, begegnet ist<sup>4)</sup>. In seiner Lehre von den Kräften kreuzen sich zwei Vorstellungen, die religiöse von persönlichen, und die philosophische von unpersönlichen Mittelwesen; er verknüpft beide Bestimmungen, ohne ihren Widerspruch zu bemerken, ja er kann ihn gar nicht bemerken, weil sonst sofort die Vermittlersrolle der göttlichen Kräfte, die Doppelnatur derselben verloren gieng, vermöge deren sie einerseits mit Gott identisch sein müssen, damit dem Endlichen durch sie eine Theilnahme

1) Wolff die philon. Philosophie S. 20. 28.

2) Wenn s. B. De Abr. 370, B (32) ausgeführt wird, von den drei Männern, welche Abraham erschienen, haben sich bei der Zerstörung Sodom's nur zwei gezeigt, weil es sich geniemt habe, dass Gott die Bestrafung der Gottlosen nicht selbst vollzog, sondern seinen δυνάμεις überliess, so setzt diess doch wohl voraus, dass die letzteren ihrem Dasein nach von Gott verschieden sind, und zu ihm nicht etwa nur in dem Verhältnisse stehen, in welchem die Hand, sondern mindestens in dem, in welchem das Werkzeug zum Menschen steht. Das gleiche liegt darin, dass die Kräfte von Gott als αἱ μὲν εἰσὶν δυνάμεις unterschieden werden (De somn. 576, A. 681 M. u. ä.). Philo stellt aber die Kräfte auch ausdrücklich mit den menschlichen Seelen in Eine Gattung: von den Seelen, sagt er, steigen die minder reinen in irdische Leiber herab, die reineren bleiben ausser dem Leibe, und die höchsten unter diesen seien die, welche die Schrift Engel nenne (De somn. 586, B f. 641 M. De gigant. 285, D. 268 M. plant. N. 216, B. 331 M. Conf. lingu. 345, C. 431 M); eben diese heissen aber (s. o. 315, 5) auch λόγοι, und die λόγοι Seelen und Engel, und De somn. 585, A wird der θεῖος λόγος im höchsten Sinn unter diese Seelen gerechnet; so dass man deutlich sieht, wie die Kräfte und die Engel vollständig in einander fliessen.

3) Die δυνάμεις sollen ja, wie Philo bestimmt sagt (s. S. 313, 2. 315, 1), gerade das wirken, was Gott wegen seiner Erhabenheit nicht selbst wirken kann; wie wäre diess möglich, wenn sie nichts anderes wären, als eben Gott, sofern er auf eine bestimmte Art wirkt?

4) Um nur einige Beispiele anzuführen: es wird schwer zu sagen sein, ob sich Plato die Welt sammt ihrer Seele, die Stoiker die Gottheit, Plato, Aristoteles und die Stoiker die Gestirne oder die Sphärengeister als Personen gedacht haben.

an der Gottheit möglich werde, andererseits von ihm verschieden, damit die Gottheit trotz dieser Theilnahme ausser aller Berührung mit der Welt bleibe<sup>1)</sup>. Es ist hier, wie anderwärts, einfach ein Widerspruch, den der Geschichtschreiber zwar erklären, aber nicht entfernen kann.

Auch die Frage über die Entstehung der Kräfte wird von Philo nur ungenau berührt. Er redet von einer Erweiterung des göttlichen Wesens, einer Ausbreitung der Kräfte durch die Welt<sup>2)</sup>,

1) Es ist daher eine auffallende Verkennung der philonischen Denkweise, wenn KEFERSTEIN (Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw. 201. 17. 118, glaubt, Philo habe zweierlei Mittelwesen angenommen, persönliche und unpersönliche, jene die Engel, diese die Kräfte im engeren Sinn. Diese Ansicht überieht nicht allein die Gründe, welche Philo bestimmen mussten, jene Mittelwesen zugleich als persönlich und als unpersönlich zu denken, sondern sie nimmt es auch mit seinen unbestreitbaren Aussagen viel zu leicht. Denn weit entfernt, diesen Unterschied persönlicher und unpersönlicher Kräfte irgendwo anzudeuten, behandelt Philo vielmehr die gleichen Wesen nicht selten in einer und derselben Stelle bald wie persönliche, bald wie unpersönliche. Nachdem er z. B. De conf. lingu. 345, B (481) von den Kräften gesprochen hat, aus denen der νοητός κόσμος bestehe, τὸ τὸ παρῳμῶν τοῖς ἀρχέτρον, ἰδὲ τὰς ἀσπεροὺς οὐρανοῖς, setzt er gleich darauf an die Stelle derselben die Seelen im Himmel und in der Luft, welche Engel genannt werden; die gleichen heissen aber auch δυνάμεις. Ähnlich in anderen von den oben angeführten Stellen. K. hilft sich in solchen Fällen mit der Annahme, dass Philo die beiden Klassen von Mittelwesen im Verlauf seiner Darstellung verwechsle (a. a. O. 195 f. 254 f.). Philo, sagt er, unterscheide die Kräfte von den Engeln im allgemeinen genau, nur halte er diesen Unterschied im gegebenen Falle nicht immer fest. In der Wirklichkeit steht es aber vielmehr so, dass Philo zwar die Identität der Ideen und Kräfte mit den Engeln in mehr als Einer Stelle unverkennbar voraussetzt, ihren Unterschied dagegen nirgends andeutet; erst sein Bearbeiter ist es, welcher denselben aus der Unvereinbarkeit der Prädikate erschliesst, welche den Kräften in den verschiedenen Beziehungen, in denen sie vorkommen, gegeben werden. Allein dieser Schluss wäre natürlich nur dann zulässig, wenn sich erweisen liesse, dass Philo selbst sich dieser Unvereinbarkeit bewusst gewesen sei. Da dieser Beweis nicht zu führen ist, müssen wir vielmehr umgekehrt schliessen: wenn Philo die Kräfte in dem gleichen Zusammenhang bald als persönliche Wesen, bald als Ideen oder göttliche Kräfte und Eigenschaften behandelt, so kann er sich die Unvereinbarkeit dieser beiden Darstellungsweisen noch nicht klar gemacht haben; und KEFERSTEIN würde hiegegen um so weniger einwenden können, da in Betreff des Logos doch auch er zugiebt, dass dem gleichen Subjekt von Philo bald persönliche bald unpersönliche Prädikate gegeben werden.

2) Leg. alleg. 47, A (51): τίνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀπ' αὐτοῦ δυνάμιν διὰ τὸ

er bezeichnet die einzelnen Kräfte als Theile der umfassenderen oder der Gesamtheit<sup>1)</sup>, er vergleicht ihre Mittheilung an die Welt einer Ausströmung<sup>2)</sup>. Diess würde, buchstäblich genommen, allerdings auf eine emanatistische Vorstellung über die Entstehung der Kräfte hinweisen; und in demselben Sinn konnte die Betrachtung Gottes als des Urlichts, welche Philo sehr geläufig ist<sup>3)</sup>, benutzt werden. Aber doch bedient er selbst sich dieser Idee nirgends, um die Entstehung der Kräfte zu erklären: er redet wohl von der Einstrahlung der Gottheit in die menschliche Seele<sup>4)</sup>, er läßt die Kräfte, welche Gott umgeben, das hellste Licht ausstrahlen<sup>5)</sup>; aber er sagt nicht, dass gerade in der Lichtnatur Gottes der Grund für das Ausfliessen der Kräfte liege, er scheint sich überhaupt die Nothwendigkeit einer näheren Bestimmung über die Art

πίστος κινήματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου. Post. Cain. 229 M.: Gott erfüllt alles διὰ δυνάμεως ἄχρι περάτων τίνων. Mut. nom. 1048, E. 582 M.: τῶν δὲ δυνάμεων ἔστιν ἐκ γένεσιν. Conf. lingu. 889, E (425): τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ἕως ἄερος τε καὶ οὐρανοῦ τίνων μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀκαλλοίπε τοῦ κόσμου κ. α. St. Vgl. Qu. det. pot. ins. 172, A. 209 M., wo es von der menschlichen Seele (der ja aber die Engel oder Kräfte gleichartig sind), heisst, sie sei ein ἀπόσπασμα οὐ διακετόν der Gottheit; τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀκάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκταίνεται. Mit τίνων bezeichnet Philo auch die Ausstrahlung des Lichts (Qu. De. a. immut. 305, A. 284 M.), und die göttliche Selbstoffenbarung (τὰς ἀπ' αὐτοῦ τίνων φαντασίας De somn. 576, A. 581 M.).

1) L. alleg. 1108, B (82): ἡ σοφία τοῦ θεοῦ... ἦν ἀρετὴ καὶ πρωτίστην ἔτι μὴ ἐκ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων. De sacrif. Abel. 158, C. 189 M. (κῶσι τμήματα δὲ δυνάμεις νομοθετικῆ).

2) De prof. 479, B (575): Gott sei die πρεσβυτάτη πηγὴ τὸν γὰρ εὐμπαντα τῶν κόσμων ἄμβροσι. Ebenso L. alleg. 1088, C. 688 M. Dagegen gehören die emanationes scorpionis qu. in Gen. II, 44 so wenig hieher; als die gleiche Darstellung De prof. 477, E. 574 M., denn sie beziehen sich auf die Ströme der Weisheit, welche in die Menschenseele überfliessen.

3) De somn. 576, E. 632 M.: ὁ θεὸς φῶς ἐστίν, ... καὶ οὐ μόνον φῶς ἀλλὰ καὶ παντὸς ἑτέρου φωτὸς ἀρχέτυπον, μᾶλλον δὲ ἀρχέτυπου πρεσβύτερον καὶ ἀνώτερον. De ebriet. 246, C (364): wenn das unkörperliche Licht des göttlichen Wesens der Seele entgegengesetzt, vermag sie, geblendet, nichts anderes zu schauen. Aehnlich Qu. D. a. immut. 304, E. 284 M. De præs. et poen. 916, A. 414 M. De carit. 714, E. 408 M., wo Gott der νοητὸς ἥλιος genannt wird. Dass er in der Stelle Qu. D. a. immut. 300, A. 279, M. ἡ τοῦ φωτὸς φύσις heisse (Diana I, 274) ist nicht richtig, diese Worte gehen nicht auf Gott.

4) De somn. 582, E. 637 M. und oft.

5) Qu. D. a. immut. 304, E. 284 M.



ihrer Entstehung noch nicht klar gemacht zu haben. Ebensowenig dient die Annahme einer Emanation der Unvollkommenheit des abgeleiteten Seins zur Erklärung; es wird zwar vorausgesetzt, dass das abgeleitete unvollkommener sei, und dass diese Unvollkommenheit mit der Entfernung vom Urgrund gleichen Schritt halte <sup>1)</sup>; aber diese Voraussetzung ist gar kein unterscheidendes Merkmal der Emanationslehre, denn sie wird auch von solchen Systemen getheilt, die einen ganz entgegengesetzten Charakter haben, wie z. B. das aristotelische, was dagegen allein die Emanationslehre charakterisirt, die Begründung jener Voraussetzung durch die natürliche Abschwächung der Ausflüsse, das tritt bei Philo gar nicht bestimmt hervor. Wir sind daher nicht berechtigt, die Emanation der Kräfte aus der Gottheit Philo als seine bestimmte dogmatische Ansicht beizulegen; was vielmehr bei ihm auf diese Annahme hinführen würde, ist am Ende doch nur die bildliche Bezeichnung eines Vorgangs, über den er selbst sich keine genauere Vorstellung gebildet hat. Noch weniger dürfen wir seine ganze Lehre über die Kräfte von orientalischen Emanationssystemen ableiten, von denen man bis jetzt mehr nur vorausgesetzt als bewiesen hat, dass sie in jener Zeit nicht blos überhaupt vorhanden, sondern auch in dem alexandrinischen Bildungskreise bekannt waren. Die Vergleichung der Gottheit mit dem Lichte ist allen orientalischen Völkern und auch schon dem alten Testament geläufig <sup>2)</sup>; derselben Vergleichung bedient sich Plato in der berühmten Stelle der Republik über das Gute, auf welche Philo in mehreren seiner hergehörigen Aeusserungen offenbar Rücksicht nimmt; eben dieser schildert im Timäus die Ausbreitung der Weltseele durch's Universum in ganz ähnlichen Ausdrücken, wie Philo die der göttlichen Kräfte; noch unmittelbarer erinnert aber der letztere an die stoische Vorstellung von der Verzweigung der pneumatischen Grundkraft in ihre Theilkräfte, die sich ganz wie bei Philo als geistige Strömungen, alle Dinge tragend, ordnend und zusammenhaltend, durch's Weltganze verbreiten. Selbst der Name

1) Wie diess aus dem Ganzen der folgenden Darstellung erhellen wird.

2) Noch weiter war sie schon vor Philo, in der jüdischen Vorstellung von der Schechinah oder der Lichtwolke entwickelt, in welcher Jehovah unnahbar thronen sollte.

der Emanation (ἀπόρροια) ist unter den griechischen Philosophen zuerst von den Stoikern gebraucht worden, namentlich um das Verhältniss der menschlichen Seelen zum göttlichen Geist zu bezeichnen<sup>1)</sup>; und wenn Philo allerdings jene materialistische Vorstellung von der Gottheit und ihren Kräften, welche den Stoikern eigen war, nicht theilt, so lässt sich doch der Begriff der Emanation selbst strenggenommen ohne diesen Materialismus nicht vollziehen, und dass sich auch Philo von demselben nicht ganz frei hielt, werden wir bei Gelegenheit seiner Ansichten über das Wesen der Seele noch finden. Jedenfalls ist durch jene Abweichung von der stoischen Lehre eine durchgreifende Benützung ihrer anderweitigen Bestimmungen nicht ausgeschlossen. Ich glaube daher nicht, dass eine Veranlassung vorliegt, für die philonische Lehre von der Entstehung der göttlichen Kräfte ausser den sonst bekannten Quellen seines Systems noch andere, geschichtlich unerweisbare, aufzusuchen<sup>2)</sup>.

Jener Kräfte sind es nun an sich unendlich viele, und ein bestimmtes Maass für ihre Zählung lässt sich nicht aufstellen, da sich bei dem eigenthümlich schwankenden Verhältniss der Kräfte zu einander jede göttliche Wirkung ebensogut auf eine besondere Kraft zurückführen liess, wie es andererseits möglich war, viele Wirkungen von einer und derselben Kraft abzuleiten, und viele Kräfte zu Einer höheren Kraft zusammenzufassen. Man darf daher den Aufzählungen der Hauptkräfte, welche sich bei Philo da und dort finden<sup>3)</sup>, kein grosses Gewicht beilegen. Nur Eine Eintheilung derselben wiederholt er zu beharrlich, als dass wir ihre Bedeutung für sein System bestreiten könnten. Dem Einen wahrhaft wirklichen Gott, sagt er<sup>4)</sup>, wohnen zwei oberste Kräfte bei,

1) Aehnlich ἀπόρροια, das Philo gleichfalls für das Verhältniss der menschlichen Seele zur Gottheit gebraucht (s. o. 818, 2; weiteres später).

2) Noch weniger Beweiskraft kann ich, schon nach unserer früheren Erörterung, dem Umstand beilegen, dass sich die Emanationslehre auch im Buch der Weisheit finde (Γνωθῶν I, 164), denn die Stelle, worin dieses die Weisheit als Ausfluss der Gottheit beschreibt (7, 22 ff.), trägt fast noch deutlicher, als die philonischen, das Gepräge der stoischen Vorstellungsweise.

3) Die Hauptstelle ist De profug. 464, B. 560 M., wo mit Einschlus des Logos sechs Kräfte gezählt werden; weiter vgl. m. Leg. ad Caj. 998, A. 546 M. Qu. in Ex. II, 68.

4) De Cherub. 112, D. 144 M. Qu. in Gen. I, 57. IV, 2. in Exod. II, 62. 68.

die Güte und die Macht. Durch seine Güte hat er alles geschaffen, durch seine Macht beherrscht er alles. Das dritte aber, was beide vereinigt und vermittelt, ist der Logos, denn durch seinen Logos ist Gott sowohl Herrscher, als gut. Die Güte wird mit dem Namen *θεός*, die Macht mit *κύριος* bezeichnet, jene heisst auch die schöpferische, die wohlthätige, die gnadenreiche, die erbarmende, diese die königliche, die gesetzgebende, die strafende Kraft. Ueber das Verhältniss beider zum Logos äussert sich Philo nicht gleichmässig. Nach der gewöhnlicheren Darstellung <sup>1)</sup> steht Gott selbst unmittelbar zwischen den zwei Grundkräften in der Mitte, so dass der Logos nur als das gemeinsame Produkt von diesen beiden zu betrachten wäre <sup>2)</sup>; dagegen heisst es anderwärts auch wieder, der Logos sei im Vergleich mit den zwei Kräften das höhere, und wer den Logos nicht zu erfassen vermöge, der solle sich an die schöpferische, oder wenigstens an die königliche Kraft halten <sup>3)</sup>. Man sieht auch aus diesem Schwanken, dass sich Philo noch keine feste Theorie über die Abfolge der göttlichen Kräfte gebildet hat; in einem System, wie das plotinische, wäre diese Unsicherheit nicht möglich.

Wie es sich nun aber hiemit verhalten mag, ob man den Logos als die Wurzel oder als das Erzeugniss der beiden Grundkräfte betrachte: für uns ist jedenfalls dieser weit die wichtigste von allen Kräften, denn in ihm fassen sich alle Wirkungen Gottes zur Einheit zusammen, er ist der allgemeinste Vermittler zwischen Gott und der Welt <sup>4)</sup>. Unter dem Logos versteht Philo die Kraft Gottes oder die wirksame göttliche Vernunft überhaupt; er bezeich-

---

De prof. a. a. O. De Abr. 367, B. 19 M. Sacrif. Abel. 139, A (173). Plantat. N. 226, B, f. (342). V. Mos. 668, E f. 150 M. Leg. alleg. 58, B. 74, B (63.101). Qu. D. s. immut. 309, B (389). Mut. nom. 1046, E (581). De somn. 539, C (645). De viet. offer. 854, C (258) u. 3. Vgl. S. 311.

1) Z. B. Qu. in Gen. IV, 2. De Abr. a. a. O. De sacrif. Abel. a. a. O.

2) Wie diess De Cherub. a. a. O. offenbar geschieht, wenn der Logos der *μέσος συναγωγός* der Güte und Macht genannt wird, und in der Stelle Gen. 3, 24 die Cherubim auf die Güte und Macht gedeutet werden, das feurige Schwert auf den *λόγος*.

3) Qu. in Exod. II, 68. De profug. a. a. O. vgl. Qu. rer. d. hær. 503, E (496), wo der Logos als *τομας* die beiden Kräfte scheidet.

4) Zum folgenden ist ausser den S. 293, 1 angeführten Schriften auch LÜCKE Commentar üb. d. Evang. d. Joh. 3. A. S. 279 ff. zu vergleichen.

net ihn als die Idee, welche alle andern Ideen, die Kraft, welche alle andern Kräfte in sich begreift, als das Ganze der übersinnlichen Welt oder der göttlichen Kräfte<sup>1)</sup>. Auf den Logos werden daher alle die Bestimmungen, welche von diesen Kräften überhaupt gelten, im höchsten Maass übertragen. Er ist in allen Beziehungen der Vermittler zwischen Gott und der Welt, der an der Grenze beider stehend, sie zugleich scheidet und verbindet, weder ungeschaffen, wie Gott, noch geschaffen nach, Art der endlichen Dinge<sup>2)</sup>; er ist der Stellvertreter und Gesandte Gottes, welcher dessen Befehle der Welt überbringt<sup>3)</sup>, der Dolmetscher, welcher ihr seinen Willen auslegt<sup>4)</sup>, der Statthalter, welcher ihn vollzieht<sup>5)</sup>; er ist der Engel, oder richtiger der Erzengel, welcher an uns Menschen die Offenbarungen und Wirkungen Gottes übermittelt, deren Fälle wir nicht fassen und tragen könnten, wenn sie uns unmittelbar zukämen<sup>6)</sup>, das Werkzeug, durch welches Gott die ganze Welt

1) *Mund. opif. 5, B f. (7)*, wo der λόγος θεοῦ ἤδη κοσμοποιούντος für identisch mit dem νοητὸς κόσμος, dem ἀρχέτυπον παράδειγμα, der ἰδέα θεῶν erklärt wird; *L. alleg. 43, E. 47 M.*: der Logos ist das Buch Gottes, in welches die Wesenheiten (Ideen) aller Dinge verzeichnet sind; *De profug. 464, B (560)*: der L. ist die Metropolis, deren Pflanzstädte die übrigen Kräfte sind, das Subjekt, dem sie zukommen. Daher *L. alleg. 93, B (121 f.)* vgl. *ebd. 1103, B (82)*. *Qu. det. pot. 176, E (214)*: der L. ist γενικώτατος τῶν ὅσα γέγονε, (und deshalb wird das Manna auf ihn gedeutet, weil es nämlich vom Manna *Ex. 16, 15* heisst: τί ἐστὶ τοῦτο, das τί aber nach Chrysippus das γενικώτατον ist, vgl. *1. Abth. 83, 4*); von ihm werden seine Theile unterschieden, bei denen wir an nichts anders denken können, als an die nachher genannten λόγοι und ἄγγαλοι.

2) *Qu. rer. div. hær. 509, B f. (501 f.)*, wo unter anderem: ἵνα μεθόριος σὺς τὸ γινόμενον διακρίνη τοῦ πεποιητός . . . οὕτως ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὢν, οὕτως γεννητὸς ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις δημεύων u. s. w. *Qu. in Ex. II, 68 Anf. u. 6.* Als der Mittler heisst der L. auch *διαθήκη* *somn. 1138, D. 1140, D (688. 690)*.

3) *Προσβευτῆς τοῦ ἡγεμόνος πρὸς τὸ δῆλαιον Qu. rer. div. h. a. a. O.*

4) Ἑρμηνεύς *L. alleg. 99, D. 128 M.* (für den Logos als das Wort sehr nahe gelegt); in demselben Sinn heisst der L. *δοποφῆτης θεοῦ Mut. nom. 1047, B (581)*, ὄνομα θεοῦ (*Conf. lingu. 341, B. 427 M. L. alleg. a. a. O.*), εἰκὼν θεοῦ (*a. 8. 325, 1*).

5) Ὑπαρχος *De agricult. 195, B. 308 M. ξέάρχων Conf. lingu. 328, E (413)*.

6) *L. alleg. 93, D. 122 M. Conf. lingu. 341, B. 427 M. De somp. 600, D. 656 M. Qu. rer. div. h. a. a. O. Qu. in Exod. II, 13.* In dieser Eigenschaft ist der Logos namentlich auch das Subjekt der vermeintlichen Theophanien; *De somp. a. a. O.*

geschaffen hat<sup>1)</sup>); ebenso ist er aber auch der Vertreter der Welt in ihrem Verhältniss zur Gottheit, der Hohepriester<sup>2)</sup>, welcher Fürbitte für sie einlegt<sup>3)</sup>, welcher in seinem heiligen Gewande das Sinnliche mit dem Uebersinnlichen, die buntfarbige Bedeckung der unteren Theile mit dem goldenen Hauptschmuck, der Idee der Ideen, dem unsinnlichen Urbild der Welt vereinigt<sup>4)</sup>.

In dem Verhältniss des Logos zur Gottheit wiederholt sich die Zweideutigkeit, von welcher der Begriff der göttlichen Kräfte überhaupt gedrückt wird. Der Logos erscheint auf der einen Seite als eine Eigenschaft Gottes, als identisch mit der göttlichen Weisheit<sup>5)</sup>;

1) L. alleg. 79, A. 106 M. De Cherub. 129, C. 162 M. migr. Abr. 389, C (487), wo der Logos dem Steuer des Weltalls verglichen wird. De monarch. 828, B. 225 M.

2) De gigant. 291, A. 269 M. migr. Abr. 404, A. 452 M. De profug. 466, B (562).

3) Daher ἐκότης Qu. rer. div. h. a. a. O. παράκλητος V. Mos. 678, C. 155 M. In der letztern Stelle unter dem vollkommenen Sohn Gottes, welcher der παράκλ. ist, die Welt zu verstehen (ΚΕΦΕΡΕΣΤΕΙΝ Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw. 104) ist unzulässig; dagegen wird allerdings Migr. Abr. 406, E. 455 M. der ἐκότης λόγος zwar nicht mit ΚΕΦΕΡΕΣΤΕΙΝ a. a. O. 108 als Umschreibung des einfachen ἐκότης, wohl aber in der Bedeutung „das an Gott gerichtete Wort des Flehens“ zu fassen sein.

4) Migr. Abr. 404, A (452); vgl. S. 328, 5.

5) Leg. alleg. 52, B. 56 M: ἐκ τῆς Ἐδέμ τοῦ θεοῦ σοφίας. ἡ δὲ ἐστὶν ὁ θεοῦ λόγος. Die gleiche Stellung hat der Logos in der S. 316, 8 besprochenen Stelle De m. opif., und ebenso tritt De ebriet. 244 C (861) u. 8. (L. alleg. 1096, B. 75 M. Qu. det. pot. insid. 165, B. 201 M.) die Weisheit an die Stelle des Logos, indem sie als die Mutter dargestellt wird, mit welcher Gott die Welt als seinen sichtbaren Sohn gezeugt habe. So wird sie auch (mit Beziehung auf Prov. 8, 22) hier und sonst (s. o. 319, 1) als das älteste Geschöpf Gottes bezeichnet, was sie eben nur dann sein kann, wenn sie von dem Logos, welcher genau dasselbe Prädikat erhält, nicht verschieden ist; statt der οἶα σοφία, welche Philo (Qu. rer. div. h. 498, D. 490, M) in der Turteltaube Gen. 15, 9 angedeutet findet, steht nachher (518, B. 506 M.) der ἕθιος λόγος; wie der Logos, so heisst auch die Weisheit das Haus Gottes (s. u. 325, 3); in der Deutung des Manna (vgl. 328, 1) steht De prof. 470, A. 566 M. zuerst ἕθιος λόγος, dann αἰθέριος σοφία; wie es vom Logos als τομεύς heisst, dass er das entgegengesetzte in der Welt scheidet (s. u. 328, 9), so nennt Philo De prof. 479, A (575) die σοφία die χρίσις τῶν ὄλων, ἣ πᾶσαι ἐναντιότητις διαζώνονται, und wenn Leg. all. 52, A (56) die σοφία θεοῦ als die Quelle der vier Haupttugenden bezeichnet wird, steht post. Ca. 250 M. De somn. 1141, B (690) statt derselben der ἕθιος λόγος. (Vgl. GRAEBER I, 213 ff.). Diese Stellen, sowie die S. 322 angeführten

andererseits wird er aber auch wieder als ein besonderes Wesen neben Gott beschrieben, er heisst das Bild <sup>1)</sup>, der Schatten <sup>2)</sup>, die Wohnstätte <sup>3)</sup> Gottes, er wird im Unterschied von dem schlechthin unerfassbaren Gott als erkennbar dargestellt <sup>4)</sup>, im Unterschied von dem ungewordenen unter das Gewordene gerechnet <sup>5)</sup>, und auch von der göttlichen Weisheit, als seiner Mutter unterschieden <sup>6)</sup>;

über das Verhältniss des Logos zur Güte und Macht Gottes, scheint mir BAUR (die Lehre von der Dreieinigkeit I, 69 f., ähnlich STEINHART in Pauly's Realencyklop. V, 1506, welcher der Weisheit noch den νοῦς beifügt), zu wenig beachtet zu haben, wenn er die Weisheit von dem Logos so unterschieden wissen will, dass jene der Gottheit immanent die beiden Grundkräfte der Güte und Macht unter sich habe, dieser auf der zweiten Stufe dieselbe Einheit der göttlichen Kräfte in ihrer Wirkung auf die Welt darstelle. Eine solche Combination würde sich an sich sehr empfehlen, aber wenn Philo selbst sie vorgenommen hätte, könnte er den Logos und die Weisheit nicht so unmittelbar gleich setzen.

1) Qu. rer. div. h. 512, D. 505, M. De monarch. 823, B (225). Conf. lingu. 341, C. 427 M. u. 8.

2) L. alleg. 79, A. E (106 f.)

3) Migr. Abr. 389, B (437): Wie der Gedanke des Menschen im Worte wohnt, so sagt Moses τὸν τῶν ὄλων νοῦν τὸν θεὸν οἶκον ἔχειν τὸν ἑαυτοῦ λόγον. Congr. qu. erud. gr. 441, A (586): die Weisheit sei das βασίλειον, der οἶκος νοητὸς Gottes.

4) De somn. 575, B (630): Gen. 22, 3 f. (καὶ ἦλθεν ἐπὶ τὸν τόπον ... καὶ ἀναβλέψας ... εἶδεν τὸν τόπον μακρόθεν) könne mit dem ersten τόπος nicht das gleiche gemeint sein, wie mit dem zweiten; jenes sei der Logos, dieses δ πρό (wie mit mehreren Handschriften statt περί zu lesen ist) τοῦ λόγου θεός, und der Zögling der Weisheit (Abraham) komme nur zu dem θεός λόγος, ἐν ᾧ γενόμενος οὐ φθάσει πρὸς τὸν κατὰ τὸ εἶναι θεὸν εἰσεῖν, ἀλλ' αὐτὸν ὁρᾷ μακρόθεν, μάλλον δὲ οὐδὲ πρόσθεν αὐτὸν ἐκείνον θεωρεῖν ἱκανός ἐστιν u. s. w. Noch besser aber erkläre man: ἦλθεν εἰς τὸν τόπον καὶ ... εἶδεν αὐτὸν τὸν τόπον, εἰς ᾧ ἦλθεν (d. h. des Logos), μακρὰν ὄντα τοῦ ἀκατονομάστου καὶ ἀβήρητου καὶ κατὰ πάσας ἰδέας ἀκατάληπτου θεοῦ.

5) L. alleg. 93, B (121): πρεσβύτατος καὶ γενικώτατος τῶν ὄσα γέγονε. Ebd. 99, D (124): Moses gebietet, beim Namen Gottes, nicht bei Gott selbst, zu schwören; ἱκανὸν γὰρ τῷ γεννητῷ πιστοῦσθαι καὶ μαρτυρεῖσθαι λόγῳ θεῷ. Migr. Abr. 389, C (437): ὁ λόγος ὁ πρεσβύτερος τῶν γένεσιν ἐληφθῶτων. Auch in der S. 323, 2-angeführten Stelle der Schrift qu. rer. div. h. wird nicht geläugnet, dass der Logos geschaffen, sondern nur, dass er genνητός ὡς ἡμεῖς sei; wegen es allerdings strenggenommen mit seinem Geschaffensein streitet, dass er Conf. lingu. 341, C die ἀίδιος εἰκὼν Gottes heisst.

6) De profug. 466, B. 562, M. Aehnlich De somn. 1141, B (690), wo der Logos aus der σοφία als seiner Quelle entspringt.

weil er aber das erste und höchste von allen Werken Gottes ist, so wird er hinsichtlich seiner Entstehung allen andern Geschöpfen entgegengesetzt<sup>1)</sup>, und ohne dass genauer angegeben wäre, wie wir sie uns zu denken haben, wird er vor jenen als der erstgeborene Sohn Gottes ausgezeichnet<sup>2)</sup>; ja selbst der Gottesname wird ihm beigelegt<sup>3)</sup>, zugleich aber auch seine Unterordnung unter den höchsten Gott dadurch gewahrt, dass er Gott im uneigentlichen Sinn, oder der zweite Gott genannt wird<sup>4)</sup>. Wir haben kein Recht, den Widerspruch dieser Aeusserungen durch die Annahme eines doppelten Logos, oder einer zwiefachen Existenzform des Logos zu beseitigen, derjenigen, worin er dem göttlichen Wesen als Kraft oder Eigenschaft inwohnte, und derjenigen, in welche er bei seinem selbständigen Hervortreten aus dem göttlichen Wesen eingieng, des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός. Philo selbst bedient sich dieser

1) Vgl. S. 828, 2.

2) Conf. lingu. 841, B (427): τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον τὸν ἄγγελον [-ἄλων?] πρεσβύτατον. Aehnlich De agricult. 196, B. 808 M. vgl. V. Mos. 678, C 156 M. (ταλειοτάτῳ υἱῷ). „Sohn Gottes“ allein würde diese Auszeichnung noch nicht enthalten, da Gott der Vater von allem ist, und alle Menschen Söhne Gottes sein sollen; s. Conf. lingu. 841, A u. a. St. Philo nennt deshalb den L. den älteren, die Welt den jüngeren Sohn Gottes Qu. D. s. immut. 298, A. 277 M. vgl. De prof. 466, C: ὁ πρεσβύτατος τοῦ ὄντος λόγος.

3) L. alleg. 99, D (128): οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός.

4) De somn. 599, B (655), wo zu Gen. 31, 13 (ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς ὁ ἐρθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ) bemerkt wird: ὁ μὲν ἀληθεῖς θεὸς εἷς ἐστίν, οἱ δ' ἐν καταχρήσει γενόμενοι πλείους. διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παρόντι τὸν μὲν ἀληθεῖς διὰ τοῦ ἄρθρου μαμήνηυκεν, ... τὸν δὲ ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου ... καλεῖ δὲ θεὸν τὸν πρεσβύτατον αὐτοῦ νοῦν λόγον, οὐ δεισιδαιμονῶν περὶ τὴν θέσιν τῶν ὀνομάτων, ἀλλ' ἐν τέλος προτιθεαίμενος, πραγματολογῆσαι, denn ein κύριον ὄνομα komme dem ὄν überhaupt nicht zu, jeder Name, der ihm beigelegt wird, sei ein uneigentlicher. Hier ist nun freilich die Lesart streitig; ein Theil der Handschriften liest: καλεῖ δὲ θεὸν, ein anderer: καλεῖ δὲ τὸν θεὸν. Der Zusammenhang entscheidet jedoch für die erste Lesart, denn nur sie passt zu der Behauptung, dass in der hier besprochenen Stelle (ἐν τῷ παρόντι) der Gott im uneigentlichen Sinn durch das Fehlen des Artikels von Gott im eigentlichen Sinn unterschieden werde. Noch bestimmter erklärt sich Fragm. S. 627, bei Eus. pr. ev. VII, 18, 1: Διὰ τὰ εἰς παρὶ ἐτέρου φησὶ (Gen. 1, 27) τὸ ἐν εἰκόνι θεοῦ ἐποίησα [-ος] τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' οὐχὶ τῇ ἑαυτοῦ; Weil, ist die Antwort, θνητὸν οὐδὲν ἀπεικονισθῆναι πρὸς τὸν ἀνωτάτω καὶ πατέρα τῶν ἄλων ἰδόντω, ἀλλὰ πρὸς τὸν δεῦτερον θεόν, ὅς ἐστιν ἐκείνου λόγος... τῷ δὲ ὑπὲρ τὸν λόγον ἐν τῇ βαλτίστῃ καὶ τινι ἑξαίρετῳ καθεστῶτι ἰδέειν ὅτις ἦν γεννητὸν ἐξομοιοῦσθαι.

Unterscheidung niemals. So geläufig es ihm auch ist, das Verhältniss der menschlichen Rede zum Gedanken mit jenen stoischen Ausdrücken zu bezeichnen <sup>1)</sup>, so sagt er doch nirgends, es sei in Gott oder im göttlichen Logos dieses beides zu unterscheiden; er bemerkt zwar einmal beiläufig, wie im Menschen ein doppelter Logos sei, der ἐνδιάθετος und der προφορικὸς, so sei im Universum gleichfalls ein doppelter Logos, derjenige, welcher sich in der übersinnlichen, und der, welcher sich in der Erscheinungswelt darstellt <sup>2)</sup>; aber diese Unterscheidung hat mit der vorher berührten <sup>3)</sup> gar nichts zu schaffen, denn auch die Darstellung des Logos in der übersinnlichen Welt würde bereits dem aus Gott hervorgetretenen Logos, dem später so genannten λόγος προφορικὸς angehören; die angeführte Stelle spricht mithin überhaupt nicht wirklich von einem doppelten Logos, sondern nur von einer doppelten Offenbarung des Logos. Ebenso wenig darf man das Verhältniss der Weisheit zum Logos mit dem des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικὸς identificiren, denn gerade sofern der Logos im menschlichen Geiste wirksam ist, wird er für dasselbe erklärt, wie die Weisheit <sup>4)</sup>, in dieser seiner Wirksamkeit ist er aber der λόγος προφορικὸς. Nothwendig hätte auch Philo, wenn er wirklich eine doppelte Existenzweise des Logos annahm, den Uebergang von dem einen Zustand in den andern irgendwie berühren müssen, aber auch diess geschieht nirgends. Es bleibt daher nur übrig, den obenberührten Widerspruch als thatsächlich vorhanden anzuerkennen; hinsichtlich seiner Erklärung mag auf unsere früheren Bemerkungen über die göttlichen Kräfte verwiesen werden.

Zu der Welt verhält sich der Logos theils wie das Urbild zum Abbild, theils wie die Kraft zur Erscheinung. Wie Gott sein Urbild

1) Z. B. De jud. 720, E. 347 M. Qu. det. pot. insid. 172, B. 178, C (209. 216). De Gigant. 291, B. 270 M. De Abr. 361, E. 13 M. Conf. lingu. 328, A (412). Dass die Unterscheidung des λ. ἐνδιάθ. und προφ. ursprünglich dem stoischen Sprachgebrauch angehört, habe ich 1. Abth. 61, 1 nachgewiesen. Grömann's Meinung (I, 178), diese Unterscheidung sei erst vom göttlichen Logos auf den menschlichen übertragen, erledigt sich hiernach von selbst.

2) V. Mos. 672, C. 154 M. Der ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ Mut. nom. 1065, A (506) geht nicht auf den Logos.

3) Der sie noch κενναρεῖν a. a. O. 36 gleichstellen will.

4) In der S. 324, 5 berührten Stelle L. alleg. 52, B.



ist, so ist er selbst das Muster und das Maass für alle anderen Dinge<sup>1)</sup>, die Idee, nach der sie gebildet sind, das Sigel, dessen Abdruck alle Formen in der Welt sind<sup>2)</sup>, und mit dem menschlichen Geist insbesondere steht er als Urbild desselben<sup>3)</sup> in einer so nahen Verwandtschaft, dass er auch geradezu der Urbensch genannt wird<sup>4)</sup>. Dieses Urbild der Welt haben wir uns aber zugleich als ihre Seele, als die sie von innen bewegende Kraft zu denken: der Logos zieht die Welt an, wie ein Gewand<sup>5)</sup>, er ist das Band, welches ihre Theile verknüpft<sup>6)</sup>, das ewige Gesetz Gottes, welches von einem Ende der Welt zum andern ausgespannt ist, welches sie trägt, bewegt und zusammenhält<sup>7)</sup>, die künstlerisch bildende und lebendig besamende Vernunft<sup>8)</sup>, das scharfe Werkzeug<sup>9)</sup>, mit dem Gott nicht allein die körperlichen Dinge bis in ihre Urbestandtheile scheidet, sondern auch auf geistigem Gebiete vernünftiges und vernunftloses, wahres und falsches, begreifliches und unbegreifliches unterscheidet. Der Logos vereinigt auch in dieser Beziehung alle die Eigenschaften, welche Philo den göttlichen Kräften überhaupt beilegt.

1) L. alleg. 79, A. 106. M. Qu. in Gen. I, 4. u. 5.

2) De prof. 452, B. 548 M. vgl. Migr. Abr. 404, A f. (452). Mut. nom. 1065, C (598). De somn. 1114, B (665) vgl. S. 328, 1.

3) L. alleg. a. a. O. Mund. opif. 81 E (88) vgl. 15, A (16). De spec. leg. 809, C (888) u. 5.

4) 'Ο κατ' εικόνα ἀνθρώπου, d. h. der ursprünglich nach dem Bild Gottes geschaffene Mensch, Conf. lingu. 341, B (427); ἀνθρώπος θεοῦ ebd. 326, B (411).

5) De prof. 466, C. 562, M., wo die Bedeutung des Logos, die allgemeine oder Weltseele zu sein, auch daraus hervorgeht, dass ihm ἡ ἐκ μέρους ψυχῆ entgegengestellt wird; vgl. migr. Abr. a. a. O.

6) De prof. 466, D. Qu. rer. div. hær. 507, A (499).

7) De plantat. N. 215, C f. 881 M. Ist auch der Logos in dieser Stelle nicht ausdrücklich genannt, so erhält doch das Gesetz Gottes in derselben die gleichen Prädikate, wie sonst der Logos, es wird, wie dieser, als der Sohn Gottes, das Band des Weltganzen, der Vermittler zwischen Gott und Welt beschrieben. Dem θεός νόμος hatten ja schon die Stoiker, und vor ihnen Heraklit, der Weltvernunft oder dem Logos gleichgesetzt.

8) Qu. rer. div. h. 497, C. 489 M.: ὁ διοργάνος μέτρον ἐλάττων, des Verstandes, der Rede, der Sinne, des Leibes, ἀόρατος καὶ σπαραματικὸς καὶ ταχυνὸς καὶ θεός ἐστι λόγος.

9) Τομαίς a. a. O. 499, A (491) vgl. Qu. rer. div. h. 518, B (506).

Ob dem Logos eine besondere, von der göttlichen verschiedene Persönlichkeit zukomme, ist eine Frage, welche sich Philo allen Anzeichen gar nicht vorgelegt hat, welche wir daher weder einfach zu bejahen, noch einfach zu verneinen ein Recht haben. Was im allgemeinen über die Persönlichkeit der göttlichen Kräfte bemerkt wurde, findet auch hier seine Anwendung. Die Bestimmungen, welche nach den Voraussetzungen unseres Denkens die Persönlichkeit des Logos fordern würden, kreuzen sich bei Philo mit solchen, die sie unmöglich machen, und das eigenthümliche seiner Vorstellungsweise besteht gerade darin, dass er den Widerspruch beider nicht bemerkt, dass der Begriff des Logos zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein unklar in der Mitte schwebt. Diese Eigenthümlichkeit wird gleich sehr verkannt, wenn man den philonischen Logos schlechtweg für eine Person ausser Gott hält, und wenn man umgekehrt annimmt, dass er nur Gott unter einer bestimmten Relation, nach der Seite seiner Lebendigkeit, bezeichne<sup>1)</sup>. Nach Philo's Meinung ist er beides, ebendeshalb aber keines von beiden ausschliesslich; und dass es unmöglich sei, diese Bestimmungen zu Einem Begriff zu verknüpfen, sieht er nicht. Es ist freilich ein Widerspruch, wenn ein von Gott verschiedenes Wesen zugleich eine Eigenschaft Gottes, ein persönliches Wesen zugleich eine in allen Theilen der Welt wirkende Kraft sein soll. Aber die Frage ist ja nicht die, was an sich und nach unsern Begriffen denkbar ist, sondern was Philo auf seinem Standpunkt denkbar schien, und wie er sich die Sache gedacht hat<sup>2)</sup>; und darüber lässt er uns nicht im Zweifel. Er beschreibt den Logos allerdings, wie die übrigen Kräfte, als eine Eigenschaft Gottes, er sagt mit aller Bestimmtheit, dass er nichts anders sei, als

1) Das erste ist die gewöhnliche Ansicht; die zweite Annahme vertheidigt DORNER Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi 2. Aufl. 1. Abth. S. 21 ff. NIEDNER De subsist. τῷ θεῷ λόγῳ ap. Philon. Jud. et Joann. apost. tributa (in Illgen's Ztschr. f. histor. Theol. XIX, 387 ff.) WOLFF Die philon. Philosophie 20 f. STEINHART in Pauly's Realencykl. V, 1507.

2) Dieses beides verwechselt DORNER, wenn er meint (S. 33), falls dem Logos eine besondere Persönlichkeit zukäme, müsste sie auch mit allen seinen Bedeutungen vereinbar sein. Und doch hat er selbst schon S. 26 bemerkt, die Frage nach der Persönlichkeit des Logos liege ganz ausser Philo's Gesichtskreis; wenn aber dieses, so kann er auch nicht darüber reflektirt haben, ob sie mit seinen sonstigen Bestimmungen vereinbar ist.

die göttliche Weisheit<sup>1)</sup>; er sagt nicht minder bestimmt, dass er als zusammenhaltende, bildende und belebende Kraft der Welt inwohne<sup>2)</sup>. Aber ebenso häufig und entschieden schildert er ihn auch als eine eigene Persönlichkeit; und könnte man auch einen Theil dieser Schilderungen als vorübergehende Personifikation auffassen, so gilt diess doch nicht von allen. Wenn er den Logos den ersten der Engel nennt, so sagt er selbst uns, dass er unter Engeln persönliche Wesen verstehe<sup>3)</sup>; wenn er ihn als Oberpriester für die Welt bitten lässt, so konnte diess von einer Eigenschaft oder Wirkungsform Gottes selbst bildlich kaum gesagt werden; wenn er ihm den Gottesnamen nur im uneigentlichen Sinn zugestehen will, ihn den zweiten oder Untergott nennt<sup>4)</sup>, so ist diess ein augenscheinlicher Beweis seiner Verschiedenheit von dem höchsten Gott; und Philo stellt ihn auch diesem ausdrücklich entgegen, wie das gewordene dem ungewordenen, das geringere dem höheren<sup>5)</sup>, und

1) S. o. 324, 5.

2) Vgl. S. 328.

3) Vgl. S. 317, 2, auch Sacrif. Abel. 13, 1, A. 164 M. De somn. 588, D (644) wird auch Gott selbst ἀρχάγγελος (= ἄρχων ἄγγελων) genannt; aber selbst in diesem uneigentlichen Sinn könnte dieser Name einer unpersönlichen Kraft nicht beigelegt werden. Indessen ist es nicht blos der Name, aus dem sich Philo's Ansicht abnehmen lässt, sondern De somn. 584, E f. (640) sagt er ausdrücklich: ὁ θεὸς τόπος καὶ ἡ ἐκτὸς χώρα πλήρης ἀσωμάτων ἐστίν. ψυχὰ δὲ εἰσὶν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι: τούτων δὲ τῶν λόγων ἓνα λαβὼν [sc. ὁ ἀσκητής], ἀριστήν-θην ἐκλεγόμενος, τὸν ἀνωτάτω... κλησίαν ἔρύεται διανοίας τῆς ἑαυτοῦ. Auch der höchste Logos, der λόγος θεός (wie er nachher genannt wird), ist demnach eine ψυχή.

4) M. s. die Stellen, welche S. 326, 4 angeführt sind. DORNER S. 31 f. sucht auch diese Stellen für seine Ansicht zu benutzen: da nach denselben überhaupt nur katachrestisch von einer göttlichen Zweiheit oder Mehrheit gesprochen werden könne, so könne der Logos nicht als hypostatisches Wesen Gott coordinirt sein. Aber dass er ihm bei Philo coordinirt sei, behauptet auch niemand, sondern dass er ihm subordinirt sei, und eben darauf bezieht sich das uneigentliche der Bezeichnung θεός für den Logos: Philo sagt nicht, die persönliche Subsistenz, sondern die Gottheit werde ihm nur uneigentlich beigelegt, und eben darauf, auf der Subordination, nicht auf der Unpersönlichkeit des Logos, beruht für ihn die Möglichkeit, seine Logoslehre mit dem jüdischen Monotheismus zu vereinigen.

5) Ausser dem, was S. 326 angeführt ist, vgl. m. hierüber auch L. alleg. 1103, B. (82): τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεός καὶ δευτέρως ὁ θεοῦ λόγος.

er sagt geradezu, es sei zwischen beiden ein weiter Abstand<sup>1)</sup>. Philo kann aber auch diese Bestimmung gar nicht entbehren. Der Logos ist ja für ihn, wie alle göttlichen Kräfte, nur deshalb notwendig, weil der höchste Gott selbst in keine unmittelbare Berührung mit dem Endlichen treten kann, er soll zwischen beiden stehen, und ihre gegenseitige Beziehung vermitteln<sup>2)</sup>; wie könnte er diess, wenn er nicht von beiden verschieden, wenn er nur eine bestimmte göttliche Eigenschaft wäre? In diesem Fall hätten wir ja wieder die unmittelbare Wirkung Gottes auf die endlichen Dinge, welche Philo für unzulässig erklärt<sup>3)</sup>. Andererseits muss der Logos nun freilich auch wieder mit den Gliedern des Gegensatzes, den er vermitteln soll, identisch, er muss ebenso eine Eigenschaft Gottes, wie eine in der Welt wirkende Kraft sein. Beides widerspruchlos zu vereinigen, konnte Philo nicht gelingen. Aber noch weniger konnte er, bei seinem transzendenten Gottesbegriff und seiner Scheu vor jeder Vermischung Gottes und der Welt, sich entschliessen, in den Naturkräften unmittelbar Eigenschaften und Wirkungen der Gottheit zu sehen. So blieb ihm denn gar kein anderer Ausweg, als jene Widersprüche auf sich zu hehnen, und er konnte diess um so leichter, da er selbst sie allem Anschein nach nicht bemerkte. Auch darüber können wir uns jedoch bei seiner Geistesart nicht wundern. Wenn jemand so, wie Philo, gewöhnt ist, selbst geschichtliche Personen und Vorgänge in allgemeine Begriffe zu verwandeln, so wird ihm diess bei seinen dogmatischen Personifikationen noch viel leichter möglich sein; und

1) S. S. 325, 4. 5. 326, 4. Eben dahin gehört es, wenn Philo Leg. XII. 93, D (123) über Gen. 18, 15 sagt: τροφία τὸν θεόν, οὐχὶ λόγον, ἡγεῖται· τὸν δὲ ἄγγελον, ὅς ἐστι λόγος, εὐκαρῶς λατρεῖν κακῶν, denn die προηγούμενα ἀγαθὰ θεοῦ εἰναι ἂν εὐκαρῶς εἴποις, die δεύτερα dagegen geben seine λόγοι und ἄγγελοι. Aehnlich Conf. lingu. 341, B (427): wenn du noch nicht würdig bist, υἱὸς θεοῦ προσεγγεῖσθαι, σκούδαζε κοσμίεσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον προσβέτατον u. s. w. Ebd. 334, A (419). De somn. 500, D (558): die, welche Gott selbst noch nicht zu schauen vermögen, τὴν τοῦ θεοῦ εἰκόνα, τὸν ἄγγελον εἰπεὶ λόγόν, ὡς αὐτὸν κατανοοῦσιν. Um die Probe zu machen, setzt man in solchen Fällen statt λόγος irgend einen entschieden unpersönlichen Ausdruck, wie etwa „das Denken“, oder „das Sprechen“, und man wird finden, dass die betreffenden Sätze unmöglich werden.

2) Vgl. S. 326 f.

3) S. o. 318, 2. 315, 1. 2. 328, 6.

wenn er bei jenen in der Regel sich durch ihre Umdentung in dem Glauben an ihre geschichtliche Wirklichkeit nicht stören lässt, so wird er auch bei diesen des Widerspruchs nicht inne werden, dass er Eigenschaften und Kräfte zugleich als Einzelwesen behandelt <sup>1)</sup>). Es ist daher ganz begreiflich, dass der philonische Logosbegriff zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung unklar hin- und herschwankt: es liegt eben hier ein unlösbares Problem vor, das Philo von seinen Voraussetzungen aus nicht anders beantworten konnte, als mit den widerspruchsvollen Bestimmungen, welche sich durch seine ganze Lehre von den göttlichen Kräften hindurchziehen.

Ueber die Quellen, aus denen Philo seine Sätze über den Logos schöpfte, haben wir von ihm selbst keinen Aufschluss zu erwarten. Da er seine Theorie in allen ihren Theilen aus den heiligen Schriften seines Volkes herauszulesen weiss, gilt sie ihm natürlich für einen ursprünglichen Bestandtheil der in ihnen enthaltenen Offenbarung. Aber doch fehlt es an jeder sicheren Spur davon, dass sie auch andere vor ihm in diesen Schriften entdeckt hatten. Wir finden wohl bei dem angeblichen Salomo eine Schilderung der Weisheit, die auf dem Wege zur Logoslehre liegt; aber gerade die Verbindung der σοφία mit dem λόγος hat sich hier noch nicht vollzogen, die Personifikation derselben ist daher auch noch eine viel leichtere als bei Philo: sie beginnt zwar als eine eigene, die Wirkungen Gottes in der Welt vertretende Kraft sich vom göttlichen Wesen abzulösen, aber sie hat noch nicht die Selbstständigkeit gewonnen, welche der männliche Logosname ausdrückt <sup>2)</sup>). Bei einigen andern von Philo's Vorgängern treffen wir allerdings auch den θεός λόγος; aber wir erfahren nichts darüber, wie sie sich diesen näher gedacht hatten <sup>3)</sup>). Philo selbst will die Deutung einer Stelle, welche er von seinen Vorgängern abweichend auf die zwei göttlichen Grundkräfte und den Logos bezieht, einer höheren Offenbarung verdanken <sup>4)</sup>); woraus man aber freilich

1) Eine Analogie, auf die BUCHNER Philon. Stud. 17. 27 mit Recht hinweist.

2) Vgl. S. 280 f.

3) S. o. 236, 2.

4) Vgl. S. 304, 7 und den Inhalt der philonischen Deutung betreffend S. 321 f.

in Betreff der Logoslehre selbst nicht viel schliessen kann. Das wahrscheinlichste ist indessen doch immer, dass er sie in der früheren jüdischen Spekulation noch nicht vorfand. Da sie nun der griechischen Philosophie ohnediess fremd ist, so werden wir sie unbedenklich in der Form, die sie bei Philo hat, als sein eigenes Werk betrachten dürfen; wenn wir auch nicht genau bestimmen können, inwieweit sie vor ihm schon durch verwandte Philosopheme vorbereitet war. Ihr allgemeines Motiv liegt, wie schon früher gezeigt wurde, in dem Bedürfniss einer Vermittlung zwischen Gott und der Welt, welches sich einem Philo um so stärker aufdringen musste, je schroffer der Gegensatz beider und die Jenseitigkeit Gottes von ihm gefasst war. Aus diesem Bedürfniss war auf jüdischem Boden der Engelglaube, auf griechischem der Dämonenglaube hervorgegangen, welchem die Pythagoreer und Platoniker jener Zeit so grossen Werth beilegte. Indem Philo beide theils mit den platonischen Ideen, theils mit dem stoischen λόγος verknüpfte, erhielt er seine Lehre von den göttlichen Kräften<sup>1)</sup>. Aber so lange man nur eine Vielheit solcher Kräfte annahm, ohne sie unter eine höhere Einheit zusammenzufassen; blieb entweder die Forderung einer einheitlichen Weltanschauung, der sich ein Denker, wie Philo, unmöglich entziehen konnte, unbefriedigt, und der Zusammenhang des Weltganzen unerklärt, oder man musste zu seiner Erklärung doch wieder auf die Gottheit zurückgehen, die Einheit der Welt und die Zweckmässigkeit der Welteinrichtung auf ihre Einwirkung zurückführen, ebendamit aber jenes fortwährende Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf annehmen, welches Philo mit ihrer Erhabenheit über das Endliche so unvereinbar schien. Gerade auf seinem Standpunkt musste sich daher die Annahme empfehlen, dass alle göttlichen Kräfte an Einer von ihnen ihren Mittelpunkt haben, dass es ein Wesen gebe, welches von der Gottheit im absoluten Sinn noch verschieden, alle ihre Wirkungen auf die Welt vermittele. Bereits war aber dieser Annahme auch von anderer Seite her vorgearbeitet. In der jüdischen Theologie fand Philo die Vorstellungen über das Wort Gottes, den Geist Gottes und die göttliche Weisheit vor; in der griechischen Philosophie die platonische Lehre über die Ideen und die Weltseele, und die

1) Vgl. S. 318 f.

steische über die Gottheit als die Weltvernunft. Unter den erstern hatten die Vorstellungen über die Weisheit den meisten Einfluss auf die Logoslehre. Zu einer Hypostasirung des Worts Gottes war von jüdischer Seite vor Philo, so viel uns bekannt ist, noch kein erheblicher Anlauf genommen worden<sup>1)</sup>; und wenn der Vorstellung vom Geist Gottes allerdings ursprünglich die Anschauung einer von Gott ausgehenden luft- oder feuerartigen Substanz zu Grunde liegt, so wird doch diese Substanz nur als der Hauch Gottes gedacht, welcher in die Welt einströmt, und sie wieder verlässt, als die Trägerin momentaner göttlicher Wirkungen, nicht als eine in ihrer eigenthümlichen Form beharrende Kraft. Wirklich hat auch Philo den Begriff des göttlichen Geistes für seine Logoslehre gar nicht unmittelbar benützt<sup>2)</sup>, wie denn überhaupt dieser Begriff für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung hat<sup>3)</sup>; aber auch die Vorstellung des Worts Gottes erscheint für ihn, so weit sie sich bis dahin entwickelt hatte, weit nicht so wichtig, wie die der Weisheit, da in dieser die göttliche Kraft, welche in der Welt wirkt, als bleibende Eigenschaft angeschaut wird. Dass jedoch diese Eigenschaft Gottes als ein besonderes Wesen von Gott unterschieden und andererseits mit der in der Welt waltenden Vernunft identificirt wurde, — was beides zuerst in der pseudosolomonischen Weisheit, wenn auch lange nicht so entschieden, wie

1) Vgl. S. 331, 1. Die Lehre von der Memra, welche in den chaldäischen Uebersetzungen des A. Testaments eine ähnliche Bedeutung hat, wie der Logos Philo's (m. a. darüber Gräzian Jahrb. d. H. I, 307 ff.), ist wahrscheinlich erst unter dem Einfluss des letztern so weit fortgebildet worden, wenn auch der Ausdruck „Wort Gottes“ als Umschreibung des Jehovahnamens (wie er Offenb. Joh. 19, 18 vgl. m. 8, 12 steht — näheres darüber Theol. Jahrb. I, 312 f.) älter sein mag.

2) Mittelbar allerdings, sofern der Inhalt desselben in den Begriff der Weisheit aufgenommen war, welche daher Sap. Sal. 7, 22 selbst als ein *νοῦς* beschrieben, und welcher alles das beigelegt wird, was die Ältere Anschauungsweise vom „Geist Jehovah's“ herleitete, so dass man sagen kann, die *νοῦς* sei das zur Ruhe gekommene, in eine stetig wirkende Kraft verwandelte *νοῦς*.

3) Philo redet nicht selten vom Geist Gottes, aber er thut dies unverkennbar mehr nur um der alttestamentlichen Stellen willen, ohne diese Lehre in eigenthümlicher Weise auszubilden; es wird daher hier genügen, in Betreff der hergehörigen Aeusserungen auf Κερύσσειν Philo's Lehre v. d. göttl. Mittelw. 158 ff. Dänns I, 300 f. zu verweisen.

bei Philo, geschieht — diess können wir uns nur aus dem Einflusse griechischer Lehren erklären. Wenn die göttlichen Kräfte von Philo mit den platonischen Ideen combinirt wurden, so waren die letzteren schon von ihrem ersten Urheber zu einer Ideenwelt zusammengefasst, und Einer höchsten Idee, der des Guten, untergeordnet worden; derselbe hatte aber auch alle die Wirkungen, durch welche die Ideen in der Welt verwirklicht werden, auf Eine allgemeine Naturkraft, die Weltseele zurückgeführt, welche vermöge ihrer Lebendigkeit Ursache aller Bewegung und vermöge ihrer Vernünftigkeit Ursache aller Vernunft in der Welt sein sollte. Nahm man beides zusammen, und verlegte man die Ideen in die Weltseele selbst, statt sie ihr als Musterbilder überzuordnen, so erhielt man ein Princip, welches als die allgemeine Weltvernunft zugleich das Urbild und die Urform aller Dinge und die allgemeine bewegende Kraft war. Eben diese Verknüpfung hatte aber der Stoicismus in seiner Weise schon vorgenommen, wenn er die Gottheit als die Vernunft, die Seele und das Gesetz der Welt, als den *λόγος κοινός*, den *λόγος σπερματικός*, als die künstlerisch bildende Natur, als die allverbreitete wirksame Kraft beschrieb, deren Ausflüsse alle einzelnen Naturkräfte, und vor allem die Seelen der vernünftigen Wesen sein sollten. Man durfte nur dieser stoischen Logoslehre durch die Unterscheidung des Logos von der Gottheit ihr pantheistisches, durch seine Unterscheidung von dem gebildeten Stoff ihr materialistisches Gepräge abstreifen, und der philonische Logos war fertig. Diess beides war nun allerdings nicht im Stoicismus, sondern nur in der Transcendenz der alexandrinischen Gottesidee, weiterhin theils in platonischen und neupythagoreischen, theils in jüdischen Einflüssen begründet. Dass aber nicht, destoweniger die stoische Logoslehre die nächste Quelle der philonischen gewesen ist, diess erhellt nicht blos aus dem Namen des Logos, welcher in dieser Bedeutung bis dahin nur bei den Stoikern vorkommt, sondern aus dem ganzen Begriff desselben: die Idee der allgemeinen Weltvernunft ist wesentlich stoisch, die Beschreibung, welche Philo von ihr giebt, entspricht Zug für Zug den stoischen Schilderungen, die Identität dieser innerweltlichen Vernunft mit der göttlichen ist gleichfalls in der ganzen nachsokratischen Philosophie nur von den Stoikern in dieser Allgemeinheit ausgesprochen worden; selbst ihre materialistische Fassung



hören wir bei Philo in einzelnen Aeusserungen noch durchklingen<sup>1)</sup>, und die emanatistische Vorstellung über die Ausbreitung des Logos in seine Theilkräfte, die unmittelbare Folge jenes Materialismus, hat er sich in ihrem vollen Umfang angeeignet, während die gleiche Vorstellungsweise auf den Hervorgang des Logos aus der Gottheit, für welchen der stoische Vorgang fehlte, auch bei Philo nur in unsicheren Andeutungen angewendet wird. Wenn man daher die Logoslehre nicht selten neben der jüdischen Theologie nur aus dem Platonismus ableitet, so ist diess nicht richtig, der Stoicismus hat zu derselben einen ebenso starken oder noch stärkeren Beitrag geliefert.

Durch die Lehre von den göttlichen Kräften und namentlich durch die Logoslehre hat sich nun die Jenseitigkeit des göttlichen Wesens so weit aufgehoben, dass in allem die Wirkung der Gottheit, das Nachbild der ewigen, aus dem göttlichen Denken hervorgegangenen Formen erblickt wird. Wie weit aber Philo in dieser Richtung auch gehen mag, das Endliche vollständig aus der göttlichen Ursächlichkeit abzuleiten verbietet ihm der Dualismus, welcher die Grundlage seiner ganzen Weltanschauung ausmacht. Von Gott kann nur gutes und vollkommenes, nur Leben und Ordnung herkommen, die Unvollkommenheit des Endlichen, der Streit und Gegensatz unter den Dingen, die Naturnothwendigkeit, die Leblosgkeit der materiellen Stoffe, das Böse in der Welt, lässt sich nur auf einen von der göttlichen Wirksamkeit verschiedenen Grund zurückführen<sup>2)</sup>. Wie man sich diesen zu denken habe, musste sich schon hieraus ergeben. Wenn alle Wirkungen von Gott herzuleiten sind, so bleibt dem zweiten Princip nur die reine Passivität; wenn alle Realität, alles Leben, alle Form und Ordnung von Gott stammt, so wird jenes nur das durchaus tode, ungeordnete, formlose, nichtseiende sein können. Eben dieses

1) Ansser der häufigen Vergleichung des Logos mit dem Lichte, die für sich weniger beweisen würde, gehört hieher namentlich die Deutung des feurigen Schwerdts auf den Logos: *ἔξικινητότατον γὰρ καὶ θερμὸν λόγος... τὸν ἄσπερμον καὶ πυρῶδη λόγον* De Cherub. 112, E. 113 B. 144 M. Die Darstellung des Weltgeistes unter der Form des Feuers ist wesentlich stoisch.

2) Dieser Gedankenzusammenhang erhellt nicht blos aus einzelnen Stellen (z. B. De prof. 479, B. 575 M. De somn. 1142, E. 692 M. Sacrif. Abel. 188, D. 178 M. Qu. det. pot. ins. 177, D. 214 M.), sondern aus allen Bestimmungen Philo's über die Materie.

sind aber die Merkmale, welche den Begriff der Materie ausmachen, so wie diesen theils das platonische, theils das stoische System, die zwei Hauptführer Philo's, gefasst hatten. Natürlich, dass er sich diesen Begriff in seiner vollen Ausdehnung aneignet. Moses, erzählt er uns, indem er dem Moses die Lehre Zeno's unterschiebt, hat erkannt, dass es eine doppelte Ursache geben müsse, die wirkende und die leidende, die unendliche Vernunft und die unbeseelte Materie <sup>1)</sup>. Die letztere bezeichnet er dann weiter mit Plato und den Stoikern als eigenschafts- <sup>2)</sup> und gestaltlos <sup>3)</sup>, und mit dem ersteren als leblos, unbewegt, ungeordnet, ungleich, mit sich selbst im Kampfe <sup>4)</sup>, als die Substanz die an sich ohne alle Vollkommenheit, und darum alles zu werden fähig war <sup>5)</sup>, als das nichtseiende <sup>6)</sup>, auch wohl als das leere und bedürftige <sup>7)</sup>, oder das dunkle <sup>8)</sup>. Dass jedoch Philo den platonischen Begriff der Materie nicht rein festhält, zeigt schon der Ausdruck οὐσία, mit dem er sie nicht selten bezeichnet, denn diese Bezeichnung steht mit dem Materialismus der stoischen Schule, welcher sie ursprünglich angehört, mit der Behauptung, dass Substantialität

1) De m. opif. 2, B: Μωσῆς δὲ . . . ἔγνω δὴ ὅτι ἀναγκασιότατόν ἐστιν, ἐν τοῖς οὐδαμὸν τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἰτιον τὸ δὲ παθητικόν· καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστίν . . . τὸ δὲ παθητικὸν ἄψυχον καὶ ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ, κινήθην δὲ καὶ σχηματισθὲν καὶ ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ u. s. w. De prof. a. a. O.: ἡ μὲν γὰρ ὅλη νεκρόν, ὁ δὲ θεὸς πλὴν τι ἢ ζωῆς. Statt ὅλη sagt Ph. auch stoisch οὐσία; so in mehreren der sogleich anzuführenden Stellen. M. vgl. hiemit die stoische Lehre 1. Abth. 119, 5. 121, 1. 125, 8. Anderwärts (De Cherub. 129, B. 162 M.) nennt Philo auch die vier aristotelischen Ursachen, die ja aber gleichfalls auf jene zwei zurückkommen.

2) Ἄποιος m. opif. 4, E. 5 M. De prof. 451, E (547). De creat. princ. 728, B. 867 M. Qu. rer. div. h. 500, C (492). De somn. 1114, B (665) u. o.

3) Ἄμορφος Qu. rer. div. h. a. a. O. De vict. offer. 857, E (261). De prof. 451, D (547) f., wo Gott als das κινουῦν αἰτιον der ἄποιος καὶ ἀνείδεος καὶ ἀσχημέτους οὐσία entgegengestellt wird. Weiteres b. ΔΙΑΚΕ I, 185. Als die wirkende Ursache wird Gott oft bezeichnet (vgl. vorl. Anm. L. alleg. 62, A. 88 M. u. a. St.), und aus dieser Natur des φύσει δραστήριον αἰτιον (De Cherub. 128, A. 155 M.) seine fortgehende Wirksamkeit hergeleitet.

4) M. opif. a. d. a. O. De creat. princ. a. a. O. Plant. N. 214, B. 329 M. De provid. I, 8. De vict. offer. 857, E.

5) M. opif. 4, E.

6) M. opif. 18, D. 19 M. Leg. alleg. 62, D (89). De creat. princ. a. a. O.

7) L. alleg. 48, B. 52 M.'

8) Creat. princ. a. a. O.

und Körperlichkeit dasselbe seien, im engsten Zusammenhang; und wirklich finden sich auch manche Stellen bei Philo, in denen der platonische Begriff der Materie unverkennbar mit der gewöhnlichen Vorstellung eines stofflichen Substrats vertauscht ist <sup>1)</sup>, und eben dahin führte der Satz <sup>2)</sup>, dass sich Gott an die Dinge nur nach dem Maass ihrer Empfänglichkeit und deshalb nur in verschiedenen Graden mittheilen könne. Es ist ihm unverkennbar weit weniger um einen philosophisch genauen Begriff der Materie zu thun, als nur überhaupt um eine solche Ansicht von derselben, bei welcher die Mängel des Endlichen auf sie zurückgeführt und von der göttlichen Wirksamkeit ferngehalten würden.

Schon hiemit war es gegeben, dass Philo nicht eine Welt-schöpfung im strengen Sinn annehmen konnte, sondern nur eine Weltbildung, eine Scheidung und geordnete Verknüpfung der Stoffe, die vorher in chaotischer Mischung durcheinanderlagen <sup>3)</sup>. Im übrigen hat seine Lehre von der Schöpfung nicht viel eigenthümliches. Er bestreitet nach Anleitung des platonischen Timäus die Annahme, dass die Welt anfangslos sei <sup>4)</sup>, wiewohl er mit seinem Lehrer ihre Unvergänglichkeit voraussetzt <sup>5)</sup>; zugleich verwahrt

1) Z. B. Cherub. 129, B. 162 M. Plantat. N. 214, B (329). De provid. I, 8. II, 48—50.

2) M. opif. 5, A vgl. post. Caini. 254 M. o.

3) M. s. hierüber: Qu. rer. div. h. 499, A ff. 491 M. ff., wo besonders die Gleichheit in der Vertheilung der Stoffe und Gattungen betont wird; De vict. offer. 857, E (261). De prov. II, 48—50. 55. De Deo 6, 8. 616 Auch Ausdrücke, welche die Schöpfung aus nichts voraussetzen scheinen (m. s. d. Stellen b. ΓΕΝΕΣΗ I, 330) sind nur nach Maassgabe der philonischen Lehre von der Materie zu verstehen; und es gilt diess auch von der Aeusserung De somn. 577, A (682): ὁ θεὸς τὰ πάντα γενήσας οὐ μόνον εἰς τοῦμαρὰν ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἂ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὢν. Auch diess schliesst nicht aus, dass der Stoff der Dinge, welche selbst allerdings nicht waren, präexistirte. Ebenso wenig beweisen die eben angeführten Stellen der armenisch erhaltenen Schriften, richtig verstanden, für, sondern eher gegen die Erschaffung der Materie.

4) M. opif. 2, B. De prof. 452, B (547). De prov. I, 8 ff. vgl. incorruptib. m. 941, A. 490 M.

5) Diess wird nicht allein in der Schrift über die Unvergänglichkeit der Welt, sondern auch an anderen Orten ausgesprochen; s. B. Migr. Abr. 416, B (464) vgl. m. PLATO Tim. 41, A. Qu. rer. div. h. 502, A (494): ἀναλογία δὲ καὶ ὁ κόσμος ἕκασ κρατὲς... συνέστητε καὶ συσταθεὶς εἰς ἕκασ διαμένει. Plant. N. 215 C f. (380 f.).

er sich aber auch, mit demselben, nicht blos gegen die Vorstellung, als ob die göttliche Schöpferthätigkeit, sondern auch gegen die andere, als ob der Schöpfungsakt selbst in die Zeit falle; jene widerlegte sich unmittelbar durch die Lehre von der Ewigkeit Gottes, dieser hält er den platonischen Grund entgegen, dass die Zeit, als das Erzeugniss der kosmischen Bewegungen, nicht älter sein könne, als die Welt <sup>1)</sup>). Philo kann daher auch die wörtliche Auffassung der mosaischen Schöpfungstage nicht zugeben <sup>2)</sup>): die Aufeinanderfolge der einzelnen Schöpfungsakte soll nicht als eine Zeitfolge gefasst werden, sondern nur die Ordnung des geschaffenen, das begriffliche Rangverhältniss der einzelnen Gebiete ausdrücken <sup>3)</sup>). Freilich fällt aber Philo selbst, wie diess gar nicht zu vermeiden war, unmittelbar wieder in die Zeitvorstellung zurück, wenn er uns erzählt, vor der Schöpfung der sinnlichen Welt habe Gott die übersinnliche, den intelligibeln Himmel, die intelligibeln Elemente u. s. w., vor der Schöpfung der Einzelwesen die allgemeinen Gattungen hervorgebracht <sup>4)</sup>). Dass der Logos als das Organ der Weltbildung gedacht wird, ist schon bemerkt worden.

Auch was über das Verhältniss Gottes zu der geschaffenen Welt, über Philo's Ansicht von der Welterhaltung mitzutheilen wäre, ist der Sache nach schon in der Lehre vom Logos und den göttlichen Kräften enthalten. Die Welt und ihre Theile bestehen nur durch die fortwährende Wirkung der Gottheit, diese ihrerseits hört nie auf zu wirken <sup>5)</sup>); wie Gott als der Schöpfer gerne (mit Plato) der Vater der Welt genannt wird <sup>6)</sup>), so sorgt er auch fort-

1) M. opif. 5, D (6). Leg. alleg. 41, A. 44 M. Qu. De s. immut. 298, A. 277 M.

2) L. alleg. a. a. O. (vgl. S. 801, 4); ebd. 43, E (47).

3) M. opif. a. a. O.: καὶ γὰρ εἰ πάντα ἕμα ὁ ποιῶν ἐποίησεν, τάτιν οὐδὲν ἦτον ἔχει τὰ καλῶς γινόμενα. τάτις δὲ ἀκολουθία καὶ εἰρμός ἐστι προηγουμένων τινῶν καὶ ἰκονίων, εἰ καὶ μὴ τοῖς ἀποτελέσμασιν, ἀλλὰ γὰρ ταῖς τῶν τεκτανομένων ἐκνοοῖταις.

4) M. opif. a. a. O. L. alleg. 44, C. 47 M. In demselben Sinn ist auch öfters von einem doppelten ersten Menschen die Rede, dem ποιητής und dem κλασθής, dem idealen und dem irdischen, z. B. L. all. 49, D. 57, A (58. 62). M. opif. 30, E. 32 M. Plant. N. 220, C. 336 M. Der ideale Mensch soll mit dem Νοῦς, aber auch (s. S. 328, 4) dem Logos zusammenfallen.

5) L. alleg. 48, D. 47 M. Cherub. 122, E f. (155). post. Cain. 254 M. o. Qu. rer. div. h. 489, C. 481 M.

6) L. alleg. a. a. O. M. opif. 16, B (17). De monarch. 816, D. 218 M.

während für sie, wie ein Vater <sup>1)</sup>). Die Welterhaltung ist insofern nur eine Fortsetzung der schöpferischen Thätigkeit. Aus diesem Gesichtspunkt ist es aufzufassen, wenn Philo statt der göttlichen Wirksamkeit oder der Vorsehung auch wohl in stoischer Weise die Natur setzt <sup>2)</sup>); beide sind seiner Ansicht nach allerdings dasselbe, nicht als ob Gott nichts anderes wäre, als die Naturkraft, sondern weil diese nichts anderes ist, als die Gesamtheit der regelmässigen göttlichen Wirkungen. Selbst an den stoischen Fatalismus werden wir durch Philo erinnert, wenn er trotz seiner sonstigen entgegenstehenden Behauptungen sogar das Böse bei Gelegenheit doch wieder prädestinatianisch auf den göttlichen Rathschluss zurückführt <sup>3)</sup>). Um so dringender musste ihm die Aufgabe erscheinen, die Beschaffenheit der Welt mit der Vollkommenheit ihres Urhebers zu vereinigen; so ausführlich er sich aber auch hiemit, besonders in der Schrift von der Vorsehung, beschäftigt hat, so finden wir doch kaum irgend einen Gedanken über diesen Gegenstand bei ihm, den er nicht von seinen vielbenützten Vorgängern, den Stoikern, entlehnt hätte, und nur seine abweichende Ansicht in Betreff der Willensfreiheit (s. u.) musste seiner Theodicee, der ihre Aufgabe durch dieselbe wesentlich erleichtert wurde, eine theilweise veränderte Richtung geben <sup>4)</sup>). Hiemit hängt zusammen, dass Philo, wie die Stoiker, den physikotheologischen Beweis als den natürlichsten Weg betrachtet, um die Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu gewinnen <sup>5)</sup>). Auch das ist stoisch, wenn unser Philosoph in dieser Beziehung hauptsächlich den Zusammenhang des Himmlischen mit dem Irdischen, die Sympathie zwischen den

---

(ὁ κόσμος καὶ ὡς υἱὸς ἀναδιδάξας με περὶ τοῦ πατρὸς καὶ ὡς ἔργον περὶ τοῦ πατρὸς) u. 8.

1) L. alleg. a. a. O. M. opif. 89, E (41). De spec. leg. 807, A. 331 M; vgl. De præm. et p. 916, E (415): πρόνοιαν ἀναγκαῖον εἶναι νόμος γὰρ φύσεως ἐπιμαρτυρεῖ τὸ πεποιθὸς γεγονότος.

2) Z. B. De vict. offer. 849, A. 252 M. Sacrif. Abel. 147, A (183) vgl. De spec. leg. 798, D (322).

3) So Leg. all. 74, D. 102 M vgl. ebd. 77, C. 80, B (105. 108).

4) M. vgl. über Philo's Theodicee aus der Schrift *De providentia* namentlich I, 47. 62. II, 12 ff. (Griechisch b. Eus. pr. ev. VIII, 14.) 99 ff. Leg. alleg. 74, B. 101 M. Einiges weitere b. ΔΙΛΗΝΕ I, 384 ff.

5) Z. B. De præm. et poen. 916, C. 414 f. M. De monarch. 815, C (316) f. vgl. ΔΙΛΗΝΕ I, 168.

Theilen der Welt, hervorhebt<sup>1)</sup>; dagegen tritt das pythagoreische Element der philonischen Lehre darin hervor, dass dieser Zusammenhang namentlich in den Zahlenverhältnissen erkannt werden soll, nach denen alles geordnet ist<sup>2)</sup>; Philo selbst macht von der Zahlensymbolik einen so ausschweifenden Gebrauch, dass er darin hinter keinem Neupythagoreer zurücksteht<sup>3)</sup>. Neben diesem theo-

1) M. opif. 27, B. 28 M. Migr. Abr. 416, A. 464 M.

2) M. opif. a. a. O. vgl. De monarch. 824, A (226): Das λογίον des Hohenpriesters bedeute den Himmel, ἐπειδὴ τὰ ἐν οὐρανῷ πάντα λόγοις καὶ ἀναλογίαις δεδημιούργηται.

3) Hier einige Beispiele, die sich ohne Mühe vermehren liessen: Die Zahl der angeblichen Schöpfungstage beträgt sechs, weil Sechs als das Produkt der ersten männlichen Zahl in die erste weibliche, und als die erste Zahl, welche der Summe ihrer Theiler (1, 2, 3) gleich ist, φύσιως νόμοις γεννητικώτατος ist (M. opif. 3, B). Die Gestirne sind am vierten Tage geschaffen, weil in der Vier die vollkommene Zahl, die Dekas, potentiell enthalten ist (M. opif. 9, E. 10 M. vgl. Plant. N. 230; D ff. 347 M. v. Mos. 670, D. 152 M. Qu. in Gen. III, 12); die Thiere am fünften Tag, weil es der αἰθήρας fünf sind, die αἰθήρας aber das unterscheidende Merkmal der lebenden Wesen ist (M. opif. 13, B. 14 M.). Der siebente Tag war der Ruhetag Gottes, wegen der wunderbaren und über alle Lobpreisung erhabenen Eigenschaften der Siebenzahl, über die Philo a. a. O. 20, C (21) ff. Leg. alleg. 41, E (45) ff. Qu. D. a. immut. 295, B (274). Decal. 684, C. 759, B (166. 198). De Septenario 1178, A. 1177 C (277. 281) u. ö. handelt. Die zehn Gebote geben selbstverständlich zu einer gründlichen Auseinandersetzung über die Zehnzahl und die mancherlei in ihr enthaltenen Zahlenverhältnisse Anlass (De Decal. 746, D. 183 M ff.). Wenn Gen. 6, 3 die Lebensdauer der Menschen seit der Sündfluth auf 120 Jahre bestimmt wird, so hat diess viele Gründe: denn 1) ist diese Zahl die Summe der 15 ersten Zahlen, 15 aber die Zahl des Lichts, da am fünfzehnten Tag nach dem Neumond der Vollmond eintritt; 2) ist 120 die 15te Triangulanzahl; 3) besteht es aus 64 und 56, 64 aber ist die Summe aller ungeraden Zahlen von 1 bis 15, und 56 die aller geraden von 2—14; auch ist 64 zugleich Kubik- und Quadratzahl; 4) besteht 120 aus der Triangulanzahl 15, der Quadratzahl 25, der Fünfeckzahl 35, und der Sechseckzahl 45, welche sämmtlich die Fünf zur Wurzel haben, und von denen jede ihre eigenthümliche Bedeutung hat; 5) lässt es sich durch 15 verschiedene Theiler dividiren, und alle Quotienten (wie diess Ph. näher nachweist), die sich hiebei ergeben, sind bedeutungsvolle Zahlen, die Summe derselben aber ist  $240 = 2 \times 120$ , was die Bestimmung zu einem zwiefachen Leben, dem geistlichen und dem leiblichen, andeutet; 6) ist  $120 = 4 \times 5 \times 6$ ; 7) ist es  $= 20 + 2 \times 20 + 3 \times 20$ , 20 aber ist *numerus, in quo hominis initium est redimendi* (?) (Qu. in Gen. I, 91). Wer weitere Proben dieser Kunst sucht, findet sie namentlich in

logischen und mystischen Interesse tritt aber das eigentlich physikalische bei ihm gänzlich in den Hintergrund; die naturwissenschaftlichen Ansichten, die er beiläufig äussert <sup>1)</sup>, hat er sich sichtbar nur von andern angeeignet, ohne sich um durchgängige Uebereinstimmung derselben mit einander und mit seinen metaphysischen Voraussetzungen zu bemühen <sup>2)</sup>, und nur wenn er einem Gegenstand eine ethische oder theologische Seite abgewinnen kann, widmet er ihm grössere Aufmerksamkeit. So sind ihm z. B. die Gestirne Gegenstand einer hohen Verehrung: er betrachtet sie mit der Mehrzahl der heidnischen Philosophen als vernünftige Wesen von fehlerfreier Vollkommenheit <sup>3)</sup>, er sagt, sie seien durch und durch von reinen Seelen durchdrungen <sup>4)</sup>, er trägt nicht das geringste Bedenken, sie selbst als die sichtbaren Götter zu bezeichnen <sup>5)</sup>, und nur dem astrologischen Fatalismus widerspricht er im Interesse der Willensfreiheit <sup>6)</sup>, ohne doch darum die astro-

der ebenbenützten Schrift in Menge; vgl. I, 88. II, 5. III, 28. 29. 49. 54. IV, 27.

1) So finden wir bei ihm die stoische Beschreibung der  $\xi\tau\iota\varsigma$  als  $\kappa\omega\iota\mu\acute{\alpha}\varsigma$   $\acute{\alpha}\nu\tau\iota\sigma\tau\epsilon\phi\acute{\omega}\nu$   $\epsilon\pi'$   $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}$  und die Eintheilung der Dinge in vier Klassen, deren unterscheidende Merkmale die  $\xi\tau\iota\varsigma$ ,  $\rho\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ,  $\psi\upsilon\chi\eta$ ,  $\psi\upsilon\chi\eta$   $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\eta$  sind; L. alleg. 1091, D. 71 M. Qu. D. s. immut. 298, D. 277 M ff. (incorruptib. m. 947, A. 496 M. De mundo 1154, E. 606 M.) vgl. 1. Abth. 108, 2. 178, 1. Qu. in Gen. III, 6 unterscheidet er von den vier Elementen, die nie rein vorkommen (vgl. Bd. II, b, 337), mit Aristoteles die fünfte Substanz; dagegen nennt er Conf. lingu. 342, D (428) den Aether in stoischer Weise  $\epsilon\lambda\theta\epsilon\rho$   $\pi\acute{\upsilon}\rho$ ,  $\epsilon\lambda\theta\epsilon\rho$   $\acute{\alpha}\rho\eta\sigma\tau\omicron\upsilon\varsigma$ , indem er seinen Namen von  $\acute{\alpha}\lambda\theta\epsilon\upsilon$  ableitet, und Qu. rer. div. h. 499, B (492) sagt er, der Himmel bestehe aus dem  $\pi\acute{\upsilon}\rho$   $\sigma\omega\tau\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\upsilon\varsigma$  (dem  $\pi\acute{\upsilon}\rho$   $\tau\epsilon\chi\upsilon\alpha\iota\omicron\varsigma$  der Stoiker). Die vier Elemente werden (Qu. rer. d. p. 499, D. 492 M.) zunächst in leichte und schwere getheilt, jene wieder in ein warmes (Feuer) und ein kaltes (die Luft, welche die Stoiker so bestimmt hatten; s. 1. Abth. 169, 2), diese in ein feuchtes und ein trockenes; wogegen ebd. 502, A (494) nach aristotelischem Vorgang trocken, feucht, kalt und warm als die Eigenschaften bezeichnet werden, welche in den Elementen  $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha\varsigma$   $\iota\sigma\tau\acute{\iota}\gamma\eta$  (vgl. hiesu Bd. II, b, 331, 4. 339, 4) gemischt seien.

2) Wie sich diess ausser den ebenangeführten Beispielen auch an der unwissenschaftlichen Uebersicht über die Theile der Welt und die Klassen der Naturdinge Qu. rer. div. h. 499, A (491) ff. zeigt.

3) M. opif. 16, A. 33, B (17. 34). Plant. N. 216, A (331).

4) De Gigant. 285, A. 368 M. De somn. 586, A (641).

5) M. opif. 5, E. 33, B (6. 34). Gigant. a. a. O. De monarch. 818, B. 214 M. Fragm. 648 M. unt. (Eus. pr. ev. VIII, 14, 40).

6) De provid. I, 81 ff.

logische Vorbedeutung selbst zu läugnen <sup>1)</sup>; dagegen weist nichts darauf hin, dass er sich mit der Sternkunde in rein wissenschaftlichem Sinn beschäftigt hätte. Ausser der allgemein metaphysischen und theologischen Naturansicht hat für ihn, wie für die übrigen Philosophen jener Zeit, nur die Lehre vom Menschen einen eigenthümlichen Werth.

Der Dualismus des philonischen Systems musste in der Anthropologie um so entschiedener hervortreten, je mehr wir zu der Annahme berechtigt sind, dass schon die Wurzel dieser ganzen Denkweise ursprünglich in der Betrachtung des menschlichen Lebens und seiner Gegensätze, im Selbstbewusstsein und seinen Kämpfen gelegen war. Von den älteren Systemen, an welche sich Philo auch in diesem Theil seiner Lehre anlehnte, kam keines seinem Dualismus in solchem Maass entgegen, wie das platonische; dieses bildet daher für ihn, wie für die Neupythagoreer, in der Anthropologie den Hauptführer; doch werden wir sehen, dass er auch stoische und peripatetische Bestimmungen mit den platonischen, nicht immer glücklich, verknüpft hat.

Philo's Ansichten von der menschlichen Natur stehen mit seiner Lehre über die göttlichen Kräfte in unmittelbarer Verbindung. Da die gesammte Welt mit Leben und Seele erfüllt ist, so muss auch der Luftraum voll von Seelen sein <sup>2)</sup>. Die reineren von diesen und diejenigen, welche der Erde ferner wohnen, werden nie von der Lust nach dem Irdischen bethört, sondern in ihrer Geistigkeit verharrend dienen sie dem Vater der Welt als Boten und Vermittler für seinen Verkehr mit den Menschen. Diese sind es, welche von den Hellenen Dämonen und Heroën, von Moses Engel genannt werden. Diejenigen dagegen, welche in ihrem Wohnsitz und ihren Neigungen der Erde näher stehen, steigen in sterbliche Leiber herab, und werden vom Strudel des sinnlichen Lebens ergriffen <sup>3)</sup>, aus dem nur wenige durch Philosophie sich wieder emporarbeiten. Nur auf diese menschengewordenen Seelen bezieht sich der Gegensatz von guten und bösen Dämonen (oder Engeln), denn die,

1) M. opif. 12, B. 13 M.

2) Vgl. hiesu Bd. II, b, 425, 6.

3) Diesen Vorgang schildert Philo De Gigant. 285, D nach PLATO Tim. 43, A f.



welche sich von dem Sinnlichen ferngehalten haben, können nicht böse sein; unter den bösen Dämonen haben wir daher böse Menschenseelen zu verstehen<sup>1)</sup>. Vermöge dieses ihres Ursprungs steht nun die Seele mit Gott in der engsten Verwandtschaft. Die Seele ist ihrem reinen Wesen nach betrachtet, und abgesehen von den sinnlichen Bestandtheilen, welche sich erst durch die Verbindung mit dem Körper ihr anhängen, gar nichts anderes, als eine göttliche Kraft, einer von jenen Ausflüssen der Gottheit, die in ihrem ursprünglichen Zustand Engel, Dämonen, Theilkräfte des Logos u. s. w. genannt werden. Alle diese Kräfte stehen aber mit der Urkraft, der sie entsprungen sind, in ununterbrochener Verbindung, sie sind Theile derselben, die nicht von ihr getrennt sind<sup>2)</sup>. Das gleiche muss auch von der menschlichen Vernunft gelten. Jeder Mensch ist seiner geistigen Natur nach mit der göttlichen Vernunft verwandt, ein Abbild und Theil derselben<sup>3)</sup>; während die ernährende und empfindende Seele aus den luftartigen Bestandtheilen des Samens entsteht, kommt die Vernunft von aussen her in uns<sup>4)</sup>; sie ist aus derselben Substanz, wie die göttlichen Wesen gebildet, und deshalb auch allein das unvergängliche im Menschen<sup>5)</sup>. Oder wenn wir den philosophischen Ausdruck mit

1) M. vgl. ausser den Hauptstellen De somn. 585, A (641) ff. und De Gigant. 285, A (263) ff.: ebd. 288, B (266). Plant. N. 216, B (381). Conf. lingu. 345, C (431). Wenn conf. lingu. 331, C (416) gesagt wird, die Seelen der Weisen haben die Wanderung auf die Erde aus Wissbegierde unternommen, so ist diess nur eine inconsequente Ausnahme zu Gunsten der alttestamentlichen Heiligen.

2) Qu. det. pot. ins. 172, A. 209 M.: der menschliche Nus ist ein ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν der allgemeinen Seele; τείνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θεοῦ κατ' ἀπάρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκταίνεται.

3) M. opif. 33, D (35): πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν δίκαιοιαν φησίσταται θεῷ λόγῳ τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγείον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. Ebd. 15, A. 31 E (16. 33) u. δ. Daher heisst De plantat. 217, A. 332 M. die vernünftige Seele οὐσαυθέισα καὶ τυπωθέισα σφραγίδι θεοῦ ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστὶν αἰδώς λόγος.

4) M. opif. 14, C f. 15 M., wozu Bd. II, b, 439 zu vergleichen ist.

5) Qu. De. s. immut. 300, A. 279 M. Dass dagegen Philo in einigen seiner späteren Schriften die persönliche Unsterblichkeit der Seele ganz aufgegeben und nur dem in der Allnatur verbreiteten Geist Ewigkeit beilege (ἀβιτηνάστ in Pauly's Realencyklop. V, 1513), ist ein Missverständnis. Unsterblich ist nur das von Gott dem Menschen eingepflanzte πνεῦμα, nicht der νοῦς φθερτός

einem theologischen vertauschen wollen: Gott hat dem Menschen seinen Geist eingeblaut; mag daher auch die Seele als blosse Lebenskraft betrachtet im Blut ihren Sitz haben, das Pneuma, in dem allein das eigentliche Wesen des Menschen besteht, ist ein Ausfluss der Gottheit<sup>1)</sup>. Als die unterscheidende Eigenthümlichkeit dieser unserer höheren Natur bezeichnet Philo, im Sinn des

des ἀνθρώπου ἐκ γῆς (L. all. 46, A ff. 50 M. Qu. det. pot. 170, A ff. 206 M. u. 5.), aber in jenem πνεῦμα soll gerade das Wesen des Menschen liegen; die persönliche Unsterblichkeit hat Philo nicht bezweifelt, und kann sie, wie auch aus unserer weiteren Darstellung hervorgehen wird, seinem ganzen Standpunkt nach nicht bezweifeln.

1) Qu. det. pot. ins. 170, A. (206) ff. M. opif. 81, A. 82 M. De spec. leg. 356 M. u. Qu. rer. div. h. 489, A. 506, B (480. 498). L. all. 46, B. 90, C (50. 119). Fragm. 8. 668 M. (280 Richt.). Auch die Stoiker lassen die Seele sich vom Blut nähren; vgl. 1. Abth. 181, 2. Dass die Lehre vom Pneuma nach Philo's Meinung von der platonisch- aristotelischen über den Nus nur dem Ausdruck nach verschieden ist, ergibt sich aus den obigen Stellen; νοῦς und πνεῦμα bezeichnen bei ihm als Theile des Menschen ganz dasselbe, der νοῦς ist (Qu. rer. div. h. 506, B), wie das Pneuma, ἀπ' οὐρανοῦ κατακτισθείς ἄωτον, und Fragm. 668 heisst es: τοῦ λογινοῦ τὸ θεῖον πνεῦμα οὐρα. Schwieriger ist die Frage, wie sich Philo das Verhältniss des göttlichen Pneuma zu den übrigen göttlichen Kräften, besonders zum Logos, gedacht hat. Eine bestimmte Erklärung hierüber findet sich nicht, aber da seiner sonstigen Lehre zufolge Gott nur durch die Kräfte auf die Welt wirkt, und da diese alle sich im Logos zusammenfassen, so kann auch das Pneuma nicht ein zweites Princip neben dem Logos, sondern nur entweder eine seiner Theilkräfte oder eine bestimmte Seite seines Wesens, wenn auch vielleicht keine ihm ausschliesslich eigenthümliche, bezeichnen. Das wahrscheinlichere ist mir das letztere. Philo scheint unter dem Pneuma die geistige Substanz überhaupt zu verstehen, wie sie sich von Gott aus durch Vermittlung der göttlichen Kräfte in die vernünftigen Wesen ausbreitet, die göttliche Kraft überhaupt als geistig wirkende. Ob diese Wirkung eine mittelbare oder eine unmittelbare ist, wäre an sich gleichgültig; wir werden indessen gleich sehen, dass Philo auch hier den Widerspruch nicht vermieden hat, dem wir schon früher, bei der Lehre von Gott, begegnet sind, und später in der Lehre von der Einwirkung Gottes auf den Menschen begegnen werden, dass er von unmittelbaren Wirkungen der Gottheit redet, wiewohl er eigentlich nur mittelbare annehmen kann. — Was DIXON I, 294 f. aus Anlass der Stelle Qu. D. s. immut. 298, D (278) über das Pneuma sagt, beruht auf einem entschiedenem Missverständniss, denn es ist hier gar nicht vom göttlichen Pneuma die Rede, sondern der Begriff der ἔξῃ wird durch die stoische Lehre, dass die Eigenschaften Luftströmungen seien, erläutert. Vgl. S. 342, 1.

Platonismus, neben der Denkkraft die Freiheit des Willens<sup>1)</sup>. So stark aber hiemit der Unterschied des Geistes von den übrigen Bestandtheilen der menschlichen Natur betont wird, so weis sich doch auch unser Philosoph von materialistischen Vorstellungen über das Wesen der Seele nicht ganz frei zu halten: in demselben Augenblick, in dem er den Geist vom Leib unterscheidet, sagt er auch wieder, er sei ein Ausfluss jenes Aethers, aus welchem der Himmel und die Gestirne gebildet seien<sup>2)</sup>, indem er dabei die stoische Lehre von der Seelensubstanz mit der aristotelischen vom Aether verbindet, und das, was Aristoteles nur von der thierischen Seele gesagt hatte<sup>3)</sup>, in merkwürdiger Verwirrung der Begriffe auf den Theil überträgt, welcher den Menschen vom Thier unterscheidet. Seine Absicht ist es freilich durchaus nicht, den Gegensatz von Geist und Materie dadurch abzuschwächen, das wahre Wesen des Menschen soll rein geistiger Natur sein<sup>4)</sup>.

Diese seine höhere Natur kann aber freilich während des irdischen Lebens nicht rein heraustreten. So lange der Geist an den Leib gebunden ist, sehen wir im Menschen nur eine Verbindung des thierischen mit dem eigenthümlich menschlichen<sup>5)</sup>. Der Mensch steht an der Grenzscheide der sterblichen und der unsterblichen Natur, er ist insofern eine Welt im Kleinen, das höchste und trefflichste unter den sterblichen Geschöpfen<sup>6)</sup>. So gross aber dieser Vorzug auch sein mag, mit den rein geistigen Wesen ist er doch nicht zu vergleichen, wie diess Philo unter an-

1) *M. opif.* 31, A. 82 M. *Qu. D. s. immut.* 300, A (279). *Plant. N.* 220, E (226). *Fragm. S.* 660 M. Daher *De vict.* 340, E (243): nur das ἡγμονικόν in uns sei der Schlechtigkeit und Thorheit fähig.

2) *Qu. ref. div. h.* 520, E. 514 M. vgl. *De spec. legg.* 366 M. unt. *Leg. alleg.* 90, C (119).

3) Vgl. *Bd. II*, h. 374, 2. 489, 2; ob Arist. selbst an den dort angeführten Stellen die Seele wirklich aus Aether, oder nur aus einem ätherartigen Körper entstehen lässt, ist für die vorliegende Untersuchung gleichgültig.

4) Der wahre Mensch ist nur der Nus (*Qu. det. pot.* 159, D. 195 M. *De agricult.* 166, D. 201 M. *De congr. qu. erud. gr.* 488, B. 583 M.), dieser aber ist durchaus unkörperlich, *De sema.* 570, A. 625. M.

5) *Qu. det. pot.* 170, B (270). Weiteres h. *Διλημ I*, 318.

6) *M. opif.* 18, E. 31, A. 33, E (20. 32. 35). *Qu. rer. div. h.* 502, C (494): βραχίον μὲν κέρμεν τὸν ἀνθρώπου, μέγαν δὲ ἀνθρώπου ἐρεσσον [sc. ἔνεσ] τὸν κόσμον εἶναι.

derem auch durch die Behauptung ausdrückt <sup>1)</sup>, dass er gar nicht von Gott allein, sondern nur unter Mitwirkung der dienstbaren Geister gebildet sei. Erst nach der Trennung vom Leibe gelangen diejenigen Seelen, welche sich von der Anhänglichkeit an denselben frei erhalten haben, wieder zum ungestörten Genuss ihres höheren Lebens, an dem aus diesem Grunde nur der Nus, ohne die niederen Seelenkräfte, theilnimmt <sup>2)</sup>; den übrigen stellt Philo, so selten er auch davon redet, die Seelenwanderung in Aussicht, welche seine Voraussetzungen forderten <sup>3)</sup>.

Auf genauere psychologische Untersuchungen ist Philo nicht eingegangen. So oft er auch von den Theilen und Kräften der Seele redet, so wenig lässt sich doch in seinen Aeusserungen über diesen Gegenstand eine einheitliche Lehrform erkennen. Diejenige Eintheilung der geistigen Kräfte, welche mit seinem ganzen Standpunkt auf's engste zusammenhängt, und von der er allein für die weitere Entwicklung seiner Lehre einen nachhaltigen Gebrauch macht, ist die Unterscheidung der Vernunft und der Sinnlichkeit; des vernünftigen und des vernunftlosen, des unsterblichen und des sterblichen Theils der Seele <sup>4)</sup>. Mit dieser Eintheilung verknüpft er die stoischen Bestimmungen über Vorstellung und Trieb (*φαντασία* und *ὄρεσις*), indem er jene als eine Wirkung der Sinnlichkeit auf die Vernunft, diesen als eine Wirkung der Vernunft auf die Sinnlichkeit betrachtet <sup>5)</sup>; dass beide nichtsdestoweniger zu den unterscheidenden Merkmalen der thierischen Seele gezählt

1) M. opif. 15, E (16) f. De prof. 460, C. 556 M. Mut. nom. 1049, A. 583 M.

2) De Abr. 385, D. 37 M. M. opif. 31, A. 32 M. Qu. D. s. immut. 300, B. 279 M. Leg. all. 46, A. 60, C (50. 65). Gigant. 288, B. 266 M. De exsecrat. 937, B. 436 M. Vita Mos. 696, B (179) u. s. Vgl. folg. Anm.

3) Socrn. 586, C (641) M: τούτων [τῶν ψυχῶν] αἱ μὲν τὰ σὺν τροφῆ καὶ συνήθει τοῦ θνητοῦ βίου ποθοῦσαι καλινδρομοῦσιν αὐθις· αἱ δὲ πολλὰν φιλακρίαν αὐτοῦ καταγοῦσαι δεκαπέντημιον μὲν καὶ τύμβον ἐπέλασαν τὰ σῶμα, φυγοῦσαι δ' ὥστερ ἐξ εὐκτιῆς ἢ μνήματος, ἄνω κούφοις πτεροῖς πρὸς αἰθέρα ἐξαρθῆσαι, ματαυροπολοῦσαι τὸν αἰῶνα. Für unheilbare Sünder findet sich Cherub, 108, B. 130 M. De exsecrat. 934, E (433), wie bei PLATO Rep. X, 615, C f., eine Hölle.

4) Leg. all. 1092, A. 71 M. De victim. 338, D (241). De prof. 460, E. 556 M. Congr. quær. acad. gr. 423, A (523). Die unvernünftige Seele heisst auch δύναις ζωτικῆ Qu. det. pot. 170, B. 207 M. Weiteres später.

5) L. all. 45, E. 49 M. vgl. Cherub. 117, E (149).

werden<sup>1)</sup>, ist nur einer von den vielen Widersprüchen der philonischen Anthropologie. Auch eine andere von den Stoikern entlehnte Bestimmung, die Annahme von acht Seelenkräften, wird mit der zweigliederigen Eintheilung dadurch in Verbindung gesetzt, dass die fünf Sinne nebst dem Sprach- und Zeugungsvermögen der vernunftlosen Seele zugezählt werden<sup>2)</sup>. Daneben findet sich aber auch die platonische Unterscheidung von Vernunft, Muth und Begierde<sup>3)</sup>, und die aristotelische der ernährenden, empfindenden und vernünftigen Seele<sup>4)</sup>, welche beide sich zwar mit dem Hauptgegensatz des Vernünftigen und Vernunftlosen, aber weder mit einander, noch mit der achtgliederigen stoischen Eintheilung in Uebereinstimmung bringen liessen. Wenn endlich auch noch, zunächst mit Beziehung auf die Erkenntniss der Dinge, dreierlei unterschieden wird, die Wahrnehmung, die Sprache (λόγος) und die Vernunft<sup>5)</sup>, so beweist diese unlogische Eintheilung nur um so mehr, wie wenig es Philo um eine feste Theorie der Seelen-thätigkeiten zu thun ist.

Was eine wirkliche Bedeutung für ihn hat, das ist, wie bemerkt, nur der Gegensatz der Vernunft und der Sinnlichkeit, oder der mit diesem zusammenfallende Gegensatz von Seele und Leib, denn die Sinnlichkeit ist nur das an der Seele, was dem Leibe verwandt ist, und seine Wurzeln im Leib hat<sup>6)</sup>, ihrem reinen Wesen nach ist die Seele ohne alle Beziehung zur Sinnenwelt<sup>7)</sup>. Im Leibe weiss aber unser Philosoph, als ächter Neupythagoreer, nur das unbedingte Widerspiel des Geistes, nur die Quelle aller Uebel zu finden, und was nur von den Früheren gesagt war, um den Leib

1) Qu. D. s. immut. 299, C. 278 M, wo auch die stoischen Definitionen von παντασία und δρμη. L. all. a. a. O.

2) M. opif. 27, C. 28 M. L. all. 42, C (45). Qu. det. pot. 185, D (223). De agricult. 191, D. 804 M. Der vernünftige Theil heisst in diesen Stellen bald νοῦς bald λόγος.

3) De spec. leg. 850 M. unt. Conf. lingu. 328, B (408). Leg. all. 53, B. 82, C (57. 110).

4) Fragm. 668 M.

5) Congr. quær. erud. gr. 438, E (583). De victim. 840, C (248). De somn. 569, B (624). L. alleg. 68, C (95).

6) Congr. quær. erud. gr. 427, B. 522 M. vgl. Leg. all. 60, A f. 73, D (65. 100).

7) Vgl. S. 344. 346, 4.

und das leibliche Leben herabzusetzen; das wird von Philo in gesteigertem Ausdruck aufgenommen. Die irdische Umhüllung ist ein Uebel und der Grund der schwersten Uebel für den Geist<sup>1)</sup>, sie ist ein abscheulicher Kerker<sup>2)</sup>, aus dem er sich wegsehnt, wie das Volk Israel aus Aegypten<sup>3)</sup>, ein Leichnam, den die Seele mit sich herumschleppt<sup>4)</sup>, ein Grab oder ein Sarg, aus welchem sie erst im Tode wieder zum wahren Leben erwachen wird<sup>5)</sup>. So lange wir im Leibe leben, ist keine Gemeinschaft mit Gott möglich<sup>6)</sup>; das Fleisch lässt den Geist Gottes nicht in uns bleiben<sup>7)</sup>, sein Gut ist nur die unvernünftige Lust, das der Seele die Gottheit<sup>8)</sup>. Nichts ist sich daher so entgegengesetzt, wie die sinnliche Lust und die Weisheit<sup>9)</sup>; wenn das unvergängliche in der Seele aufgeht, muss das sterbliche untergehen und verschwinden, wie die Finsterniss vor dem Lichte<sup>10)</sup>, wenn der Geist zur wahren Erkenntniss gelangt ist, so wird er jede Neigung zum Sinnlichen von sich stossen<sup>11)</sup>, dem leiblichen Leben absterben<sup>12)</sup>, er wird seinen Sinn von allem abwenden, was dem Fleische lieb und verwandt ist, er wird sich allem Endlichen entfremden<sup>13)</sup>. Mag daher auch die Sinnlichkeit als solche (αὐθηναι) von Philo für ein mittleres erklärt werden,

1) Qu. det. pot. 173, B. 210 M.

2) De ebriet. 255, A. 372 M. L. alleg. 68, D (95). Migr. Abr. 389, E (437).

3) Qu. rer. div. h. 518, D f. (511).

4) Leg. all. 73, D. 100 M. De Gigant. 286, A (264). De agricult. 191, B (304).

5) Migr. Abr. 390, E. 391, E (438 f.) Leg. all. 60, C (85).

6) L. all. 68, D. 95 M.

7) De Gigant. 287, E f. 266 M. Dass σὰρξ nur ein geringschätziger, das grob materielle bezeichnender, Name für den Leib ist, und dass dieser Name nicht bloß dem ebräischen und hellenistischen Sprachgebrauch, sondern auch dem der griechischen Philosophen seit Epikur angehört, habe ich in den Theol. Jahrbüchern XI, 293 f. nachgewiesen.

8) A. a. O. 289, D. 268 M.

9) Qu. D. s. immut. 314, A. 294 M.

10) Ebd. 311, A (291). Ebenso aber auch umgekehrt: ἐὰν οὖν καὶ σὺ.. ὃ ψυχῇ θνητῇ ἀποστραφῆς, εἰ ἀνάγκης ἐπιστρέψῃ πρὸς τὸν ἄφθαρτον u. s. w. post. Ca. 251 M.

11) Migr. Abr. 390, B (438).

12) Gigant. 285, E. 264 M.

13) De ebriet. 249, B. 366 M. vgl. Gigant. 288, C (267).

von welchem der Weise einen guten, der Thor einen schlechten Gebrauch mache, die sinnliche Lust ist seiner Meinung nach an sich selbst schlecht<sup>1)</sup>; und mag er auch zugeben, dass die nothwendigen Bedürfnisse des Leibes zu befriedigen seien, und dass eine gewisse Lust damit unvermeidlich verbunden sei, so verwirft er doch wenigstens alle überflüssige Lust ganz entschieden<sup>2)</sup>; noch folgerichtiger ist es jedoch, wenn er die Sinnlichkeit überhaupt; auch nach ihrer theoretischen Seite, als die Ursache des Wahns betrachtet, in welchen der Geist durch den Umgang mit ihr verstrickt werde<sup>3)</sup>, und wenigstens von dem vollendeten Weisen gänzliche Ausrottung der Lust und der Affekte verlangt<sup>4)</sup>.

Bei einer solchen Ansicht vom Leib und der Sinnlichkeit ist es ganz natürlich, wenn Philo alle Menschen von Hause aus mit der Sünde behaftet glaubt. Schon der Eintritt in's irdische Leben liess sich folgerichtig nur aus einer schuldhaften Freude am Sinnlichen herleiten, jedenfalls musste aber die Verbindung der Seele mit dem Leibe eine unvermeidliche Befleckung zur Folge haben. Philo erklärt daher, allem geborenen, und möge es noch so gut sein, sei eben vermöge seines Eintritts in die Welt die Sünde angeboren<sup>5)</sup>, niemand könne sich von der Geburt bis zum Tode frei von Sünde

1) Leg. aH. 78, B; vgl. Anm. 4.

2) Gig. 288, D. 267 M. Wenn an einzelnen Stellen, wie Plant. N. 284, A (350) ff. De prof. 455, A (550), nicht blos der sinnliche Genuss, sondern sogar das Uebermass desselben unter Umständen vertheidigt wird, so ist diess nur eine Anbequemung an das praktische Bedürfniss oder den biblischen Text; so viele Mühe sich aber Philo in der ersteren Stelle auch Noah zuliebe giebt, zu beweisen, dass der Weise sich betrinken könne, so lauten doch seine Ausführungen, vollends in seinem Munde, nicht sehr überzeugend.

3) Cherub. 117, E (149): Adam ist der νοῦς, Eva die αἰσθησις, jener erzeugt mit dieser die οἴησις, den Kain; vgl. M. opif. 88, A. 39 M.

4) Leg. alleg. 78, C (100): ὁ δὲ ὄφις ἢ ἡδονὴ εἴς ἑαυτῆς ἐστὶ μοχθηρὰ διὰ τοῦτο ἐν μὲν σπουδαίῳ οὐχ ἐδρίσκειται τὸ παράπαν, μόνος δ' αὐτῆς ὁ φαῦλος ἐκπλαύει. Ebd. 84, E (112): Μωσῆς δὲ ἔλον τὸν θυμὸν ἐκτέμνειν καὶ ἀποκόπτειν οἴεται δεῖν τῆς ψυχῆς, οὐ ματριοπάθειαν, ἀλλὰ συνόλωσ ἀπάθειαν ἀγαπῶν. Vgl. S. 86, D (114) ff. Migr. Abr. 389, E (437).

5) Vita Mos. 275, C. 157 M. vgl. De victim. 846 (249): ἀν γὰρ ὁ τιλαὸς ἢ γυννητός [wofür wohl besser: κ. γ. τιλ. ἢ ὁ γυννητός] οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἀμαρτάνειν. Wenn De poenit. 716, D. 405 M. die Möglichkeit offen gelassen wird, dass ein göttlicher Mann fehlerfrei bleibe, so ist diess eine Inkonsequenz, welche sich Philo aus Rücksicht auf die Heroen des jüdischen Volkes erlaubt.

erhalten<sup>1)</sup>, ja niemand vermöchte dies, wenn er auch nur einen Tag lebte<sup>2)</sup>; und wird auch die Kindheit als eine Zeit verhältnissmässiger Unschuld betrachtet, sofern in ihr weder das Gute noch das Böse sich bestimmter im Charakter ausprägte, so entwickelt sich doch das letztere in jedem Menschen, wie Philo glaubt, nicht blos durch äussere Einflüsse, sondern auch durch die eigene Neigung<sup>3)</sup>, und noch ehe die Tugend in ihm aufgehen kann, haben schon Fehler aller Art sein Inneres überwuchert<sup>4)</sup>. Den Grund dieser allgemeinen Sündhaftigkeit kann Philo nur in den eben genannten Ursachen, zunächst in der Verbindung der Seele mit dem Leibe, weiterhin in ihrem Herabsteigen aus der übersinnlichen Welt sehen; die alttestamentlichen Erzählungen vom Urzustand und vom Sündenfall, so ausführlich er sich auch um ihre historische und allegorische Deutung bemüht hat<sup>5)</sup>, stehen doch zu seinem System nur in einem ganz äusserlichen Verhältniss. Wie sich die Allgemeinheit der Sünde zu der sonst so entschieden hervorgehobenen Willensfreiheit verhalte, sagt Philo nirgends, er konnte aber beide für vereinbar halten, weil er die Verbindung der Seele mit dem Leibe selbst schon aus einer freien That ableitete, und ebenso mochte er die oben erwähnte Behauptung, dass die Schlechtigkeit und die Thorheit nur in der vernünftigen Seele ihren Sitz habe, mit ihrem Ursprung aus dem Leibe durch den Gedanken ausgleichen, dass der Leib zwar den Hang zum Bösen bewirke, dass aber die wirkliche Sünde erst durch die Nachgiebigkeit des Willens gegen diesen Hang zu Stande komme<sup>6)</sup>.

Durch diese Anthropologie war Philo auch für die Ethik seine Richtung vorgezeichnet. Möglichste Lossagung von der Sinnlich-

1) Qu. D. s. immut. 304, C. 284 M.

2) Mut. nom. 1051, D. 585 M.

3) Qu. rer. div. h. 522, C (515); über die Kindesunschuld auch Leg. all. 1096, E (76).

4) De sacrif. Abel. 182, D. 166 M. vgl. Congr. qu. erud. gr. 486, A (581).

5) Die Hauptstellen sind: Mund. opif. 81, B (32) ff. Leg. all. 48, A f. 57, A f. 60, D f. (51. 61. 87). Qu. in Gen. I, 32. 58. Plantat. N. 220, A (886) f. De nobilit. 906, B. 449 M.

6) M. vgl. in dieser Beziehung die Stelle De congr. quar. erud. gr. 486, A. 581 M. und die vorletzte Aam.



keit musste hier sein Wahlspruch sein, und die ganze Sittenlehre musste jenen einseitig negativen Charakter tragen, der uns schon aus der allgemeinen Forderung einer gänzlichen Ausrottung von Lust und Affekten entgegnet. Es war insofern natürlich, dass unserem Philosophen von den ethischen Theorien der Griechen diejenige am meisten zusagte, welche in der Unterdrückung der Sinnlichkeit am weitesten gegangen war, die stoische. Wirklich ist auch der Einfluss des Stoicismus in seiner Ethik, wie in den übrigen Theilen seines Systems, unverkennbar. Er folgt ihm nicht nur in einzelnen Bestimmungen, wie die Vorschrift des naturgemässen Lebens <sup>1)</sup>, die Lehre von den vier Grundtugenden <sup>2)</sup> und den vier Affekten <sup>3)</sup>, die Unterscheidung des Fortschreitenden und des Weisen <sup>4)</sup>, sondern seine ganze Sittenlehre hat die stoischen Grundsätze in sich aufgenommen. Von den verschiedenen Ansichten über das höchste Gut erscheint ihm nur diejenige als wahr und als männlich, welche bloß Ein Gut und Einen Lebenszweck anerkennt, die stoische <sup>5)</sup>. Die vollkommene Tugend weiss ihm zufolge von keinem anderen Gut, als der Sittlichkeit <sup>6)</sup>, der Tugendhafte betrachtet Lust und Besitz und alles derartige theils als etwas gleichgültiges, theils als ein nothwendiges Uebel <sup>7)</sup>; er

1) Migr. Abr. 407, E (456): τὸ παρὰ τοῖς ἀρίστοις φιλοσοφήσαντι (Akademiker und Stoiker) φερόμενον τέλος τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν.

2) Die Hauptstelle über diese oft berührte Lehre steht Leg. all. 51, E (56) ff. (Ebenso post. Ca. 250 M.), wo die vier Ströme des Paradieses auf die Kardinaltugenden gedeutet werden. Von diesen heisst die erste, wie bei den Stoikern, φρόνησις, ihre gemeinsame Wurzel (die γενική ἀρετή), von Chrysippus in der σοφία gefunden, nennt er ἀγαθότης (so auch S. 50, E. 54 M.), bezeichnet sie aber als Ausfluss der göttlichen σοφία. Die Definitionen der vier Tugenden sind ganz die stoischen. Ebenso finden wir De congr. qu. gr. er. 435, D (530) die bekannte stoische Definition der Weisheit.

3) Leg. all. 86, D (114).

4) Leg. all. 86, E (115) ff.

5) Somn. 1109, C (600) f. Wie hoch hier die stoische Ethik über die akademisch-peripatetische gestellt wird, lässt sich schon daraus abnehmen, dass jener Isaak, der vollendete Weise, dieser Joseph, der Sohn der sinnlich reisenden Rahel, der Genosse von Mundschenken und Bäckern, zum Urbild gegeben wird.

6) Post. Ca. 251 M. o.: Rebekka, die reine Tugend, sei die Mutter der stoischen Lehre: μόνον εἶναι τὸ καλὸν ἀγαθόν.

7) L. all. 1090, C (69) f. Andere Belegstellen S. 340 f.

begnügt sich nicht mit der Beschränkung, sondern nur mit der völligen Ausrottung seiner Begierden und Affekte, nicht mit der Metriopathie, sondern der vollkommenen Apathie<sup>1)</sup>; er zieht sich auch in der Befriedigung der nothwendigen Bedürfnisse auf eine cynische Einfachheit zurück<sup>2)</sup>; und er erreicht dadurch jene Erhabenheit über alles Aeussere, welche Philo an seinem Weisen nicht weniger zu rühmen weiss, als die Stoiker an dem ihrigen, wenn er ihn nicht nur als den schlechthin und allein freien<sup>3)</sup>, sondern auch als den alleinigen König<sup>4)</sup> beschreibt. Diese Freiheit des Weisen hatten die Stoiker namentlich auch dadurch ausgedrückt, dass sie ihn als Weltbürger bezeichneten. Auch hierin folgt ihnen Philo, und auch bei ihm hat das Weltbürgerthum den doppelten Sinn, dass sich der Weise auf keinen besondern Staat beschränkt weiss, und dass er sich als Glied des ganzen Menschengeschlechts und als Theil der Welt überhaupt fühlt<sup>5)</sup>. Um so weniger konnte er sich veranlasst finden, seine Aufmerksamkeit dem Staatsleben zuzuwenden, wenn er auch den nationalen Einrichtungen und Er-

1) Vgl. S. 350, 4.

2) Romn. 583, D f. 1114 D f. (689. 665). Vit. contempl. 894, C f. 476 f. M. L. alleg. 87, B (115). Qu. det. pot. ins. 161, C. 197 M. In der letztern Stelle wird behauptet, die φιλάρτοι seien ἀδοξοὶ σχεδὸν ἅπαντες, εὐκαταφρόνητοι, ταπεινοί, τῶν ἀναγκαίων ἐνδεεῖς, βηχάων, μᾶλλον δὲ καὶ δουλῶν ἀτιμότεροι, βυκῶνας, ἄγρῳ κατασκευαζομένοι, ἅμην ὑπ' ἀσιτίας ἐμβλέποντες, νοστρώτατοι, μελετώντας ἀποθνήσκειν.

3) Diess besonders in der Schrift *Quod omnis probus liber*, s. B. 867, E. 874, A (448. 454). Die letztere Stelle verräth sich auch in ihrer syllogistischen Form sogleich als stoisch, und S. 878, A beruft sich Ph. ausdrücklich auf Zeno.

4) Fragm. 657 M. Post. Ca. 250 M. o. Zu dem obigen vgl. m. 1. Abth. S. 231.

5) M. vgl. die ächt stoischen Aeusserungen De Jos. 530, E (46). M. opif. 1, B. Vita Mos. 626, E. 106 M. Qu. in Exod. II, 42. S. 499 A. Qu. D. s. immut. 318, B f. 298 M. In der ersten von diesen Stellen (vgl. Migr. Abr. 408, A. 456 M.) bedient sich Philo der Definition des νόμος, welche 1. Abth. 205, 3 besprochen ist; im übrigen vgl. m. ebd. 277 f. Dieser kosmopolitische Charakter seiner Moral zeigt sich auch in Philo's Aeusserungen über die Sklaverei: er verwirft diese zwar nicht mit den Essenern, aber er verlangt, dass sie als ein äusseres Schicksal behandelt werde, welches der Achtung der gemeinsamen Menschennatur in den Sklaven keinen Eintrag thun dürfe; De spec. leg. 798, D (822).

werde. Wenn selbst die griechischen Philosophen in der Regel das praktische Leben dem theoretischen nachsetzten, so musste diess unser Alexandriner, bei seiner Scheu vor der Sinnlichkeit, noch weit mehr thun. Zwar giebt auch er zu, dass die Tugend als allgemeine Lebenskunst nicht blos theoretisch, sondern auch praktisch sein müsse <sup>1)</sup>, aber sofern sich diese Praxis auf die äussere Ordnung des menschlichen Lebens richtet, sofern die praktische Thätigkeit, nach altgriechischer Weise, der politischen gleichgesetzt wird, ist sie seiner innersten Neigung zuwider. Er muss wohl anerkennen, dass sich das Schlechte nicht mit Erfolg bekämpfen lasse, wenn wir es nicht auf seinem Boden angreifen, und auf die Geschäfte und Verhältnisse des Lebens, auf Ehre, Besitz und Genuss uns einlassen, er giebt auch zu, dass dieses Handeln als eine nothwendige Vorübung für das Erkennen zu betrachten sei, und er tadelt in beiden Beziehungen die selbststüchtige Gesinnung derer, welche sich der Arbeit für die menschliche Gemeinschaft entschlagen, und in voreiliger Zurückziehung aus den Geschäften den Ruhm der Weltverachtung für sich in Anspruch nehmen, noch ehe sie sich im Kampf mit der Welt bewährt haben <sup>2)</sup>. Ist aber schon in dieser Rechtfertigung des politischen Lebens sein untergeordneter Werth dadurch ausgedrückt, dass es nur eine Vorübung für das beschauliche sein soll, so äussert sich Philo anderwärts noch weit ungünstiger über dasselbe. Er beklagt sich bitter darüber, dass er selbst gezwungen worden sei, aus der himmlischen Sphäre seiner Betrachtungen in die Unruhe und die Mühsal der irdischen Geschäfte herabzusteigen <sup>3)</sup>; er sagt, nur wer kleinen Geistes sei, werde sich nicht völlig von ihnen losmachen; der Weise widme sich ausschliesslich der göttlichen Betrachtung, der Schlechte liebe die Unruhe des bürgerlichen Lebens, der Fortschreitende sei zwischen beidem getheilt <sup>4)</sup>; und hiemit stimmt es ganz zusammen, dass derselbe Mann, welchen Philo in

1) Leg. all. 50, D. 54 M. Qu. in Ex. II, 81.

2) M. vgl. ausser der Hauptstelle De prof. 453, E (549) ff. auch das Leben Josephs, worin dieser als Muster eines Politikers dargestellt wird.

3) De spec. legg. 776, A f. 800 M., wo er es dem ἀργαλέστατον κακόν, dem μισόκαλος φθόνος beimiast, dass man ihn in ein μέγα κίλιστος τῶν ἐν κοίτη τῆς φροντίδων herabgezogen habe.

4) Qu. in Gen. IV, 47.

einer exoterischen Schrift <sup>1)</sup> sehr hoch zu stellen scheint, der Politiker Joseph, anderwärts übel genug wegkommt, indem er als das Beispiel eines schwachen, eingebildeten, zwischen dem Aeusserlichen und dem Geistigen getheilten Charakters behandelt wird <sup>2)</sup>. Philo lässt sich das politische Leben gefallen, weil er muss, aber er selbst giebt dem theoretischen ganz entschieden den Vorzug <sup>3)</sup>.

Auf der andern Seite legt er aber doch auch dem Wissen nur insofern einen Werth bei, wiefern es auf den sittlichen und religiösen Zustand des Menschen Beziehung hat. Nicht blos die encyklistischen Wissenschaften (Mathematik, Grammatik u. s. w.), sondern auch viele von den philosophischen Untersuchungen haben für ihn nur eine untergeordnete Bedeutung. Die encyklistischen Wissenschaften sind nur eine Vorbereitung zur Weisheit, nicht diese selbst, nur die Milchspeise des Knabenalters, nur die Künste der Chaldäer, nur die Dienerinnen der wahren Wissenschaft; die vollkommene Tugend ist die Sara, das encyklistische Wissen ist die Hagar; und muss man sich auch allerdings zuerst in ihm üben, muss auch der Freund der Weisheit zuerst die Hagar umarmen, ehe er mit der Sara Kinder zeugen kann, zuerst als Abram chaldäische Meteorologie treiben, ehe er als Abraham zur Theologie vordringt: sobald sich die Dienerin an die Stelle der Herrin setzen will, ist sie auszutreiben, sobald die vorbereitenden Wissenschaften das höchste und letzte sein wollen, werden sie verkehrt und verderblich <sup>4)</sup>. Aber auch mit der Philosophie verhält es sich nicht

1) Philo's Darstellungen aus der israelitischen Geschichte scheinen nämlich, wie die des Josephus, mit Rücksicht auf nichtjüdische Leser verfasst zu sein.

2) De somn. 1110, A. 1118, E f. 1118, D (660. 665. 669). Qu. det. pot. ins. 156, B. 158, C f. (192. 194) u. ö. Vgl. auch S. 808 m.

3) Vgl. auch Migr. Abr. 395, B. 443 M.: θεωρητικοῦ τις ἀμείνων βίος ἢ μᾶλλον ἀκαιοῦμενος λογικῷ;

4) Philo kommt sehr oft auf diesen Gegenstand; man vgl., um anderes zu übergehen, aus der Schrift De congressu quaerendae eruditionis gratia, deren Hauptthema diese bildet, S. 426, A f. 434, C f. 444, B ff. (521 f. 530. 539 ff.: M.). Cherub. 108, D f. 125, C. (139. 157). Saorif. Abel. 136, A. 170 M. De agricult. 190, A (308). De ebriet. 244, E. 362 M. Post. Caini 250 M. Mut. nom. 1054, D f. 588 M. Qu. in Gen. III, 19 ff. Von diesem Standpunkt aus theilt Philo Gigant. 292, A. 271 M. alle Menschen in drei Klassen: irdische, die der Sinnlichkeit, himmlische, die der Erkenntniss der Aussenwelt (Astro-

besser, wofern sie nicht in der Erkenntniss Gottes und in der sittlichen Selbsterkenntniss ihr Ziel sucht. Es ist wahr, die Philosophie ist die höchste Gabe der Gottheit <sup>1)</sup>, in ihr kommt erst das Wissen zur Vollendung: die andern Wissenschaften bemühen sich nur um einzelne Theile der Welt, die Philosophie erforscht das Wesen der Dinge schlechthin, alles wirkliche ist ihr Stoff <sup>2)</sup>; aber ihr eigentlicher Zweck liegt doch nur im Menschen und seinem Seelenheil: der Philosoph ist ein Arzt, welcher den Krankheiten des menschlichen Lebens Heilung zu bringen, das Innere des Menschen gesund zu machen berufen ist <sup>3)</sup>. Diess geschieht aber nur dadurch, dass auf den menschlichen Geist gewirkt wird. Mag daher die Logik und die Naturforschung immerhin ihren Werth haben, ihr letztes Ziel erreicht die Philosophie nur in der Ethik: die Logik ist, jener stoischen Vergleichung gemäss, die Umzäunung, die Naturphilosophie die Pflanzung, aber nur die Ethik enthält die Früchte, denn wenn sie nicht zur Tugend führte, wäre die Wissenschaft nutzlos <sup>4)</sup>. Philo lobt es daher an den Essenern, dass sie die Logik als entbehrlich den Wortklaubern, die Physik, so weit sie nicht mit der Theologie zusammenhängt, als transcendent den philosophischen Schwätzern überlassen, um sich ganz der Ethik zu widmen <sup>5)</sup>; und in dem gleichen Sinn zieht er selbst nicht selten gegen die unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Sophisten zu Felde, welche an der Erscheinungswelt haften statt der wahren, sittlich fruchtbaren Weisheit nur Vielwisserei suchen <sup>6)</sup>. Worauf ruft er aus, jene Untersuchungen über die Grösse der Sonne und

---

nomie, Naturkunde u. dgl.), und göttliche, die nur der übersinnlichen Welt leben. — Die Deutung der Hagar auf die encyclischen Wissenschaften erinnert an das Wort Aristo's, welches 1. Abth. 50, 8 angeführt ist.

1) M. opif. 11, C. 12 M.

2) Congr. qu. erud. gr. 445, A. 540 M.

3) A. a. O. 481, D. 526 M. De provid. II, 23 (griechisch b. Euse. pr. ev. VIII, 14, 14); Sacrif. Abel. 151, B. (187).

4) Mut. nom. 1055, E. 589 M. De agricult. 189, B f. (302) vgl. 1. Abth. S. 57, 1. Nur auf das Bedürfnis der Vertheidigung gegen die Sophisten wird die Nothwendigkeit der Redetübung und Dialektik auch in den Stellen Qu. dot. pot. 161, B ff. (197) f. Migr. Abr. 399, C f. (447) begründet.

5) Vgl. S. 247, 2.

6) Qu. rer. div. h. 515, B. 508 M. Congr. quær. erud. gr. 481, D. 526 M. De agricult. 208 E (320) f.

den Lauf der Gestirne? warum wollt ihr Erdenbewohner die Welken überfliegen und das unerforschliche ergründen? Beschränkt euch doch auf euch selbst, lernt zuerst sokratische Selbsterkenntnis, nur in dieser wird euch eine wirkliche Weisheit zu Theil werden <sup>1)</sup>). Philo stellt sich in dieser Beziehung, so weit wir bis jetzt sind, ganz auf jenen einseitig praktischen Standpunkt, welchen wir bei der gleichzeitigen und der späteren Popularphilosophie schon so oft getroffen haben.

Indessen scheiden sich die Wege, sobald er seine Ansicht weiter entwickelt. Das Ziel der Philosophie ist das sittliche Heil des Menschen, ihre nächste Aufgabe ist die Selbsterkenntnis. Aber diese selbst führt über sich hinaus. Je tiefer wir in uns selbst eindringen, um so entschiedener werden wir uns selbst misstrauen, um so deutlicher unsere Nichtigkeit erkennen <sup>2)</sup>); wir werden einsehen, dass Gott allein weise ist, der menschliche Geist dagegen viel zu schwach ist, um die Natur der Dinge zu begreifen; wir werden uns erinnern, wie oft unsere Sinne uns täuschten, wie die Empfindungen und Urtheile mit den Personen und Umständen wechseln, wie relativ unsere Vorstellungen, wie ungleich und wie abhängig von den Verhältnissen selbst die sittlichen Begriffe der Menschen sind, wie wenig wir auch nur das Wesen unserer Seele kennen, wie sogar die Philosophen über die wichtigsten Fragen mit einander im Streit liegen, und wir werden auf alle Ansprüche an eigenes Wissen verzichten <sup>3)</sup>). Nur so können wir hoffen, zur Wahrheit zu gelangen. Wer Gott erkennen will, muss sich selbst aufgeben, er muss seinen Sinn von allem vergänglichem abwenden, er muss Gott werden. Ebenso aber auch umgekehrt: wer sich selbst aufgibt, der erkennt den Unendlichen <sup>4)</sup>). Von sich aus

1) De somn. 573, C (628) ff. vgl. S. 567, D (622) ff. Mut. nom. 1055, C (589). Migr. Abr. 416, D (465) f.

2) De somn. 574, D. 629 M.

3) Leg. all. 57, B (62). Conf. lingu. 838, C (424). Migr. Abr. 408, D. 457 M. Fragm. 654 M., besonders aber De ebriet. 264, D — 270, B (382 — 388), wo die Unsicherheit alles Wissens mit fleissiger Benützung jener skeptischen Gründe erörtert wird, welche die neue Akademie aufgestellt hatte. Meine früheren Bemerkungen über den Zusammenhang der pythagoraisirenden Philosophie mit der Skepsis erhalten durch diese Stellen eine bemerkenswerthe Bestätigung.

4) Somn. 574 D. 629 M. Fragm. a. a. O.

kann kein geschaffenes Wesen etwas von ihm wissen, wenn wir ihn schauen sollen, muss er selbst sich uns offenbaren <sup>1)</sup>. Durch diese Sätze, welche mit seiner ganzen Denkart so eng verwachsen sind, trennt sich Philo's religiöse Philosophie ganz entschieden von der reinen, in sich befriedigten Wissenschaft des hellenischen Alterthums, wiewohl auch sie in der gleichzeitigen griechischen Philosophie ihre Parallelen hat; die Weisheit und Tugend erscheint nach dieser Auffassung nicht als eine blosser Selbstdarstellung der menschlichen Vernunft, sondern wesentlich als ein Hinausgehen über die Vernunft, als eine Hingebung des menschlichen Wollens und Denkens an das über- und ausserweltliche Wesen, an die Gottheit.

Auch diese religiöse Vollkommenheit hat nun allerdings verschiedene Formen und Stufen. Wie schon die alten Philosophen bemerkt hatten, dass die Tugend theils aus der Naturanlage abgeleitet werden könne, theils aus der sittlichen Uebung, theils aus Unterricht, so unterscheidet auch Philo eine dreifache Gestalt derselben, je nachdem sie Sache der Ascese, oder des Unterrichts oder der Natur sei <sup>2)</sup>. Alle drei Bestandtheile gehören freilich zusammen, aber doch kann in dem einen dieser, in dem anderen jener überwiegen <sup>3)</sup>. Sofern diess aber der Fall ist, sind die drei Formen von ungleichem Werthe. Am niedrigsten wird offenbar die ascetische Tugend gestellt. Sie muss, wie gesagt wird, mühsam erkämpfen, was anderen als göttliches Geschenk mühelos zufällt <sup>4)</sup>; wer durch Unterricht gebessert ist, bleibt im Guten unverändert, der Ascet unterliegt zeitweisen Schwankungen und Rückfällen <sup>5)</sup>, und er wird aus diesem Grunde noch nicht den

1) Post. Cain. 229 M. De Abr. 861, C. 18 M. C. allag. 47, B. 51 M.

2) De Abr. 357, B f. 9 M. De somn. 590, B. 646 M. u. 5. Philo knüpft diese Unterscheidung an die alttestamentliche Geschichte an, indem ihm Abraham der Typus für die erlernte, Isaak für die angeborene, Jakob für die durch Uebung erworbene (ascetische) Tugend ist. (Andere ähnliche Typologien, wie sie S. 302, 3 angeführt sind, haben für Philo's Ethik geringere Bedeutung.)

3) De Abr. a. a. O.

4) Mut. nom. 1057, A (590) f. post. Ca. 280 M. o.

5) Mut. nom. a. a. O.

Vollkommenen, sondern erst den Fortschreitenden zugezählt 1); Höher steht, den angeführten Stellen zufolge, derjenige, dessen Tugend sich auf Unterricht gründet; aber beide überragt der Autodidakt, denn er brauchte sich nicht erst zu vervollkommen, wie jene, sondern er ist von Hause aus vollkommen; seine Weisheit ist, wie alles vollendete in der menschlichen Natur, eine unmittelbare Gabe der Gottheit 2), er hat die Weihe des religiösen Genius erhalten; und aus diesem Grunde wird ihm, als die höchste Frucht der Weisheit, jene Heiterkeit des Gemüths zutheil, auf welche bei dem biblischen Typus dieses Charakters schon sein Name hindeutet 3). Von diesem Standpunkt aus konnte Philo natürlich auf die praktische Darstellung der Tugend, selbst wenn diese die eigenthümliche Farbe der alexandrinischen Askese trug, nicht das gleiche Gewicht legen, wie auf das innere Leben des Geistes, auf die fromme Betrachtung. Mag er daher auch in seiner Schilderung der Essener und Therapeuten die eigenthümlichen Grundsätze dieser Sekten als Muster aufstellen, und auch in eigenem Namen ihnen beipflichten 4): im ganzen tritt diese Seite bei ihm unverkennbar zurück 5); und was er nach dem früher ange-

1) Leg. all. 87 D f. 115 M. Qu. det. pot. 167, C. 204 M. Migr. Abrah. 395, A (443).

2) Pöst. Ca. a. a. O. Mut. nom. 1058 B. f. 1084, C. 4. (591/617) vgl. De somn. 1102; E. 660 M.

3) Plant. N. 288, B (354). De praem. et p. 915, A. 418 M.

4) So in der Empfehlung der Einsamkeit (De Abr. 362, C. 14, M. Decal. 744, A. 180 M), in dem Verbot des Eides (Decal. 766, C. 194, M. vgl. Leg. alleg. 99; D. 128 M.), das zwar kein unbedingtes ist, sondern mehr nur den Charakter eines Rathes hat; dessen Begründung aber die gleiche ist, wie bei den Essenern, und in seinen Ansichten über die Ehe; denn wenn er diese auch nicht geradezu verwirft, so betrachtet er sie doch als etwas, das nur dem Weltlichen der Unweisen angehört; m. vgl. Qu. det. pot. 174, A (211) mit Gigant. 268, A (306). Vit. contempl. 899, D. 482 M. Ess. pr. ev. VIII, 11, 9. Mit den Essenern und Therapeuten stimmt Philo überhaupt in seinen Grundsätzen über die sinnlichen Genüsse und die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse überein, wie dies aus einer Vergleichung der S. 858, 2 angeführten Stellen mit demjenigen erhellen wird, was S. 240, 259 über jene beibracht ist.

5) Anders verhielt es sich, wenn Dänss's Vorwurf (I, 401) begründet wäre, dass Philo nicht selten „in das bodenlose und gräuervolle Gebiet der Selbstpeiniger hinüberschwankte“; was, er jedoch zum Beweise dieser Behauptung



fährten von der politischen Thätigkeit gesagt hatte, das sagt er auch von der ethischen, oder wie er sie nennt, von der ascetischen Tugend überhaupt; sie soll nur den unvollendeten, aber nach Vollendung strebenden Seelen angehören, dem Vollkommenen dagegen soll es zustehen, nicht mehr zu arbeiten, sondern nur die Grundsätze zu bewahren und mitzuthoilten, in deren Besitz ihn seine Übung und Arbeit gesetzt hat, denn die Ascese sei der Ort der Unmündigen, die Weisheit derjenige der Gereiften <sup>1)</sup>).

Wie ist nun aber diese Weisheit beschaffen, und wie weit kann sie uns führen? Wir haben an einem früheren Orte Philo's Erklärung vernommen, dass die Gottheit von keinem geschaffenen Wesen erkannt werden könne, sondern nur durch Vermittlung der göttlichen Kräfte sich kundgebe. Demgemäss sollte man erwarten, dass die wissenschaftliche Betrachtung dessen, was Gott in der Welt wirkt, unserem Philosophen das höchste sein werde. Und er will auch den Werth der Wissenschaft nicht läugnen. Wir brauchen uns in dieser Beziehung nur an seine Aeusserungen über die Nothwendigkeit der Philosophie und über die wissenschaftliche Begründung der Tugend zu erinnern. Selbst den Sinnen, die er sonst so sehr verachtet, wird zugestanden, dass sie die unentbehrlichen Gehülfen der Vernunft seien, und dieser ihre Nahrung darreichen <sup>2)</sup>. Nichtsdestoweniger kann sich Philo mit der mittelbaren Erkenntniss, welche die Wissenschaft gewährt, nicht begnügen. Der Gottheit allein soll ja volle und ursprüngliche Wirklichkeit zukommen, sie allein soll der würdige Gegenstand unseres Strebens sein; die Gottheit kann aber in keiner ihrer Offenbarungen rein und vollständig erkannt werden; wie sollten wir nicht den Versuch machen, sie in ihrer Unmittelbarkeit, frei von allem dazwischenliegenden,

---

tung anführt, geht theils nicht über die früher berührte Forderung einer eynsehen Bedürfnisslosigkeit hinaus, theils gehört es (wie die Aeusserungen über die Opferung Isaaks De Abr. 373, D. ff. 25 M) überhaupt nicht hierher.

1) Qu. det. pot. a. a. O. Migr. Abr. a. a. O.

2) Leg. alleg. 71, B. ff. 1088, C. ff. (67. 98). Plantat. N. 323 E. 246. M. Was insbesondere den Geschlechtsinn betrifft, so wird seine Bedeutung für das geistige Leben von Philo in vollem Maass anerkannt; De Abr. 372, B (28) ff., wo u. A. 373, A:  $\xi$   $\alpha\delta$   $\theta\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{o}\nu$   $\iota\sigma\tau\omega$ ,  $\delta\tau\iota$   $\sigma\alpha\phi\acute{\epsilon}\iota$   $\kappa\alpha\iota$   $\phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\iota\alpha$   $\tau\eta\upsilon$   $\alpha\rho\chi\eta\eta$   $\mu\alpha$ '  $\omicron\delta\alpha\lambda\epsilon\iota$ .  $\Delta\iota\alpha\phi\epsilon\rho$   $\iota\sigma\tau\omega$   $\tau\eta\upsilon$   $\epsilon\nu$   $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ ,  $\eta$   $\tau\eta\varsigma$   $\eta\gamma\alpha\gamma\iota\omicron\nu\iota\delta\omicron\varsigma$   $\tau\omega\upsilon$   $\alpha\iota\omega\theta\acute{\eta}\tau\omega\upsilon$   $\epsilon\rho\alpha\sigma\tau\omega$ . M. epif. 11, B (12). De spec. leg. 206, B (220). Fragm. 665 M.

zu erfassen? Je weiter Philo das göttliche Wesen über die Welt und das menschliche Denken hinanogerückt, je unmöglicher er sich in Wahrheit jede Berührung mit demselben gemacht hat, um so gewaltzamer muss er gerade sich anstrengen, dieses unmögliche doch zu leisten; denn die Transcendenz seines Gottesbegriffs selbst ist nicht aus dem Bestreben hervorgegangen, jede Beziehung des Menschen zur Gottheit abzubrechen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten, die Gottheit, welche der Mensch in sich selbst und in der Welt nicht zu finden wusste, jenseits alles Endlichen zu ergreifen. Mag es daher noch so widersprechend sein, wenn Philo eine unmittelbare Gotteserkenntnis in demselben Augenblick läugnet und fordert: dieser Widerspruch ist für ihn unvermeidlich, er ist in dem innersten Wesen seiner Denkweise begründet, und an sich selbst der bezeichnendste Ausdruck für den eigenenthümlichen Zustand des Bewusstseins, aus welchem diese ganze Richtung hervorging. Philo verlangt demnach, dass wir nicht bei der Erkenntnis der göttlichen Kräfte stehen bleiben, sondern zur Anschauung Gottes selbst vordringen; er bezeichnet nicht bloß das Streben nach dieser Anschauung als den Weg zur vollendeten Glückseligkeit<sup>1)</sup>, sondern er erklärt auch die Erreichung dieses Ziels für möglich: er kennt eine Stufe der Erhebung zum Göttlichen, auf welcher der Geist nicht allein über die Sinnenwelt, sondern über alles abgeleitete Sein überhaupt, sogar über die Ideen und den Logos hinausgeht; wo er von dem ungeschwächten Lichte der Gottheit umstrahlt sie selbst in ihrer reinen Einheit ansieht, wo er nicht bloß einen Gesandten Gottes, sondern Gott selbst in sich trägt, aus einem Sohn des Logos ein Sohn Gottes wird, und mit dem Logos, der bisher sein Führer war, gleichen Schritt hält<sup>2)</sup>. Dass dies nicht ohne höhere Erleuchtung möglich ist, braucht nach dem früher erörterten nicht erst bemerkt zu werden; aber auch das lässt sich nach allen Voraussetzungen des philonischen Systems erwarten, dass der Zustand dieser höheren Erleuchtung nur ein Zustand der Ekstase sein kann. Das endliche Selbstbewusst-

1) Vit. contempl. 891, B (478) vgl. Conf. lingu. 334, A. 419 M.

2) M. opif. 15, C. 16 M. Leg. all. 79, D. 92, C (102, 130). De nomina. 587, D. 648 M. De Abr. 367, C f. 19 M. Migr. Abr. 415, A f. (469). Conf. lingu. 341, A f. 496, M.

sein/vermag die Gottheit nicht zu fassen, jedes Ueberbleibsel desselben müsste die Reinheit der Anschauung trüben; um Gott in sich aufzunehmen, muss sich der Mensch schlechthin leidend der göttlichen Wirkung hingeben, durch vollkommene Selbstentäußerung sich fähig machen, Gott zu werden<sup>1)</sup>. Philo hat diese, von der altgriechischen Denkweise so weit abliegende Ansicht sehr bestimmt ausgesprochen. Wenn du am Göttlichen theilnehmen willst, sagt er, so musst du nicht blos den Leib, die sinnliche Wahrnehmung und die Rede verlassen, sondern auch aus dir selbst musst du in prophetischer Begeisterung, in einer Art korybantischen Wahnsinns heraustreten, es muss dir sein, wie einem sprach- und bewusstlosen Kinde<sup>2)</sup>; wenn der göttliche Wahnsinn prophetischer Begeisterung über den Menschen kommen soll, so muss die Sonne des Bewusstseins (νοῦς) in ihm untergehen, das menschliche Licht muss in dem göttlichen verschwinden. Die Ekstase ist daher die wesentliche Form der Prophetie; diese Prophetie ist aber nicht blos für einzelne Ausnahmefälle vorbehalten, sondern jeder weise und tugendhafte Mensch ist ein Prophet<sup>3)</sup>, er redet nichts eigenes, sondern während sein eigenes Denken und Bewusstsein zurückgetrieben ist, wohnt der göttliche Geist in ihm und bewegt ihn willenlos, wie die Saiten eines musikalischen Instruments<sup>4)</sup>. Auf diese Bewusstlosigkeit der Prophetie gründet sich auch die Empfänglichkeit des schlafenden für weissagende Träume<sup>5)</sup>. Dass aber diese Höhe der Betrachtung nicht jedermanns Sache sein konnte, war natürlich; die Weisheit, welche ihr zustrebt, musste daher als etwas geheimnissvolles, als ein der Masse unzugängliches Mysterium erscheinen, welches profanen Blicken entzogen werden soll, als ein Schatz, von welchem nur den Eingeweihten zu spenden erlaubt ist<sup>6)</sup>. Die Vorgänge, um die es sich hier handelt, lassen

1) M. vgl. das früher angeführte Fragm. 654 M.

2) Qu. rer. div. h. 490, D (482) f. vgl. L. alleg. 69, A. C. 96 M. Migr. Abr. 417, Cf. 466 M.

3) Qu. rer. d. h. 517 C (510) vgl. S. 804, 7, wo auch über Philo's Glauben an seine eigene Inspiration gesprochen wurde.

4) A. a. Q. 518, E. (508) ff., namentlich S. 517, B f. 518, A f. De spec. legg. III, 348 M. M. opif. 15, C (16). De somn. 1140, A. 699 M.

5) Migr. Abr. 417, D (466). De somn. 1108, A (659).

6) De Cherub. 116, A. 147 M. Gigant. 291, C. 270, M. L. alleg. 73, D

sich nicht in Worten beschreiben; sie sind Sache der persönlichen Erfahrung; natürlich, dass auch nur mit denen davon verstanden werden kann, welche die gleiche Erfahrung gemacht haben.

Diese Lehre von der Anschauung der Gottheit bildet die letzte Spitze des philonischen Systems. Jene Gemeinschaft mit Gott, welcher das ganze System zustrebte, ist in ihr so vollkommen erreicht, als sie für den Menschen überhaupt zu erreichen ist, die Bewegung des forschenden Geistes ist zur Ruhe; die Philosophie, welche zu Gott hinführen sollte, ist zu ihrem Abschluss gekommen. Ebendeshalb ist aber auch keine andere Bestimmung so geeignet, uns einen tieferen Einblick in die innere Entstehung dieses Systems zu gewähren und seine ursprünglichen Motive aufzuschliessen. Wir werden diese nur in der Sehnsucht nach jener unmittelbaren Vereinigung mit dem Unendlichen finden können, welche durch die ekstatische Erhebung zur Gottheit befriedigt wird. Diese Sehnsucht hat einestheils jenes Gefühl der Nichtigkeit alles Endlichen, der menschlichen Hilfsbedürftigkeit, der Schwäche unserer geistigen und sittlichen Kraft zur Voraussetzung, welches Philo selbst als das Endergebniss aller Selbstbeobachtung bezeichnet, und von welchem seine ganze Lehre so tief durchdrungen ist; andererseits ruht sie auf der Ueberzeugung, dass den Bedürfnissen, für deren Befriedigung die eigene Kraft und die endliche Welt nicht ausreicht, durch die überweltliche Macht schlechthin genügt werde. Aus der ersten von diesen Voraussetzungen ergab sich das Bestreben, den Gegensatz des Endlichen und der Gottheit möglichst zu spannen, alle endlichen und menschenähnlichen Bestimmungen aus der Gottesidee zu entfernen, alle Realität und Vollkommenheit ausschliesslich in die Gottheit zu verlegen, und ebenso auch im Menschen nur die geistige Seite seines Wesens, als

— ON I.

(107). De Abr. 367 C (19). Die Erhebung über die Sinnenwelt wird hier mit der Einweihung in Mysterien, die Stufen derselben werden mit dem Unterschied der grossen und kleinen Weihen verglichen; die, denen sie gelangt ist, heissen Mythen, Moses, weil er sie lehrt, der Hierophant. (Aehnlich De prof. 476, C. 578 M: οὐ ἀλλήγορας ἀμύητοι.) Das klassische Vorbild für diese Darstellung ist PLATO Symp. 209, E. (Ebd. 215, E findet sich auch das κορυφαίον, mit welchem Philo den Zustand des Enthusiasmus vergleicht.) Um so weniger kann man aus diesen Ausdrücken auf die Ueberlieferung einer wirklichen Geheimlehre in der alexandrinischen Schule schliessen.

berechtigt anzuerkennen, die Sinnlichkeit dagegen als eine fremdartige Zuthat, als das absolute Gegenheil des Geistes, als die Quelle aller Uebel zu behandeln; die zweite musste umgekehrt dazu beitragen, eine Vermittlung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zu suchen, die göttliche Wirksamkeit auf alles ohne Ausnahme auszudehnen, die göttlichen Kräfte in die Welt einzuführen, mit der das göttliche Wesen allerdings sich nicht berühren sollte, dem Menschen einen Weg zur Gemeinschaft mit der Gottheit, trotz ihrer absoluten Unnahbarkeit, zu eröffnen. Durch dieses zweiseitige Bestreben war das Verhältniss bedingt, in welchem sich Philo theils die Lehren der verschiedenen griechischen Philosophen, theils die alttestamentlichen Vorstellungen aneignete. Dass es dabei zu keiner widerspruchsfreien Einheit der Lehre kommen konnte, lag in der Natur der Sache; ist doch Philo's System schon in seiner Grundrichtung der Widerspruch, die innigste Verbindung mit einem Wesen zu fordern, dessen Begriff diese Verbindung von Hause aus unmöglich macht; aber diese Widersprüche sind darum nichts zufälliges, nicht bloss das Erzeugniss eines principlosen Eklekticismus, sondern sie sind in der ursprünglichen Anlage der alexandrinischen Philosophie gegeben, sie sind nur die folgerichtige Entwicklung eines Bewusstseins, das mit sich selbst und der Welt zerfallen, doch zugleich die äussersten Anstrengungen macht, im Gedanken an die Gottheit zur Einheit mit sich zu gelangen.

Dieser innere Zwiespalt war nun freilich dem griechischen Volk und seiner Philosophie ursprünglich durchaus fremd; und so könnte man sich versucht fühlen, den Philo und seine jüdischen Geistesverwandten ausschliesslich als Orientalen zu behandeln, welche sich zur griechischen Philosophie in ein bloss äusserliches Verhältniss gesetzt hätten. Aber eine verwandte Denkweise hatte ja noch vor Philo in der griechischen Philosophie Eingang gefunden, und sie hatte sich hier nur zum kleinsten Theil aus fremden Einflüssen entwickelt; sie war vielmehr in der Hauptsache aus der eigenen Geschichte des griechischen Denkens hervorgegangen und seit Jahrhunderten allmählich herangewachsen. Mit dieser griechischen Spekulation stand ferner die jüdische, wie wir gesehen haben, von Anfang an im engsten Zusammenhang, sie wurde nur durch die Aneignung der Begriffe und Lehrsätze möglich, welche die griechischen Philosophen zuerst aufgestellt hatten. Auch Philo

hat viele von den wichtigsten Bestandtheilen seiner Lehre der griechischen, besonders der stoischen und platonischen Philosophie entnommen. Wiewohl daher diese Lehre nach der einen Seite hin im Orient wurzelt, wird man sie doch zugleich als ein wesentliches Glied in der Entwicklung der griechischen Philosophie anerkennen müssen. Sollte aber in dieser Beziehung je noch ein Zweifel übrig bleiben, so wird er verschwinden, wenn wir im Neuplatonismus auch von den Bestimmungen, durch welche Philo über die Platoniker und Pythagoreer seiner Zeit hinausgeht, die wichtigsten wiederfinden werden.

### Dritter Abschnitt.

## Der Neuplatonismus.<sup>1)</sup>

### Einleitung: über Wesen, Ursprung und Entwicklung der neuplatonischen Philosophie.

So vielen Anklang die Denkweise gefunden hatte, deren erste Vertreter wir in den Neupythagoreern erkannt haben, so währte es doch bis in's dritte Jahrhundert nach Christus, ehe sich dieser Standpunkt auf griechischem Boden zu einem umfassenderen System entwickeln konnte. Bis dahin treffen wir wohl einzelne eingreifende Abweichungen von der älteren Ueberlieferung der Schulen, einzelne neue Vorstellungen, welche die veränderte Richtung des Denkens bekräftigen; aber es wird noch nicht der Versuch gemacht, dieselben zur wissenschaftlichen Einheit zusammenzufassen, das Ganze der philosophischen Weltanschauung von den neugewonnenen Gesichtspunkten aus umzuarbeiten. Unter allen jenen Philosophen, welche seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert bald als Pythagoreer, bald als Platoniker auftreten, ist keiner, der an systematischem Geist mit Plotin irgend zu vergleichen wäre. Die Lehren, worin sich ihre Eigenthümlichkeit ausprägt, erscheinen noch nach allen Seiten hin unfertig und

1) Ueber die neuplatonische Schule als Ganzes vgl. m. von Neuere: HEGEL *Gesch. d. Phil.* III, 8 ff. RITTER IV, 571—728. PRELLER *Hist. phil. gr. et rom.* 2. A. 587 ff. SCHWEGLER *Gesch. d. griech. Phil.* 261 ff. BRANDIS *Gesch. d. Entwicklungen d. griech. Philosophie* II, 308—480. UEBERWEG *Grundriss u. s. w.* I, 212 ff. STEINHART *Art. Neoplatonismus* in PAULY's *Realencyklopädie d. klass. Alterth.* V, 1705 ff. KIRSCHNER *Die Phil. d. Plot.* 1854. COUSIN *Hist. génér. de la Philosophie*, 7. éd. 8. 187 ff. VACHEROT *Histoire de l'école d'Alexandrie* Paris 1846. 1851 3 Bde. JULES SIMON *Hist. de l'école d'Alex.* Paris 1845. 2 Bde. Speciellere Arbeiten werden an ihrem Ort genannt werden.

vereinzelt. Im Gegensatz zum stoischen und epikureischen Materialismus betonen sie den Unterschied von Form und Stoff, Geist und Körper auf's stärkste, sie treiben den platonischen Dualismus auf die Spitze; aber keiner versucht das Dasein der Materie zu erklären, keiner sagt uns, wie sich die Annahme dieses zweiten, dem göttlichen entgegengesetzten Principis mit der Einheit der obersten Ursache vereinigen lässt, welche gerade in jenen Jahrhunderten der Stoicismus so nachdrücklich zum Bewusstsein gebracht hatte<sup>1)</sup>. Sie empfinden das Bedürfniss, den unendlichen Abstand zwischen Gott und der Welt durch Mittelwesen auszufüllen, einen Uebergang von jenem zu dieser zu gewinnen; aber die Vorstellung von diesen Wesen kommt nicht über die mythische Form des Dämonenglaubens hinaus, die Art ihrer Entstehung wird nicht untersucht, die Stufenreihe der Vermittlungen, welche von der Gottheit zum Endlichen überführen, nicht näher beschrieben. Sie sehnen sich nach Offenbarungen der Gottheit, und wollen sich durch Reinheit des Lebens und Ascese derselben würdig machen; aber auch hier fehlt es noch an einer festen und in's einzelne durchgeführten Ansicht über das Werthverhältniss der verschiedenen sittlichen und geistigen Thätigkeiten, sie werden noch lange nicht so bestimmt und umfassend, wie im Neuplatonismus, auf ein letztes Ziel bezogen, und wenn allen Philosophen dieser Richtung die Vereinigung mit der Gottheit als höchstes vorschwebt, so ist es doch erst Plotin, welcher diesen Gedanken auf seinen strengsten und abstraktesten Ausdruck gebracht hat. Wie wenig man vor ihm über eine eklektische Verbindung verschiedenartiger Annahmen hinausgekommen war, wurde auch an dem sonstigen Inhalt der Physik, Psychologie und Ethik schon früher nachgewiesen. Unter Plotin's griechischen Vorgängern kommt ihm Numenius noch am nächsten; aber auch er steht an systematischer Entwicklung und folgerichtiger Durchführung seiner

1) Wie deutlich die Neuplatoniker selbst dieses Unterschieds zwischen ihrer Lehre und der ihrer nächsten Vorgänger sich bewusst waren, zeigt u. a. die Widerlegung der Meinung, als ob die Materie nicht von Gott geschaffen wäre, welche PROKL. in Tim. 119, B ff. nach Porphyrius giebt, und das Bruchstück des HIEROKLES (um 430) b. PHOT. Cod. 251, S. 460, worin gleichfalls die Annahme einer ewigen Materie neben Gott, welche sich selbst bei Platonikern finde, lebhaft bestritten wird.



Gedanken hinter jenem weit zurück. Wenn Plotin die Gottheit über das Sein und die Vernunft hinausrückt, so fällt sie bei Numenius mit beiden noch zusammen; wenn jener auch die Materie aus dem Urwesen ableitet, um der Einheit der obersten Ursache nichts zu vergeben, so bleibt dieser bei zwei letzten Gründen, Gott und Materie, stehen; wenn das plotinische System nichts anderes ist, als eine methodische Beschreibung der Stufen, durch welche der Hervorgang der Welt aus der Gottheit und die Rückkehr des Menschen zur Gottheit sich vermittelt, so genügt dem Numenius in der einen Beziehung die Unterscheidung des höchsten Gottes von dem Welterschöpfer, in der andern die allgemeine Forderung des geistigen Verkehrs mit der Gottheit <sup>1)</sup>. Wir finden auch bei ihm zwar manche von den Gedanken, welche den Neuplatonismus vorbereiteten; aber die Grundzüge des neuplatonischen Systems als solchen lassen sich nicht auf ihn zurückführen.

Näher kommt ihm Philo. Durch seine Bestimmungen über das Wesen der Gottheit hat Philo unverkennbar der neuplatonischen Theologie vorgearbeitet. In seiner Lehre von den göttlichen Kräften und dem Logos werden nicht blos überhaupt Mittelwesen zwischen Gott und die Welt eingeschoben, sondern indem diese Wesen zugleich als Wirkungen und Eigenschaften der Gottheit bestimmt und im Logos zusammengefasst werden, wird die Einheit des Weltzusammenhangs und der in der Welt wirkenden Ursachen weit strenger gewahrt, als diess in dem Dämonenglauben der gleichzeitigen Platoniker und Pythagoreer geschehen war. Philo ist endlich unsers Wissens der erste, welcher als letztes Ziel des menschlichen Strebens eine Anschauung der Gottheit verlangt, die über alle Vermittlungen, alles bewusste Denken und alle Begriffe hinausgehen soll; und wie sich hierin die neuplatonische Vereinigung der Seele mit dem Urwesen vorbildet, so hat er auch über das Verhältniss der übrigen sittlichen und geistigen Thätigkeiten zu dieser höchsten, über die stufenweise Erhebung des Menschen zur Gottheit sich eingehender, als irgend ein anderer von Plotin's Vorgängern, ausgesprochen. Aber doch lässt sich auch sein System als philosophische Leistung dem plotinischen nicht gleichstellen. Da es Philo bei seinen Untersuchungen zunächst nicht um das

---

1) Vgl. S. 196 ff.

philosophische Erkennen als solches, sondern um die Auslegung der jüdischen Lehren und Schriften zu thun ist, so hat die Schärfe der wissenschaftlichen Bestimmungen, die Vollständigkeit und Folgerichtigkeit einer methodischen Gedankenverknüpfung immer nur einen untergeordneten Werth für ihn; und da es zwei nach Ursprung und Inhalt sehr verschiedene Quellen sind, aus denen er seine Ansichten geschöpft hat, so ist ihm eine einheitliche Lehrentwicklung zum voraus unmöglich gemacht. Er beginnt, wie die Neuplatoniker, mit der eigenschaftslosen Gottheit, aber derselbe Gott soll zugleich auch der persönliche Gott der jüdischen Religion, der wunderthätige Schutzherr des israelitischen Volks sein. Er hält schon vermöge seines jüdischen Monotheismus an der Einheit der obersten Ursache mit Entschiedenheit fest; aber er macht keinen Versuch, den ursprünglichen Dualismus von Gott und Materie durch eine Ableitung der letztern, wie sie später Plotin unternommen hat, zu beseitigen. Er sucht durch die göttlichen Kräfte den Uebergang zum Endlichen zu gewinnen; aber auch diese Lehre geräth durch die Vermischung verschiedenartiger Vorstellungen in's Schwanken: die platonischen Ideen wollen mit der stoischen Weltvernunft und dem jüdisch-persischen Engelglauben zu keiner inneren Einheit zusammengehen, der Logos selbst steht zwischen einem persönlichen Wesen und einer unpersönlichen Kraft zweideutig in der Mitte, und auf eine genauere Bestimmung der Stufen, welche die Gottheit mit der Erscheinungswelt vermitteln, ist Philo nicht eingegangen. Wie wenig seine Anthropologie an Genauigkeit und Folgerichtigkeit der neuplatonischen gleichsteht, ist leicht zu bemerken; und wenn er in seinen ethischen Ansichten, mit Plotin, an die Stoiker anknüpft, und ebenso, wie dieser, in der ekstatischen Erhebung zum Göttlichen abschliesst, so stehen dafür in seiner Tugendlehre philosophische Kategorien und theologische Typen, stoischer Kosmopolitismus und jüdischer Nationalstolz viel zu unvermittelt neben einander, als dass wir sie der rein philosophischen Ethik eines Plotin zur Seite stellen dürften. Aber auch da, wo Philo materiell mit Plotin übereinstimmt, ist doch sein wissenschaftliches Verfahren in der Regel ein anderes: der eine beweist, der andere behauptet, jener giebt dialektische Erörterungen, dieser allegorische Schrifterklärung. Mögen wir daher auch Philo's geschichtliche Bedeutung noch so hoch anschlagen, als Philosoph steht er

weit unter Plotin, und auch sein Beispiel kann der Behauptung nur zur Bestätigung dienen, dass sich der Neuplatonismus vor allen verwandten Erscheinungen, welche die nächstvorhergehenden Jahrhunderte aufweisen, in erster Linie durch den systematischen Geist auszeichne, mit dem er eine Weltanschauung, die im allgemeinen allerdings auch schon vorher vorhanden war, in scharfer wissenschaftlicher Fassung nach allen Seiten hin folgerichtig entwickelt, und aus ihr die Beschaffenheit der Welt und die Aufgaben des Menschen abzuleiten versucht hat.

Auf der andern Seite dürfen wir aber doch den Neuplatonismus weder von seinen bisher besprochenen unmittelbaren Vorgängern noch von der übrigen nacharistotelischen Philosophie in der Art abtrennen, dass wir ihn der gesammten früheren Wissenschaft als das höhere gegenüberstellten, und in ihm erst die Versöhnung der philosophischen Gegensätze, die Verknüpfung der einseitigen Systeme zur Totalität, die absolute Vollendung der alten Philosophie erblickten <sup>1)</sup>. Mochte auch die herkömmliche Geringschätzung der neuplatonischen Philosophie und ihrer geschichtlichen Bedeutung, das oberflächliche Gerede über den „alexandrinischen Eklekticismus“ <sup>2)</sup>, die sichtbare Ungunst, mit der auch

1) Wie HEGEL Gesch. d. Phil. I, 182. III, 11. 81. Cousin in der Vorr. z. s. Ausgabe des Prokl. I B. S. X (weniger günstig urtheilt C. in der Hist. gén. d. Philosophie 190 ff. und in der früheren Schrift Du Vrai u. s. w. Leçon V über den Neuplatonismus). VACHEROT Hist. de l'école d'Alexandrie III, 221. 459 f. auch STEINHART de dialectica Plotini rat. (Naumb. 1829) S. 19; Ders. in PAULY's Realencyklopädie V, 1708 u. A.

2) *Secta eclectica* ist die Bezeichnung, unter welche BRUCKER Hist. crit. philos. II, 189 ff. die Neuplatoniker stellt; doch ist eigentlich auch sie ihm zu gut für Leute, *qui non in eligendis veris, sed in conciliandis et in unam quasi massam chaosque magnam partem informe conflandis diversissimarum opinionum generibus fuere diligentissimi, sic ut conciliatorum potius vel syncretistarum nomen mercantur*. Eben diesen Namen gebraucht dagegen ein Anhänger der eklektischen Schule in Frankreich, J. SIMON (Hist. de l'école d'Alex. II, 686 f.) von den Alexandrinern, um die hohe Stellung zu bezeichnen, die er ihnen einräumt. Der Eklekticismus ist seiner Meinung nach nicht ein charakterloses Philosophiren, sondern die Philosophie ohne Einseitigkeit, die Philosophie, welche die Vernunft mit der Erfahrung versöhnt, welche alle Elemente unserer Natur in Rechnung nimmt, allen ihren Bedürfnissen genügt, den ganzen Gewinn der geschichtlichen Entwicklung benützt u. s. w. Wenn er daher die Neuplatoniker Eklektiker nennt, so ist diess in seinem Munde das entschiedenste Lob. Nur um so seltsamer nimmt es sich aber aus, wenn

noch RITTER die Neuplatoniker behandelt <sup>1)</sup>, das entgegengesetzte Extrem einer einseitigen Bewunderung gewissermassen herausfordern, so wird doch damit nicht allein der Werth der neuplatonischen Wissenschaft überschätzt, sondern auch ihre geschichtliche Eigenthümlichkeit verkannt. Der Neuplatonismus bildet allerdings den geschichtlichen Schlusspunkt der griechischen Philosophie, er hat alle Schulen, die er vorfand, aufgezehrt, er hat die ganze hellenische Wissenschaft seiner Zeit in sich zusammengefasst; aber diese Stellung beruht nicht darauf, dass er die Principien aller früheren Philosophen in einem höheren Princip aufhob, alle ihre Systeme in einem umfassenderen System vereinigte, sondern nur darauf, dass er sie alle im Sinn seiner Zeit benützt, den Bedürfnissen und Anschauungen dieser Zeit anbequemt hat. Die Neuplatoniker selbst stellen sich gar nicht die Aufgabe, deren Lösung man ihnen zuschreibt; sie suchen wohl etwa zu zeigen, dass Aristoteles, Pythagoras, Parmenides, Empedokles und andere alte Philosophen mit Plato übereinstimmen, aber nicht in dem Sinn, als ob jeder von diesen nur ein einseitiges Princip hätte, das erst der Ergänzung durch andere, der Fortbildung zu einem höheren Princip bedürfte, sondern in dem entgegengesetzten, dass sie alle die wahre Philosophie haben, und nur im Ausdruck von einander abweichen <sup>2)</sup>; sofern aber diese Voraussetzung nicht ausreicht, so

er ihnen dennoch das Uebermass ihres Eklekticismus zum Vorwurf macht. Da der Eklekticismus nichts anderes, als die wahre Philosophie sein soll, so heisst das in der That, die Neuplatoniker seien zu wenig einseitig, sie seien zu gute Philosophen gewesen. Der Eklekticismus bezeichnet hier so viel als das „absolute System“ (vgl. auch II, 623), das aber für J. SIMON, wie es scheint, zu absolut ist.

1) Noch viel weiter geht diese Ungunst bei PRANTL *Gesch. d. Log.* I, 613.

2) M. vgl. die Nachweisungen KIRCHNER's *Philos. d. Plotin* 180 f. Plotin nennt die „Alten“, wie sie bei ihm gewöhnlich heissen, auch wohl *οἱ ἀρχαῖοι καὶ μακάριοι φιλόσοφοι* (III, 7 prooem. 325, C). V, 1, 8 führt er aus, dass seine Lehre von dem Einem, dem νοῦς und der Seele platonisch sei; dieselbe findet er aber auch bei Parmenides, Heraklit, Anaxagoras, Empedokles, wenn auch dabei zugegeben wird, dass z. B. Anaxagoras τὸ ἀκριβὲς δι' ἀρχαιότητα παρήκε. Erst an Aristoteles wird es getadelt, dass er dem νοῦς, nicht dem Einem, die erste Stelle zuweise. Wie sehr sich Plotin von den Früheren abhängig machen will, zeigt auch III, 7 prooem. 325, B, wo er aus Anlass der Untersuchung über Zeit und Ewigkeit bemerkt: τὰς τῶν παλαιῶν ἀποφάσεις περὶ αὐτῶν ἄλλως ἄλλας, τάχα δὲ καὶ ἄλλως τὰς αὐτὰς λαβόντες, ἐπὶ τούτων ἀναπαυσάμενοι καὶ αὐ-

gilt das platonische System durchaus als die Norm, an welcher die Wahrheit aller andern bemessen wird. Es ist also nicht ein neues, die unvollkommenen Principien der früheren zur Totalität verknüpfendes System, das unsere Philosophen anstreben, sondern nur eine Wiederherstellung des reinen Platonismus: sie wollen Platoniker sein und heissen, sie sind überzeugt, dass im Platonismus alle Wahrheit enthalten sei, welche die hellenische Philosophie, in ihren edelsten Vertretern wesentlich übereinstimmend, entdeckt habe, und wo ihnen eine wirkliche Abweichung von der platonischen Lehre vorzuliegen scheint, da treten sie derselben mit aller Bestimmtheit entgegen <sup>1)</sup>. In der Wirklichkeit sind sie freilich vom ursprünglichen Platonismus weit entfernt <sup>2)</sup>, aber

---

*ταρχει νομισαντες, εΙ εχομεν ερωτηθεντες το δοκοουν εκεινους λεγειν, αγαρησοντας απαλλαττομεθα του ζητειν επι περι αυτων.* Einige der Alten müssen ja die Wahrheit gefunden haben; es frage sich nur, welche diess vorzugsweise seien. Schon hierin liegt nun freilich, dass nicht alle Ansichten der früheren Philosophen gleich richtig seien, und so kritisirt denn auch Plotin ausser dem Stoicismus und Epikureismus und ausser manchen Bestimmungen des aristotelischen Systems auch einzelne Annahmen vorsokratischer Philosophen (die des Empedokles und Anaxagoras über die Grundstoffe II, 4, 7 Anf.); aber doch liegt am Tage, dass er gerade in den Punkten, welche ihm die wichtigsten sind, die wesentliche Uebereinstimmung aller namhaften Philosophen bis auf Plato herab, und grossentheils auch des Aristoteles, voraussetzt. — Wenn mir ΚΙΣΙΩΝΗΕ die Behauptung beilegt, „Plotin sehe in den alten Philosophien nur die Einheit, aber nicht die Unterschiede, und schreibe jedem der früheren Denker den gleichen Besitz der Wahrheit zu“, so ist diess, wie der Augenschein zeigt, sehr ungenau; das ist aber allerdings meine Meinung, und es wird auch nicht bestritten werden können, dass Plotin und seine Nachfolger die älteren Philosophen, und sehr häufig auch den Plato und Aristoteles, unter Verkennung ihrer Eigenthümlichkeit, mit sich selbst und unter einander in eine Uebereinstimmung zu bringen suchen, welche thatsächlich nicht vorhanden ist.

1) Man sieht diess bei Plotin, und auch bei seinen Nachfolgern, ausser der scharfen Polemik gegen Epikureer und Stoiker namentlich an der vielfachen Bestreitung aristotelischer Lehrbestimmungen; vgl. hierüber STRAUCHART Meletem. Plotin. 24 ff. und was später aus Anlass der plotinischen Lehre über das Urwesen, die Kategorien, die Seele, das höchste Gut anzuführen sein wird.

2) ΚΙΣΙΩΝΗΕ's Behauptung (a. a. O. 185), dass die Grundsätze des plotinischen Systems keine anderen seien, als die des reinen und ursprünglichen Platonismus, wie ihn Aristoteles uns kennen lehre, ist offenbar unrichtig,

diese Abweichung besteht nicht darin, dass sie die Einseitigkeiten des platonischen Standpunkts ergänzt, und die Lehren aller ihrer Vorgänger mit einander wissenschaftlich vermittelt haben, sondern nur darin, dass sie sich in einer andern, im Vergleich mit Plato und Aristoteles weit einseitigeren Richtung bewegen. Von den Untersuchungen, welche die frühere Philosophie beschäftigt hatten, ist ein grosser Theil, alles eigentlich naturwissenschaftliche, für die Neuplatoniker ohne allen selbständigen Werth. Auch die politischen Fragen lassen sie gänzlich bei Seite <sup>1)</sup>; nicht einmal die allgemeinere Untersuchung über die Nothwendigkeit und die Bedingungen der menschlichen Gemeinschaft zieht ihre Aufmerksamkeit ernstlicher auf sich. Um so grössere Beachtung findet die Religion; während Plato diese immer nur beiläufig berührt und in der freiesten Weise behandelt hatte, so folgt schon Plotin und noch mehr Porphyrius in der allegorischen Mythendeutung, in der natürlichen Theologie, in der Vertheidigung des Polytheismus, des heidnischen Kultus und der Mantik, dem Beispiel der Stoiker, und die jüngeren Neuplatoniker seit Jamblich betrachten die religiöse Restauration als ihre wichtigste Aufgabe. Die wissenschaftliche Thätigkeit der Neuplatoniker beschränkt sich mithin schon ihrem Umlange nach auf denselben Kreis, in dem sich die nacharistotelische Philosophie überhaupt zu bewegen pflegt; was über diese Grenze hinausliegt, wird nur mit gelehrtem, nicht mit selbständig philosophischem Interesse behandelt. Aber auch der Geist, in dem diese Untersuchungen geführt werden, steht der Richtung der späteren Schulen weit näher, als der platonischen und aristotelischen. Es ist wahr, die Neuplatoniker sind ebenso, wie die Platoniker und Pythagoreer der nächstvorangehenden Jahrhunderte, auf die platonische und aristotelische Metaphysik zurückgegangen; sie haben nicht allein die epikureische Lustlehre, sondern auch den stoisch-epikureischen Materialismus auf's lebhafteste bekämpft <sup>2)</sup>,

---

und ich werde diess auch noch tiefer unten an einigen Hauptpunkten nachzuweisen Gelegenheit finden.

1) Denn dass Proklus, wie wir finden werden, neben anderem auch Plato's politische Schriften commentirt hat, ist in dieser Beziehung sehr unerheblich.

2) S. u. und KIRCHNER a. a. O. 175 ff. „Plotin's Verhältniss zu den früheren Philosophen.“

sie haben sich in die angestrengteste und abstruseste Spekulation über eine transcendente Intellektualwelt verloren, und so könnte es scheinen, als ob mit ihnen und ihren unmittelbaren Vorgängern eine ganz neue Wendung in der Entwicklung der griechischen Philosophie eintrete, als ob das Denken von seiner bisherigen Subjektivität zur objektiven Forschung, von der Einseitigkeit der nacharistotelischen Periode zur Universalität des platonischen und aristotelischen Idealismus zurückkehre. Dieser Schein verliert sich jedoch bei näherer Betrachtung. Selbst für ihre Metaphysik haben die Neuplatoniker den Stoikern nicht weniger zu danken, als Plato und Aristoteles. Wenn der Neuplatonismus in der Gottheit die wirkende Kraft sieht, deren Theilkräfte sich schaffend und bildend in zahllosen Verzweigungen durch's Weltganze verbreiten, so ist diess wesentlich stoisch; der dynamische Pantheismus (das sogenannte Emanationssystem) der Neuplatoniker ist nur eine Metamorphose der stoischen Lehre über das Verhältniss der Welt und der Gottheit. Selbst die Materie haben ja die Stoiker zuerst als das Erzeugniss der wirkenden Kräfte aufgefasst. Aber auch das, was die neuplatonische Metaphysik am entschiedensten von der stoischen unterscheidet, die Transcendenz des Göttlichen, der schroffe Dualismus von Geist und Materie — auch dieses dürfen wir nicht einfach aus der Rückkehr zum Platonismus herleiten; auch diese scheinbare Rückkehr zum alten ist vielmehr durch die weitere Verfolgung der Richtung vermittelt, welche der Stoicismus zuerst eröffnet hatte. Weder Plato noch Aristoteles hatte die Gottheit über den Bereich des vernünftigen Denkens hinausgehoben, da beiden die denkende Erkenntniss des Wirklichen das höchste war; wenn es die Neuplatoniker gethan haben, so setzt diess die Verzweiflung der Wissenschaft an sich selbst, und ebendamit jene ganze Zurückziehung des Bewusstseins aus der objektiven Welt voraus, welche sich im Stoicismus und Skepticismus vollzogen hat <sup>1)</sup>. So wenig daher auch diese Bestimmung unmittelbar aus dem Stoicismus abstammt, so ist sie doch von einer Stimmung des philosophischen Bewusstseins herzuleiten, welche sich aus dem

---

1) M. vgl. in dieser Beziehung ausser früheren Bemerkungen (S. 63 f.) auch das, was demnächst über Plotin's Lehre vom Urwesen zu sagen sein wird.

Charakter der nacharistotelischen Philosophie folgerichtig entwickelt hat. Ebenso haben wir schon früher gesehen, wie der ethische Dualismus des stoischen Systems in seiner äussersten Konsequenz in jenen anthropologischen und metaphysischen Dualismus umschlägt, welchen die Stoiker selbst freilich entschieden bekämpft haben. Dieser Dualismus hat bei den Neuplatonikern nicht die gleiche Bedeutung, wie bei Plato und Aristoteles. Wenn die letzteren die Idee von der Erscheinung, die Form von der Materie unterscheiden, so ist diess nur eine Folgerung aus dem sokratischen Grundsatz des begrifflichen Wissens, die reinen Formen sind dasjenige, was den Inhalt unseres Wissens ausmacht. Hier ist daher die Unterscheidung des Sinnlichen und des Intelligibeln der stärkste Ausdruck für den Glauben an die Wahrheit des Denkens, nur die sinnliche Wahrnehmung und das sinnliche Dasein ist es, deren relative Unwahrheit sie voraussetzt, aber von einer höheren, über den Begriff und das Denken hinausliegenden Stufe des geistigen Lebens ist nicht die Rede. Im Neuplatonismus dagegen ist es eben dieses übervernünftige, welches für das letzte Ziel alles Strebens und für den höchsten Grund alles Seins gilt, die denkende Erkenntniss ist nur eine Zwischenstufe zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der übervernünftigen Anschauung, die intelligibeln Formen sind nicht das höchste und letzte, sondern nur das Mittelglied, durch welches sich die Wirkungen des formlosen Urwesens in die Welt ergiessen. Diese Ansicht hat daher nicht bloß den Zweifel an der Wahrheit des sinnlichen Seins und Vorstellens, sondern den absoluten Zweifel, das Hinausstreben über die gesammte Wirklichkeit zur Voraussetzung; der Gegensatz des Sinnlichen und Intelligibeln hat hier nicht bloß den Sinn, die Wahrheit des Denkens und die Wesenhaftigkeit des Gedachten auszudrücken, seine wesentliche Bedeutung liegt vielmehr darin, die Unwahrheit alles bestimmten Seins und Denkens zu bezeichnen, das höchste Intelligible ist nicht das, was den wirklichen Inhalt des Denkens ausmacht, sondern nur das, was von dem Menschen als der unerkennbare Grund seines Denkens vorausgesetzt und ersehnt wird. Den letzten Schlussstein des Systems bildet dort das klare theoretische Leben, hier die bewusste Einigung mit dem Undenkbaren. Dort handelt es sich um die Erkenntniss des wahrhaft Wirklichen, hier um die Erfüllung der Seele mit dem,



was über alle Erkenntniss hinausgeht. Die platonische und aristotelische Philosophie findet ihr Ziel im objektiven Wissen, die neuplatonische in einem subjektiven Gemüthszustand, welcher sowohl die Selbsterkenntniss als die Erkenntniss des Objekts ausschliesst. Wie viel daher der Neuplatonismus für sein metaphysisches System von Plato und Aristoteles entlehnt haben mag: wenn wir die Gesamttrichtung dieser Philosophie, ihr letztes Ziel und ihre inneren Motive in's Auge fassen, so erscheint diese ganze Metaphysik erst als ein abgeleitetes, dessen Bedeutung sich nur aus seinem Verhältniss zu jenem ursprünglichen richtig bestimmen lässt; der Schwerpunkt des Systems liegt hier nicht, wie in den grossen sokratischen Schulen, in der begrifflichen Erkenntniss des Objekts, sondern in dem Lebenszustand des Subjekts, der Neuplatonismus lässt sich nur im Zusammenhang mit der nacharistotelischen Subjektivitätsphilosophie und als eine Form dieser Philosophie verstehen. Mit ihr theilt er ja überhaupt die Stellung, welche er dem Menschen zu der Welt ausser ihm anweist. Wie der Stoicismus eine subjektive Teleologie an die Stelle der physikalischen Forschung und des naturwissenschaftlichen Interesse's gesetzt hatte, so thut diess auch der Neuplatonismus; ja er geht in dieser Richtung so weit, dass der physische Zusammenhang der Erscheinungen geradezu durch den psychischen, durch die magische Sympathie aller Dinge verdrängt wird. Auch gegen den Staat und das menschliche Gemeinleben ist er auffallend gleichgültig; der Einzelne beschränkt sich auf sich selbst und sein sittliches Bewusstsein, es wird eine stoische Unabhängigkeit von allem Aeussern verlangt und behauptet. Schon diese Uebereinstimmung in der ethischen Lebensansicht macht es unmöglich, den grundsätzlichen Zusammenhang des Neuplatonismus mit der Richtung der nacharistotelischen Systeme zu übersehen; so gewiss bei diesen die praktische Zurückziehung aus der äusseren Welt, die ethische Selbstgenügsamkeit des Philosophen, mit der geringeren Werthschätzung der objektiven Erkenntniss zusammenhängt, so gewiss sind wir auch umgekehrt zu dem Schlusse berechtigt, dass eine Philosophie, deren Ethik so stoisch lautet, wie die neuplatonische, nicht aus dem gleichen Interesse des Wissens hervorgegangen sein kann, wie die Lehre des Plato und Aristoteles. Auch schon der Umstand müsste uns aber in dieser Beziehung bedenklich machen,

dass den Neuplatonikern von Anfang an dieselbe Anlehnung an positive Auktoritäten Bedürfniss ist, wie den übrigen Philosophenschulen der macedonischen und römischen Periode. Hat auch erst Jamblich diese Philosophie ganz in den Dienst der positiven Religion gezogen, und erst die athenische Schule durch das unverhältnissmässige Vorherrschen der gelehrten Auslegung über die freie philosophische Darstellung fast jeden Anspruch auf selbständige Gedankenerzeugung aufgegeben, so schliesst sich doch auch schon Plotin in derselben Weise an Plato an, wie die Stoiker an Heraklit; er knüpft seine Untersuchungen an die Erklärung platonischer Aussprüche <sup>1)</sup>, er führt den Plato, wie die Scholastiker ihren Aristoteles, als den Philosophen schlechweg mit einem blossen *ἔστιν* an <sup>2)</sup>, er hat selbst im kleinen so wenig den Muth, dieser Auktorität zu widersprechen <sup>3)</sup>, dass er da, wo seine eigene Ansicht mit der platonischen nicht übereinstimmt, viel eher zu einer veränderten Erklärung, und wäre sie auch noch so gewaltsam, seine Zuflucht nimmt, als dass er sich einen Irrthum seines Vorgängers oder eine Abweichung von dessen Ansichten gestände <sup>4)</sup>. Dass Plotin auch zur positiven Religion in einem ganz ähnlichen

1) Z. B. Enn. III, 9, 1. 2. IV, 3, 1. S. 372, B. ebd. c. 7. c. 19, S. 385, G. IV, 6, 17 Schl.

2) So I, 2, 1 Anf. I, 3, 1 Anf. III, 9, 1 Anf. VI, 6, 17. S. 690, D.

3) M. vgl. z. B. IV, 4, 22, wo Plotin fragt, wie es sich mit der Erdseele verhalte, ob sie nur eine Ausstrahlung aus der Weltseele in die Erde sei, oder eine der letzteren eigenthümliche Seele. Für jenes könnte man anführen, dass Plato die Seele ursprünglich nur dem Weltganzen beilege, für dieses, dass er die Erde die *πρώτη καὶ πρεσβυτάτη θεῶν τῶν ἐντὸς οὐρανοῦ* nenne. *ὥστε συμβαίνει καὶ τὸ πρᾶγμα ὅπως ἔχει ἐξουσίαν δύσκολον καὶ μεῖζον ἀπορίαν ἢ οὐκ ἐλάττω ἐξ ὧν ἔργον ὁ Πλάτων γίνεσθαι.*

4) Beispiele geben die Stellen IV, 3, 25. 391, A. VI, 7, 39 Schl., und was den allgemeinen Grundsatz betrifft, II, 1, 6—8. III, 7, 12. 388, C. Am meisten sind natürlich die platonischen Mythen willkürlicher Deutung ausgesetzt, doch hält sich Plotin im ganzen hierin noch sehr gemässigt; die wenigen kühneren Deutungen, die er sich erlaubt, finden sich II, 3, 15, wo der Mythos der Republik (X, 616, B ff.) von der Wahl der Lebenslosee geistreich rationalisirt wird, VI, 9, 9, wo Plotin die doppelte Aphrodite des Symposium auf die zweifache Weltseele deutet, und I, 8, 14. III, 5, 2 ff., über die Erzählung von der Erzeugung des Eros. Die letztere Deutung wird uns später noch vorkommen. Ausführlicheres über Plotin's Erklärung der platonischen Schriften s. STEINHART Meletem. Plotin. S. 6 ff.

Verhältniss steht, wie die Stoiker, wird später noch gezeigt werden. Mussten wir nun bei den Stoikern und Epikureern in dieser Abhängigkeit von der philosophischen und religiösen Ueberlieferung ein Zeichen von der Abnahme der wissenschaftlichen Kraft sehen, so können wir auch bei den Neuplatonikern nicht anders darüber urtheilen, und ihr System nicht ebenso unbedingt aus dem Interesse des Erkennens als solchem ableiten, wie die der klassischen Vorzeit.

Ob der subjektive Ursprung und Charakter ihres Systems den Neuplatonikern selbst bewusst war, wäre an sich für die Beurtheilung ihres Standpunkts von untergeordneter Bedeutung. Dass sie jenes Bewusstsein nicht in seinem vollen Umfang haben konnten, lag in der Natur der Sache. Aber dass es ihnen auch nicht ganz fehlte, sehen wir aus solchen Aeusserungen, in welchen die Einkehr der Seele in sich selbst als der einzige Weg zur Anschauung des Göttlichen bezeichnet wird. Wenn ich aus dem Leibesleben zum Selbstbewusstsein erwache, sagt Plotin, wenn ich alles andere verlassend in meinem Inneren einkehre, dann vereinige ich mich mit der Gottheit <sup>1)</sup>. Die Anschauung des Urlichts, erklärt er, wird dem Geiste nur dann rein aufgehen, wenn er sich gegen das Aeussere verschliesst, und sich in sich selbst zurückzieht <sup>2)</sup>. Im Aeusseren, bezeugt Proklus, sieht die Seele immer nur Schattenbilder, je vollständiger sie dagegen in den Mittelpunkt ihres eigenen Lebens eindringt, um so heller schaut sie das Göttliche <sup>3)</sup>; die Selbsterkenntniss ist der Anfang der Philosophie <sup>4)</sup>;

1) Enn. IV, 8, 1 Anf.: κολλάξις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν ἐκ τοῦ σώματος καὶ γιγνόμενος τῶν μὲν ἄλλων ἔξω ἑαυτοῦ δὲ εἶσω, θαυμαστὸν ἡλικὸν ὄρων κάλλος ... ζῶσιν τε ἀρίστην ἐνεργήσας καὶ τῇ θεῷ εἰς ταῦτὸν γεγενημένος u. s. w.

2) V, 5, 7. 526, E: νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω μηδὲν ὄρων θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνον καθερὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐξαίφνης φανέν. Weitere Belege werden uns bei Gelegenheit der Lehre von der Ekstase vorkommen.

3) In Plat. Theol. I, 8, 8. 7 der Hamburger Ausgabe v. 1618: συννώουσα γὰρ [ἢ ψυχῇ] εἰς τὴν ἑαυτῆς ἔνωσιν καὶ τὸ κέντρον συμπέσης ζωῆς ... ἐκ' αὐτὴν ἔνισαι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπὴν ... εἰς μὲν τὰ μεθ' ἑαυτὴν βλέπουσαν τὴν ψυχὴν τὰς σκιάς καὶ τὰ εἶδωλα τῶν ὄντων βλέπειν ... χωροῦσαν δὲ εἰς τὰ ἐντός αὐτῆς καὶ τὸ ὅλον αὐτοῦ τῆς ψυχῆς, ἐκείνη γὰρ [? vielleicht ist ἐκεῖ καὶ oder ἐκείνη καὶ zu lesen] τὸ θεῶν γένος καὶ τὰς ἐνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι.

4) In Plat. Alcib. Opp. ed. Cousin. II, 18.

die Seele ist das Abbild des Höheren und des Niederen, und sie wird beides durch Selbstanschauung am besten erkennen <sup>1)</sup>. Der subjektive Ausgangspunkt des neuplatonischen Systems ist in diesen Aeußerungen deutlich bezeichnet.

In seiner weiteren Entwicklung nimmt dasselbe nun allerdings alsbald die Richtung auf's objektive. Das erste ist die geistige Selbstanschauung. Aber sofern sich der Mensch auf sich beschränkt, lebt er noch im Endlichen; um zur Wahrheit zu gelangen, muss er über sich selbst hinausgehen, und sich zu der Urquelle seines eigenen Seins zurückwenden. Nicht die Sicherheit eines in sich beruhenden Selbstbewusstseins, sondern die Sehnsucht nach einer höheren Mittheilung der Wahrheit, welche der Mensch in sich selbst nicht findet, ist die Wurzel des Neuplatonismus. Die Selbstanschauung führt daher hier, wie diess auch in den oben angeführten Stellen ausgedrückt ist, unmittelbar zur Anschauung der Gottheit; und diese letztere bildet fortan den beherrschenden Mittelpunkt des Ganzen. Der Neuplatonismus ist ein religiöses System, und er ist diess nicht blos in dem Sinn, in welchem auch der Platonismus und Stoicismus so genannt werden können: er begnügt sich nicht damit, eine an die Gottesidee geknüpfte, aber auf wissenschaftlichem Wege gewonnene Weltanschauung auf die sittlichen Aufgaben und das Gemüthsleben des Menschen zu beziehen; sondern seine wissenschaftliche Weltansicht selbst spiegelt von Anfang bis zu Ende den religiösen Gemüthszustand des Menschen in sich ab, sie ist durchaus von dem Interesse beherrscht, seinem religiösen Bedürfniss entgegenzukommen, ihn zur innigsten persönlichen Vereinigung mit der Gottheit zu führen. Die Gottheit wird hier über alles Endliche, ja alles Denkbare überhaupt hinausgerückt, denn gerade desshalb nimmt der Mensch zu ihr seine Zuflucht, weil er in der gesammten Wirklichkeit keine Befriedigung, in seinem eigenen Denken keine Wahrheit zu finden

1) De provid. c. 12. Aehnlich Πορν. Sentent. 15: um das Wesen des (göttlichen) Nus zu erkennen, müssen wir unsere eigene Erkenntnisthätigkeit beobachten. Ders. ebd. 41: εἰ δ' οὐδὲν ἐπίτηδες στάς ἐπὶ σαυτοῦ καὶ τῆς σαυτοῦ εὐσίας τῷ παντὶ ὁμωῶθης, denn, wie diess im folgenden ausgeführt wird, das wahrhaft seiende ist uns nur insofern gegenwärtig, wiefern wir selbst uns gegenwärtig sind, wenn wir dagegen aus uns selbst heraustreten, entfernen wir uns auch von dem höheren.

weiss. Zugleich wird sie aber als Grund und Ursache alles Endlichen angeschaut, denn auch unser eigenes Sein und Wesen hat für uns nur so viel Wahrheit, wie viel ihm die Gottheit mittheilt. Diese beiden Bestimmungen gleichmässig durchzuführen, alles Endliche aus Gott abzuleiten, und diesen selbst doch schlechthin ausser dem Endlichen zu erhalten, ist die Aufgabe, welche die neuplatonische Metaphysik sich gestellt hat. Hiefür hatten sich schon die Vorgänger Plotin's, wie namentlich Philo, der Annahme von Mittelwesen zwischen der Welt und der Gottheit bedient; der Neuplatonismus schlägt den gleichen Weg ein; aber wie er die Aufgabe selbst weit schärfer, als die Früheren, gefasst hat, so verfährt er auch bei ihrer Lösung ungleich systematischer. Von dem allerabstraktesten Gottesbegriff aus soll der Uebergang zum Endlichen in regelmässiger Stufenfolge gemacht, alle Formen des sinnlichen und des übersinnlichen Seins sollen an ihrem Ort in das System der göttlichen Wirkungen eingereiht, und auch die letzte Spitze der Endlichkeit, die materielle Existenz, soll nicht aus einem zweiten Princip neben der Gottheit, sondern nur aus der natürlichen Abstufung der göttlichen Offenbarungen erklärt werden. Sosehr sich aber das System in diese metaphysischen Untersuchungen ausbreitet, sein Absehen bleibt doch fortwährend auf den Menschen und seine Bedürfnisse gerichtet. Die Betrachtung der menschlichen Natur ist für die Beschreibung des Weltganzen massgebend, sie bildet auch den Schlussstein der theoretischen Untersuchungen; indem sich der Mensch in seiner Doppelnatur an die Grenzscheide der sinnlichen und der übersinnlichen Welt gestellt weiss, so entsteht für ihn die Forderung, sich von jener selbstthätig in diese zu erheben. Wie aber die Mittheilung der göttlichen Wirkungen an das Endliche durch eine Reihe von Zwischenstufen vermittelt war, so hat auch die Erhebung des Endlichen zur Gottheit ihre Stufen, deren Beschreibung den Inhalt der neuplatonischen Ethik ausmacht. Ihr letztes Ziel wird diese Bewegung dann erreicht haben, wenn der Geist zur absoluten Einigung mit dem Urwesen gelangt, und jeder Unterschied beider Seiten verschwunden ist; denn die Sehnsucht nach der Einheit mit dem Göttlichen war der Ausgangspunkt, der Zwiespalt des Geistes mit sich selbst, das Gefühl der Gottenfremdung, die Ueberzeugung von der Unwahrheit alles endlichen Seins und Bewusstseins war das treibende

Princip des Systems; nur in der absoluten Aufhebung dieses Zwiespalts kann es zur Ruhe kommen. Je weniger aber diese während des irdischen Lebens vollständig gelingen kann, um so nothwendiger sind dem Menschen, der immer wieder in den Kampf mit seiner niederen Natur zurückgeworfen wird, jene äusseren Stützen, welche die positive Religion darbietet, und so schliesst sich an diese Seite der neuplatonischen Philosophie jene enge Verbindung derselben mit der polytheistischen Religion an, welche im späteren Neuplatonismus das rein philosophische Interesse nicht selten verdrängt und das ganze System beherrscht hat.

Fragen wir nun, an welche Vorgänger eine solche Philosophie sich zunächst anlehnen, von welcher Seite her sie die stärksten Anregungen zu ihrer eigenthümlichen Lehrbildung erhalten konnte, so verweisen uns die Neuplatoniker selbst auf die Männer der neupythagoreischen und platonischen Schule <sup>1)</sup>. Missgünstige Zeitgenossen giengen selbst so weit, den Plotin des Plagiats an Numenius zu beschuldigen <sup>2)</sup>. Dieser Vorwurf wird jedoch von Plotin's Freunden mit Recht zurückgewiesen; was wir von Numenius wissen, zeigt eine weit geringere Ausbildung des Denkens, als die plotinische Philosophie <sup>3)</sup>. Wie unentwickelt erscheint nicht das, was jener über die drei Götter sagt, wenn wir es mit dem metaphysischen System des Plotin und seiner Schule vergleichen! Wie wenig passte zu Plotin's Spiritualismus die Behauptung, dass diese Welt selbst der dritte Gott sei! Und doch ist diese Lehre noch das eigenthümlichste, was von Numenius berichtet wird. Ich möchte daher den Einfluss dieses Philosophen auf den Neuplatonismus nicht so sehr hoch anschlagen. Die allgemeine Richtung seines Denkens war Plotin allerdings nicht blos durch Numenius, sondern durch die ganze pythagoraisirende Schule vorgezeichnet,

1) Nach PORPH. v. Plot. 14 las Plotin mit seinen Schülern (neben den platonischen und aristotelischen Schriften) die Werke (*ὑπομνήματα*, womit nicht blos Commentare, sondern auch selbständige Abhandlungen gemeint sein werden) eines Severus, Kronius, Numenius, Cajus und Attikus, der Peripatetiker Aspasius, Alexander, Adrastus u. a. w.

2) Vgl. S. 194, 1.

3) Οὐδὲ γὰρ οὐδὲν ἔγγυς τι τὰ Νομηηνίου καὶ Κρονίου καὶ Μοδεράτου καὶ Θερασίου τοῖς Πλωτίνου περὶ τῶν αὐτῶν συγγράμμασιν εἰς ἀκρίβειαν. ΛΟΝΓΗ. τ. Porph. a. a. O. 20.

die Unterscheidung des höchsten Gottes von den in der Welt wirkenden göttlichen Kräften ist das allgemeine Dogma dieser Schule; aber dass der oberste Gott auch über das Denken und die intelligible Welt hinausgestellt wurde, diess ist eine Bestimmung, welche sich erst bei Plotin findet. Erst dadurch war es aber möglich gemacht, den Unterschied des Ersten von dem Abgeleiteten genauer zu bestimmen, und die allgemeine Idee vermittelnder Kräfte nach einem festen Princip zu einer gegliederten Stufenreihe der göttlichen Wirkungen zu entwickeln. Nun kommt zwar unter den griechischen Philosophen vor Plotin Numenius jener Unterscheidung am nächsten, und derselbe nähert sich auch mit seiner Lehre über die Anschauung des Guten der neuplatonischen Theorie der Ekstase; aber ursprünglicher und schärfer entwickelt finden wir beides schon bei Philo: während der erste Gott des Numenius nichts anderes ist, als der Nus in seinem Unterschied von der Weltseele, so wird von Philo die Eigenschaftslosigkeit Gottes schon sehr bestimmt ausgesprochen, die göttliche Vernunft als eine zweite Hypostase vom absoluten Gott unterschieden, und die ekstatische Einigung mit der Gottheit, welche Philo mit denselben Zügen, wie Plotin, schildert, als eine höhere Stufe über das vernünftige Denken hinausgerückt. Dass auch Philo von der wissenschaftlichen Schärfe und Folgerichtigkeit des plotinischen Systems noch weit entfernt ist, habe ich schon bemerkt, aber doch ist er unter den früheren immerhin derjenige, welcher das eigenthümliche des neuplatonischen Systems am bestimmtesten vorbildet. Und da nun die Lehre und die Schriften Philo's auch im dritten Jahrhundert aus der Vaterstadt desselben gewiss nicht verschwunden waren, da andererseits ein Plotin, welchen die Aussicht auf orientalische Weisheit selbst zu der gefährlichen Theilnahme an Gordian's Perserzug geführt hat <sup>1)</sup>, die nahe und leichte Gelegenheit zur Befriedigung seiner Wissbegierde wohl schwerlich versäumt haben wird, so ist eine Einwirkung der philonischen Lehre auf den Neuplatonismus sehr wahrscheinlich, und diese Einwirkung war wohl nicht blos durch Numenius <sup>2)</sup> oder andere griechische Philosophen vermittelt, denn gerade die Lehren, in welchen

1) PORPHYRE vit. Plot. 8.

2) Auf den VACHEROT hist. de l'école d'Alex. I, 319 verweist.

Plotin's Uebereinstimmung mit Philo am auffallendsten hervortritt, suchen wir bei jenen vergebens.

Dass Plotin auch mit andern orientalischen Lehren bekannt war, ist möglich, ob sie aber auf sein System erheblich eingewirkt haben, möchte ich bezweifeln. Die Meinung, dass es einen wesentlich orientalischen Charakter trage <sup>1)</sup>, scheint jedenfalls unrichtig. Diese Meinung gründet sich weit weniger auf geschichtliche Spuren von einem äusseren Zusammenhang des ursprünglichen Neuplatonismus mit orientalischer Spekulation, als auf die innere Aehnlichkeit beider. Allein diese Aehnlichkeit erscheint um vieles geringer, wenn wir beide in ihrer vollen Bestimmtheit fassen, statt uns mit allgemeinen Vergleichungspunkten und unsichern Vorstellungen über orientalische Philosophie zu begnügen. Man findet jene Verwandtschaft hauptsächlich in der Emanationslehre. Allein strenggenommen ist der Neuplatonismus, wie wir finden werden, gar kein Emanationssystem, da er nur eine dynamische Mittheilung der Gottheit an's Endliche behauptet, die substantielle dagegen grundsätzlich ausschliesst; andererseits haben die orientalischen Theorien, an die man hier denken könnte, lange nicht die philosophische Haltung der plotinischen, und gerade bei denen, welche einen wissenschaftlicheren Charakter tragen, ist es grossentheils unsicher, ob sie dem Neuplatonismus der Zeit nach vorangingen. Die beiderseitige Verwandtschaft wird sich daher am Ende darauf beschränken, dass sowohl orientalische Philosophen,

1) Lange Zeit die herrschende Vorstellung, die aber immer noch häufig genug ist. M. vgl. z. B. VACHEROT a. a. O. III, 250: *la philosophie des Alexandrins est essentiellement et radicalement orientale. Elle n'a de la philosophie grecque que le langage et les procédés; par le fond de sa pensée elle tient à l'Orient.* Als das Princip der „orientalischen Theologie“ bezeichnet V. (ebd. 288 f.) die Emanationslehre, oder die Lehre, dass Gott die unaussprechliche und unbewegte Einheit sei, aus welcher die ganze Stufenreihe der übersinnlichen Wesen und Kräfte durch einen Naturprocess hervorgehe. Auch hier wird aber viel zu unbestimmt von orientalischer Theologie überhaupt gesprochen, statt die fragliche Theorie in einzelnen Systemen nachzuweisen; die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten dieser Systeme, welche für die Beurtheilung ihres Verhältnisses zum Neuplatonismus ganz wesentlich sind, verbergen sich unter dem allgemeinen Begriff der Emanationslehre, und die geschichtlichen Vermittlungen, wodurch diese Lehre zu den Neuplatonikern gelangt sein müsste, werden nicht genauer untersucht.



als Neuplatoniker, den Versuch machen, die Welt unter der Voraussetzung eines abstrakt gedachten, transcendenten Gottes zu erklären, und dass beide hierfür die Lehre von einem stufenweisen Uebergang des Göttlichen an's Endliche zu Hülfe nehmen; wogegen die Stufenreihe selbst hier eine ganz andere ist, als dort, und die Emanation im strengen Sinn von den Neuplatonikern ausdrücklich verworfen wird. Jene allgemeine Aehnlichkeit kann aber für einen unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang um so weniger beweisen, je deutlicher sich die Entstehungsgründe und die Vorläufer des Neuplatonismus in der ganzen Entwicklung der griechischen Philosophie erkennen lassen, und je weniger eine äussere Berührung zwischen dem Stifter des Neuplatonismus und der sogenannten orientalischen Philosophie wahrscheinlich zu machen ist. Emanatistische Systeme finden wir, abgesehen vom jüdischen und christlichen Religionsgebiet, nur in Indien; dass aber Plotin mit indischer Philosophie bekannt war, lässt sich nicht annehmen; seine Reise zu den Magiern und Gymnosophisten ist bekanntlich misslungen <sup>1)</sup>, und keine Spur in seinen Schriften lässt eine anderweitige Ergänzung dieser Lücke vermuthen. Es findet hier überhaupt alles das seine Anwendung, was schon früher <sup>2)</sup> über die Ableitung der alexandrinischen Philosophie aus dem Orient bemerkt wurde. Eher könnte die christliche Gnosis auf die Bildung des neuplatonischen Systems Einfluss gehabt haben. Von ihr wissen wir doch wenigstens, dass sich Plotin und seine Schüler in eingehender Weise mit ihr beschäftigt haben <sup>3)</sup>; und bezieht sich auch diese Nachricht zunächst nur auf die Bestreitung gnostischer Lehren

1) PORPHYR vit. Plot. 8.

2) S. 57 ff.

3) PORPH. v. Plot. 16: γεγόνασι δὲ κατ' αὐτὸν τῶν Χριστιανῶν πολλοὶ μὲν καὶ ἄλλοι, ἀρετικοὶ δὲ ἐκ τῆς παλαιᾶς φιλοσοφίας ἀνηγμένοι οἱ περὶ Ἀδελφῶν καὶ Ἀνκλίνων, οἱ τὰ Ἀλεξάνδρου τοῦ Λίβυος καὶ Φιλοκάμου καὶ Δημοστράτου καὶ Αὐδοῦ συγγράμματα κεκτημένοι (alle diese Namen sind uns nicht weiter bekannt), ἰσοκαλίψαι τε προφέροντες Ζωροάστρου καὶ Ζωστριανοῦ τοῦ Νικοθέου καὶ Ἀλλογενοῦς καὶ Μέσου καὶ ἄλλων τοιοῦτων πολλοὺς ἐξηκᾶτων αὐτοὶ ἠκατημένοι, ὡς δὲ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ παλάσαντος. ὅθεν αὐτὸς μὲν πολλοὺς ἀλόγους ποιούμενος ἐν ταῖς συνουσίαις, γράψας δὲ καὶ βιβλίον (Enn. II, 9)... ἡμῖν τὰ λοιπὰ κρίνειν καταλλοίπειν. In Folge dessen habe Amelins 40 Bücher gegen Zostrianus geschrieben, und Porphyr die Unwahrheit des Zoroasterbuchs ausführlich erwiesen.

und Schriften, zu der sich Plotin in seinen späteren Jahren veranlasst fand <sup>1)</sup>, und von der uns in seiner Abhandlung gegen die Gnostiker (Enn. II, 9) noch eine Probe vorliegt <sup>2)</sup>, so lässt sich doch die Möglichkeit nicht läugnen, dass er auch schon früher mit gnostischen Ansichten bekannt war, und durch dieselben zu eigenenthümlichen Gedanken angeregt wurde. Für diese Annahme könnte man die Verwandtschaft geltend machen, welche zwischen der Lehre Plotin's und einigen gnostischen Systemen, namentlich dem valentinianischen, stattfindet, das von ihnen allen in spekulativer Beziehung das bedeutendste ist, und das auch in Plotin's Streitschrift zunächst bekämpft wird. Diese Verwandtschaft zeigt sich hauptsächlich in drei eingreifenden Bestimmungen: in der Fassung des Gottesbegriffs, der Emanationslehre und der Ansicht von der Materie. An der Spitze des valentinianischen Systems steht das unennbare Wesen, welches als solches noch weiter über alles Denkbare hinausliegt, und dem neuplatonischen Urwesen noch näher steht, als der Gott Philo's, da dem letzteren doch wenigstens der Name des Seienden zukommt <sup>3)</sup>; von einem Theil der Valenti-

1) Als Porphyr zu ihm nach Rom kam, war er bereits 59 Jahre alt, als er gegen die Gnostiker schrieb, vielleicht noch einige Jahre älter.

2) Vgl. NEANDER „über die welthistorische Bedeutung des neunten Buchs in der II. Enneade des Plotinos“ Abh. d. Berl. Akad. Jhrg. 1848, philol.-histor. Kl. S. 299 ff. VALENTINER Plotin u. s. Enneaden nebst Uebers. von Enn. II, 9. Theol. Stud. u. Krit. 1864, 1, 118 ff. Doch ist nicht bloß diese Abhandlung sehr unbedeutend, sondern auch die von Neander bringt weder neue Aufschlüsse noch tiefer dringende Gesichtspunkte.

3) Nach IREN. c. hær. I, 1. 11, 1. EPIPHAN. hær. 81, 5 u. a. St. setzten die Valentinianer als das erste den προὖν, welcher als der Ἄρρητος, Προκάτωρ, Βούς bezeichnet wurde. (Dass dasselbe Princip bei HIPPOLIT. Refut. hær. VI, 29 Πατήρ heisst, ist unerheblich.) Mit diesem sollte nach der gewöhnlichen Lehrform die Ἐνοια oder Σιγή, welche auch Χάρις heisst, (oder nach Ptolemäus b. IREN. I, 12, 1 die ἔνοια und das θελημα) durch Syzygie verbunden, und aus ihnen die weiteren Aeonen, zunächst der Νοῦς, der auch Πατήρ genannt wird, und die Ἀλήθεια hervorgegangen sein. Andere erklärten den Bythos für mannweiblich, oder für ἀνύγον, μήτε ἀρβένα μήτε θήλειαν μήτε δλωκ ὄντα π (IREN. I, 11, 5. HIPPOL. VI, 29. X, 13). Auch diese Verschiedenheit hat nun zwar nicht so sehr viel auf sich (vgl. BACK Gnosis 148); indessen ist die ältere Lehrweise, wie auch LIPSICUS annimmt (der Gnosticismus, Separat-Abdruck aus der Allg. Encykl. Sect. I, Bd. 71, S. 114, 6), unverkennbar die, welche den Bythos mit der Enoia in eine Syzygie stellt; nur bei ihr kommt

nianer wurde es auch ausdrücklich, wie bei den Neupythagoreern, dem Einen der Neuplatoniker entsprechend, die Monas genannt, und als der Anfang vor dem Anfang in die äusserste Entfernung von allem Endlichen verlegt <sup>1)</sup>. Aus diesem Urwesen soll ferner alles andere hervorgehen, ohne dass doch das Urwesen selbst dadurch getheilt würde, oder an das abgeleitete übergieng: es soll aus ihm heraustreten, oder herausgeworfen werden <sup>2)</sup>; dieser Vorgang wurde aber freilich nicht näher erläutert, sondern nur in sinnlichen, von der geschlechtlichen Erzeugung hergenommenen Bildern geschildert <sup>3)</sup>. Dabei legte Valentin besonderen Werth darauf, dass alles von einem höheren abhängt, und so Ein stetiger Zusammenhang alle Theile des Weltganzen verknüpft <sup>4)</sup>; derselbe Gedanke, welcher nach dem Vorgang des Aristoteles und der

auch die Zahl von 80 Aeonen heraus, welche für das valentinianische System feststeht.

1) Hippol. a. a. O. nennt das valentinianische Urwesen die *μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος* u. s. w.; Iren. I, 11, 8. 5 berichtet über eine Darstellung der valentinianischen Lehre von den Principien, welche das Urwesen als die *Προαρχὴ προαγεννήτος, ἄβρῆτός τε καὶ ἀκατονόμαστος* oder die *Μονότης* bezeichnete, ein zweites ihm gepaartes Wesen als die *ἐνότης*, ihre ersten Erzeugnisse als die Monas und das ἴν, und ebd. 11, 5 über eine zweite, welche dem Bythos und der Sige noch acht höhere Aeonen vorangeben liess: die *Προαρχὴ*, die *ἀρχὴ ἀγεννήτος* u. s. w.

2) *Προβάλλειν, προβολή* ist in den Berichten der stehende Ausdruck für diesen Vorgang.

3) S. u. 390, 1. BAUR Gnosis 149 f.

4) M. vgl. in dieser Beziehung, was Hippolyt. Refut. haer. VI, 37 S. 390 Dunok. aus einem Lied Valentin's anführt: *αἰθέρος πάντα κρεμάμενα πνεύματι βλέπω, πάντα δ' ἰχουμένα πνεύματι νοῦ· σάρκα μὲν ἐκ ψυχῆς κρεμαμένην, ψυχὴν δὲ αἶρος ἐχουμένην* [was = *ἐκκρέμασθαι* sein muss, wenn nicht etwa zu lesen ist *ἀπὸ ἔξ ἰχουμ.*, von der Luft aus getragen], *αἶρα δὲ ἔξ αἰθέρος κρεμάμενον, ἐκ δὲ βυθοῦ καρπούς φερόμενον, ἐκ μήτρας δὲ βρέφος φερόμενον*. Bei Valentin scheinen sich diese Worte (welche einigermaßen an das erinnern, was Bd. II, b, 275, 2. 7 aus Aristoteles angeführt ist) im eigentlichen Sinn auf die in ihnen bezeichneten Theile der Welt zu beziehen; bei Hippolytus werden sie jedoch, ohne Zweifel auf das Zeugnis eines jüngeren Valentinianers, so gedeutet, dass die *σὰρξ* die *ὕλη* überhaupt bezeichnen soll, die *ψυχὴ*, von der jene abhängt, dem Demiurg, die Luft, von welcher die Seele getragen ist, den ausserhalb des Pleroma (der Aeonenwelt) befindlichen Theil des Pneuma oder der σοφία, der Aether die innerhalb desselben befindliche σοφία; das *ἐκ βυθοῦ καρπὸν φέροντα* sollte sich auf den Hervorgang der Aeonen aus dem Urwesen beziehen.

Stoiker auch die neuplatonische Weltanschauung beherrscht. Das gleiche Interesse konnte ihn nun auch veranlassen, die Materie als ein zweites selbständiges Princip neben der Gottheit aufzugeben; und so hören wir wirklich, dass er dieselbe, freilich in durchaus mythischer und phantastischer Weise, aus den Affekten der aus dem Pleroma gefallenen Achamoth entstehen liess <sup>1)</sup>. So merkwürdig aber diese Berührungspunkte der Gnosis mit dem Neuplatonismus auch sind, so fragt es sich doch immer, ob jene auf diesen bei seiner Entstehung eingewirkt hat. Was die Gnosis von philosophischen Gedanken enthält, das hat sie jedenfalls ganz überwiegend von der hellenischen Philosophie, theils unmittelbar theils durch Vermittlung der jüdisch-alexandrinischen Schule, entlehnt <sup>2)</sup>, und gerade Valentin ist derjenige unter den Gnostikern, in dessen System der Einfluss dieser Philosophie am stärksten hervortritt, und der mit der grössten Einstimmigkeit für einen Schüler der platonischen und pythagoreischen Lehre erklärt wird <sup>3)</sup>. Unter diesen Umständen kann sein theilweises Zusammentreffen mit Plotin noch nicht beweisen, dass er von dem letzteren benützt wurde; und auch wenn sie sich in einzelnen von den Bestimmungen begegnen, durch welche Plotin über die bisherige Philosophie hinausgeht, bleibt immerhin die Möglichkeit offen, dass beide selbständig von gleichartigen Voraussetzungen aus zu ähnlichen Folgerungen gekommen seien. Und diess um so mehr, da der Unterschied zwischen ihnen doch auch da, wo sie sich berühren, immer noch gross genug ist. Der valentiniani-

1) Vgl. BAUR Gnosis 161 ff., wo diese ganze Frage erschöpfend untersucht wird. Die Hauptbeweisstellen für die obige Darstellung finden sich bei IANZ. I, 4, 5, 2. Exc. e script. Theod. (im Anhang zu Klemens Alex.) S. 960 Pott.

2) Wie diess auch LIRSUS anerkennt, a. a. O. 148, wiewohl er die ältesten Formen der Gnosis zunächst von der Berührung des Judenthums mit den Religionen Syriens und Phönicieus herleitet.

3) Schon IANZ. II, 6 bemüht sich, die griechischen Quellen der valentinianischen Lehre nachzuweisen, wobei er freilich nicht immer das richtige trifft. HIPPOLYT. VI, 29. 87 u. 5. sagt geradezu, Valentin sei mit mehr Recht für einen Pythagoreer und Platoniker, als für einen Christen zu halten. Aber auch PLOTIN II, 9, 6. 208, F macht den Valentinianern, die er bestreitet, den Vorwurf, was sie wahres haben, verdanken sie Plato. Die neueren Gelehrten sind in dem obigen Urtheil über Valentin einig.

sche Bythos hat im Vergleich mit Plotin's Urwesen doch ein sehr nebelhaftes Aussehen: die Ennoia, die ihm vermählt ist, die Zeugungslust, von der er einstmals ergriffen wird, man sieht nicht, wesshalb und warum jetzt erst, die Bilder, in denen die Hervorbringung der Aeonen geschildert wird <sup>1)</sup> — alle diese Züge erinnern mehr an die alten Theogonieen, als an die streng philosophischen Untersuchungen Plotin's über das Urwesen und den Hervorgang der übrigen Wesen aus demselben. Für seinen Gottesbegriff fand Plotin in den bekannten platonischen Aeusserungen über das Gute und in der Gottesidee der jüngeren Platoniker und Pythagoreer viel nähere Ankaüpfungspunkte, als in dem gnostischen Bythos; und wenn es sich darum handelte, die Entstehung des abgeleiteten Seins zu erklären, bot ihm Valentin's mythische Symbolik kaum eine Stütze. Auch die jüngeren Valentinianer <sup>2)</sup> haben sich aber von der mythologischen Form der Syzygieenlehre viel zu wenig losgemacht, als dass die Veränderungen, welche sie in der Metaphysik ihrer Parthei vornahmen, stark in's Gewicht fielen. Was endlich Valentin's Annahmen über die Entstehung der Materie betrifft, so hätten diese vielleicht Plotin darauf aufmerksam machen mögen, dass die Materie nicht als ein zweites Princip neben der Gottheit vorausgesetzt werden dürfe, sondern so gut, wie alles andere, aus der göttlichen Causalität erklärt werden müsse; wären sie nur nicht an sich selbst so phantastisch, dass sie einen Philosophen, welcher das Bedürfniss einer solchen Erklärung nicht vorher schon empfand, von derselben eher abzuschrecken, als dazu aufzumuntern, geeignet waren <sup>3)</sup>. Es fragt sich aber über-

1) 'Εννοηθῆναι ποτε ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλίσθαι τὸν Βυθὸν τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων, καὶ καθάπερ σπέρμα τὴν προβολὴν ταύτην καταθίσθαι (was in unserem Text zwischen diesen zwei Worten steht, scheint unächt, ändert übrigens am Nichte) ὡς ἐν μητρὶ τῇ συναρχούσῃ ἑαυτῷ Σιγγῆ. Diese, schwanger geworden, habe den Nus geboren (Iren. 1, 1, 1.). Noch sinnlicher wird dieser Hergang in dem Bruchstück einer valentinianischen Schrift bei EPIPH. haer. 81, 5 geschildert.

2) Vgl. S. 388, 1. 2.

3) Als die Sophia Achamoth, aus dem Pleroma ausgeschlossen, sich im leidensvollsten Zustande befand, sollte ihr der Paraklet zu Hülfe geschickt worden sein, der ihre Affekte von ihr nahm, und sie zuerst in eine ὡς σωματός, dann in συγκρίματα und σώματα verwandelte; aus ihren Thränen sei das Feuchte geworden, aus ihrem Lachen das Lichte, aus ihrem Schrecken und

diess, ob dieselben dem Plotin überhaupt bekannt waren <sup>1)</sup>. Nach allem diesem erscheint es sehr zweifelhaft, ob er von dieser Seite her für die Bildung seines Systems einen erheblichen Anstoss erhalten hat.

Noch weniger Grund haben wir zu der Annahme, dass die christliche Religion als solche, und abgesehen von den gnostischen Spekulationen, bei der Entstehung des Neuplatonismus betheiligt sei. Das Christenthum ist allerdings mit dem Neuplatonismus nicht allein später in die folgenreichste Beziehung getreten, sondern beide sind sich auch von Hause aus nahe verwandt. Beide sind aus den Zuständen einer Zeit hervorgegangen, in welcher die Völker ihre Selbständigkeit, die Volksreligionen ihre Macht, die nationalen Bildungsformen ihr eigenartiges Gepräge verloren, oder doch zu verlieren begonnen hatten; in welcher die Stützen des äusseren und inneren Lebens zusammenbrachen, und den bedeutendsten unter den bisherigen Kulturvölkern das Bewusstsein ihres Verfalls, das Vorgefühl der herannahenden neuen Weltzeit sich aufdrängte; in welcher die Sehnsucht nach einer neuen, befriedi-

---

ihrer Betrübniß das Feste (Iren. I, 4, 5. II, 18, 4.) Erst die so entstandene Materie ist jener Stoff, aus dem der Schöpfer (nach Iren. II, 14, 4) die Welt bildet.

1) In seiner Schrift gegen die Gnostiker wird diese Ableitung nicht allein nirgends erwähnt, sondern es findet sich auch eine Stelle, die eine andere Ansicht von der Materie voraussetzen scheint. II, 9, 10 bespricht er nämlich die (valentinianischen) Annahmen über den Fall der ψυχή καὶ σοφία πρὸς (er meint das Heraustreten der Sophia aus dem Pleroma, will es aber dahingestellt sein lassen, ob die ψυχή und die σοφία dasselbe seien, oder nicht), und wirft den Gegnern vor: erst behaupten sie, ψυχὴν νεῦσαι κάτω, dann aber wieder: μὴ καταθεῖν... ἀλλ' ἑλλάμψαι μόνον τὸ σκότος, εἴτ' ἐκείθεν εἰδῶλον ἐν τῇ ἑλῆ γεγονέναι. εἴτα τοῦ εἰδῶλου εἰδῶλον πλάσαντες ἐνεσθῆά του δι' ἑλῆς ἢ ἑλόστητος, ἢ ὅ τι ἐνομάζουσι θελωσι... τὸν λεγόμενον παρ' αὐτοῖς δημιουργὸν γενῶσι. Nach dieser Darstellung wäre die Materie nichts anderes, als die Finsterniss ausserhalb des Pleroma oder der Lichtwelt, welche der Entstehung der Sophia - Achamoth (denn diese muss mit dem εἰδῶλον ἐν τῇ ἑλῆ der in der oberen Welt bleibenden Seele gemeint sein) schon vorangeht. Nun ist es zwar immerhin möglich, dass diess ein Missverständnis von Seiten Plotin's ist, und dass die Ansicht, welche er bestreitet, ihrer eigentlichen Meinung nach zwar das σκότος von Anfang an ausser dem Pleroma sein liess, aber die Materie erst aus den Leiden der Achamoth ableitete. Auch in diesem Fall würde aber unsere Stelle beweisen, dass wenigstens Plotin von dieser Ableitung der Materie nichts wusste.

genderen Gestalt des geistigen Daseins, nach einer alle Völker umfassenden Gemeinschaft, einer über alles Elend der Gegenwart hinaustragenden, alle Bedürfnisse des Gemüths stillenden Glaubensweise allgemein war. Diesem ihrem Ursprung gemäss gehen beide von dem lebhaften Gefühl der Hülfbedürftigkeit aus; sie sind von den Mängeln des irdischen Daseins, von der geistigen und sittlichen Unvollkommenheit des Menschen, von der Hinfälligkeit und Werthlosigkeit alles Aeussern, von dem unendlichen Abstand zwischen der Welt und der Gottheit, der Natur und dem Geiste durchdrungen. Eine Versöhnung dieses Gegensatzes wird von beiden gesucht, und beide wissen dieselbe in letzter Beziehung nur in dem Vertrauen auf göttliche Hülfe, in dem Glauben an eine göttliche Offenbarung zu finden. Aber das Christenthum erkennt diese Offenbarung in geschichtlichen Personen und Thatsachen; dem Neuplatonismus fällt sie theils mit der natürlichen Ordnung der Dinge, der Welt und den Weltgesetzen, zusammen, theils ist sie ihm das unerreichbare Ziel der mystischen Betrachtung. Jenes lehrt ein Herabsteigen der Gottheit bis in die untersten Tiefen der menschlichen Schwachheit; dieser verlangt eine Erhebung des Menschen zu übermenschlicher Göttlichkeit. Jenes bringt eine neue Religion, eine Umgestaltung des menschlichen Geisteslebens in seinem innersten Grunde; sofern es aber an ein gegebenes anknüpft, stellt es sich zunächst auf den Boden der jüdischen Dogmatik. Dieser will die Mängel der Zeit durch eine Spekulation heilen, welche alle Früchte der hellenischen Wissenschaft und Religion in sich vereinigen soll, welche aber gerade deshalb nicht die Kraft hat, der absterbenden hellenischen Bildung ein neues Leben einzuhauchen. Auf der Gleichartigkeit ihrer allgemeinen geschichtlichen Ausgangspunkte und ihrer letzten Ziele beruht es, dass der Neuplatonismus seit dem vierten Jahrhundert in die christliche Kirche eindringen und zu dieser gewaltigen Macht in ihr werden konnte; in der Verschiedenheit der Wege, auf denen sie ihrem Ziel zustreben, ist der tiefe Gegensatz beider begründet, welcher die Neuplatoniker zu den letzten und eifrigsten Vorkämpfern der alten Religion gegen die neue gemacht hat. Nun würde dieser Gegensatz zwar allerdings einen ursprünglichen Einfluss des Christenthums auf den Neuplatonismus nicht nothwendig ausschliessen: es wäre an sich nicht undenkbar, dass die Stifter

der neuplatonischen Schule bei der Ausbildung ihres Lehrgebäudes von der Absicht geleitet worden wären, dem immer kühner vordringenden Christenthum einen Riegel vorzuschieben, dass der Neuplatonismus seine Entstehung ganz oder theilweise einer Reaktion des hellenischen Geistes gegen den christlichen zu verdanken hätte. Einen äusseren Anhaltspunkt für diese Vermuthung könnte man in der später zu besprechenden Angabe finden, Ammonius, der Lehrer Plotin's, sei ursprünglich Christ gewesen, und habe sein Christenthum erst in der Folge mit der hellenischen Religion vertauscht. Allein die Beschaffenheit des plotinischen Systems ist ihr nicht günstig. Kein Zug in demselben weist darauf hin, dass es im Gegensatz gegen das Christenthum oder in Nachahmung christlicher Lehrbestimmungen entstanden sei. Auch die Dreizahl der übersinnlichen Wesen, in der man ein augenscheinliches Abbild der christlichen Dreieinigkeit sehen wollte <sup>1)</sup>, ist diess so wenig, dass sie sich, den neuplatonischen Gottesbegriff einmal vorausgesetzt, aus dem Vorgang des Plato und Aristoteles vollständig erklärt <sup>2)</sup>, wogegen sie mit der christlichen Trinität ausser der Gleichheit der Zahl kaum irgend etwas gemein hat <sup>3)</sup>. Mögen daher

1) Cousin Hist. gén. d. philos. 191: *Le Dieu des Alexandrins est une trinité, visible imitation de la trinité chrétienne.* Cousin fügt dann aber selbst bei: *mais imitation trompeuse, qui diffère essentiellement de son sublime modèle et lui est profondément inférieure.* Wenn beide so verschieden sind: woher wissen wir, dass die eine überhaupt eine Nachahmung der anderen ist?

2) Plotin's übersinnliche Welt umfasst, ausser dem Urwesen oder dem Guten, den Nus, welcher zugleich die Ideenwelt ist, und die Seele. Diese finden sich aber alle drei auch bei Plato, nur dass das Gute bei ihm als die oberste Idee mit zur Ideenwelt gehört, und mit dem Nus, den ja auch Aristoteles für die Gottheit erklärt hatte, zusammenfällt (m. vgl. hierüber Bd. II, a, 450 ff.). Die Transcendenz seiner Gottesidee nöthigte Plotin, das Gute über den Nus und die Ideenwelt hinaufzurücken. Sobald dieses geschah, war die übersinnliche Trias fertig.

3) J. Simon Hist. de l'éc. d'Alex. I, 208 ff. hat vollkommen Recht, wenn er zwischen der christlichen und der plotinischen Lehre nur *des analogies verbales* (S. 337) zugeben will. Denkt man bei der christlichen Trinität an die athenasianische Lehre, welche aber erst längere Zeit nach Plotin aufkam, so braucht es kaum bemerkt zu werden, dass die Annahme von drei Personen im göttlichen Wesen mit dem neuplatonischen Gottesbegriff ganz unvereinbar ist, und auf Plotin nur eine abtossende Wirkung hätte haben können. Aber auch die ältere, subordinatianische Trinitätslehre liegt von den plotinischen



auch in dem späteren Verkehr der Partheien nicht bloß die Christen von den Neuplatonikern, sondern auch diese von jenen das eine und andere angenommen haben: der ursprüngliche Neuplatonismus zeigt keine erkennbare Spur eines tiefergehenden christlichen Einflusses; so weit er sich vielmehr mit dem Christenthum berührt, wird man sich diess nur aus der allgemeinen geistigen Atmosphäre und den Zuständen der Zeit, in der er entstanden ist, zu erklären haben.

Als die wahren Stammväter des Neuplatonismus haben wir nur die griechischen Philosophen zu betrachten, zunächst die Neupythagoreer und die Platoniker der alexandrinischen Schule, weiterhin die Stoiker, Aristoteles und Plato <sup>1)</sup>, und wegen ihres mittelbaren Einflusses die Skeptiker. Das Verhältniß der neuplatonischen Lehre zu diesen Vorgängern wurde in der Hauptsache bereits angegeben. Seine ganze Richtung ist dem Neuplatonismus zunächst durch den Neupythagoreismus und den gleichzeitigen Platonismus, durch einen Moderatus, Plutarch, Numenius, Philo

Bestimmungen über die übersinnliche Welt weit ab. Denn gerade bei dieser früheren Gestalt jener Lehre läßt sich von der ursprünglichen Bedeutung derselben, die dem Stifter der christlichen Religion innewohnende, und im religiösen Leben der Glaubigen sich offenbarende Gotteskraft darzustellen, noch weniger, als bei der späteren, abstrahiren, und es kann weder Plotin's Lehre von der Seele durch die christlichen Vorstellungen über den heiligen Geist, noch seine Lehre vom Nus durch die über den Sohn Gottes veranlaßt oder mitveranlaßt sein. Die erstere lag ihm ja schon bei Plato fertig vor, und wenn zu der zweiten die Logoslehre je einen Beitrag geliefert hätte, so würde diess immer noch eher die philonische, als die christliche, gewesen sein; denn gerade das unterscheidende Merkmal der letzteren, die Menschwerdung des Logos, stand mit allen Voraussetzungen des Neuplatonismus in schneidendem Widerspruch. Aus demselben Grunde kann auch nicht daran gedacht werden, dass die Trinitätslehre der sog. Patristen (Praxas, Noëtus, Sabellius) auf Plotin eingewirkt habe, da sich bei ihr alles noch ausschliesslicher, als in der orthodoxen, um die Frage nach dem Göttlichen in Christus dreht.

1) Vgl. Πορφ. v. Plot. 14: ἐμμέμικτα δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι (Plotin's) καὶ τὰ στοιχὰ λαμβάνοντα δόγματα καὶ τὰ περιπατητικά, κατασκευάζονται δὲ καὶ ἔμπερὰ τὰ φυσικά τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία. Porphyr ist demnach nicht der Meinung (Broughton Neuplat. Stud. I, 54), dass Plotin zu den Stoikern fast nur im Verhältniß des Gegensatzes stehe, sondern er erkennt die Thatsache an, welche sich auch kaum bestreiten läßt, dass sich in seinen Schriften eine ganze Reihe stoischer Bestimmungen findet.

vorgezeichnet. Zu seiner negativen Voraussetzung hat auch er, wie diese, die Skepsis, denn die Sicherheit des wissenschaftlichen Bewusstseins musste gründlich erschüttert sein, ehe der Versuch gemacht wurde, durch ein Hinausgehen über das wissenschaftliche Denken die Wahrheit zu ergreifen <sup>1)</sup>. Für die positive Ausführung seines Standpunkts hat er die grossen Systeme der Vorzeit noch in weiterem Umfang benützt, als seine unmittelbaren Vorgänger, weil er ein ungleich entwickelteres System anstrebt, aber er verhält sich hiebei dennoch um vieles selbständiger, so dass er auch das fremde nicht bloss als überlieferte Lehre aufnimmt, und nicht bloss eklektisch zusammenträgt, sondern nach einem bestimmten Princip sichtet und umbildet. In Betreff der wissenschaftlichen Methode haben die Neuplatoniker unstreitig dem Aristoteles am meisten zu verdanken, dessen Schriften Plotin und Porphyr, Jamblich und Proklus, ebenso eifrig, wie die platonischen, studirt haben <sup>2)</sup>. In der Metaphysik legen sie die platonische Unterscheidung der sinnlichen und der übersinnlichen Welt, die Lehren von den Ideen, der Weltseele und der Materie zu Grunde; aber sie überschreiten einerseits den platonischen Dualismus in der Richtung Philo's und der Neupythagoreer durch die Uebervernünftigkeit des Urwesens, welche sie zuerst in dieser strengen Fassung geltend gemacht haben, und durch die Identificirung der Materie mit dem Bösen; andererseits wird das platonische durchgreifend mit peripatetischen und stoischen Bestandtheilen versetzt, die Ideenwelt fasst sich zum aristotelischen Nus zusammen, die Ideen selbst werden aus unbewegten Urbildern zu lebendigen Kräften, die Weltseele zur Einheit der Keimformen, das Verhältniss des ursprünglichen Seins zum abgeleiteten wird mehr aus dem stoisch-aristotelischen Gesichtspunkt der wirkenden Ursache, als aus dem rein platonischen der Urbildlichkeit betrachtet. Dagegen hat die pythagoreische Zahlenlehre für Plotin noch wenig Bedeutung, erst seit Jamblich wird ihr mehr Gewicht beigelegt. Noch stärker kommt das stoische, wie bereits gezeigt wurde, in der Physik zum Vorschein; die teleologische Weltbetrachtung und der Vorsehungs-

1) Wie diess auch J. Simon Hist. de l'école d'Alex. I, 259. 559 u. ö. richtig bemerkt hat.

2) M. vgl. hierüber, was Plotin betrifft, S. 394, 1. 388, 1.

glaube der Neuplatoniker trägt das entschiedenste Gepräge des Stoicismus, und ebenso stark ist es Plotin's Religionsphilosophie aufgedrückt, wogegen die Anthropologie allerdings fast ganz auf platonischem Boden steht, und nur in der Lehre vom Nus und in der Verwerfung der Wiedererinnerung dem Aristoteles einen erheblicheren Einfluss gestattet. Auch der Ethik des Systems wurde ihr stoischer Charakter bereits nachgewiesen; doch hält diesem Element hier die platonische Lehre vom Eros und von der Flucht aus der Sinnlichkeit das Gleichgewicht; in der Einseitigkeit der letzteren Forderung werden wir den neupythagoreischen Geist nicht verkennen; an Aristoteles erinnert Plotin's Ethik nur durch die Bestimmungen über das Verhältniss der praktischen Tugend zur theoretischen; der Schlusspunkt des Systems, der seine innerste Eigenthümlichkeit an's Licht bringt, die Lehre von der Ekstase, hat ausser Philo bei keinem von den früheren Philosophen eine nähere Analogie. Wir finden so auf allen Punkten des neuplatonischen Systems die Spuren seiner griechischen Abkunft; aber wie viel es auch von anderen entlehnt hat, es hat das fremde in eigenthümlicher Weise verschmolzen und umgestaltet; es entnimmt allen seinen Vorgängern sein Material, aber sein Princip und dessen systematische Ausführung gehört doch nur ihm selbst an.

Die geschichtliche Entwicklung der neuplatonischen Philosophie bewegt sich durch drei Stadien. Zuerst entwirft Plotin die Grundzüge des Systems, welche Porphyry nur formell überarbeitet, und in untergeordneten Punkten weiter ausführt. Der Bau desselben ist in dieser seiner ersten Gestalt am einfachsten, die metaphysischen Grundbestimmungen treten klar auseinander, die wissenschaftliche Haltung der Lehre wird in der Hauptsache noch durch kein fremdartiges Interesse gestört. Dagegen ist allerdings das einzelne bei Plotin weniger durchgearbeitet, seine Darstellung ist ungleich und nicht ohne Lücken, die Geduld zur methodischen Ausführung steht bei aller dialektischen Gewandtheit mit der Kühnheit der leitenden Ideen und der Grossartigkeit der allgemeinen Anschauungen nicht im rechten Verhältniss. Eine neue Wendung, theilweise schon durch Porphyry vorbereitet, beginnt mit Jamblich. Während bisher das philosophische Interesse die Spekulation beherrscht hatte, so wird es jetzt von dem positiv religiösen überflügelt, die Restauration des Polytheismus wird der

neuplatonischen Schule zur Hauptsache, und an dieses Bestreben schliessen sich auch Aenderungen des metaphysischen Systems an, die seinem wissenschaftlichen Charakter keineswegs zum Vortheil gereichen. Erst in der Schule von Athen kehrt der Neuplatonismus, durch ein eifriges Studium der aristotelischen Schriften unterstützt, zur strengeren Wissenschaftlichkeit zurück, und Proklus unternimmt es, seine ganze Errungenschaft mit einem, seltenen Aufwand dialektischer Kraft zu einem umfassenden, in allen Einzelheiten gleichmässig gegliederten System zu verarbeiten <sup>1)</sup>. Aber die philosophische Produktivität der Schule und des griechischen Alterthums überhaupt ist erschöpft; nicht einmal zur Ueberwindung der unreinen Elemente, welche sich aus der positiven Religion eingedrängt haben, reicht ihre Kraft aus, und so ist das letzte Ergebniss doch nur ein Scholasticismus, dessen scharfsinnige Ausföhrung wir bewundern müssen, von dem aber eine neue schöpferische Wirkung nicht zu erwarten war.

Die nachfolgende Darstellung des neuplatonischen Systems fasst vorzugsweise die ursprüngliche Gestalt in's Auge, die ihm Plotin gab, da sich seine Eigenthümlichkeit aus dieser am besten erkennen lässt; über die späteren Umwandlungen desselben soll hier nur das hauptsächlichste mitgetheilt werden.

## I. Plotinus und seine Schüler.

### 1. Die ersten Anfänge des Neuplatonismus. Ammonius Sakkas.

Den ersten Anstoss zur Entstehung der neuplatonischen Schule glaubte man früher nicht selten von jenem Potamo herleiten zu dürfen, welcher gegen das Ende des zweiten oder um den Anfang des dritten Jahrhunderts als Lehrer einer eklektischen Philosophie auftrat <sup>2)</sup>. Was wir jedoch von diesem Mann wissen, ist von der Art, dass wir bei ihm theils überhaupt keinen neuen wissenschaft-

1) KIRCHNER'S Behauptung (Philos. d. Plot. 215), dass wir kein Recht haben, zwischen der Schule von Athen und der des Jamblich zu unterscheiden, wird später geprüft werden.

2) Vgl. BRUCKER Hist. crit. phil. II, 198 ff., dessen ausführliche Untersuchung über Potamo mit dem Ergebniss abschliesst, dass er eine platonisch-eklektische Philosophie zuerst, aber noch mit geringem Erfolge, zu begründen versucht, Ammonius diesen Versuch erfolgreicher wiederholt habe.

lichen Standpunkt, theils namentlich keine nähere Verwandtschaft mit dem Neuplatonismus voraussetzen können <sup>1)</sup>). Mit mehr Recht kann der Alexandriner <sup>2)</sup> Ammonius Sakkas <sup>3)</sup> den Anspruch machen, für den Stifter des Neuplatonismus zu gelten. Dieser Mann war nach ΠΟΡΦΥΡ <sup>4)</sup> der Sohn christlicher Eltern; aber von der Philosophie, deren Schüler er aus einem Tagelöhner geworden war <sup>5)</sup>, hatte er sich zu den hellenischen Göttern zurückführen lassen <sup>6)</sup>. Er selbst machte als Lehrer der Philosophie einen ungewöhnlichen Eindruck. Als ihn Plotin zum erstenmal hörte, rief er sofort aus: „Dieser ist mein Mann“ <sup>7)</sup>; und während keiner von den andern alexandrinischen Philosophen ihn zu befriedigen

1) Vgl. 1. Abth. 743, und gegen URSERVUS (Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 217), welcher die Meinung festhält, er sei bei ΠΟΡΦ. v. Plot. 9 als Lehrer Plotin's erwähnt, RICHTER Neupl. Stud. II, VI.

2) Ἀλεξανδρεὺς nennt ihn ΗΙΕΡΟΚΛ. b. ΠΗΟΤ. Cod. 214, S. 173, 20. ΣΟΙΔ. Ἀμμών.

3) Ueber ihn: VACHEROT Hist. de l'école d'Alex. I, 342 f. J. SIMON Hist. de l'éc. d'Alex. I, 204 f. RITTER IV, 573 f. BRANDIS Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. II, 818 f. KIRSCHNER Phil. d. Plotin 21 ff. vgl. 27. RICHTER a. a. O. I, 56 f. DEHAUT Essai historique sur la vie et la doctrine d' A. S. (Brux. 1836) kenne ich nur aus dritter Hand.

4) B. Eus. K. G. VI, 19, 7, wo er dem bekannten Kirchenlehrer Origenes vorwirft, dass er, der Schüler des Ammonius, sich dem βάρβαρον τόλμαμα angeschlossen habe, sagt er von jenem: Ἀμμώνιος μὲν γὰρ Χριστιανὸς ἐν Χριστιανοῖς ἀνατραφεὶς τοῖς γονεῦσιν, ὅτε τοῦ φρονεῖν καὶ τῆς φιλοσοφίας ἤφατο, εὐθὺς πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο.

5) THEODORET sur. gr. affect. VI, S. 96: ἐπὶ τούτου (Commodus 180—192) δὲ Ἀμμώνιος ὁ ἐπὶ κλην Σακκάς τοὺς σάκκους καταλιπὼν, οἷς μετέφερε τοῖς κυροῖς, τὸν φιλόσοφον ἠσπάσατο βίον. SUID. Πλωτίν. Den Beinamen Sakkas (= σακκοφόρος) bestätigt ausser SUID. Ἀμμών. Ὀριγ. auch AMMIAN. MARC. XXII, S. 578 Bip.

6) Eus. a. a. O. 10 bestreitet diess, wie BAUR (Jahrb. f. wissenschaftl. Kritik 1837, a, 678) glaubt, mit Recht; mir scheint es unverkennbar, dass er den Lehrer Plotin's mit einem gleichnamigen christlichen Gelehrten verwechselt; denn er führt von seinem Ammonius Schriften, und zwar theologischen Inhalts, an, während jener nach ΠΟΡΦΥΡ's (v. Plot. 3) und ΛΟΞΙΩ's (b. ΠΟΡΦ. a. a. O. 20) bestimmter Versicherung keine Schriften hinterlassen hatte; oder wenn der Kirchenlehrer Origenes wirklich nicht den Platoniker Ammonius, sondern den von Eusebius bezeichneten Christen zum Lehrer gehabt haben sollte (s. u.), so hat Euseb jedenfalls übersehen, dass Porphyry's Aussage sich nicht auf diesen bezieht.

7) Τοῦτον ἔζητουν.

vermocht hatte, fand er sich von Ammonius so gefesselt, dass er sich bis zu seinem Tode nicht von ihm trennte <sup>1)</sup>. Die Schüler des Ammonius betrachteten, wie erzählt wird, seine Lehre als die Offenbarung einer höheren Weisheit, welche man den uneingeweihten nicht mittheilen dürfe <sup>2)</sup>; als sie sich aber dazu entschlossen, soll es auch bei Plotin nur die Lehre des Ammonius gewesen sein, welche er vortrug <sup>3)</sup>. Ammonius erscheint demnach hier in einer ähnlichen Stellung, wie sie Pythagoras in der Vorstellung der späteren Zeit einnimmt <sup>4)</sup>: durch ihn wird der Welt eine neue Philosophie geoffenbart, aber diese Aufschlüsse, zu erhaben für die Menge, sollen als strenges Schulgeheimniss bewahrt werden; nachdem sie jedoch einmal durch die Schuld eines der Schüler unter die Leute gekommen sind <sup>5)</sup>, wird alles, was seine Nachfolger von tieferem Wissen besitzen, auf ihm zurückgeführt. Nun wird freilich gerade durch diese Uebereinstimmung mit der Pytha-

1) ΡΟΡΗ. v. Plot. 3. Dass Plotin erst nach dem Tod des Ammonius Alexandria verliess, wird hier zwar nicht ausdrücklich gesagt, sondern nur, dass er 11 Jahre mit ihm zusammengewesen sei, und sich dann bei Gordian's Perserzug an dessen Heer angeschlossen habe, um die Wissenschaft der Perser und Inder kennen zu lernen. Da er aber nach dem Misslingen dieses Unternehmens nicht nach Alexandria zurückkehrt, sondern sich nach Rom wendet, um eine eigene Schule zu errichten, und da von da an Ammonius aus der Geschichte verschwindet, so ist das wahrscheinlichste, dass er eben damals, im J. 242, oder während des Perserzugs, gestorben ist.

2) ΡΟΡΗ. α. α. Ο.: Ἐρηνίης δὲ καὶ Ὀριγένει καὶ Πλωτίνῳ συνθηκῶν γεγενησῶν, μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων, ἀ δὴ ἐν ταῖς ἀκροάσειν αὐτοῖς ἐκκαλύθη, ἐπέμεινε καὶ ὁ Πλωτίνος, συνὼν μὲν τισι τῶν προσιόντων, τηρῶν δὲ ἀνεκπευστα τὰ παρὰ τοῦ Ἀμμωνίου δόγματα. Herennius habe die Verabredung zuerst verletzt, dann Origenes, und nun habe auch Plotin sich durch sein Versprechen nicht mehr gebunden geglaubt, doch ἄχρι μὲν πολλοῦ γράφων οὐδὲν, ἐκ δὲ τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς.

3) Vor. Anm. und ΡΟΡΗ. 14: Plotin habe mit seinen Schülern die platonischen und peripatetischen Commentare gelesen; ἀλέγτο δὲ ἐκ τούτων οὐδὲν καθήκαε, ἀλλ' ἴδιος ἦν καὶ ἐξηλλαγμένος ἐν τῇ θεωρίᾳ καὶ τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξτάσειν.

4) Vgl. Bd. I, 281 f.

5) Auch dieser Zug findet sich zuerst in der pythagoreischen Sage; hier ist es Philolaus, durch dessen Schrift die pythagoreische Lehre zuerst über den Kreis der Schule hinaus bekannt geworden sein soll, was dann auf verschiedene Art entschuldigt wird. Diog. VIII, 15. 85. JAMBLICH v. Pyth. 199. THEOPH. Chil. X, 797 ff. vgl. BöCKH Philol. 18 f.

gorassage die ganze Sache verdächtig, und es fragt sich, ob sich nicht schon zu Porphyrs Zeit die Vorstellungen der plotinischen Schule über den Mann, den sie als ihren Stifter verehrte, und über sein Verhältniss zu Plotin, in der durch jene Sage bezeichneten, ihrem philosophischen Ideal entsprechenden Richtung von der Wirklichkeit entfernt hatten <sup>1)</sup>. Für Ammonius wissenschaftliche Bedeutung zeugt aber auch LONGINUS <sup>2)</sup>, und Plotin's Bewunderung gegen denselben lässt sich schon nach dem obenangeführten nicht bezweifeln. Worauf sich jedoch diese Bedeutung näher gründete, und inwieweit schon Ammonius den Standpunkt gewonnen und die Ansichten aufgestellt hatte, welche wir in der Folge bei Plotin finden, lässt sich schwer sagen. In der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts hatte der bekannte HIEROKLES <sup>3)</sup> im siebenten Buche seiner Schrift von der Vorsehung <sup>4)</sup> über die Schule des Ammonius gehandelt <sup>5)</sup>, und er hatte dabei namentlich hervorgehoben, Am-

1) Wie es sich in dieser Beziehung mit der angeblichen Verabredung Plotin's und seiner Mitschüler zur Geheimhaltung der Lehre des Ammonius verhält, ist ziemlich unerheblich; Porphyrs Voraussetzung, dass Plotin in Rom keine andere Lehre, als die des Ammonius, vorgetragen habe, wird sogleich geprüft werden; dass aber sein Zeugniß in dieser Sache nicht unbedingt entscheidend sein kann, wird man zugeben müssen, wenn man erwägt, dass er selbst den Ammonius nicht gekannt und dieser keine Schrift hinterlassen hatte. Erzählt er doch v. Plot. 10 selbst über Plotin einiges, was genau so nicht vorgekommen sein kann.

2) B. ΠΟΡΦ. a. a. O. 20: Ἀμμώνιος καὶ Ὀριγένης, οἳ ἡμεῖς τὸ πλεῖστον τοῦ χρόνου προσεφειτήσαμεν ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγω τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνοσον διανοηθέντων.

3) Ein Schüler Plutarch's, welcher tiefer unten noch zu berühren sein wird.

4) Welche wir durch die ausführlichen Auszüge b. ΠΡΟΤ. Cod. 214. 251 näher kennen.

5) Nachdem er nämlich in den früheren Büchern theils seine eigenen Ansichten entwickelt, theils die Uebereinstimmung derselben mit Plato und allen namhaften Philosophen zwischen Plato und Ammonius, mit den Göttersprüchen, den hieratischen Satzungen, den homerischen und orphischen Gedichten darzuthun gesucht hatte, handelte er im 7ten περὶ τῆς διατριβῆς τοῦ προσεφημένου Ἀμμωνίου ... καὶ ὡς Πλωτίνος τε καὶ Ὀριγένης, καὶ μὴν καὶ Πορφύρου καὶ Ἰάμβλιχου καὶ οἱ ἄλλοι, ὅσοι τῆς ἱερᾶς (ὡς αὐτός φησι) γενεᾶς ἔτυχον φύσει, ἕως Πλουτάρχου τοῦ Ἀθηναίου, ἃν καὶ καθηγητὴν αὐτοῦ τῶν τοιούτων ἀναγράψα δογμάτων, οὗτοι πάντες τῇ Πλάτωνος διακαθααρμένη συνφθουσι φιλοσοφίᾳ. ΠΡΟΤ. Cod. 214, S. 178, a.

monius „der gottgelehrte“ habe zuerst die Lehre des Plato und Aristoteles in ihrer Reinheit wiederhergestellt, dem langjährigen verderblichen Streit ihrer Schulen ein Ende gemacht, und gezeigt, dass sie in allen wesentlichen Punkten übereinstimmen <sup>1)</sup>. Allein ehe wir auf dieses Zeugniß hin die Vereinigung des Plato und Aristoteles als die eigentliche That des Ammonius preisen <sup>2)</sup>, müssten wir doch erst wissen, welches denn nun die ächte Lehre des Plato und Aristoteles sein sollte; noch vorher aber, woher Hierokles das hatte, was er über Ammonius berichtete. Da dieser Philosoph keine Schriften hinterlassen hatte <sup>3)</sup>, und auch von keinem seiner Schüler eine Darstellung seiner Lehre bekannt ist <sup>4)</sup>, so kann man sich nicht denken, wie Hierokles, zwei Jahrhunderte nach ihm, die Mittel zu einer urkundlichen Ueberlieferung seiner Ansichten hätte haben sollen. Es geht ja aber auch aus der Mittheilung des Photius hervor, dass er die ganze neuplatonische Schule mit Ammonius, als ihrem Stifter, unterschiedslos zusammenwarf, und dass er sich überhaupt in seinen Ausführungen über die älteren Philosophen ganz und gar von dem Wunsche leiten liess, bei ihnen allen, mit Einschluss der Dichter, nur ein und dasselbe zu finden. Unter diesen Umständen ist es kaum möglich, den Aussagen des Hierokles über Ammonius den Werth eines geschichtlichen Zeugnisses zuzuerkennen; sondern es wird sich damit verhalten, wie mit den neupythagoreischen Angaben über Pythagoras und seine Philosophie: alles, was einer Schule für Wahrheit gilt, legt sie ihrem Stifter in den Mund. Hierokles, der Schüler Plutarch's, war allerdings von der durchgängigen Uebereinstimmung des Plato und Aristoteles unbedingt überzeugt <sup>5)</sup>, und so verstand es sich für ihn

1) PHOT. Cod. 251, S. 461, a, 24 ff.

2) KIRCHNER Phil. d. Plot. 22, wo noch weiter behauptet wird, Am. habe in beiden Systemen nur die verschiedenen Formen eines einzigen universalen und absoluten gefunden, dessen Aufstellung er sich zur Aufgabe machte, und ebendamit sei die Zusammenfassung aller grossen Philosophieen zu Einem Ganzen gegeben gewesen.

3) Wie diess LONGINUS b. PORPHY. v. Plot. 20 ausdrücklich bezeugt.

4) M. vgl. S. 406, 2 und was sogleich über Herennius, Origenes und Longinus zu bemerken sein wird.

5) Bei PHOT. a. d. a. O. S. 173, a. 461, a. ereifert er sich auf's lebhafteste gegen die παῖλοι καὶ ἀποτρόπαιοι, welche einen Widerstreit zwischen Plato und Aristoteles behaupten, und beschuldigt sie, dass sie nur deshalb selbst



von selbst, dass auch schon Ammonius die gleiche Ueberzeugung ausgesprochen habe; aber so wahrscheinlich es auch immerhin ist, dass dieser Philosoph dem Plotin in der Verknüpfung aristotelischer und platonischer Studien, der Benützung aristotelischer Begriffe und Methoden vorangiegt, so wenig lässt sich doch diese Thatsache durch ein so unzuverlässiges Zeugniß, wie das des Hierokles, erweisen, und auch ihre Richtigkeit im allgemeinen zugegeben, fragt es sich doch immer noch, ob Ammonius in der Vereinigung des Plato und Aristoteles schon so weit gieng, wie die späteren Neuplatoniker; diess erscheint aber um so zweifelhafter, da auch noch Plotin sehr eingreifende Abweichungen zwischen beiden unbedenklich einräumt <sup>1)</sup>).

Auch die Berichte des NEMESIUS über unsern Philosophen führen uns nicht weiter. Wenn dieser Schriftstellen eine ausführliche Widerlegung der materialistischen Ansicht von der Seele, und insbesondere des stoischen Materialismus, „aus Ammonius und Numenius“ mittheilt <sup>2)</sup>, so lässt sich damit schon deshalb wenig anfangen, weil uns nicht gesagt wird, was von dieser Ausführung dem Numenius und was dem Ammonius gehört, ob der letztere die Gründe des ersteren nur wiederholt oder mit neuen vermehrt hatte, und worin diese bestanden <sup>3)</sup>. Einer zweiten Mit-

---

Schriften dieser Philosophen zu verfälschen (oder für unächt zu erklären? νοθεύσαι) sich erdreistet haben, um ihre Behauptung desto leichter aufrecht halten zu können.

1) Vgl. S. 374, 1.

2) Nachdem Nemes. De nat. hom. c. 2 die verschiedenen Annahmen über die Seele aufgezählt hat, führt er S. 29 fort: κοινή μὲν ὄν πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχὴν ἀρξίσει τὰ παρὰ Ἀμμωνίου τοῦ διδασκάλου Πλωτίνου καὶ Νομηνίου τοῦ Πυθαγορικοῦ (d. h. von Ammonius, dem Lehrer Plotin's, und von Numenius, nicht: von Amm., dem Lehrer des Plotin und des Numenius) εἰρημύνα. εἰς δὲ ταῦτα. Und nun folgt ein Auszug, von dem aber nicht klar ist, wie weit er geht: ob nur bis zu den Worten εἰς ἀσώματος S. 29 g. E., oder bis οὐ σῶμα ἢ ψυχὴ S. 31, oder bis S. 35: χωρίζεται ἀσώματος οὐσα. Für die letztere Annahme könnte man die Stelle S. 32 anführen, wo mit Bezug auf die Gründe des Kleantes und Chrysippus gesagt ist: ἐπιθετόν καὶ τούτων τὰς λύσεις, ὡς ἐπέλευσαν οἱ ἀπὸ Πλάτωνος, denn diess weist darauf hin, dass auch diess noch aus der Darstellung eines Platonikers entnommen sei.

3) Der Hauptgedanke der ganzen Erörterung liegt auch dann, wenn dieselbe bis S. 31 oder 35 geht, jedenfalls in dem Satze, dass die Körper, an sich selbst eine Vielheit ohne Einheit, und einem unablässigen Wechsel unter-

theilung des Nemesius <sup>1)</sup>) steht dieses Bedenken nicht im Wege; nur um so stärker drängt sich dagegen die Frage nach der Quelle auf, der jener seine Mittheilungen über Ammonius entnommen hat. Ammonius löste, dieser Darstellung zufolge, die Schwierigkeit, wie die Seele mit dem Körper eins sein könne, ohne selbst körperlicher Natur zu sein, folgendermassen. Das Uebersinnliche, sagte er, könne mit dem, was zu seiner Aufnahme geeignet sei, vollkommen eins werden, ohne sich doch mit ihm zu vermischen, oder seine Eigenthümlichkeit zu verlieren, oder überhaupt in seinem Wesen eine Veränderung zu erleiden (κατ' οὐσίαν ἀλλοιωσθαι); denn es sei seiner Natur nach keiner Wesensveränderung fähig, und behalte daher auch in der Verbindung mit anderem seine Eigenschaften <sup>2)</sup>). Diess bestätige denn auch der Augenschein. Dass eine wirkliche Einigung der Seele mit dem Leibe stattfinde <sup>3)</sup>), sehe man aus ihrer Theilnahme an seinen Zuständen (ihrer συμπάθεια); dass sie sich nicht mit ihm vermische, aus ihrer Zurückziehung vom Leibe im Schlafe, im Traume (namentlich den-weissagenden Träumen) und bei der Betrachtung unsinnlicher Dinge. Vermöge ihrer Unkörperlichkeit könne die Seele den ganzen Leib durchdringen, und doch dabei in ihrem eigenen Wesen beharren <sup>4)</sup>); denn sie werde nicht vom Leibe zusammengehalten, sondern dieser

werfen, nur durch die Seele zusammengehalten werden können. Eben dieser Satz ist uns aber schon S. 198, 1 bei Numenius vorgekommen, welcher selbst hiesmit nur stoische Bestimmungen (s. 1. Abth. 181, 1) gegen den stoischen Materialismus kehrt.

1) A. a. O. c. 3, S. 56 u. — 59 u.

2) Τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν, ὡς καὶ ἐνοῦσθαι τοῖς δυναμίνοις αὐτὰ δεξασθαι, καθάπερ τὰ συνεσθαρμένα (dass es mit seinem Substrat eben so innig verbunden werde, wie die Stoffe, die zu Einem Stoff zusammengehen, und daher durch die Mischung ihre Eigenthümlichkeit verlieren, die ehemisch gemischten Stoffe; — diese Bedeutung des Ausdrucks ergiebt sich aus dem folgenden und S. 56: καὶ ἡ κράσις δὲ τοῦ οἴνου καὶ τοῦ ὕδατος ἀμφοτέρω συνδιασθέραι) καὶ ἐνοόμενα μόνον ἀσύγχυτα καὶ ἀδιάφθορα, ὡς τὰ παρακείμενα.

3) Ὅτι ἦνωται; m. vgl. über die ἦνωσις, im Unterschied von der blossen παράθεσις (dem παρακείμενον; s. vor. Anm.), was 1. Abth. 115, 2. 87, 2 in Betreff des stoischen Sprachgebrauchs nachgewiesen wurde, den wir auch hier haben.

4) Δι' ἑλοῦ κενώρηκεν, ὡς τὰ συνεσθαρμένα (s. vorl. Anm., und die vollkommene Mischung, die σύγχυσις, betreffend 1. Abth. 115, 2), μόνουσα ἀδιάφθορος, ὡς τὰ ἀσύγχυτα, was dann weiter ausgeführt wird.

von ihr, sie sei daher auch nicht im Leibe, wie in einem Gefässe, sondern der Leib vielmehr in ihr. Wie das Uebersinnliche überhaupt nicht in einem körperlichen, sondern nur in einem intelligibeln Ort (έν νοητοῖς τόποις) sei, entweder in sich selbst, oder in dem über ihm stehenden Uebersinnlichen, so sei auch die Seele theils in sich selbst, theils im Nus: jenes beim vermittelten, dieses beim unmittelbaren Denken <sup>1)</sup>. Wenn wir daher so sprechen, als ob sie im Leibe wäre, so heisse diess nur, sie setze sich in Beziehung zum Leib und neige sich zu ihm; man müsste eigentlich nicht sagen: sie ist hier, sondern: sie wirkt hier <sup>2)</sup>. Diese Bestimmungen finden sich nicht allein in Plotin's Anthropologie Zug für Zug wieder <sup>3)</sup>, sondern sie setzen auch eine mit der plotinischen wesentlich übereinstimmende Metaphysik voraus; denn nur aus einer solchen erklärt es sich, wenn gesagt wird, alles Uebersinnliche sei entweder in sich selbst oder in dem, was über ihm stehe, die Seele entweder in sich, oder im Nus; und wenn bei dieser Gelegenheit allerdings auf plotinischem Standpunkt auch dessen, was über dem Nus ist, und der Erhebung der Seele zu demselben hätte erwähnt werden können, so lässt sich doch nicht behaupten, dass diess nothwendig hätte geschehen müssen, wenn dasselbe dem Verfasser bekannt war <sup>4)</sup>. Diese Stelle des Nemesius würde daher allerdings die Behauptung <sup>5)</sup> unterstützen, dass die Ordnung der kosmischen Mächte, wie sie bei Plotin hervortritt,

1) Ἡ ψυχὴ κατὰ μὲν ἐν ἑαυτῇ ἐστίν, ὅταν λογίζεται, κατὰ δὲ ἐν τῷ νῷ, ὅταν νοῆι. Zur Erläuterung vergleiche man, was später über die entsprechenden Bestimmungen Plotin's und Porphy'r's beigebracht werden wird.

2) Ἐπὶν οὖν ἐν σώματι λέγηται εἶναι, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι λέγεται εἶναι, ἀλλ' ὡς ἐν σχέσει, καὶ τῷ παρῆναι, ὡς λέγεται ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν καὶ γὰρ τῇ σχέσει καὶ τῇ πρὸς τι βροτῆ καὶ διαθέσει δεδεδῶσθαι φαμέν ὑπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν, ὡς λέγομεν ὑπὸ τῆς ἐρωμένης τὸν ἀραστήν u. s. w. ὅταν οὖν ἐν σχέσει γένηται τὸ νοητὸν τόκου τινὸς ἢ πράγματος ἐν τόπῳ ὄντος, καταχρηστικώτερον λέγομεν, ἐκεῖ αὐτὸ εἶναι, διὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐκεῖ . . . θεὸν γὰρ λέγειν, ἐκεῖ ἐνεργεῖν, λέγομεν, ἐκεῖ ἐστίν.

3) Wie diese VΛΣΗΜΟΤ I, 850 f. im einzelnen nachweist, und wie es sich auch aus der Vergleichung mit Plotin's tiefer unten zu besprechenden psychologischen Lehren ergeben wird.

4) Auch Plotin spricht z. B. V, 3, 3, indem er das διανοεῖσθαι und das νοεῖν unterscheidet, nur davon, dass jenes die eigene Thätigkeit der Seele, dieses die Wirkung des Nus sei, ohne dass das Urwesen hier berührt würde. Aehnlich V, 1, 10. 491, B f. V, 9, 3. 557, B.

5) ΚΙΣΧΝΗΡ Phil. d. Plot. 27.

schon bei Ammonius vorhanden gewesen sei <sup>1)</sup>; wenn wir nämlich der Urkundlichkeit dessen, was Nemesius mittheilt, versichert sein könnten. Aber wer bürgt uns für diese? So verwickelte dialektische Ausführungen, wie wir sie hier haben, könnten unmöglich anders, als schriftlich, überliefert sein; Ammonius selbst aber hat nichts geschrieben; man müsste daher annehmen, einer seiner persönlichen Schüler habe einen Abriss seiner Lehre, oder wenigstens einen Bericht über diesen Theil derselben niedergeschrieben, den Nemesius mittelbar oder unmittelbar benützt habe. Nun wird man freilich die allgemeine Möglichkeit dieser Annahme nicht bestreiten können; aber ebenso möglich ist es auch, dass Nemesius eine viel spätere und unzuverlässigere Quelle benützt hat, und dass die Aeusserungen des Ammonius, die er berichtet, mit Plotin's Ansichten nicht deshalb so genau übereinstimmen, weil sich diese schon bei Ammonius fanden, sondern nur deshalb, weil der spätere Schriftsteller, dem er folgt, die plotinische Philosophie ihrem ganzen Umfang nach auf Ammonius zurückführen zu dürfen glaubte. Selbst der bestimmteren Vermuthung, dass dieser Schriftsteller kein anderer als Hierokles sei, würde die Chronologie schwerlich im Wege stehen <sup>2)</sup>, während sich andererseits der Um-

1) Was dagegen KIRCHNER weiter beifügt, dass namentlich die Lehre von dem Einem und von der Ekstase ihm angehöre, diess folgt aus Nemesius nicht, sondern es würde ihm nur nicht widersprechen; Kirchner's Beweis dafür ist die Stelle POMPERT's v. Plot. 14, von der aber schon S. 400, 1 geseigt wurde, wie wenig sie dazu ausreicht.

2) Hierokles schrieb, wie später gezeigt werden wird, noch in der ersten Hälfte, und vielleicht selbst noch im ersten Drittheil des fünften Jahrhunderts. Nemesius wurde nun allerdings früher gewöhnlich bis an den Anfang dieses Jahrhunderts hinaufgerückt. Indessen scheint mir RITTER (Gesch. d. Phil. VI, 463) seine Schrift, die nicht vor dem sechsten Jahrhundert benützt wird, mit mehr Grund in die Mitte des fünften zu setzen. Schon seine Erörterungen über die Verbindung des θεός λόγος mit dem Menschen Jesus (c. 3, S. 60—62), in denen er nicht allein die Eunomianer, sondern auch Theodor von Mopsvestia und die antiochenische Schule berücksichtigt (ihr gehört nämlich die S. 62 an gewissen ἐνδοξαὶ ἀνδρα; getadelte Annahme, dass der τρώπος τῆς ἐνώσεως in jener Verbindung blossε εὐδοξία sei; vgl. BAUR Gesch. d. Lehre v. d. Dreieinigk. I, 706 ff.), weisen auf die Zeit, in welcher der nestorianische Streit der christologischen Frage das lebhafteste Interesse zugewandt hatte. Bestimmter führt uns in die Mitte des Jahrhunderts, in die nächsten Jahre vor, oder wahrscheinlicher die nach dem chaloedonensischen Concil v. J. 461,

stand, dass wir diese Einzelheiten über Ammonius gerade nur hier finden, unter dieser Voraussetzung am leichtesten erklärt <sup>1)</sup>).

Diese Zweifel erhalten eine erhebliche Bestätigung, wenn wir neben den Angaben über Ammonius auch die über seine Schüler, welche freilich spärlich genug sind, in Betracht ziehen. Die namhaftesten derselben sind, ausser Plotin, Herennius, die beiden Origenes und Longinus <sup>2)</sup>. Ueber Herennius wird uns jedoch

---

der Nachdruck, mit dem Nemesius a. a. O. hervorhebt, dass der Logos bei der Vereinigung mit dem Menschen παντάκτων ἀμικτος καὶ ἀσύγχυτος καὶ ἀδιάρθορος καὶ ἀμετάβλητος, dass er ἀτρέπτος καὶ ἀσύγχυτος geblieben sei. Denn diem sind eben die Schlagwörter des chalcedonensischen Symbols und der für dasselbe maassgebenden Erklärungen Leo's d. Gr.: das ἀτρέπτος, ἀσύγχυτος hat in dem Symbol selbst Aufnahme gefunden; diese Schlagwörter treten aber mit voller Bestimmtheit erst in den letzten Jahren vor dem Concil auf. Vgl. BAUR a. a. O. 806 ff. Dass aber bei dieser Gelegenheit S. 61 nur die Euzo- mianer, nicht Eutyches, genannt werden, durfte RITTSZ nicht auffallen: die Annahme, welche zu ihrer Erwähnung Anlass giebt, ἠνώσθαι τὸν θεὸν λόγον τῷ σώματι οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ κατὰ τὰς ἑκατέρου δυνάμεις (dieselbe, welche auch schon Theodor von Mopsvestia bestreitet, bei BAUR S. 707), steht der euty- chianischen diametral entgegen.

1) Wäre ein zuverlässiger oder für zuverlässig gehaltener Bericht über die Lehre des Ammonius vorhanden gewesen, so wäre es sehr auffallend, dass in keiner einzigen von den zahlreichen Schriften neuplatonischer Philosophen, die wir noch besitzen, nicht in den Bruchstücken des Porphyry und Jamblich, nicht in den Commentaren zu Aristoteles, nicht in den Werken des Proklus, über die Lehre dieses Mannes, welche doch für die späteren Mitglieder der Schule ein ganz besonderes Interesse haben musste, das mindeste mitgetheilt wird; dass auch seiner psychologischen Annahmen weder in den vielen, in Beziehungen auf seine Vorgänger so reichen Auszügen aus Jamblich καὶ ψυχῆς (b. Stob. Ekl. I, 790. 858—926. 1066—1068), noch in den Erläuterungsschriften zu Aristoteles von der Seele, noch in Proklus' Commentar zum Timäus auch nur Einmal Erwähnung geschieht. Dagegen begreift sich die Sache vollkommen, wenn das einzige über ihn, was man besass, die Darstellung des Hierokles, und wenn diese selbst nicht eine geschichtliche Ueberslieferung über Ammonius, sondern ein Abriss der neuplatonischen Gesamtlehre war, den nur Nemesius für einen historischen Bericht über Ammonius nahm.

2) Sonst nennt PORPH. v. Plot. 7 noch Theodosius, und PROKL. in Tim. 187, B Antoninus, wohl den gleichen, von welchem SYRIAN in Metaph. 59 Bagol. (s. u. S. 412) anführt, er habe über die Ideen eine ähnliche Ansicht gehabt, wie Longinus; auf die Ideen und den Nus besteht sich auch die unklare Notiz bei Proklus. Olympius kann nach dem, was PORPH. a. a. O. 10 sagt, kaum zur Schule des Ammonius gerechnet werden.

nichts näheres mitgetheilt <sup>1)</sup>. Von den zwei Origenes kann der christliche, wenn er überhaupt den Ammonius Sakkas gehört hat <sup>2)</sup>, hier nicht weiter in Betracht kommen. Der andere Origenes, mit jenem nicht zu verwechseln <sup>3)</sup>, gilt neben Plotin für Ammonius'

1) Das einzige, was von ihm überliefert ist, wurde schon S. 399, 2 angeführt.

2) Dass er es gewesen sei, behauptet PORPHYR in der S. 398, 4. 6 besprochenen Stelle, und an sich ist diess nicht unmöglich, wiewohl Origenes (geb. 185) wohl kaum über 15 Jahre jünger war, als der 242 gestorbene Ammonius, der überdiess nicht mehr ganz jung gewesen sein kann, als er seine Schule eröffnete; denn auch Origenes scheint bereits am Anfang des Mannesalters gestanden zu sein, als er die Philosophenschule besuchte (ΕΡΩΤΗΜΑΤΑ Origenes 226 f.). Dagegen ist es auffallend, dass EUSEBIUS (K. G. VI, 19, 10) versichert, Ammonius, der Lehrer des Origenes, sei bis zu seinem Tode Christ geblieben, wie man diess aus seiner Schrift über die Uebereinstimmung zwischen Moses und Jesus und anderen sehe. Es fragt sich daher: hat Eusebius sich geirrt, wenn er dem Origenes statt des Ammonius Sakkas den ihm bekannten christlichen Schriftsteller dieses Namens zum Lehrer gab? oder hat umgekehrt Porphyry die ihm zugekommene Angabe, dass Origenes einen Ammonius zum Lehrer gehabt habe, missverständlich auf Ammon. Sakkas bezogen? In diesem Fall hätte aber freilich der Zufall das seltsame Spiel getrieben, dass zu derselben Zeit und in demselben Lande zwei gleichnamige Lehrer Schüler gleichen Namens gehabt hätten.

3) Diess geschah früher nicht selten (vgl. ΕΡΩΤΗΜΑΤΑ Orig. 421 f.), es wird aber durch alles, was uns über den Mitschüler Plotin's berichtet wird, vollständig widerlegt. Der Kirchenlehrer war ja keinenfalls gleichseitig mit Plotin Zuhörer des Ammonius, kann nicht bei Plotin in Rom gewesen sein, hat die Ansichten, welche wir bei dem Platoniker treffen werden, nicht gehabt, und die Schriften, welche jenem als einzige beigelegt werden, nicht verfasst, statt deren aber andere in grosser Zahl. Ebenso unstatthaft ist aber auch die Annahme von HIRSEL (der Bericht des Porphyrios über Orig. Regensburg 1835 — ich kenne diese Schrift nur aus der Baur'schen Anzeige), welcher BAUR (Jahrb. f. wissens. Kritik 1837, a, 672 ff.) beistimmt, dass Porphyry mit seinem Origenes niemand anders, als den berühmten Kirchenlehrer, gemeint, aber alles das, was er von ihm aussagt, in christenfeindlichem Interesse erdichtet habe. Denn für's erste haben wir nicht den mindesten Grund, dem Porphyry, welcher sich sonst in allen seinen geschichtlichen Angaben als einen wahrheitsliebenden Mann darstellt, eine solche Erdichtung schuldzugeben, und dann sein Euseb (K. G. VI, 19, 10 a. o. S. 398, 6) in Betreff des Ammonius der Lüge beschuldigt, würde uns selbst dann dazu noch lange kein Recht geben, wenn er sich wirklich über das Verhältniss des christlichen Origenes zu Ammonius Sakkas getäuscht haben sollte. Sodann sind unter den Aussagen Porphyry's über Origenes, den Mitschüler Plotin's, nicht wenige so be-

bedeutendsten Schüler <sup>1)</sup>, wiewohl er nur unerhebliches geschrieben hatte <sup>2)</sup>, und Plotin selbst scheint die Gleichheit ihres beider-

schaffen, dass sie, auf den Kirchenlehrer bezogen, seiner christenfeindlichen Tendenz nicht allein nicht gedient, sondern ihr geradezu widersprochen hätten; und es ist unter Voraussetzung der Heigl'schen Hypothese schwer zu sagen, ob er den Origenes als einen falschen oder als einen böhten und mit Plotin einverstandenen Schüler des Ammonius darstellen wollte. Wollte er jenes, so hätte er weder Plotin noch Longinus so anerkennende Aeusserungen über ihn in den Mund legen können, wie wir sie bei ihm lesen (s. S. 408, 1. 409, 1), und er hätte keinen Grund gehabt, die ihm (schon nach Eus. K. G. VI, 19, 7f.) wohlbekannte Schriftstellerei des Origenes zu läugnen; wollte er das andere, so sieht man nicht ein, was ihn veranlasste, dem Origenes Schriften anzudichten, welche dieser nicht verfasst hatte, und welche mit Plotin's Lehre in keinem Fall so durchgängig übereinstimmten, dass sie seiner Behauptung zur Stütze gedient hätten, von denen überdiess eine unter Gallien, also nach dem Tode des Kirchenvaters, verfasst sein soll. Wie hätte er es ferner wagen können, die allbekannte und von ihm selbst anderswo (b. Eus. a. a. O.) besprochene Thatsache, dass Origenes nicht allein Christ, sondern auch der erste christliche Schriftsteller seiner Zeit war, in Abrede zu stehen? Es ist ja aber gar nicht blos Porphy, welcher von dem Platoniker Origenes spricht, sondern wir haben über ihn auch die Aussagen des Longin, Hierokles und Proklus. Wie lässt sich annehmen, dass Porphy die Stelle aus einer Schrift des Longinus, welche er anführt, diesem so bekannten und ihm selbst befreundeten Gelehrten unterschoben habe, und welchem Zweck hätte das meiste darin und so namentlich auch die Aeusserung über Origenes, dienen sollen? Wenn endlich auch Hierokles das, was er über Origenes sagt, möglicherweise aus Porphy hätte entnehmen können, so ist diese Auskunft doch bei den Angaben des Proklus (worüber S. 409, 2. 4. 410, 1) nicht zulässig. Man vgl. zum vorstehenden auch ΒΕΔΕΡΒΗΝΙΟΣ Orig. 423 ff.

1) LONGIN. b. PORPH. v. Plot. 20: von den Philosophen seiner Zeit haben die einen Schriften verfasst, die anderen nicht; zu der zweiten Klasse gehören Πλατωνικοί μὲν Ἀμμώνιος καὶ Ὀριγῆνης, οἷς ἡμεῖς τὸ πλείστον τοῦ χρόνου προσφοιτήσαμεν, ἀνδράσιν οὐκ ὀλίγων τῶν καθ' ἑαυτοὺς εἰς σύνεσιν διανεγκούσιν, ἴσως Theodotus und Eubulus; denn wenn auch einzelne von diesen etwas geschrieben haben, wie Origenes τὸ περὶ δαιμόνων, und Eubulus einiges, οὐκ ἔχρησται πρὸς τὸ μετὰ τῶν ἐκτελεσμένων τὸν λόγον αὐτοῦ ἀριθμῆν ἂν γένοιτο, κέραιον τῆ τοιαύτῃ χρησαμένην σπουδῇ καὶ μὴ προηγουμένην περὶ τοῦ γράφειν δρῆν λαβόντων. ΗΙΕΡΟΚΛ. b. ΡΗΟΙ. Cod. 251, S. 461, a, u.: Ammonius habe Plato und Aristoteles versöhnt, und die Philosophie als eine ἀστασίατος seinen Nachfolgern überliefert, μέλιστα δὲ τοῖς ἀρίστοις τῶν αὐτῶ συγγενόντων, Πλατῶν καὶ Ὀριγῆνα καὶ τοὺς ἐξῆς ἀπὸ τούτων. Ders. ebd. 173, a, m., gleichfalls über Ammonius: οὗ τῶν γωριμῶν οἱ ἐπιφανέστατοι Πλωτίνος τε καὶ Ὀριγῆνης.

2) LONGIN a. a. O. nennt nur die Schrift über die Dämonen. ΡΟΡΗ. a. a. O. 3 sagt von Origenes: ἔγραψε δὲ οὐδὲν πλὴν τὸ περὶ τῶν δαιμόνων σύ-

seitigen Standpunkts vorzusetzen<sup>1)</sup>; aber was uns über seine Ansichten mitgetheilt wird, zeigt doch eine sehr eingreifende Verschiedenheit zwischen beiden. Denn durch PROKLUS erfahren wir, dass er so wenig, als die übrigen Platoniker bis auf Plotin, die Gottheit über die gesammte übersinnliche Welt hinausgerückt hatte; auch ihm war vielmehr der Nus der höchste Begriff, welcher ihm mit dem der Gottheit zusammenfiel<sup>2)</sup>; und wenn wir hinzunehmen, dass er auch des Numenius Unterscheidung zwischen dem höchsten Gott und dem Welterschöpfer bestritt<sup>3)</sup>, dagegen ganz im gewöhnlichen Sinn von guten und bösen Dämonen redete<sup>4)</sup>, so

γραμμα, καὶ ἐπὶ Γαλινοῦ (259—268), ὅτι μόνος ποιητῆς ὁ βασιλεὺς. Ueber die Bedeutung dieses letzteren Titels ist viel gerathen worden, und VALERIUS (zu Enn. h. e. VI, 19) kam sogar auf den unglücklichen Einfall, welchen REDERINGSKE a. a. O. 422 f., und etwas verändert WOLFF Porph. de philos. ex orac. haur. rol. 21, wiederholt hat, ihn zu übersetzen: „Dass der König (d. h. Kaiser Gallien) allein ein Dichter sei.“ Richtiger erklären BAUCKHA Hist. orit. phil. II, 216. CREECH (Plot. Opp. I, XCIV, wo auch über die früheren Erklärungen) u. A.: „Dass Gott (oder näher: der höchste Gott) allein Welterschöpfer sei.“ Βασιλεὺς wird — zunächst auf Grund des zweiten platonischen Briefs 312, E vgl. Phileb. 28, C. 30, D — die Gottheit im absoluten Sinne genannt, und Numenius insbesondere hatte sich dieser Bezeichnung bedient, und von dem βασιλεὺς den Welterschöpfer als δημιουργὸς oder ποιητῆς unterschieden (s. o. 195, 5. 196, 1. 8.). Gegen diese Lehre des Numenius war ohne Zweifel die Schrift des Origenes gerichtet. Ob letzterer auch noch einen Commentar zum Timäus verfasst hatte, wird sogleich untersucht werden.

1) ΠΟΡΡΗ a. a. O. 14 erzählt, als einmal Origenes zu Plotin's Lehrvortrag kam, sei dieser vor Verlegenheit roth geworden, und habe sich geweigert, zu sprechen, indem er sagte: ἀλλασθαί τὰς προθυμίας, ὅταν εἰδῆ ὁ λέγων, ὅτι πρὸς εἰδόντα ἑπὶ ἃ αὐτὸς μάλιστ' ἀποκρίσεται. Doch darf man aus dieser Aeusserung nicht zu viel schliessen: sie setzt wohl voraus, dass Plotin dem Origenes im allgemeinen seine eigene Auffassung der platonischen Philosophie zuschrieb, daraus folgt aber nicht, dass derselbe auch in der ganzen systematischen Ausbildung ihrer gemeinsamen Ueberzeugungen mit ihm übereinstimmte.

2) ΠΡΟΚΛ. Theol. Plat. II, 4 Anf.: es sei zu verwundern, dass die Erklärer des Plato, wenn sie auch die übersinnliche Welt ausgaben, doch das Eine, welches über ihr ist, nicht zu finden gewusst hätten. καὶ δὲ διαφερόντως (θαυμάζω) Ὀριγένην τὸν τῷ Πλωτίνῳ τῆς αὐτῆς μετασχόντα παιδείας· καὶ γὰρ αὐτὸς εἰς τὸν νοῦν ὑπερῆκε καὶ τὸ πρῶτιστον ὄν, τὸ δὲ ἐν τὸ παντὸς νοῦ καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἐφήμι.

3) Vgl. S. 408, 2.

4) ΠΡΟΚΛ. in Tim. 24, C: Den Krieg der Athener und Atlantiden erklären die einen so, die andern anders; οἱ δὲ εἰς δαίμονων τινῶν ἐναντιώσων, ὡς τῶν μὲν



der einzige noch der wichtigste Unterschied ihrer Ansicht gewesen sein; wir werden vielmehr mit Sicherheit annehmen dürfen, dass

ΠΟΡΦΥΡΑ's Erzählung a. a. O. 18: Als er Plotin zuerst hörte, habe ihn dieser so wenig überzeugt, dass er vielmehr eine eigene Streitschrift gegen ihn verfasst habe, *δεικνύναι πειρώμενος, ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφίστημι τὰ νοητά*. Auf Plotin's Antrieb habe Amelius darauf geantwortet, er habe replicirt, und erst auf eine zweite Erwiederung des Amelius *συνεῖς τὰ λεγόμενα ἐγὼ ὁ Πορφύριος μεταβίβην καὶ καλυπθῆναι γράφας ἐν τῇ διατριβῇ ἀνέγγων*. Bis dahin war Porphyry seinem Lehrer Longin gefolgt; jenes *μετατίθεσθαι* ist dasselbe, worauf sich Longin b. ΠΟΡΦ. a. a. O. 20 bezieht, wenn er sagt, sein und Plotin's gemeinsamer Schüler (*ἑταῖρος*) Βασίλειος (= Malchus, wie Porphyry eigentlich hieß) aus Tyrus habe, den Plotin seiner Schule vorziehend, in einer Schrift zu zeigen versucht, dass jener eine richtigere Ansicht über die Ideen habe, als er; er glaube ihn jedoch *ματρίως ἀναγραφῇ θαλέγξει οὐκ εὖ καλυπθῆσαντα*. Die betreffende Schrift Porphyry's ist ohne Zweifel die, welche TIMAEUS Lex. Platon. a. v. Οὐχ ἦκιστα u. d. T. πρὸς τοὺς ἀπὸ τοῦ νοῦ χωρίζοντας τὸ νοητὸν ἀνφέρει. Auf den gleichen Streitpunkt bezieht sich SYRIAN in Metaph. S. 59 Bagol. (griechisch bei RUMKEM a. a. O. §. 14, S. CV Weisk.) mit den Worten: οὐτι τοῖς λακτικῶς τοῖς κολυθρυλλήτοις ἀνάλογον τῷ νῷ παρουσιάζεται (so. τὰ εἶδη, d. h. man kann nicht sagen, die Ideen müssen dem Nus ebenso als Objekt gegenüberstehen, wie die λακτὰ dem Denken; — hierüber s. m. 1. Abth. S. 78 f.), ὡς ἤγειρο Λογγίνος προβαλέεν. οὐδὲν γὰρ ἔλας παρουσιάζεται τῷ νῷ, εἰκαρ ἀνοήσιόν ἐστι τὸ παρουσιάζεσθαι (was es aber eben nur dann sein muss, wenn man mit den Neuplatonikern die οὐσία mit dem νοῦς zusammenfallen lässt). Ebendahin gehört endlich ΠΡΟΚΛ. in Tim. 98, C: τῶν καλαιῶν οἱ μὲν αὐτῶν (l. αὐτῶν) τὸν ἐκμοσπεργὸν ἐποίησαν ἔχοντα τὰ παραδείγματα τῶν ἔλων, ὡς Πλωτῖνος, οἱ δὲ οὐκ αὐτῶν, ἀλλ' ἤτοι πρὸ αὐτοῦ τὸ παράδειγμα ἢ ματ' αὐτῶν, πρὸ αὐτοῦ μὲν, ὡς ὁ Πορφύριος, ματ' αὐτῶν δὲ, ὡς ὁ Λογγίνος. Longinus liess den welterschöpferischen Verstand, oder den Nus, den er so wenig, wie Origenes, von dem höchsten Gott unterscheiden haben kann, zunächst die Ideen, als Urbilder der Erscheinungswelt, hervorbringen; diese dachte er sich aber nicht, wie Plotin, als Theile des Nus in ihm befasst, sondern er stellte sie ihm als Gegenstände seines Denkens gegenüber. — Neben Longinus wird in der obenangeführten Stelle Syrian's Kleantes als Gegner der neuplatonischen Ideenlehre genannt; wir erfahren aber über ihn nur, dass er jünger war, als Longinus, und dass er die Ideen für blosse Gedanken — es scheint, nicht des göttlichen, sondern des menschlichen Geistes — hielt. Seine Ansicht habe Antoninus mit der des Longinus verschmolzen. (Syrian's Worte lauten: οὐ μὴν οὐδὲ νοημάτων εἶσι παρ' αὐτοῖς — den Platonikern — αἱ ἰδέαι, ὡς Κλεάνθης ἕταρον — später als Longinus — εἶρηκεν, οὐδ' εἰς Ἀντωνῖνος, μετὰ τὴν Λογγίνου καὶ Κλεάνθους δόξαν.) Wenn dieser Antoninus wirklich der von Proklus (s. o. 406, 2) als Schüler des Ammonius (Sakkas) genannte ist, so müsste wohl auch Kleantes zur Schule desselben gerechnet werden, so weit er sich auch in seiner Ansicht über die Ideen von ihr entfernte; es müsste denn Syrian, was allerdings möglich ist,

auch die Unterscheidung des Nus von dem Urwesen, und ebendamit die plotinische Lehre von der Ekstase Longin fremd war: nicht blos, weil sich diess bei Longin's Lehrer Origenes findet; sondern auch weil er selbst seine Abweichung von Plotin andernfalls nicht als eine so durchgängige bezeichnen könnte <sup>1)</sup>. Hat aber weder Origenes noch Longinus die unterscheidenden Bestimmungen des plotinischen Systems gutgeheissen, so ist es sehr unwahrscheinlich, dass ihr Lehrer Ammonius dieselben aufgestellt hatte; wie bedeutend daher auch immerhin die Wirksamkeit dieses Mannes gewesen sein mag, als der eigentliche Stifter der neuplatonischen Schule wird nur Plotin zu betrachten sein.

## 2. Plotinus. Sein Leben, seine Schriften, die Gliederung seines Systems <sup>2)</sup>.

Dieser merkwürdige Mann war bald nach dem Anfang des dritten Jahrhunderts <sup>3)</sup> in Aegypten <sup>4)</sup> zur Welt gekommen, und

sich ungenau ausgedrückt, und Antonin in Wirklichkeit nicht die Ansicht Longin's mit der des Kleantes verknüpft, sondern vor dem letzteren eine zwischen beiden in der Mitte stehende aufgestellt haben.

1) Vgl. S. 411, 3. Für die gegentheilige Ansicht könnte man zwar anführen, dass PROKL. a. a. O. fortfährt: ὃν (den Longinus) ἤρωτα (l. ἐρώτα als Imperativ), πότερον ὁ δημιουργὸς σῶθαι μετὰ τὸ ἐν ἑστίν, ἢ καὶ ἄλλαι τέξεις σὺν νοητῶν μετὰ τοῦ τι δημιουργοῦ καὶ τοῦ ἐνός u. s. w.; allein Proklus macht diesen Einwurf von seinem eigenen Standpunkt aus; dass auch Longin den Welterschöpfer von dem Einen unterschieden hatte, folgt nicht daraus.

2) Für Plotin's Leben ist ΠΟΚΡΗΥΑ's Biographie, welche aber erst längere Zeit nach Plotin's Tod verfasst ist (vgl. c. 28) fast unsere einzige Quelle. Neben ihr kommt ΕΥΔΟΧΙΑ (Violar. in VILLOISON Anecd. I, 868) gar nicht, ΕΥΝΑΡΙΟΥΣ und ΣΥΔΑΣ kaum in Betracht. Von neueren Arbeiten über Plotin, seine Schriften und sein System vgl. m. ausser den S. 368 genannten: STEINHART Plotinus in Pauly's Realencyklop. V, 1758—1772. Ders. De dialectica Plot. ratione. Naumb. 1829. Meletemata Plotiniana ebd. 1840. ΑΡΤΗ. ΕΙΧΤΕΡΑ Neuplatonische Studien. H. 1: Ueber Leben und Geistesentwicklung d. Plot. H. 2: Plotin's Lehre vom Sein. H. 3: Die Theologie und Physik d. Plot. H. 4: Die Psychologie d. Plot. Auch K. VOËR Neoplatonismus und Christenthum 1ster (u. einziger) Th. Berl. 1836 handelt von Plotin, beschränkt sich aber auf ziemlich unverarbeitete Auszüge. Weitere Erörterungen, über einzelne Punkte der plotinischen Lehre, werden später noch angeführt werden.

3) Näher 204 oder 205, da er am Schluss von Clandius' zweitem Regierungsjahr 66jährig starb (ΠΟΚΡΗ. v. Plot. 2.). Doch ist möglicherweise auch diese Angabe, welche sich auf die Aussage des Eustochius stützt, ungenau;

hatte bereits das Mannesalter erreicht, als er sich der Philosophie zuwandte <sup>1)</sup>. Fünf Jahre lang war er der Schüler des Ammonius, dem er mit der höchsten Verehrung ergeben war; hierauf versuchte er in die östlichen Länder zu gelangen, um die Weisheit der Perser und Inder kennen zu lernen; nachdem dieses Unternehmen misglückt war, begab er sich (24<sup>4/5</sup>) nach Rom <sup>2)</sup>. Die philosophischen Vorträge und Besprechungen, welche er hier eröffnete <sup>3)</sup>, fanden zahlreiche Besucher, auch aus den höheren Ständen <sup>4)</sup>; in der Folge gehörte selbst der Kaiser Gallien und mit andern Frauen <sup>5)</sup> die Kaiserin Salonina zu Plotin's Verehrern <sup>6)</sup>. Er hatte diesen Erfolg nicht bloß dem Umfang seines Wissens <sup>7)</sup>, der Originalität und Bedeutung seiner Gedanken <sup>8)</sup>, der geschickten

---

seinen Geburtstag wenigstens hatte Plotin, wie a. a. O. bemerkt ist, seinen Freunden verheimlicht.

4) Und zwar in Lyko, wie EUNAP. v. soph. S. 6, oder Lykopolis, wie DAVID Schol. in Arist. 18, a. 43. SUID. Πλωτ. sagt. PORPHYR scheint jedoch seinen Geburtsort nicht gekannt zu haben, da er c. 1 ausdrücklich bemerkt, Plot. habe nie über seine Herkunft, seine Eltern oder seine Vaterstadt gesprochen. Erst c. 8 nennt er Alexandria als den Ort, wo er seine Studien machte.

1) Er war damals, wie er selbst bei PORPH. 8 erzählt, 28 Jahre alt.

2) PORPH. a. a. O. S. o. 398 f.

3) Nach Porphyry könnte er dies erst gethan haben, nachdem Herennius und Origenes mit der Veröffentlichung der Lehre des Ammonius den Anfang gemacht hatten, wenigstens wenn das Versprechen, μηδὲν ἐκκαλίπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων, streng zu nehmen, und nicht bloß auf Schriften zu beschränken ist. Diese Angabe wurde jedoch schon S. 399 f. in Zweifel gezogen, und man sieht auch nicht, weshalb Plotin nach Rom gieng, wenn nicht in der Absicht, hier als Lehrer aufzutreten.

4) PORPH. 7, welcher eine Reihe plotinischer Schüler aufzählt, auf die ich später zurückkommen werde, und namentlich auch bemerkt, dass sich nicht wenige Senatoren unter seinen Zuhörern befunden haben.

5) A. a. O. 9.

6) A. a. O. 12, wo auch des wunderlichen (von HEZSL. Gesch. d. Ph. III, 34 ganz richtig beurtheilten) Planes erwähnt wird, die Gunst des Kaiserpaars zur Gründung einer Philosophenstadt Platonopolis zu benützen, in welcher die platonischen Einrichtungen eingeführt werden sollten.

7) PORPH. 14 versichert wenigstens, er sei ausser der Philosophie auch in Geometrie, Arithmetik, Mechanik, Optik, Musik vollkommen zu Hause gewesen.

8) Worüber auch a. a. O.; s. o. 399, 3.

und anregenden Art seines Unterrichts <sup>1)</sup>, sondern auch seiner gediegenen, vertrauenerweckenden Persönlichkeit <sup>2)</sup>, dem sitt-

1) In Porphyrs Schilderung seiner Lehrthätigkeit treten gerade die Züge hervor, von welchen der Erfolg eines Lehrers, neben dem inneren Werth dessen, was er bietet, zunächst abhängt: Plotin ist seinen Schülern nicht nur selbst ein unerreichtes Vorbild unablässiger und begeisterter wissenschaftlicher Arbeit, sondern er giebt auch das, was er giebt, in der gewinnendsten Art, und weise die befähigten unter seinen jüngeren Freunden selbstthätig in fruchtbarer Weise an seinen Forschungen zu betheiligen. *Γέγονε δ' ἐν ταῖς συνοουσίαις* (heisst es a. 18) *φράσαι μὲν εὐανδὸς καὶ εὐρεῖν καὶ νοῆσαι τὰ πρόσφορα δυνατώτατος, ἐν δὲ τοῖς λέξιαι ἀμαρτάνων*: so habe er z. B. statt *ἀναμνησκαται* regelmässig *ἀναμνημισκαται* gesagt. *ἦν δ' ἐν τῷ λέγειν ἡ ἔνδειξις τοῦ νοῦ ἄχρι τοῦ προσώπου αὐτοῦ τὸ φῶς ἐκλάμποντος, ἐράσμιος μὲν ὄφθῆναι, καλλίων δὲ τότε μάλα δρώμενος, καὶ λεπτὸς τις ἰδρῶς ἐκθεῖν καὶ ἡ πραότης διὰλαμπει καὶ τὸ προσηγὸς πρὸς τὰς ἐρωτήσεις εἰδείκνυτο καὶ τὸ εὐτόνον*. Als Beweis der letzteren Eigenschaft führt P. an, dass er selbst sich einmal drei Tage lang mit Plotin über das Verhältniss der Seele zum Leib unterhalten habe; darüber sei jemand gekommen, welcher von ihm einen Vortrag über die Kategorien hören wollte, um ihn für eine Schrift zu benutzen, und über der Besprechung mit Porphyrr ungeduldig wurde, Plotin aber habe ihm gesagt: *ἀλλὰ ἂν μὴ Πορφυρίου ἐρωτῶντος λίσσμεν τὰς ἀπορίας εἰσὶν τι καθάπερ εἰς τὸ βιβλίον οὐ δυνασόμεθα*. Porphyrr bemerkt dabei c. 8 unter Berufung auf Amelius, in der ersten Zeit von Plotin's römischer Wirksamkeit habe die Herbeisichung seiner Schüler zur wissenschaftlichen Besprechung sogar zu mancherlei Unordnungen geführt (*ἦν δὲ ἡ διατριβὴ ὡς ἂν αὐτοῦ ζητῶν προτροπομένου τοῖς συνόντας ἀταξίας πλήρης καὶ πολλῆς φλυαρίας*); sei es, dass er selbst noch nicht den rechten Ton gefunden hatte, oder dass jene sich erst an diese, damals wie es scheint, ausser Uebung gekommene Behandlung des philosophischen Unterrichts gewöhnen mussten. Nicht selten veranlasste er dieselben auch zur Abfassung von Schriften, welche der Vertheidigung seines Standpunkts gewidmet waren; Beispiele finden sich a. a. O. 15. 16. Einen Haupttheil seines Unterrichts scheint die Erklärung platonischer und aristotelischer Schriften gebildet zu haben, deren frühere Commentatoren er mit seinen Schülern fleissig las, aber wie sich bei der Eigentümlichkeit seines Standpunkts von selbst ergab, ohne sich von ihnen abhängig zu machen. Seine eigenen Erklärungen waren kurz und prägnant. Ebd. 14 vgl. S. 399, 3.

2) Der Ernst und die Anstrengung seiner Gedankenarbeit spricht aus Plotin's Schriften; *τήν γε πρὸς αὐτὸν προσοχὴν*, sagt auch Πορφ. 8, *οὐκ ἂν ποτε ἐχάλασεν ἢ μόνον ἐν ταῖς ὕπνοις, ἂν ἂν ἀπέριουεν ἡ τι τῆς τρωφῆς ὀλιγότης* (οὐδὲ γὰρ ἄρτου πολλάκις ἂν ἤφατο) καὶ ἡ πρὸς τὸν νοῦν διαρκὴς αὐτοῦ ἐπιστροφή. Daduroh liess er sich aber nicht abhalten, auch seinen sonstigen Obliegenheiten gewissenhaft nachzukommen, und namentlich für die Erziehung und Vermögensverwaltung der zahlreichen Mündel beiderlei Geschlechts, die ihm sterbende Freunde anvertraut hatten, Sorge zu tragen (a. a. O. c. 9);

lichen Ernst und der religiösen Weihe zu danken, die sich in seiner ganzen Erscheinung aussprach <sup>1)</sup>. Die Reinheit seines Charakters <sup>2)</sup>, die hohe Begeisterung, von der er sich erfüllt zeigte <sup>3)</sup>, der überraschende Scharfblick, mit dem er die Menschen durchschaute <sup>4)</sup>, die Enthaltungen, die er nach pythagoreischem Vorgang mit aller Strenge beobachtete <sup>5)</sup> — alle diese Züge machten einen solchen

und während er dabei, wie Porph. wiederholt, τὴν πρὸς τὸν νοῦν τάσιν οὐδέποτε ἐν ἐργηγορότως ἐπέλασον, war er πρῶτος καὶ πάντιν ἐκκαίματος τοῖς ὕπαικοῦν πρὸς αὐτὸν συνήθειαν ἐσχηκός, so dass er während seines 26jährigen Aufenthalts in Rom selbst unter den vielen, deren Streitigkeiten er zu schlichten hatte, niemand zum Feind gehabt habe.

1) Wie viel gerade diese Eigenschaften zu Plotin's Ansehen beitrugen, sieht man schon an dem lebhaften Interesse mancher Frauen für ihn; ihre Begeisterung für die „Philosophie“ (PORPH. 9), hatte gewiss weit mehr religiöse als wissenschaftliche Motive.

2) Von welcher ausser dem vorl. Anm. angeführten auch die Erzählung über Diophanes b. PORPH. 15 Zeugnis giebt.

3) PORPH. 14: ἐν δὲ τῷ γράφειν σύντομος γέγονε καὶ πολύνους, βραχύς τι καὶ νοήμασι πλειονάζων ἢ λέξεισι, τὰ κολλὰ ἐνθουσιῶν καὶ ἐκπαῦς φράσεων καὶ μετὰ εὐρηματίας ἢ παραδόσεως („und mehr im Tone dessen, der zum Gefühl redet, als in dem einer Lehrüberlieferung“). Als Porphyry ein Gedicht, ἱερὸς γάμος, vertug, welches einer der Anwesenden διὰ τὸ μυστικῶς κολλὰ μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἀποεκχυρμίνως εἰρησθεῖν verrückt nannte, belobte ihn Plotin mit den Worten: ἰδαίνας ὁμοῦ καὶ τὸν ποιητὴν καὶ τὸν φιλόσοφον καὶ τὸν ἱεροφάντην (ebd. 15.).

4) PORPH. 11 erzählt mehrere Beweise dieses Scharfblicks, welche er selbst allerdings nur als παρουσία ἡθῶν κατανοήσεως bezeichnet, welche aber doch schon nach seiner Schilderung ganz geeignet waren, auf ein übernatürliches Wissen zurückgeführt zu werden.

5) Plotin's Ansicht vom Sinnenleben, die von der neupythagoreisch-platonischen nicht verschieden ist, fand auch in seinem persönlichen Verhalten ihren bezeichnenden Ausdruck. „Er schien sich ordentlich zu schämen, dass er einen Leib habe“, sagt PORPH. 2. 1; und aus diesem Grunde redete er nicht allein nie von seinen Eltern und seiner Herkunft, sondern er weigerte sich auch beharrlich, einem Maler oder Bildhauer zu sitzen: ob er denn an dem Scheinbild (εἰδωλον), in welches die Natur uns gehüllt habe, nicht genug sei, dass man von demselben noch ein zweites dauerndes Scheinbild hinterlassen solle? Dieser Stimmung entspricht nun nicht allein die übertriebene Schamhaftigkeit, die ihm verbot, in seiner letzten Krankheit ein Klystier zu nehmen, und die Gleichgültigkeit, mit der er überhaupt diese Krankheit behandelte (s. a. O. 12), sondern auch die Ascese, die er sich zur Pflicht machte. Er war unverheirathet, enthielt sich der Thierkost so streng, dass er deshalb Thierak zu nehmen verweigerte (ebd.), und lebte überhaupt auf's mässige (s. o. 415, 2). Als einer seiner Freunde, der Senator Rogatia-

Eindruck auf seine Umgebung, dass selbst seine nächsten Freunde sich ihm nur mit verehrungsvoller Scheu zu nahen wagten und auch das ausserordentlichste bei ihm nicht unglanblich finden konnten <sup>1)</sup>. Als den vollgültigsten Beweis seiner höheren Natur betrachteten sie aber die Leichtigkeit, mit welcher er zu jener unaussprechlichen Einigung mit dem Urwesen gelangte, die das höchste Ziel aller neuplatonischen Mystik ist <sup>2)</sup>. Uns wird diese Thatsache ein Anzeichen der Gewalt sein, welche das abstrakte

von, seine Prätur niederlegte, sein Vermögen weggab, seine Sklaven entliess, das Leben eines Cynikers führte und je den andern Tag fastete, wurde er von Plotin höchlich belobt (ebd. 7).

1) M. vgl. die Erzählungen bei ΠΟΡΦΥΡ. 10: Der Alexandriner Olympius, welcher die Schule des Ammonius gleichfalls, aber nur kurze Zeit, besucht hatte, sei in seiner Eifersucht auf Plotin so weit gegangen, dass er durch magische Künste verderbliche Einflüsse der Gestirne auf ihn zu leiten suchte. Diese Versuche haben jedoch auf Plotin keine weitere Wirkung ausgeübt, als dass er sie durch eine eigenthümliche Zusammensziehung seines Leibes empfand; dagegen sei die Sache für Olympius so übel abgelaufen, dass er die Macht der Seele Plotin's selbst anerkennen musste. — Ein ägyptischer Priester habe Plotin's Dämon herbeibeschworen; statt des Dämon sei aber ein Gott, ein Wesen höherer Ordnung erschienen, leider jedoch in Folge einer Störung der Handlung alsbald wieder verschwunden. — Als Amelius einmal den Plotin aufforderte, ihn zu einem Opfer zu begleiten, habe dieser es mit den Worten abgelehnt: *ἐκείνους δὲ πρὸς ἐμὲ ἔρχισθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους*. Hat Plotin dieses wirklich gesagt, so wollte er damit ohne Zweifel ausdrücken, die Gottheit müsse im Innern des Menschen einkehren, nicht ausser ihm in den Tempeln aufgesucht werden. Seine Freunde vermutheten aber in diesem „μεγαληγορεῖν“ einen verborgeneren Sinn, ohne dass doch einer gewagt hätte, ihn darüber zu befragen. In dem Augenblick, als Plotin den Geist aushauchte, sollte eine Schlange (die Erscheinung des Genius) sich unter seinem Bett gezeigt haben, und in eine Mauerritze geschlüpft sein (a. a. O. 2). Nach seinem Tode befragte Amelius das delphische Orakel, wo seine Seele hingegangen sei, und erhielt zur Antwort ein wortreiches Lobgedicht auf den Philosophen, das versichert, er sei ein Dämon, *δαίμωνος αἴση θεοσιετῆρ ἑκείνων*, geworden. Porphyry, welcher bekanntlich auf Orakel besonders viel hielt, commentirt dieses schwache Machwerk als das unantastbarste Zeugniß für die Grösse seines Meisters.

2) ΠΟΡΦΥΡ. 28: οὕτως δὲ μάλιστα τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ πολλὰκις ἀνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν ταῖς ἐνοαῖαις καὶ κατὰ τὰς ἐν τῷ συμποσίῳ ὑφήγημένους ὁδοὺς τῷ Πλάτῳ ἐφάνη ἐκεῖνος ὁ θεὸς ὁ μῆτι μορφῆν μῆτι τινὰ ἰδέαν ἔχων ὑπὲρ δὲ νοῦν καὶ πᾶν τὸ νοητὸν ἱερωμένος. Er selbst, Porphyry, habe diese Vereinigung Einmal, in seinem 68sten Jahr, erreicht, Plotin, während er bei ihm war (265—268), viermal.

Denken und das erregte Gefühl zugleich über Plotin ausübten; wir werden daraus erkennen, wie energisch er sich in seinen Gegenstand versenken und seiner selbst in ihm vergessen konnte, wie die wissenschaftliche Betrachtung für ihn mit der religiösen zusammenfloss und mit aller Gluth der Andacht sich erfüllte; wie leicht ihm aber auch in einem solchen Zustand der Erregung die Klarheit des Bewusstseins und die Bestimmtheit des besonnenen Denkens verloren gieng.

Im Jahr 270 erlag Plotin nach längeren Leiden auf einem Landsitz in Campanien, wohin er sich zurückgezogen hatte, einer Krankheit <sup>1)</sup>. Seine Ansichten hat er in zahlreichen Abhandlungen niedergelegt, welche sein Schüler Porphyrius nach seinem Tode in seinem Auftrag herausgab <sup>2)</sup>. Alle diese Abhandlungen stammen aus Plotin's späteren Jahren <sup>3)</sup>, und sie zeigen, wie sich schon hiernach erwarten lässt, den gleichen philosophischen Standpunkt <sup>4)</sup>,

1) Das nähere darüber bei Πορφ. 2.

2) A. a. O. 24. 7. 18. Auch Inhaltsübersichten zu allen, ausser dem τὸ καλῶν, und Erläuterungen zu mehreren hatte Porphyrius verfasst (a. a. O. 26, wo Ritter IV, 582, wie mir scheint, ohne Noth eine Schwierigkeit findet); dieselben haben sich jedoch nicht erhalten. Nach dem Scholion zu Enn. IV, 4, 29 Schl. (II, 786 Creuz. I, 801 Kirchoff.) gab es noch eine zweite Ausgabe Plotin's, welche Eustochius (ohne Zweifel der von Πορφ. a. a. O. 27 genannte Schüler und Freund desselben) besorgt hatte; wir wissen aber nicht, ob sie gleichfalls alle Schriften umfasste. Für Casus's Vermuthung (III, 79 f. a. Ausg.), dass unsere Recension derselben aus der porphyriischen und der eustochischen gemischt sei, sehe ich durchaus keinen genügenden Grund. Ein Theil von Plotin's Schriften war schon bei sei seinen Lebzeiten, doch zunächst nur für einen gewählten Kreis, herausgegeben worden (Πορφ. a. a. O. 4. 19 L.).

3) Nach Πορφ. a. a. O. 4 f. begann Plotin mit der Abfassung von Schriften im ersten Jahr Gallien's (354), also in seinem 50sten Lebensjahr. Neun Jahre später, als Porphyrius mit ihm bekannt wurde, hatte er schon 21 Bücher fertig, welche dort aufgezählt sind; nach weiteren 5—6 Jahren, als Porphyrius nach Sicilien gieng, hatten sich diese um 24 vermehrt; in den 2 Jahren bis zu Plotin's Tod kamen dazu noch neun.

4) Die Abfassungszeit der einzelnen Schriften ist daher für ihren Gebrauch von geringer Erheblichkeit. Um so weniger war es nothwendig, dass Krimmoff in seiner höchst verdienstlichen Ausgabe (Lpz. 1856) die herkömmliche, von Porphyrius beim ersten Erscheinen der Sammlung festgestellte Anordnung und Eintheilung verliesse, um statt der sechs Enneaden Porphyrius (welche freilich nur künstlich, durch Zerlegung einzelner Abhandlungen, gewonnen wurden) 48 Stücke in chronologischer Ordnung aufzuführen Selbst

wenn sich auch in der Behandlung eine gewisse Ungleichheit unter ihnen findet <sup>1)</sup>). Sorgfältig durchdacht, aber rasch niedergeschrieben und jeder nachträglichen Feile entbehrend <sup>2)</sup>), stellen sie durch ihre gedrängte, oft fast räthselhafte Ausdrucksweise dem Verständniß manche Schwierigkeit entgegen; und da es bei ihnen nicht auf die fortlaufende Entwicklung eines philosophischen Lehrgebäudes, sondern nur auf die Erörterung einzelner Fragen, theilweise aus Anlass platonischer Stellen, abgesehen ist, tritt der Zusammenhang und die Gliederung des plotinischen Systems nicht immer klar hervor. Doch sind diese Schwierigkeiten schwerlich

wenn sich die letztere genauer feststellen liess, als diess nach Porphyry's ebenangeführten Angaben möglich ist, müßte man sich doch bedenken, durch eine neue Anordnung Verwirrung in die Citate zu bringen und die Benutzung der bisherigen Arbeiten über Plotin zu erschweren. Ich citire nach der Eintheilung Porphyry's und nach den Seitenzahlen der Basler Ausgabe von 1580, welche auch in den sämtlichen späteren, in der CREUZER'schen (Oxf. 1835), dem Pariser Abdruck ihres Textes (1855 besorgt von DÜBNER) und der KIRCHENOFF'schen, angegeben sind. (Die Unterabtheilungen der Seiten, A, B u. s. w., beginnen in derselben, wenn ein neues Kapitel kommt, in der Regel auf's neue mit A). Eine Anordnung der sämtlichen Bücher nach ihrem Inhalt versucht RICHTER Neupl. Stud. IV, 4 ff.; da sie aber eben nicht in der Ausführung eines einheitlichen Planes geschrieben sind, stößt er dabei auf manche Schwierigkeiten.

1) ΠΟΡΦΥΡ. 6: ὡς περ δὲ ἐγράφη, τὰ μὲν κατὰ πρώτην ἡλικίαν (zwischen dem 50sten und 60sten Jahr!), τὰ δὲ ἀμείζοντος, τὰ δὲ ὑπὸ τοῦ σώματος καταπονυμένου, οὕτω καὶ τῆς δυνάμεως ἔχει τὰ βιβλία. Die ersten 21 seien λαφροτέραις δυνάμεως καὶ οὐδέπω πρὸς εὐτονίαν ἀρκούν μέγεθος ἔχουσας, die zweite Klasse zeige den Höhepunkt seiner Leistung und enthalte mit wenigen Ausnahmen die vollendetsten Werke, die neun spätesten Bücher, und besonders die vier letzten von ihnen, lassen die Abnahme seiner Kraft erkennen. Doch wird dieses Urtheil in Betreff der einzelnen Stücke vielfach zu beschränken sein.

2) ΠΟΡΦΥΡ. 8: Plotin habe, was er einmal niedergeschrieben, nicht blos nicht geändert, sondern es auch wegen seiner schwachen Augen nicht wieder durchgelesen. Seine Handschrift sei ferner undeutlich gewesen, und er habe sich nie, so lang er lebte, um die Rechtschreibung, sondern immer nur um den Sinn bekümmert. Συνταλάσας γὰρ παρ' ἑαυτοῦ ἀπ' ἀρχῆς ἄχρι τέλους τὸ σέμμιμα, ἔπειτα εἰς γραφὴν παραδιδούς ἃ ἐσκέπετο, συνέειρεν οὕτως γράφων ἃ ἐν τῇ ψυχῇ συνδαθῆναι, ὡς ἀπὸ βιβλίου δοκεῖν μεταβάλλειν τὰ γραφόμενα. Auch wenn er durch ein Gespräch im Schreiben unterbrochen wurde, habe er in Gedanken sich fortwährend mit seinem Gegenstand beschäftigt, und nach Beendigung des Gesprächs seine Arbeit fortgesetzt, ohne das niedergeschriebene erst nachzusehen.



von der Art, dass wir nicht über Plotin's Ansichten, so weit er selbst sie zu wissenschaftlichen Ueberzeugungen entwickelt hatte, wenigstens bei allen wichtigeren Fragen in's reine kommen könnten.

Die subjektive Grundlage dieser Philosophie bildet jene Sehnsucht nach einer vollkommenen Einigung mit der Gottheit, jenes Hinausstreben über alles endliche, beschränkte und bestimmte, und über die ganze Welt unseres Bewusstseins überhaupt, worin wir schon früher die innerste Wurzel des Neuplatonismus erkannt haben. Sein objektiver Ausgangspunkt liegt in der Unterscheidung der übersinnlichen und der Erscheinungswelt, welche der platonischen Schule von jeher für das sicherste Merkmal ihrer Abkunft gegolten hat. Diese Unterscheidung steht den Neuplatonikern so zweifellos fest, dass es Plotin gar nicht nöthig findet, sie ausdrücklich zu begründen; so leicht sich auch übrigens eine solche Begründung aus seinen vielfachen Ausführungen über die Unwahrheit und Wesenlosigkeit der Sinnenwelt entwickeln liesse. Der Geist kann, wie er glaubt, nicht denkend in sich gehen, ohne zugleich sich zur übersinnlichen Welt zu erheben; seine Zurückziehung aus dem Aeussern ist unmittelbar Berührung mit der Gottheit <sup>1)</sup>. Die Realität jenes Uebersinnlichen erst zu beweisen, kommt ihm nicht in den Sinn: sie ist ihm in seinem Selbstbewusstsein unmittelbar gegeben, durch das Bedürfniss des Geistes, der in der Sinnenwelt nirgends festen Fuss fassen kann, unbedingt gefordert. Mit der Betrachtung der übersinnlichen Welt fängt auf diesem Standpunkt die Philosophie an; sie bildet daher den ersten Haupttheil des Systems, und es geht ihr keine propädeutische oder erkenntnistheoretische Grundlegung voran, vielmehr erhält die Erkenntnisslehre umgekehrt erst aus der Metaphysik ihre nähere Bestimmtheit, die Methode des Erkennens ist von der Auffassung seines Gegenstandes abhängig <sup>2)</sup>. Der übersinnlichen Welt steht

1) Vgl. S. 380.

2) BRANDIS eröffnet seine Darstellung des plotinischen Systems (Gesch. d. Entw. d. griech. Phil. II, 322) mit einer Erörterung über Plotin's Erkenntnisslehre. Indessen bemerkt er selbst S. 380, dieselbe gebe, im Unterschied von der platonisch-aristotelischen, nicht von dem erkennenden menschlichen Subjekte, sondern von dem Begriff der unbedingten Erkenntniss aus; und wenn wir die Abhandlungen näher ansehen, welche er als die Hauptstücke dieser Erkenntnisslehre bezeichnet, Enn. V, 8 und 5, so zeigt sich, dass beide

die Erscheinungswelt entgegen, sie geht, aber zugleich auch aus ihr hervor, und wir können die eine nicht betrachten, ohne durch sie zu der andern geführt zu werden. An jenen ersten Theil des Systems schliesst sich daher als zweiter die Lehre von der Erscheinungswelt an. In ihr findet sich der Mensch vor; aber vermöge seiner höheren Natur strebt er aus ihr heraus, und eben diess ist die Aufgabe der Philosophie, dieses Streben zu leiten und die Rückkehr der Seele zum Uebersinnlichen zu vermitteln. Von dieser Erhebung des Geistes in die übersinnliche Welt wird der dritte Haupttheil des Systems zu handeln haben <sup>1)</sup>.

Plotin's ganze Metaphysik voraussetzen, und mehr noch vom göttlichen, als vom menschlichen Erkennen handeln.

1) Diese Anordnung des Stoffes ist durch den Charakter des plotinischen Systems so nahe gelegt, dass ihr die meisten Darstellungen im wesentlichen folgen, wenn sie auch die Haupttheile nicht immer ausdrücklich unterscheiden. Auch Kirchner entfernt sich schliesslich nicht so weit von derselben, als man nach der vorläufigen Auseinandersetzung S. 29 ff. erwarten könnte. Nach dieser Darstellung gieng Plotin von dem Gegensatz der Ideen- und Sinnenwelt aus, und indem er zwischen beide als vermittelndes die Seele einschob, erhielt er zunächst drei Gebiete des Wirklichen: der Geist, die Weltseele und die Natur; zu diesen kamen dann aber noch die zwei höchsten metaphysischen Principien, die Gottheit und die Materie, welche beide ausserhalb der gesammten Wirklichkeit stehen, jene über, diese unter ihr, und so erhält man die fünf Stufen des Seins, mit denen sich Plotin's „Construction des Universums“ (S. 35 — 114) beschäftigt. An diese schliesst sich dann bei Kirchner u. d. T. „der Mensch und seine Bestimmung“ ein zweiter Abschnitt an, welcher zuerst den vorirdischen Zustand und Fall der Seele, dann den irdischen Zustand, und als drittes das Dasein nach dem Tode bespricht; Nr. 2 umfasst a) „die allgemeinen Bedingungen“, b) „die Stufen der Befreiung“, d. h. die psychologischen und die ethisch-religiösen Lehren. Allein so erscheinen Plotin's Ansichten über die Natur und die Bestimmung des Menschen nur als eine nachträgliche Anwendung seiner Metaphysik; während doch diese nicht blos an der Betrachtung des menschlichen Wesens ihr Vorbild hat, sondern auch erst in der Erhebung des Menschen zur Gottheit das Ziel erreicht, auf das sie von Anfang an angelegt ist; während, mit Einem Wort, die Idee des Urwesens und die Rückkehr des menschlichen Geistes zu demselben die zwei sich gegenseitig voraussetzenden Pole sind, zwischen denen das ganze System sich bewegt. Ungenau ist es ferner, wenn die Seele hier zwischen Idee und Erscheinung schlechtweg in die Mitte gestellt wird, denn Plotin selbst rechnet sie, wie wir finden werden, noch zur übersinnlichen Welt. Dass endlich von der Natur früher gesprochen wird, als von der Materie, während die Natur doch nur die von der Seele gestaltete Materie ist, gereicht dieser Construction gleichfalls nicht zur Empfehlung.

fernem, von der höchsten Vernunft ausdrücklich unterscheidet, und über sie hinausrückt. Das erste, sagt er, kann nicht das Viele sein, sondern nur das Eine; denn alle Vielheit ist eine Vielheit von Einheiten <sup>1)</sup>, und alles, was ist, ist nur durch die Einheit, was es ist <sup>2)</sup>; im Denken aber ist immer eine Mehrheit, zum mindesten die Zweiheit des Denkenden und des Gedachten, des Wesens und der Thätigkeit <sup>3)</sup>; das erste wird daher nicht das Denken sein

1) V, 3, 12. 509, B: δὲ γὰρ δὴ πρὸ τοῦ πολλοῦ τὸ ἓν εἶναι, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πολὺ ἐπ' ἀριθμοῦ γὰρ παντὸς τὸ ἓν πρῶτον. V, 6, 3 Anf.: οὐ δύναται γὰρ πολλὰ [sc. εἶναι] μὴ ἓνός ὄντος, ἀφ' οὗ, ἢ ἓν ᾧ [sc. τὰ πολλὰ ἔστιν], ἢ ὅλων ἓνος, καὶ τούτου πρῶτου τῶν ἄλλων ἀριθμουμένου ὃ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ δεῖ λαβεῖν μόνον. VI, 6, 13. 688, C: εἰ πολλὰ, ἀνάγκη προῦπάρχειν ἓν, ἐπεὶ καὶ ὅταν πληθεὺς λέγῃ, κλεινὸν ἓνός λέγει.

2) VI, 9, 1 Anf.: Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἐνὶ ἔστιν ὄντα, ὅσα τε πρῶτως ἔστιν ὄντα καὶ ὅσα ὅπως οὖν λέγεται ἐν τοῖς οὖσιν εἶναι· τί γὰρ ἂν καὶ εἴη εἰ μὴ ἐν εἶ; ἐπειτα ἀφαιρεθέντα τοῦ ἓν ὃ λέγεται οὐκ ἔστιν ἐκεῖνα — was dann im folgenden weiter ausgeführt wird. Vgl. VI, 6, 13. 684, C.

3) III, 8, 7 (8). 349, E: Inwiefern ist der Nus eine Vielheit? ὅτι οὐχ ἓν θεωρεῖ. ἐπεὶ καὶ, ὅταν τὸ ἓν θεωρῇ, οὐχ ὡς ἓν· εἰ δὲ μὴ, οὐ γίνεται νοῦς. ebd. c. 8 (9). 350, B: [νοῦς] οὐ πρῶτος, ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπέκεινα αὐτοῦ... πρῶτον μὲν ὅτι πληθεὺς ἓνός ὕστερον· καὶ ἀριθμὸς δὲ οὗτος, ἀριθμοῦ δὲ ἀρχὴ καὶ τοῦ τοιούτου τὸ ὄντως ἓν· καὶ οὗτος νοῦς καὶ νοητὸν ἅμα, ὥστε δύο ἅμα. εἰ δὲ δύο, δεῖ τὸ πρὸ τοῦ δύο λαβεῖν. VI, 9, 5. 768, A: τοῦτο δὲ (der Nus) κυριώτερον ψυχῆς, οὐ μέντοι πρῶτον, ὅτι μὴ ἐν μὴδὲ ἀπλοῦν, ἀπλοῦν δὲ τὸ ἓν καὶ ἡ πάντων ἀρχή... δεῖ τι πρὸ νοῦ εἶναι ἐν μὲν εἶναι βουλομένου, οὐκ ὄντος δὲ ἐν, ἐνοειδοῦς δὲ, ὅτι αὐτῷ μὴ διεσπείσασθαι ὁ νοῦς, ἀλλὰ σύνεστιν ἑαυτῷ ὄντως οὐ διαρτήσας ἑαυτὸν τῷ πλησίον μετὰ τὸ ἓν εἶναι, ἀσπείσθηκα δὲ πως τοῦ ἓνός τολμήσας. V, 3, 10. 506, B f.: damit der Nus sich selbst anschaut, muss er ein vielfaches sein und sich auf ein anderes beziehen (ἐτέρου εἶναι, das er anschaut (sich selbst, sofern er Objekt der Anschauung ist, als anderer gegenübertreten). Was schlechthin eins ist, hat nichts, auf das seine Thätigkeit sich beziehen könnte, denn alle Thätigkeit (alles ἐνεργεῖν) ist Fortgang zu etwas (προβαίνειν εἰς τι, προέρχασθαι ἐπὶ τι): διὸ δεῖ τὸ ἐνεργεῖν ἢ κατὰ ἄλλο ἐνεργεῖν ἢ αὐτὸ πολὺ τι εἶναι, εἰ μέλλοι ἐνεργεῖν ἐν αὐτῷ. Das Denken aber ist Thätigkeit. δεῖ τοίνυν τὸ νοεῖν, ὅταν νοῆ, ἐν οὖσιν εἶναι καὶ ἡ ἕξω θάτερον ἢ ἐν τῷ αὐτῷ ἅμα. Aehnlich führt Plotin VI, 7, 39 aus, dass das Urwesen nicht denken könne, denn jedes Denken setze eine ἑτερότης, die Unterscheidung des Denkenden von seinem Gegenstande voraus; auch wenn der νοῦς sich selbst denke, werde er πολλὸς, νοητὸς, νοεῖν, κινούμενος, καὶ ὅσα ἄλλα προσήκει νῷ; und ebd. a. 37. 729, A wird gegen den aristotelischen νοῦς ἑαυτὸν νοεῖν eingewendet: εἰ μὲν οὐσία ἔστιν καὶ νοοῦσα... δύο ὁμοῦς λέγουσι, τὴν οὐσίαν καὶ τὴν νόησιν, καὶ οὐχ ἀπλοῦν λέγουσιν. V, 1, 4. 485, D: Der Nus ist zugleich νοῦς καὶ ὄν καὶ νοεῖν καὶ νοούμενον... οὐ γὰρ ἂν γένοιτο τὸ νοεῖν ἑτερότητος μὴ οὐσίας καὶ ταυτέτητος δὲ.

können, sondern nur das, was über dem Denken ist <sup>1)</sup>. Oder wenn wir das Urwesen als das Gute bestimmen wollen, so hat das Denken an dem Guten seinen Inhalt und Gegenstand, ebendesshalb aber kann es nicht das Gute selbst sein; es wird gut durch die Theilnahme am Guten, wie es durch die Theilnahme an der Einheit eins wird; es bedarf des Guten und Einens, also ist es nicht selbst die bedürfnisslose Güte und Einheit <sup>2)</sup>. Das gleiche gilt auch von dem Sein oder dem Wesen, welches dem Plotin ohnedem, wie wir finden werden, in letzter Beziehung mit dem Denken zusammenfällt: es hat immer eine Mehrheit von Bestimmungen in sich, die

1) Vgl. vor. Anm. und V, 3, 11, Schl.: *εἰ οὖν νοῦς, ὅτι πολὺς ἐστὶ, ... πληθῶς, δεῖ τὸ πάντῃ ἀπλοῦν καὶ πρῶτον ἀπάντων ἐπέκεινα νοῦ εἶναι. καὶ γὰρ εἰ νοῦς, οὐκ ἐπέκεινα νοῦ, ἀλλὰ νοῦς ἐστὶ. ἀλλὰ εἰ νοῦς ἐστὶ, καὶ αὐτὸ πληθὸς ἐστὶ.* Hiegegen lässt sich nun Plotin c. 12 einwenden: Das Erste könnte immerhin trotz der Einheit seines Wesens, eine Mehrheit von Wirkungen haben. Darauf erwiedert er jedoch: *ἀλλ' εἰ μὲν αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ μὴ οὐσία, ἀλλ' ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν ἔρχεται, οὐ πληθὸς μὲν, ἀτελὲς δὲ πρὶν ἐνεργῆσαι τῇ οὐσίᾳ* (so ist es seinem Wesen nach zwar keine Vielheit, aber ehè es gewirkt hat unvollkommen). *εἰ δὲ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια* (wie beim aristotelischen Nus), *ἡ δὲ ἐνέργεια αὐτοῦ τὸ πληθὸς, τοσαύτη ἐστὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ, ὅσον τὸ πληθὸς. τοῦτο δὲ τῷ μὲν νοῦ συγχωροῦμεν, ὃ καὶ τὸ νοεῖν ἑαυτὸ ἀπεδίδομεν, τῇ δὲ ἀρχῇ πάντων οὐκέτι*, denn jeder Vielheit müsse die Einheit vorangehen (s. S. 424, 1). Wollte man aber das letztere nur in Betreff der Zahl, nicht in Betreff der Dinge selbst einräumen, so wird dem Gegner zu bedenken gegeben, dass das Viele doch nicht zufällig zu einem Weltganzen (denn diess ist gemeint) verbunden sein könne, dass es mithin eine einheitliche Ursache voraussetze. Wollte man endlich annehmen, *ἔκ τινος τοῦ νοῦ ἀπλοῦ ὄντος τὰς ἐνεργείας προελθεῖν*, so würde man, wie Plotin bemerkt, bereits ein einfaches zugeben, welches den Thätigkeiten in der Art vorangieng, dass die letzteren als eigene Hypostasen von ihm verschieden wären; und diesem ersten und einfachen dürfte man keine Thätigkeit beilegen, da man ihm sonst auch Vielheit beilegen müsste; man dürfte es daher (wie des näheren gezeigt wird) auch nicht als Nus fassen.

2) III, 8, 10. 352, C: wie das Gesicht von dem Wahrnehmbaren, so erhält das Denken von dem Denkbaren seine Erfüllung und Vollendung: *τῇ τοῦ νοῦ ὄψει τὸ ἀγαθὸν τὸ πληροῦν. εἰ γὰρ αὐτὸς τὸ ἀγαθὸν, τί εἶδει ὄραν ἢ ἐνεργεῖν ἄλλως; τὰ μὲν γὰρ ἄλλα περὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ διὰ τὸ ἀγαθὸν ἔχει τὴν ἐνέργειαν, τὸ δὲ ἀγαθὸν οὐδενὸς δεῖται: διὸ οὐδὲν ἐστὶν αὐτῷ ἢ αὐτό ... ὁ μὲν γὰρ νοῦς τοῦ ἀγαθοῦ, τὸ δ' ἀγαθὸν οὐ δεῖται ἐκείνου u. s. w. V, 3, 17. 515, A: man muss über den νοῦς hinausgehen, *διὰ τὰ ἄλλα πολλὰ ... καὶ ὅτι ἕκαστον τοῦ αὐτοῦ ἑνὸς μεταλήψῃ, καὶ μεταξὺ ἑνός, οὐκ αὐτὸ ἑν* (an dem αὐτοῦν, dem Eins-an-sich blos theilnimmt, nicht selbst Eines im strengen Sinn ist) u. s. w.*

reine Einheit kann nur jenseits des Seins liegen <sup>1)</sup>. Ganz allgemein endlich ist zu sagen: allem zusammengesetzten muss das schlechthin einfache vorangehen <sup>2)</sup>, jeder abgeleiteten und beziehungsweisen Einheit die absolute <sup>3)</sup>, allem bestimmten Sein dasjenige, was kein bestimmtes <sup>4)</sup>, allem Sein und Denken überhaupt das, was Ursache des Seins und Denkens, der Gesamtheit das, was weder die Gesamtheit noch ein Theil derselben ist <sup>5)</sup>. Durch

1) VI, 2, 17. 610, D: ἀντιῦθεν γὰρ καὶ τὸ ἐπέκεινα τοῦ ὄντος (denn oben demhalb müssen wir etwas jenseits des Seienden liegendes annehmen), ἐκτεθὲ τὸ ἔν καὶ ἡ οὐσία οὐ δύναται μὴ πολλὰ εἶναι, ἀλλὰ ἀνάγκη αὐτὸ ἔχειν ταῦτα [τὰ, wie Kirchh. mit Recht beifügt] ἡριθμημένα γένη (die Kategorien) καὶ εἶναι ἐν πολλῷ. Weiteres später.

2) V, 4, 1. 516, B: δεῖ μὲν γὰρ τι πρὸ πάντων εἶναι ἀκλοῦν τοῦτο καὶ κέντων ἕτερον τῶν μετ' αὐτό.

3) V, 5, 4. 528, A: ὅτι μὲν οὖν δεῖ τὴν ἀναγωγὴν ποιήσασθαι εἰς ἓν, καὶ ἀληθῶς ἓν, ἀλλὰ μὴ ὡσπερ τὰ ἄλλα ἓν, ἀ πολλὰ ὄντα μετοχῆ ἑνὸς ἓν· δεῖ δὲ τὸ μὴ μετοχῆ ἓν λαβεῖν, μηδὲ τὸ οὐ μᾶλλον ἓν ἢ πολλὰ· καὶ ὅτι ὁ μὲν νοητὸς κόσμος καὶ ὁ νοῦς μᾶλλον ἓν τῶν ἄλλων καὶ οὐδὲν ἕγγυτέρω αὐτοῦ τοῦ ἑνός, οὐ μὴν τὸ καθαρόν ἓν, εἴρηται. V, 6, 4. 586, A: οὐχ ὁλόν τε τοῦτο τὸ ἓν τὸ μετ' ἄλλου τὸ ἓν (das Eine, im absoluten Sinn) εἶναι, ἀλλ' εἶδει ἐν ἐφ' ἑαυτοῦ πρὸ τοῦ μετ' ἄλλου εἶναι... πόθεν γὰρ ἐν ἄλλῳ ἄλλο, μὴ πρότερον χωρὶς ὄντος ἀφ' οὗ τὸ ἄλλο;

4) V, 3, 12, Schl.: Das Erste ist ἐπέκεινα γνώσεως: ἓν γὰρ τι καὶ τὸ γινώσκον, τὸ δὲ ἔστιν ἄνευ τοῦ τὶ ἓν· εἰ γὰρ τὶ ἓν, οὐκ ἂν αὐτὸ ἓν· (wenn es eine bestimmte Einheit ist, ist es nicht die Einheit an sich) τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τὶ (denn das Ansich, das Absolute, geht dem τὶ voran).

5) III, 8, 8. 351, B: wenn der νοῦς das allbelebende und allderoberliegende (ζωὴ καὶ ἐνέργεια ἐν διεξόδῳ τῶν πάντων) ist: ἐκ τινος ἄλλου αὐτὸν εἶναι ἀνάγκη, ὃ οὐκέτι ἐν διεξόδῳ, ἀλλὰ ἀρχὴ διεξόδου καὶ ἀρχὴ ζωῆς καὶ ἀρχὴ τοῦ καὶ τῶν πάντων· οὐ γὰρ ἀρχὴ τὰ πάντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα. αὐτὴ δὲ οὐκέτι τὰ πάντα οὐδὲ τὶ τῶν πάντων, ἵνα γεννήσῃ τὰ πάντα καὶ ἵνα μὴ κληθῆς ἢ, ἀλλὰ τοῦ κληθῆτος ἀρχή. τοῦ γὰρ γεννηθέντος πανταχοῦ τὸ γεννῶν ἀκλούστατον. εἰ οὖν ταῦτο νοῦν ἐγέννησεν, ἀκλούστατον νοῦ δεῖ αὐτὸ εἶναι. Meint man aber (stoisch), αὐτὸ τὸ ἓν τὰ πάντα εἶναι, so müsste es entweder aus der Collectivseinheit aller Dinge (den πάντα συνηθροισμένα) bestehen, dann wäre es aber später, als diese, oder wenn man es ihnen auch gleichzeitig setzen wollte, könnte es doch keinesfalls ihre ἀρχὴ sein; oder es müsste mit allen einzelnen Dingen identisch sein, dann könnten aber diese nicht als einzelne von einander verschieden sein. Ebd. α. 10. 358, A: ὡς δὴ ὁ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὸν τῶν ἀστρῶν φάγγος εἶναι τὸν ποιήσαντα ἐνθυμῆται καὶ ζητεῖ, οὗτος χρὴ καὶ τὸν νοητὸν κόσμον δεῖ ἰδεῖσθαι... τὸν κακίστου ποιητὴν... ζητεῖν... πάντως τοι οὗτε νοῦς ἐκείνος οὗτε κόρος (hier, wie öfters, Name des Nus nach PLATO KRAT. 396, B: κόρον γὰρ σημαίνει... τὸ καθαρόν αὐτοῦ καὶ ἀκέραιον τοῦ νοῦ vgl. PROKL. THEOL. PLAT. V, 3, 8. 258 u. PLOTIN FREILICH giebt ihm hier und V, 1, 7. 489, B die Bedeutung: Sohn, Jüng-

alle diese Erörterungen zieht sich als Grundvoraussetzung die Behauptung durch, dass das ursprüngliche Sein ausser dem abgeleiteten, die Ursache ausser der Wirkung, die Einheit ausser der Vielheit, das Gedachte ausser dem Denkenden sein müsse<sup>1)</sup>; d. h. die Transcendenz des Uranfänglichen wird immer schon vorausgesetzt. Andernfalls hinderte nichts, statt des abstrakten, alle Vielheit von sich ausschliessenden Eins, mit Plato die durch sie gegliederte und erfüllte Einheit, statt des Gedachten, welches jenseits des Denkens ist, mit Aristoteles die sich selbst denkende Vernunft, statt der Ursache, die schlechthin ausser der Gesamtheit ihrer Wirkungen steht, mit den Stoikern die dem Weltganzen selbst inwohnende wirkende Kraft als Urwesen zu setzen. Fragen wir aber, woher diese Voraussetzung stamme, so werden uns die Stellen den besten Aufschluss geben, in denen sich Plotin über die Nothwendigkeit ausspricht, das Urwesen auch jenseits des Denkens selbst zu suchen, denn gerade dieser Punkt ist es, wodurch er sich am bestimmtesten von seinen Vorgängern unterscheidet. Das Denken erscheint hier so in sich gebrochen, dass es seinen Inhalt nicht mehr sich selbst, sondern nur der Mittheilung eines höheren Wesens zu verdanken glaubt: weil es das Gute zum Objekt hat, kann es selbst nicht das Gute sein; die allgemeine und die individuelle Seite des Geistes, der Grund der Einheit und der Vielheit in unsern Vorstellungen, fallen an verschiedene Subjekte auseinander: weil das Denken als selbstbewusstes nicht ohne den

---

ling, und V, 9, 8. 561, B, im Anschluss an den Bd. I, 479, 1 besprochenen heraklitischen Sprachgebrauch, die Bedeutung: Sättigung) ἀλλὰ καὶ πρὸ νοῦ καὶ κόρου. III, 9, 8. 858, A: δὲ πρὸ πάντων ἐν εἴναι. πληροῦν οὖν δὲ αὐτὸν (das Urwesen) καὶ κοιεῖν πάντα, οὐκ εἶναι τὰ πάντα, ἀ κοιεῖ. Ebd. B: τὸ μὲν πρῶτον δόναμις ἔστι κινήσεως καὶ στάσεως, ὅσα ἐπέκεινα τούτων, τὸ δὲ δεύτερον ἔστι τι καὶ κινεῖται κατὰ ἐκεῖνο, καὶ νοῦς δὲ κατὰ τὸ δεύτερον. VI, 9, 8. 760, E: γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς φύσις οὕσα τῶν πάντων οὐδὲν ἔστιν αὐτῶν.

1) Vgl. vor. Anm. und V, 8, 11. 508, C: Der Nus gelangt zum Denken, indem er sich mit dem νοητὸν erfüllt. τὸ δὲ πρὸ τούτων ἡ ἀρχὴ τούτων οὐκ ὡς ἐνυπάρχουσα· τὰ γὰρ ἀφ' οὗ οὐκ ἐνυπάρχει, ἀλλ' ἔξ ἧν· ἀφ' οὗ δὲ ἕκαστον, οὐκ ἕκαστον, ἀλλ' ἕκαστον ἀπάντων. οὐ τοῖνον ἐν τι τῶν πάντων, ἀλλὰ πρὸ πάντων, ὅσα καὶ πρὸ νοῦ. VI, 7, 17. 710, A: οὐκ ἀνάγκη, ὅ τις δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δὲ ἐν τοῖς τοιαύτοις τὸ μὲν δίδον μείζον νομίζω, τὸ δὲ διδόμενον ἕλαττον τοῦ διδόντος. VI, 9, 8. 766, B: τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταῦτον τῷ αἰτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἰτιον οὐδὲν ἔστιν ἐκεῖνον. Aehnliche Aeusserungen werden uns noch öfters begegnen.

Gegensatz ist, so muss die Einheit ausser ihm selbst, in dem, was über das Denken und Bewusstsein hinausliegt, begründet sein <sup>1)</sup>; das besondere und das allgemeine, das gewirkte und das wirkende sollen nothwendig getrennt von einander gedacht werden. Diese Voraussetzungen weisen auf eine solche Stimmung des Philosophen zurück, wornach dieser in seinem Denken, als solchem, nur etwas getheiltes, bedingtes und endliches findet, seinen höheren Inhalt dagegen, das Wissen von dem Unbedingten und Unendlichen, nur der Mittheilung eines andern und höheren Wesens zuschreibt. Die Transcendenz des neuplatonischen Absoluten ist die unmittelbarste Folge von der Richtung des Denkens auf eine jenseitige Wahrheit, aus welcher der Neuplatonismus hervorgieng: dieses Streben kann nur in der Annahme eines Urwesens zur Ruhe kommen, welches über das Denken und alles durch's Denken erkennbare, über alles getheilte und bestimmte Sein schlechthin erhaben ist.

Hiemit ist nun auch der weiteren Untersuchung über das Urwesen ihr allgemeiner Gang vorgezeichnet. Da der Gedanke desselben wesentlich aus der Ueberzeugung von der Endlichkeit alles bestimmten Seins, aus dem Hinausstreben über die Vielheit und den Gegensatz, ja über das Leben und das Bewusstsein, entsprungen ist, so wird es sich zunächst nur unter der negativen Bestimmung darstellen können, dass es von allem bestimmten Sein nichts ist, und auch die geistigen Prädikate des Lebens, des Denkens, der

1) Man vgl. in dieser Beziehung ausser dem oben angeführten und so gleich noch anzuführenden auch V, 6, 1, wo Plotin den Satz, dass dem Ueberseienden kein Denken zukomme, durch die Bemerkung begründet: alles Denken setze die Zweiheit des Denkenden und Gedachten voraus, und es selbst bestehe eben in der Einigung dieser beiden, das Denkende dürfe daher kein schlechthin-einfaches sein. *Μᾶλλον δ' ἂν τις, φησὶ ἐν τῷ 533, C fort, αὐτὸ τοιοῦτον ἂν εἶλοι ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀναβαίνων· ἐνταῦθα γὰρ διακρίναι βέβαιον, καὶ βέβαιον ἂν τις τὸ διπλοῦν ἴδοι. εἰ οὖν τις διπλοῦν φῶς ποιήσῃ, τὴν μὲν ψυχὴν κατὰ τὸ ἦττον, τὸ δὲ νοητὸν αὐτῆς κατὰ τὸ καθαρώτερον, εἴτα ποιήσῃ καὶ τὸ ὄραον ἴσον αὐτῆς φῶς τῷ ὄραμένῳ, οὐκ ἔχων ἔτι χωρῆσαι τῇ διαφορᾷ, ἐν τὰ δύο θήσεται... , οὕτω νοῦν καὶ νοητὸν ἀφήσει.* Was Plotin hier als Beispiel zur Erläuterung seiner metaphysischen Bestimmungen anführt, ist in Wahrheit der Grund derselben; die Unterscheidung des Denkenden und Gedachten ist der Beobachtung des Selbstbewusstseins entnommen, und das erste Gedachte wird nur deshalb als besonderes, über das Denken hinausliegendes Wesen gesetzt, weil dem Philosophen das unbedingte Vertrauen zu seinem Denken verloren gegangen, und der Gegenstand desselben zu etwas für sein Denken jenseitigem geworden ist.

Thätigkeit u. s. f. von sich ausschliesst; es ist das überschwängliche, das unerkennbare, das unendliche, dasjenige, dem keine von allen möglichen Eigenschaften zukommt. Aber doch kann man bei diesen Verneinungen als solchen nicht stehen bleiben; gerade deshalb sollen wir ja über das endliche und bestimmte hinausgehen, weil diesem die volle Wahrheit des Seins fehle; das Erste ist nothwendig das allerrealste und positivste. Dieses sein positives Wesen in den entsprechenden Begriffen auszudrücken, muss wenigstens versucht werden; Plotin versucht es mittelst der Begriffe des Einen und des Guten. Aber als positive sind diese Begriffe nothwendig auch bestimmte, das Urwesen aber soll über jede Bestimmung hinaus sein. Selbst diese höchsten Begriffe erweisen sich mithin unzureichend, und wir erhalten durch sie ebensowenig eine wirkliche Erkenntniss, als durch die früheren negativen Bestimmungen. Woher wissen wir dann aber überhaupt von ihm? In Wahrheit nur durch den Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache, nur dadurch, dass wir uns genöthigt fanden, den Grund der Vielheit in der Einheit, den Grund des Endlichen im Unendlichen zu suchen. So wird auch das, was wir von ihm wissen, nur seine unendliche Ursächlichkeit sein, und dieser Begriff wird uns nach der Einsicht in die Unangemessenheit aller Wesensbestimmungen als das einzige positive übrig bleiben. In dieser dreifachen Beschreibung des Urwesens als des Unendlichen, als des Einen und Guten, als der absoluten Causalität, fassen sich alle Aussagen Plotin's über dasselbe zusammen <sup>1)</sup>.

Als dasjenige, was über alles bestimmte und getheilte Sein hinaus ist, hat das Urwesen zunächst die negative Bestimmung der Ueberschwänglichkeit und Unendlichkeit <sup>2)</sup>. Es ist jenseits alles Wirklichen, und auch das höchste, was wir kennen, reicht nicht an dasselbe heran <sup>3)</sup>; es kann ihm keine von allen den Eigen-

1) Insofern bedient sich schon Plotin thatsächlich der drei Wege zur Gotteserkenntniss, welche später durch seine christlichen Nachfolger (Dionysius Areopagita und Krigena; vgl. STRAUSS Glaubensl. I, 588) in die Dogmatik gekommen sind, er selbst jedoch spricht nirgends von einer solchen dreifachen Erkenntnissweise.

2) VI, 8, 11. 745, E: ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ περὶ τούτου λεγόμενα.

3) I, 7, 1. 61, D: Das Gute ist ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας, καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. I, 8, 2. 72, E: Gott ist ὑπέρβαλος καὶ ἐπέκεινα τῶν ἀρτιῶν. VI, 8, 16, Schl.: αὐτὸς ἄρα ἔστιν ἐνεργεῖα ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωήν.



schaften beigelegt werden, welche dem Endlichen, auch keine von denen, welche dem endlichen Geiste zukommen: es ist nicht bloß ohne Gestalt, sondern schlechtweg ohne Grenze; nicht bloß ohne Tugend, sondern auch ohne Willen und Thätigkeit; weder Sein noch Leben, weder Denken noch Bewusstsein dürfen wir ihm zuschreiben. Das Urwesen, oder die Gottheit, ist unbegrenzt <sup>1)</sup>, unendlich und gestaltlos <sup>2)</sup>, denn keine Form vermag es zu umfassen, und welche Bestimmung man ihm auch geben mag, so ist es immer darüber hinaus; und da nun alle Schönheit auf der Gestalt beruht, so darf es auch, strenggenommen, nicht schön genannt werden: es ist Ursache aller Schönheit, und insofern auch selbst als die Schönheit zu bezeichnen, aber es ist nicht schön, sondern ein überschönes <sup>3)</sup>. Ebenso wenig kann ihm eine andere

1) IV, 3, 8. 378, B: ὁ θεὸς οὐ πεπερασμένος. VI, 7, 17. 710, C: Die ζωὴ (der νοῦς), nach dem Ersten blickend, ὠρῆστο, ἐκείνου ὄρον οὐκ ἔχοντος. VI, 9, 6. 764, A: ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξίτητῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀπέμου, ἀλλὰ τῷ ἀπειρήκτῳ τῆς δυνάμεως. ὅταν γὰρ αὐτὸν νοήσῃς οἷον νοῦν ἢ θεὸν πᾶσι ἐστὶ. V, 5, 10 Schl.: Gott ist ἀπειρος nicht der GröÙe, sondern der Kraft nach; er ist (a. 11) unbegrenzt und unermesslich, weil er keine Vielheit ist. VI, 5, 11. 669, A f. Νοχ unmittelbarer liegt am Tage, dass Gott nicht im Raume ist und keinen Ort hat; doch beweist es Plotin auch ausdrücklich VI, 9, 6. 764, D. V, 5, 9.

2) VI, 7, 17. 710, C. E: Der νοῦς erhielt durch das Erste seine Form, τὸ δὲ μορφῶσαι ἀμορφον ἦν... ὁ δὲ (Gott) ἐπικαίθηται αὐτοῖς [τοῖς πᾶσι] οὐχ ἵνα ἐβρωῆ, ἀλλ' ἵνα ἐβρώσῃ εἶδος εἰδῶν (Kirchh. weniger gut: ἰδῶν) τῶν πρώτων, ἀνείδειον αὐτὸ (dieses Neutrum könnte grammatisch nur auf εἶδος bezogen werden, was aber keinen annehmbaren Sinn giebt; es steht wohl, wenn der Text richtig ist, aus Nachlässigkeit statt ἀνείδειον αὐτός). Ebd. 32. 723, A: δεῖ δ' αὐτὸν εἶναι τοῦτων μηδὲ ἐν. τὶ γὰρ αὐτῶν ἐσται, μέρος τι ἐσται. οὐ τοίνυν οὐδὲ τοιαύτη μορφή οὐδὲ τις δύναμις, οὐδ' αὖ πᾶσαι αἱ γεινημέναι καὶ οὐσαι ἐνταῦθα, ἀλλὰ δεῖ ὑπὲρ πάσης εἶναι δυνάμεις καὶ ὑπὲρ πάσης μορφῆς. ἀρχὴ δὲ τὸ ἀνείδειον, οὐ τὸ μορφῆς ἄριστον, ἀλλ' ἀφ' οὗ πᾶσα μορφή νοερά. a. 33. 724, C: δεῖ τοίνυν ταῦτα μὲν καλὰ [sc. εἶναι] τὸ δὲ ὄντως ἢ τὸ ὑπερκαλον μὴ μεμετρηθεῖν· εἰ δὲ τοῦτο, μὴ μεμορφῶσθαι μηδὲ εἶδος εἶναι. ἀνείδειον ἄρα τὸ πρῶτως καὶ πρῶτον. VI, 8, 11. 745, E: weder das ὄν komme dem Ersten zu, denn es sei nicht zu umfassen, noch das πᾶσι: οὐδὲ γὰρ μορφή τις περὶ αὐτὸν οὐδὲ νοητὴ ἂν εἴη. VI, 9, 3, Anf.: τὶ ἂν οὖν εἴη τὸ ἐν, καὶ τίνα φύσιν ἔχον; ἢ οὐδὲν θαυμαστόν, μὴ ῥάδιον εἰπεῖν εἶναι, ἔκου μηδὲ τὸ ἐν [sc. εἶπαι] ῥάδιον μηδὲ τὸ εἶδος. ἀλλ' ἐστὶν ἡμῖν γνώσις εἰδῶν ἐπαιδομένη, ὅσα δ' ἐν εἰς ἀνείδειον ἢ ψυχὴ ἔη... ἀφολισθάνει καὶ φοβέται, μὴ οὐδὲν ἔχη. Vgl. V, 5, 6 (s. u.)

3) V, 8, 8. 549, A (und ähnlich a. 13. 554, B): Das erste Schöne ist die übersinnliche Welt; τὸ γὰρ πρὸ αὐτοῦ οὐδὲ καλὸν εἶναι εἶναι. Das Urwesen ist das

Eigenschaft, auch die geistigste nicht, zukommen. Es hat keinen Willen, denn alles Wollen ist Verlangen des Guten, das Urwesen aber bedarf keines andern; alles Wollen setzt ferner ebenso, wie das Denken, den Unterschied des Wesens und der Thätigkeit voraus, hier aber ist die reine Einheit <sup>1)</sup>). Nicht einmal das all-

Uebersoböne, oder die Schöbñheit, erst das zweite (der νοϋς und die intelligible Welt) ist ein Schöbnes. I, 6, 6. 54, E: τὸ πρῶτον θεϊκὸν τὴν καλλονὴν, ἔκαστ' ἀγαθὸν, ἀπ' οὗ νοϋς εὐθύς τὸ καλόν. c. 9. 58, A: Wer sich zum νοϋς erhebt, φησὶ τὸ κάλλος τοῦτο εἶναι τὰς ἰδέας... τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν, προβεβλημένον τὸ καλὸν πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν· ὥστε ἰλλοσχερεῖ μὲν λόγῳ (unbestimmter gesprochen) τὸ πρῶτον καλόν· διαιρωῶν δὲ τὰ νοητὰ, τὸ μὲν νοητὸν καλὸν τὸν τῶν εἰδῶν φησὶ τόπον, τὸ δ' ἀγαθὸν τὸ ἐπέκεινα καὶ πηγὴν καὶ ἀρχὴν τοῦ καλοῦ. Ebenso wird der Unterschied des ἀγαθὸν und καλὸν V, 5, 12 bestimmt. VI, 7, 82. 728, D: Das Erste ist gestaltlos: ὥστε καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ ἄλλον τρόπον καὶ κάλλος ὑπὲρ κάλλος. οὐδὲν γὰρ ὄν, τί κάλλος [sc. ἂν εἴη]; ... δύναμις οὐ παντὸς καλοῦ ἄνεός ἐστὶ κάλλους καλοποιόν· καὶ γὰρ γεννᾷ αὐτὸ καὶ κάλλιον ποιῶν τὴν περ' αὐτοῦ περιουσίαν τοῦ κάλλους u. s. w. I, 8, 2; s. o. 429, 8. Wenn das Erste VI, 7, 28 Schl. ἢ καλοῦ φύσις ἢ πρώτη genannt wird, so ist diess eben jene I, 6, 9 erwähnte unbestimmtere Ausdrucksweise.

1) VI, 9, 6. 764, E: Da das Eine nichts bedarf und nichts bedürfen kann, wenn es nicht das Bedürfnis haben soll, nicht mehr Eines zu sein, jedes Bedürfnis aber Verlangen nach dem Guten ist, so folgt, dass τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθὸν ἔστιν, οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδεὶός. Ausführlicher wird VI, 8, 12 die Frage untersucht, ob das Erste κύριον ἑαυτοῦ, d. h. ob es das, was es ist, durch seinen Willen ist. Die Antwort lautet 746, C: εἰ μὲν οὖν ἐστὶ τις ἐνέργεια ἐν αὐτῷ καὶ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αὐτὸν θεσσομένη οὐδ' ἂν διὰ τοῦτο εἴη ἂν ἔταρον αὐτοῦ, καὶ οὐκ αὐτὸς αὐτοῦ κύριος ἀπ' οὗ ἢ ἐνέργεια, ὅτι μὴ ἔταρον ἐνέργεια καὶ αὐτός· εἰ δ' ὅλως ἐνεργεῖαν οὐ θέσομεν ἐν αὐτῷ εἶναι, ἀλλὰ τᾶλλα περὶ αὐτὸν ἐνεργοῦντα τὴν ὑπόστασιν ἔχειν, ἐν μᾶλλον οὔτε τὸ κύριον οὔτε τὸ κυριεύόμενον ἐκεῖ εἶναι θέσομεν, ἀλλ' οὐδὲ τὸ αὐτοῦ κύριος, οὐχ ὅτι ἄλλο αὐτοῦ κύριον, ἀλλ' ὅτι τὸ αὐτοῦ κύριον τῇ οὐσίᾳ (dem zweiten Princip) ἀπέδομεν, τὸ δὲ (dieses aber) ἐν τιμωτέρῳ, ἢ κατὰ τοῦτο, ἐθέμεθα. Das κύριον αὐτοῦ setze nämlich den Unterschied der οὐσία und ἐνέργεια voraus (die Selbstbestimmung ist Bestimmung der οὐσία durch die Thätigkeit); ἔπου δὲ οὐ θέο, ὡς ἑνός, ἀλλὰ ἐν (ἢ γὰρ ἐνέργεια μόνον ἢ οὐδ' ὅλως ἐνέργεια) οὐδὲ τὸ κύριον αὐτοῦ ἑρῶς. Nur uneigentlich könne daher (c. 18), wie von einer Thätigkeit, so auch von einem Willen des Urwesens gesprochen, und gesagt werden (747, B): οὐ μᾶλλον ὡς πέφυκε βούλεται τι καὶ ἐνεργεῖ, ἢ ὡς βούλεται τι καὶ ἐνεργεῖ ἢ οὐσία ἑστὴν αὐτοῦ. Nur als uneigentlichen Ausdruck werden wir es daher auch anzusehen haben, wenn es im folgenden (besonders c. 15) von Gott heisst, er sei gegenwärtig ἑαυτὸν, κύριος ἑαυτοῦ, er sei γινόμενος ὡς θεῶν αὐτὸς, er selbst sei Gegenstand seiner Liebe oder seines Begehrens u. dgl., und wenn c. 21 aus dem Begriff der göttlichen βούλησις gegen die Vorstellung argumentirt wird, als ob Gott wahlfrei oder von einem bestimmten Zeitpunkt an wirkte. Wollen wir

gemeinere Prädikat der Thätigkeit (ἐνέργεια) dürfen wir ihm beilegen, denn wie der Wille, so ist auch die Thätigkeit überhaupt Beziehung auf ein anderes, Fortgang von dem einen zum andern, Streben nach etwas, was dem strebenden noch fehlt, nach einem Guten, welches ausser ihm liegt <sup>1)</sup>; ein Wesen, in dem keinertei Vielheit, kein Fortgang zu einem andern, schlechterdings nichts unvollendetes ist, kann wohl schöpferisch wirken, aber es kann nicht thätig sein, sich nicht bewegen, es muss, während es schafft, zugleich in vollkommener Ruhe in sich verharren <sup>2)</sup>. Noch weniger kann natürlich an sittliche Eigenschaften des Uranfänglichen

es dagegen mit den Worten genau nehmen, so kann nicht gesagt werden (STEINHART in PAULY's Realencyklopädie d. klass. Alterth. V, 1762 unt.), Plotin's Urwesen sei nichts als schaffender Wille und nur insofern man bei dem Wollen an Willkühr und Wahl denkt, könne es nicht Wille genannt werden. Es ist schaffende Kraft, aber nicht Wille. Vgl. auch VI, 8, 8, Anf. (Das ἀσχετόσον könne der Gottheit nur im uneigentlichen Sinn beigelegt werden.) V, 8, 12 (s. u. 432, 2). V, 1, 6. 487, B: alles bewegte muss etwas haben, so dem es sich bewegt; was dagegen kein solches hat, kann sich auch nicht bewegen. δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἰ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προενέυσαντος (obse dass es sich zu demselben hinneigte) οὐδὲ βουλευθέντος οὐδὲ ἑλώς κινήθέντος ἐκστῆναι αὐτό.

1) I, 7, 1. 61, C: εἰ οὖν ἔφρασις καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ ἀριστον ἀγαθόν, δεῖ τὸ ἀγαθὸν μὴ πρὸς ἄλλο βλέπον μῆδ' ἐπιέμενον ἄλλου ἐν ἡσυχῳ οὖσαν κτηγῆν καὶ ἀρχὴν ἐνεργειῶν κατὰ φύσιν οὖσαν καὶ τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιούσαν οὐ τῇ πρὸς ἐκείνα ἐνεργείᾳ· ἐκείνα γὰρ πρὸς αὐτὴν· οὐ τῇ ἐνεργείᾳ οὐδὲ τῇ νοήσει τὰγαθὸν εἶναι, ἀλλ' αἰεὶ τῇ μονῇ τὰγαθὸν εἶναι. καὶ γὰρ οἷ ἐπέκεινα οὐσίας, ἐπέκεινα καὶ ἐνεργείας καὶ ἐπέκεινα νοῦ καὶ νοήσεως. καὶ γὰρ αὐ τοῦτο δεῖ τὰγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν. ... δεῖ οὖν μένειν αὐτό, πρὸς αὐτό δὲ ἐπιστρέφειν πάντα VI, 7, 17. 710, A: Das gebende muss höher sein, als das gegebene; εἰ τι τοίνυν ἐνεργείας πρότερον, ἐπέκεινα ἐνεργείας, ὥστε καὶ ἐπέκεινα ζωῆς u. s. w. VI, 8, 12; s. vor. Anm. V, 8, 6 Anf.: οὐκ ἂν ἔχοι χώραν νοήσεως τὸ ἀγαθόν· ἄλλο γὰρ δεῖ τῶ νοεῖν τὸ ἀγαθὸν εἶναι· ἀνεέργητον οὖν. vgl. N. 424, 3. 425, 1. 431, 1. An andern Stellen wird aber das Urwesen allerdings auch wieder als die reine Energie beschrieben; wie wir uns diess zu erklären haben, wird S. 440 untersucht werden.

2) S. vor. Anm. und V, 8, 12. 509, E: Um den Nus hervorzubringen, kann das Erste sich nicht vorgenommen haben, ihn hervorzubringen, οὐδ' αὖ ἑλώς προϋβουμήθη· οὕτω τε γὰρ ἂν ἦν ἀτελής καὶ ἡ προθυμία οὐκ εἶχεν οἷ προθυμηθῆ. οὐδ' αὖ τὸ μὲν εἶχε τοῦ πράγματος, τὸ δὲ οὐκ εἶχεν· οὐδὲ γὰρ ἦν τι, πρὸς ὃ ἡ ἐκτελεσι. ἀλλὰ ὄηλον, οἷ, εἰ τι ὑπέστη μετ' αὐτό, μένοντος ἐκείνου ἐν τῶ αὐτοῦ ἤθει (PLATO Tim. 42, E) ὑπέστη. δεῖ οὖν, ἵνα τι ἄλλο ὑποστῆ, ἡσυχίαν ἄγειν ἐφ' ἑαυτοῦ πανταχοῦ ἐκείνο· εἰ δὲ μὴ, ἡ πρὸ τοῦ κινήθηναι κινήσεται καὶ πρὸ τοῦ νοῆσαι νοήσει, ἡ (so Kirchh. mit Recht) ἡ πρώτη ἐνέργεια αὐτοῦ ἀτελής ἔσται, ὄρη μόνον οὖσα.

gedacht werden <sup>1)</sup>). Aber auch das Denken findet Plotin, selbst abgesehen davon, dass das Erste überhaupt kein bestimmtes Wesen sein soll <sup>2)</sup>, mit seiner Idee nicht vereinbar. Denn alles Denken ist Zusammenfassung einer Vielheit zur Einheit, und auch das reinste Denken hat immer noch eine Zweiheit, theils die des Denkenden und des Denkens, theils die des Denkenden und des Gedachten in sich <sup>3)</sup>. Ebendesshalb aber verhält sich das Denkende nicht schlechthin bedürfnisslos, sondern es bedarf des Gedachten und seiner Erfüllung mit demselben, d. h. des Denkens, und auch dasjenige, was sich selbst denkt, wie der νοῦς, bedarf wenigstens seiner selbst, d. h. seines Sichselbstdenkens; das Urwesen aber muss das schlechthin bedürfnisslose und selbstgenugsame sein, es kann nicht ein höheres Princip haben, dem es sich zuwendet, wie das Denkende dem Gedachten <sup>4)</sup>. Wir dürfen ihm daher natürlich

1) I, 2, 3, Schl.: ἡ δὲ ἀρετὴ ψυχῆς· νοῦ δὲ οὐκ ἔστιν οὐδὲ τοῦ ἐπέκεινα, wozu die ausführlichere Erörterung o. 1 zu vgl. Dem νοῦς, seiner Gottheit, hatte schon Aristoteles die praktische Thätigkeit abgesprochen, s. B. II, b, 276.

2) VI, 9, 3. 760 E: Das Erste ist nicht νοῦς, sondern πρὸ νοῦ· τί γὰρ τῶν ὄντων ἔστιν ὁ νοῦς, ἐκείνο δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου V. 3, 12; s. o. 426, 4.

3) V, 6, 2. 534, C: εἰ νοήσει τὸ πρῶτον, ὑπάρξει τι αὐτῷ, οὐκ ἄρα πρῶτον ἀλλὰ καὶ δεύτερον, καὶ οὐχ ἔν ἀλλὰ πολλὰ ἤδη, καὶ πάντα ὅσα νοήσει. καὶ γὰρ εἰ μόνον ἑαυτὸ (sc. νοήσει), πολλὰ ἔσται. Ebd. c. 1. 5. 6. III, 8, 8. 350, C: παντὶ νῶ συνέχεται τὸ νοητὸν... τὸ πρότερον τῶν δύο τούτων ἐπέκεινα δεῖ νοῦ εἶναι. VI, 9, 6. 764, F: [τῷ ἐνὶ] οὐδὲ νόησις, ἵνα μὴ ἑτερότης, οὐδὲ κίνησις· πρὸ γὰρ κινήσεως καὶ πρὸ νοήσεως. Weiteres folg. Anm. und S. 424, 3. 425, 1.

4) III, 8, 10 (s. o. 425, 2). III, 9, 3. 358, E: Das Denken ist wesentlich Anschauen des Ersten, τὸ οὖν παρέχον ταύτην [τὴν ἐνέργειαν] ἐπέκεινα ταύτης... ἐπέκεινα ἄρα νοήσεως τὰγαθόν. Wendet man aber ein, so hätte das Gute kein Bewusstsein (οὐ παρακολουθήσει αὐτῷ), so ist zu antworten: das Gute kann doch nicht erst durch's Bewusstsein gut werden, sonst wäre es nicht an und für sich gut; τὸ ἄρα κατανοεῖν ἐξαιρετέον, ἡ γὰρ προσθήκη ἀφάρσειν καὶ ἄλλειψιν ποιεῖ. V, 3, 11, Schl.: Da im νοῦς gerade durch sein Denken eine Vielheit entsteht, δεῖ τὸ πάντῃ ἀπλοῦν καὶ πρῶτον ἀπάντων ἐπέκεινα νοῦ εἶναι. καὶ γὰρ εἰ νοήσει, οὐκ ἐπέκεινα νοῦ, ἀλλὰ νοῦς ἔσται, καὶ αὐτὸ πλῆθος ἔσται. Ebd. 12 Schl.: τὸ δὲ, ὥσπερ ἐπέκεινα νοῦ, οὕτω καὶ ἐπέκεινα γνώσεως, οὐδὲν δεόμενον, ὥσπερ οὐδὲνός, οὕτως οὐδὲ τοῦ γιγνώσκειν· ἀλλ' ἔστιν ἐν δευτέρᾳ φύσει τὸ γιγνώσκειν. Ἐν γὰρ τι u. s. w. s. o. 426, 4. Ebd. c. 18 (s. n. 434, 1). V, 6, 2. 534, B: Der νοῦς bedarf zum wirklichen Denken des νοητὸν, dieses aber muss vor dem Denken schon vollkommen sein; οὐδὲν ἄρα δεῖ αὐτῷ τοῦ νοεῖν, αὐταρκές γὰρ πρὸ τούτου, οὐκ ἄρα νοήσει. c. 4, Anf.: εἰ τὸ ἀγαθὸν ἀπλοῦν καὶ ἀνεκδέξαι δεῖ εἶναι, οὐδ' ἂν τοῦ νοεῖν δεῖτο· οὐ δὲ μὴ δεῖ οὐ παρέσται αὐτῷ. ἐπὶ καὶ ἄλλως οὐδὲν πάρεστιν αὐτῷ. Da nicht das Denken dem Guten, sondern nur dieses jenem seinen Werth giebt,

auch kein Selbstbewusstsein zuschreiben <sup>1)</sup>. Ist aber dem Höchsten

so ist das Gute vor dem Denken und ohne dasselbe vollkommen, und bedarf seiner nicht; nur das Abgeleitete bedarf des Ersten, nicht umgekehrt. Ebd. c. 41: Das Denken ist eine Hilfe für die φύσις θεώτεραί μιν, ελάττωσις δέ, das höchste Wesen bedarf desselben so wenig, als das Licht des Auges, und es kann so wenig, als irgend etwas anderes, ihm zukommen. Für uns, auch für den Nus, ist es ein Vorzug, ihm wäre es eine Minderung seiner Vollkommenheit; ὁ γὰρ ἂν προσθῆς, ἡλάττωσας τῇ προσθήκῃ τὴν οὐδενὸς δεομένην (sc. φύσιν). Im Denken sind drei: νοῦς, νόησις, νοητὸν, und diese drei können nie vollständig eins werden, da mit ihrer Unterscheidung das Denken selbst aufhörte, das Urwesen aber ist reine Einheit. VI, 9, 2. 759. C: ἔτι δὲ οὐχ ὅλον τε τὸν νοῦν τὸ πρῶτον εἶναι καὶ ἐκ τῶνδὲς ἅπλων εἶναι. τὸν νοῦν ἀνάγκη ἐν τῷ νοεῖν εἶναι καὶ τὸν γὰρ ἀριστον καὶ τὸν οὐ πρὸς τὸ εἶω βλέποντα νοεῖν τὸ πρὸ αὐτοῦ· εἰς αὐτὸν γὰρ ἐπιστρέφων εἰς ἀρχὴν ἐπιστρέφει. καὶ εἰ μὲν αὐτὸς τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοουμένον, διπλοῦς ἔσται καὶ οὐχ ἅπλοῦς οὐδὲ τὸ ἐν· εἰ δὲ πρὸς τὸ ἕτερον βλέπει, πάντως πρὸς τὸ κρείττον καὶ πρὸ αὐτοῦ· εἰ δὲ πρὸς αὐτὸν καὶ πρὸς τὸ κρείττον, καὶ οὕτω δεῖται. c. 6. 765. A: Wenn dem Gutem ein Denken seiner selbst zukäme, so wäre es vor dem Denken in Unwissenheit über sich selbst und des Denkens bedürftig: τὸ δὲ μόνον οὕτε τι γινώσκει οὕτε τι ἔχει ὁ ἀγνοεῖ, ἐν δὲ ὅν συνὸν αὐτῷ οὐ δεῖται νοήσεως ἑαυτοῦ... οὐ γὰρ κατὰ τὸ νοοῦν δεῖ τάττειν αὐτὸν, ἀλλὰ κατὰ τὴν νόησιν. νόησις δὲ οὐ νοεῖ, ἀλλ' αἰτία τοῦ νοεῖν ἄλλω· τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταῦτον τῷ αἰτιατῷ· τα δὲ πάντων αἴτιον οὐδὲν ἔστιν ἐκείνων. Mit der νόησις wird das Urwesen hier verglichen, sofern es ebenso, wie diese, einem anderen Ursache des Denkens ist, ohne selbst zu denken. Aber es ist keine νόησις vgl. V, 6, 6 Anf.: οὐκ ἐν ἔχοι γὰρ νοήσεως ἡντινοῦν τὸ ἀγαθόν, denn wenn es auch πρώτη ἐνέργεια sei, so sei doch ἡ τοιαύτη ἐνέργεια οὐ νόησις· οὐ γὰρ ἔχει ὁ νοήσας αὐτὸ γὰρ πρῶτον. ἐκεῖ οὐδ' ἡ νόησις νοεῖ, ἀλλὰ τὸ ἔχον τὴν νόησιν. δύο οὖν πάλιν αἱ ἐν τῷ νοοῦντι γίνονται· τοῦτο δὲ (das Gute) οὐδαμῆ δύο. Es ist daher unrichtig, oder mindestens ungenau, wenn KIRCHNER S. 38 sagt, als Urquell aller Gedanken sei das Urwesen „das höchste Denken.“ Gerade weil es Ursache der Gedanken ist, kann es selbst nach Plotin kein Denken sein.

1) Ausser dem, was so eben angeführt wurde, vgl. man hierüber VI, 7, 41. 732, B: οὐκ αἰσθάνεται οὖν ἑαυτοῦ, οὐ γὰρ δεῖται. 733, B: εἰ δὲ τί ἐστιν αὐτῷ, μείζονος ἐστὶν ἢ κατὰ γνῶσιν καὶ νόησιν καὶ συναίσθησιν αὐτοῦ (l. αὐτῷ). V, 3, 13. 510, A: ἀλλ' ἔταν ἀπορῶμεν „ἀναίσθητον οὖν ἑαυτοῦ καὶ οὐδὲ παρακολουθεῖν ἑαυτῷ οὐδὲ οἴδεν αὐτό“... ἑαυτοῦς περιτρέτομεν ἐπὶ τὰ ἐναντία. πολὺ γὰρ αὐτὸ κοινοῦν γνωστὸν καὶ γνῶσιν ποιοῦντες (indem wir aus ihm die Zweifelheit des erkennenden und erkannten machen) καὶ διδόντες νοεῖν δεῖσθαι τοῦ νοεῖν κοινοῦν. Alles Sichselbstdenken ist kollōν εἰς αὐτὸ συνελθόντων συναίσθησις τοῦ ἔλου, und gerade dieses Sichselbstdenken ist κυρίως νοεῖν, das Denken eines andern ist ἰδιῶς τὸ καὶ οὐ κυρίως τὸ νοεῖν. τὸ δὲ πάντῃ ἅπλοῦν καὶ αὐταρκές ὄντως οὐδὲν δεῖται· τὸ δὲ δευτέρως αὐταρκές, δεόμενον δὲ ἑαυτοῦ, τοῦτο δεῖται τοῦ νοεῖν ἑαυτοῦ... ἡ συναίσθησις πολλοῦ τινος αἰσθησις ἐστὶ· καὶ μαρτυρεῖ καὶ τοῦνομα. Schon die einfache Aussage: ὃν εἴμι, schliesst eine Vielheit in sich; denn alles Seiende ist ein viel-faches. εἰ δὲ τοῦτο, εἰ τί ἐστὶν ἀπλοῦστατον ἀπάντων, οὐχ ἔχει νόησιν αὐτοῦ· εἰ γὰρ

weder Thätigkeit noch Denken und überhaupt keine Bestimmtheit beizulegen, so kann ihm auch weder Leben noch Sein zukommen. Auch das Sein nicht, denn alles Sein ist Totalität, es schliesst eine Vielheit in sich, das Erste dagegen kann nur sein, was die Vielheit schlechthin von sich ausschliesst; alles Sein ist bestimmtes Sein, das Princip dagegen muss jeder Bestimmtheit vorangehen; das Sein ist das verursachte, seine Ursache muss von ihm verschieden, über das Sein hinaus sein <sup>1)</sup>). Das Erste ist also überhaupt von allem andern schlechthin verschieden, es ist nichts von allem, was wir sonst kennen, noch auch alles zusammen, es ist ohne Gestalt, ohne Grösse, ohne Leben, ohne Denken, ohne Sein <sup>2)</sup>). Es ist aus diesem Grunde der Sprache, wie dem Denken

ἔχει, τὸ πολὺ (so Kirchh. statt ποῦ) εἶναι ἔχει. οὐτ' οὖν αὐτὸ νοεῖ οὔτε ἐστὶ νόησις αὐτοῦ. VI, 7, 88; s. folg. Anm. V, 6, 5 Anf.: τὸ πολὺ ζητοῖ ἂν ἑαυτὸ καὶ εἶθελοι ἂν συννεύειν καὶ συναισθάνεσθαι αὐτοῦ. δ' δ' ἐστὶ πόντη ἐν, ποῦ χωρήσεται πρὸς αὐτό; ποῦ δ' ἂν δέοιτο συναισθήσεως; ἀλλ' ἐστὶ τὸ αὐτὸ καὶ συναισθήσεως καὶ πάσης κρηττον νοήσεως. Ebd. c. 6. 588, B: ὡ τοίνυν οὐδ' ἐκείνο ἄποπον, εἰ μὴ οἴδαν ἑαυτὸν, ὡ γὰρ ἔχει παρ' ἑαυτῷ, δ' μάθη, εἰς ὧν.

1) III, 6, 6. 309, B: Der νοητὴ οὐσία kommt das Leben, das Denken, die Begrenzung u. s. f. zu; τὸ γὰρ πρὸ τοῦ ὄντος χορηγὸν μὲν τοῦτο εἰς τὸ ὄν οὐ δεόμενον δὲ αὐτὸ τούτων. III, 8, 9 Anf.: τὸ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς u. s. w. ebd. 10. 352, B: Das Eine ist nichts von dem, dessen Ursache es ist, sondern τοιοῦτον, οἶον, μηδενὸς αὐτοῦ κατηγορεῖσθαι δυναμένου, μὴ ὄντος μὴ οὐσίας μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα ταῦτα εἶναι. V, 2, 1 Anf.: τὸ ἓν πάντα καὶ οὐδὲ ἓν [sc. πάντων], ἀρχὴ γὰρ πάντων οὐ πάντα... ὅτι οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῷ, διὰ τοῦτο ἔξ αὐτοῦ πάντα, καὶ ἵνα τὸ ὄν ἦ, διὰ τοῦτο αὐτὸς οὐκ ὄν, γεννητὴς δὲ αὐτοῦ. V, 4, 1. 516, B: ἐπέκεινα λέγεται εἶναι οὐσίας. V, 5, 6, Anf.: τῆς δὲ γενομένης οὐσίας εἶδους οὔσης... καὶ εἶδους οὐ τινος ἀλλὰ παντός, ὡς μὴ ἂν ὑπολιπεῖν τι ἄλλο, ἀνάγκη ἀνεῖδον ἐκείνο [τὸ ἓν] εἶναι, ἀνεῖδον δὲ ὄν οὐκ οὐσία· τότε γὰρ τι θεῖ τὴν ὡσίαν εἶναι, τοῦτο δὲ ὠρισμένον, τὸ δὲ [jenes aber] οὐκ ἐστὶ λαβεῖν ὡς τότε, ἦδη γὰρ οὐκ ἀρχή. VI, 7, 16 f. ebd. c. 88: man dürfe kein ἐστὶ vom Ersten aussagen, οὐδὲν γὰρ οὐδὲ τούτου δεῖται, μήτις ἀνὰ αὐτὸν εἶναι, sondern nur τὰγαθόν. Es könne also nicht denken, und namentlich nicht sich selbst denken, denn es müsste doch mindestens denken ἐγὼ εἰμι oder ἀγαθός εἰμι, „ἀλλ' οὐκ ἐστὶ.“ Aehnlich V, 4, 1. 516, B: καθ' οὗ φεῦδος καὶ τὸ ἓν εἶναι, weil dem ἓν strenggenommen kein εἶναι zukommt. VI, 9, 2. 758, C: Das Eins ist nicht dasselbe wie das Seiende, denn τὸ ὄν τὸ ἐκάστου πληθὸς ἐστὶ τὸ δὲ ἓν ἀδύνατον πληθὸς εἶναι, das Seiende hat die Einheit nur von einem anderen zu Leben (μεταλήψει καὶ μεθεῖσι); ἔχει δὲ καὶ ζωὴν καὶ νοῦν τὸ ὄν· οὐ γὰρ δὴ νεκρόν· πολλὰ ἄρα τὸ ὄν. Das gleiche am Schluss des Kap. 8. auch S. 426, 8.

2) VI, 9, 8. 760, E: οὐδὲ νοῦς τοίνυν [τὸ ἓν] ἀλλὰ πρὸ νοῦ. τὶ γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν ὁ νοῦς, ἐκείνο δὲ οὐ τί, ἀλλὰ πρὸ ἐκάστου, οὐδὲ ὄν. καὶ γὰρ τὸ ὄν οἶον μορφὴν τὴν τοῦ ὄντος ἔχει, ἄμορφον δὲ ἐκείνο καὶ μορφῆς νοητῆς. γεννητικὴ γὰρ ἡ τοῦ ἐνὸς

unerreichbar; kein Name bezeichnet, kein Begriff umfasst es; wir können nicht sagen, was es ist, sondern nur, was es nicht ist; wir müssen es zwar als Grund alles Seins und Denkens voraussetzen, aber wir erfahren dadurch nur, dass es ist, jeder Versuch dagegen, sein Wesen in positiver Weise weiter zu beschreiben, kann nur dazu führen, dass wir ihm durchaus unangemessene Prädikate beilegen <sup>1)</sup>).

Sowenig aber hiernach zu erwarten war, dass eine positive Darstellung der Gottesidee gelingen werde, so ist doch ihre bloß negative Umschreibung zu inhaltsleer, als dass eine solche nicht wenigstens versucht würde. Hiefür boten sich nun unserem Philosophen zwei Wege. Sofern ihm der Begriff des Urwesens zunächst durch die Abstraktion von jedem bestimmten Sein entstanden war,

φύσις οὐσα τῶν πάντων οὐδὲν ἐστὶν αὐτῶν. οὔτε οὖν τί οὔτε ποιὸν οὔτε ποσὸν οὔτε νοῦν οὔτε ψυχὴν οὐδὲ κινούμενον οὐδ' αὖ ἐστῶς, οὐκ ἐν τόπῳ, οὐκ ἐν χρόνῳ, ἀλλὰ τὸ καθ' αὐτὸν μονοειδές, μᾶλλον δὲ ἀνειδέον, πρὸ εἶδους ὄν παντός, πρὸ κινήσεως πρὸ στάσεως· ταῦτα γὰρ περὶ τὸ ὄν, ἃ πολλὰ αὐτὸ ποιεῖ. VI, 7, 32. 723, B: οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα· οὐδὲν μὲν ὅτι ὑστερα τὰ ὄντα, πάντα δὲ, ὅτι ἔξ αὐτοῦ V, 5, 10. 529, C: Das Erste bewegt sich nicht und ruht nicht, ist weder begrenzt noch räumlich unbegrenzt u. s. w. Ebd. c. 18. 532, D: φύσις ἀγαθοῦ οὐ πάντα εἶναι οὐδ' αὖ ἐν τι τῶν πάντων.

1) V, 8, 18 Anf.: Διὸ καὶ ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ ὃ τι γὰρ ἂν εἴπῃς, τὴ ἐρεῖς· ἀλλὰ τὸ ἐπέκεινα πάντων καὶ ἐπέκεινα τοῦ σεμνοτάτου νοῦ ἐν τοῖς πᾶσι μόνον ἀληθὲς εἶς ὄνομα ὄν αὐτοῦ, ἀλλ' ὅτι οὔτε τι τῶν πάντων οὔτε ὄνομα αὐτοῦ, ὅτι μηδὲν κατ' αὐτοῦ (weil nichts von ihm prädicirt werden kann). ἀλλ' ὡς ἐνδέχεται ἡμῖν αὐτοῖς σημαίνειν ἐπιχειροῦμεν περὶ αὐτοῦ c. 14 Anf.: λέγομεν μὲν τι περὶ αὐτοῦ, ὡς μὴ αὐτὸ λέγομεν οὐδὲ γινώσκιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ... καὶ γὰρ λέγομεν ὃ μὴ ἐστίν, ὃ δὲ ἐστὶν οὐ λέγομεν· ὥστε ἐκ τῶν ὑστερον περὶ αὐτοῦ λέγομεν. ἔχειν δὲ οὐ καλυόμεθα, καὶ μὴ λέγωμεν. Wie man im Enthusiasmus nur sagen kann, dass man ein höheres in sich hat, und sich von ihm bewegt fühlt, ohne doch seine Beschaffenheit zu kennen, so wissen auch wir, dass es ein höheres ist, von dem uns Sein, Denken u. s. f. stammt, aber über seine Beschaffenheit können wir nur das sagen, ὡς οὐ ταῦτα, ἀλλὰ τὴ κρείττον τούτων. V, 6, 6. 525, B: οὐδὲν δὲ τούτων ὄν μόνον ἂν λέγοιτο ἐπέκεινα τούτων. ταῦτα δὲ τὰ ὄντα καὶ τὸ ὄν· ἐπέκεινα ἄρα ὄντος. τὸ γὰρ ἐπέκεινα ὄντος οὐ τότε λέγει, οὐ γὰρ τίθησιν (der Ausdruck ἐκ ὄντ. bezeichnet kein τόδε, nichts bestimmtes, denn er besagt nichts positives). οὐδὲ ὄνομα αὐτοῦ λέγει, ἀλλὰ φέρει μόνον τὸ, οὐ τοῦτο. Das Höchste mit dem Gedanken zu umfassen, ist unmöglich, nur der schaut es, welcher alles denkbare bei Seite lässt; auch dieser jedoch nur ὅτι μὲν ἐστὶ διὰ τούτου μαθὼν, ὡς οὐ δὲ ἐστὶ, τοῦτο ἀφείκ. τὸ δὲ ὡς σημαίνει ἂν τὸ οὐχ ὡς, οὐ γὰρ ἔνι οὐδὲ τὸ ὡς, ὡς μὴ δὲ τὸ τί. Vgl. c. 10. 18. VI, 8, 8 Anf. Daher V, 4, 1. 516, B über das Erste: οὐ μὴ λόγος μὴ δὲ ἐπιστήμη.

konnte zu seiner positiven Bezeichnung ein Wort gewählt werden, welches eben nur diese ausschliessliche Beziehung des Wesens auf sich selbst, den Gegensatz gegen alles Endliche, in positiver Form ausdrückte; sollte aber statt dessen eine wirklich positive Bestimmung aufgestellt werden, so liess sich nur sagen: das Urwesen ist die absolute Ursache und der absolute Zweck alles Endlichen. Auf dem ersten Wege ergab sich Plotin der Begriff des Einen, auf dem andern der des Guten zur Bezeichnung des höchsten Wesens, und diess um so mehr, da auch schon Plato die Gottheit als das Eine und als das Gute gefasst hatte <sup>1)</sup>. Beide Benennungen sind bei ihm, neben der rein formellen des „Ersten“ (τὸ πρῶτον), ganz stehend; doch bedient er sich wegen des überwiegend verneinenden Charakters seiner Theologie der ersteren noch häufiger als der zweiten. Indessen kann er selbst nicht verhehlen, dass keine von beiden das Wesen des Höchsten genügend ausdrücke. Wenn das Erste das Eine genannt wird, so ist damit nur gesagt, dass es ohne alle Vielheit, ohne etwas gleichartiges ausser sich, ohne einen Unterschied in sich <sup>2)</sup> sei, von allem positiven dagegen, was wir mit diesem Namen bezeichnen mögen, müssen wir absehen. Die Einheit in dem absoluten Sinn, in welchem sie alles andere von sich ausschliesst, kommt nur dem Ersten zu <sup>3)</sup>; ebendesswegen ist aber umgekehrt das, was wir Eins nennen, eine durchaus unzureichende Bezeichnung für das von diesem himmelweit verschiedene Wesen des Ersten; diese Bezeichnung passt daher nur in der negativen Bedeutung, die Vielheit von ihm abzuwehren, nicht in der positiven, das, was es ist, auszusprechen <sup>4)</sup>. Nicht anders verhält es sich aber auch

1) Vgl. Bd. II, a, 450. 453.

2) μοναχὸν VI, 8, 7. 9. 741, C. 743, A. ἀπλοῦν V, 4, 1. 516, B. C u. o.

3) VI, 2, 9. 603, A: τὸ μὲν οὖν ἓν, εἰ μὲν τὸ πάντως ἓν, ἐν ᾧ μηδὲν ἄλλο πρόκειται, μὴ ψυχὴ, μὴ νοῦς, μὴ ὄτιοῦν, οὐδενὸς ἂν κατηγοροῖτο τοῦτο. Das Eins in diesem Sinn ist kein γένος, denn es kommt den verschiedenen Einheiten ausser dem Ersten nicht gleichmässig zu, sondern diese sind nur eine verschieden abgestufte Nachahmung der ursprünglichen Einheit (ebd. c. 9—12), sie können daher strenggenommen gar nicht Eins genannt werden.

4) V, 5, 6. 525, D: τάχα δὲ καὶ τὸ ἐν ὄνομα τοῦτο ἄρσιν (Negation) ἔχει πρὸς τὰ πολλὰ (es heisst deshalb in pythagoreischer Symbolik ἁ-πόλλων s. o. 107, 2) . . . εἰ δὲ θεσίς τις (etwas positives) τὸ ἐν, τό τε ὄνομα τό τε δηλούμενον ἰσαρτέριον ἂν γίγνοιτο τοῦ εἰ μὴ τις ὄνομα ἔλεγεν αὐτοῦ. τάχα γὰρ τοῦτο ἐλέγετο, ἵνα ὁ ζητήσας ἀρξάμενος ἀπ' αὐτοῦ ὁ πάντων μάλιστα ἀπλότητός ἐστι σημαντικόν



mit dem Guten. Auch dieser Ausdruck bezeichnet nach Plotin keinen Gattungsbegriff, unter welchen das Erste ebenso fielen, wie das Abgeleitete <sup>1)</sup>, überhaupt kein blosses Prädikat des Ersten: Gott ist nicht gut, sondern das Gute <sup>2)</sup>. Wissen wir aber hiernach bereits nicht mehr, in welchem Sinne das Urwesen gut genannt werden soll, so erklärt unser Philosoph auch ausdrücklich <sup>3)</sup>, sofern das Gute in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen wird, sei Gott nicht als gut, sondern als übergut zu bezeichnen. Nimmt man vollends hinzu, dass das Prädikat „gut“ dem Ersten zunächst wegen seines Verhältnisses zu demjenigen ertheilt werden soll, was von ihm abhängt <sup>4)</sup>, so wird uns auch dieses für eine Wesensbestimmung über dasselbe unbrauchbar; und ebensowenig nützt es uns, wenn wir weiter erfahren, dass das Gute dasselbe ist, wie das Eine <sup>5)</sup>, denn dieser Name sollte ja dem Ersten ebensowenig,

ἀποψησῆ τελευτῶν καὶ τοῦτο, ὡς τιθὲν μὲν ὅσον οἶόν τε καλῶς τῷ θεμένῳ, οὐκ ἔστιν μὴν οὐδὲ τοῦτο εἰς δῆλωσιν τῆς φύσεως ἐκείνης. VI, 9, 5. 763, B: τὸ δὴ πρὸ τούτου [dem Nus] θαῦμα τὸ ἐν, . . . ᾧ ὄνομα μὲν κατ' ἀλήθειαν οὐδὲν προσήκον, εἴπερ ἐν δὲ ὀνομάσται κοινῶς ἂν λεχθὲν προσήκοντως ἐν, οὐχ ὡς ἄλλο, εἴτα ἐν, χαλεπὸν μὲν γινωσθῆναι διὰ τοῦτο, γινωσκόμενον δὲ μᾶλλον τῷ ἀπ' αὐτοῦ γεννήματι, τῇ οὐσίᾳ.

1) VI, 2, 17, aus Anlass der Frage, ob das Gute zu den Kategorien gehöre; diess wird desshalb verneint, weil es kein γένος, nichts dem Ersten mit anderem gemeinsames sei: jenes sei ἀγαθόν, dieses nur ἀγαθοειδές 610, D.

2) VI, 2, 17, Anf. V, 5, 18 Anf. VI, 7, 36. 729, A.

3) VI, 9, 6. 764, E: πᾶν δ' ὃ ἐν λέγεται ἐνδεὲς, τοῦ εὖ καὶ τοῦ σαίζοντός ἐστιν ἐνδεὲς· ὅστις τῷ ἐνὶ οὐδὲν ἀγαθόν ἐστιν, οὐδὲ βούλησις τοίνυν οὐδενός, ἀλλ' ἔστιν ὑπεράγαθον καὶ αὐτὸ οὐχ ἑαυτῷ, τοῖς δ' ἄλλοις ἀγαθόν εἰ τι αὐτοῦ δύναται μεταλαμβάνειν. Ebd. 765, B: τὸ δὲ αἴτιον οὐ ταῦτον τῷ αἰτιατῷ· τὸ δὲ πάντων αἴτιον οὐδὲν ἐστὶν ἐκείνων. οὐ τοίνυν οὐδὲ ἀγαθόν λεχθέν τοῦτο, ὃ παρέχει, ἀλλὰ ἄλλως τάγαθον ὑπὲρ τὰ ἄλλα ἀγαθὰ. V, 3, 11. 508, D: οὐδὲ τάγαθον οὖν, εἰ σημαίνει ἐν τι πᾶν πάντων τάγαθον, οὐδὲ τοῦτο (sc. προεραῖς τὸν θεόν): εἰ δὲ τὸ πρὸ πάντων, ἔστι οὕτως ὀνομασμένον. II, 9, 1. 199, B: man solle das Erste das Eine und Gute nennen οὐ κατηγοροῦντας ἐκείνης [τῆς φύσεως] οὐδὲν, δηλοῦντας δὲ ἡμῖν αὐτοὺς ὡς οἶόν τε.

4) VI, 7, 41. 733, C: οὐ τοίνυν οὐδ' ἀγαθόν αὐτῷ ἀλλὰ τοῖς ἄλλοις, ταῦτα γὰρ καὶ δεῖται αὐτοῦ, αὐτὸ δὲ οὐκ ἂν δεοίτο ἑαυτοῦ. V, 5, 4, SahL: ταῦτ' ἀγαθόν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἐστι καὶ ἀνήρηται πάντα εἰς αὐτό. VI, 9, 6; s. vor. Anm.

5) II, 9, 1 Anf.: ἐπειδὴ τοίνυν ἐφάνη ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἀπλή φύσις καὶ πρώτη, πᾶν γὰρ τὸ οὐ πρῶτον οὐχ ἀπλοῦν, καὶ οὐδὲν ἔχον ἐν ἑαυτῷ, ἀλλ' ἐν τι, καὶ τῷ ἐνός λεγομένου ἢ φύσις ἢ αὐτή· καὶ γὰρ αὐτὴ οὐκ ἄλλο εἴτα ἐν, οὐδὲ τοῦτο ἄλλο εἴτα ἀγαθόν· ὅταν λέγωμεν τὸ ἐν καὶ ὅταν λέγωμεν τάγαθον, τὴν αὐτὴν δὲ νομῶμεν τῶν φύσιν καὶ μίαν λέγειν.

als jener, in dem gewöhnlichen Sinn beigelegt werden. Wir kommen also in Wahrheit auch durch diese Begriffe zu keiner positiven Erkenntniss des unendlichen Wesens, wenn vielmehr der eine derselben (τὸ εἶν) in der Hauptsache nicht über die negativen Bestimmungen hinausführt, und deshalb blos formell bleibt, so beschreibt es der andere, inhaltvollere (τάγαθόν), nicht nach seinem Ansich, sondern nur nach seinem Verhältniss zu dem Gewordenen, er bezeichnet der Sache nach nichts anderes, als die absolute Causalität.

Nur dieser Begriff ist es aber überhaupt, welcher bei Plotin das positive zu den negativen Wesensbestimmungen bilden kann. Wir haben schon früher seine Erklärung vernommen, dass uns nur der Schluss von der Wirkung auf die Ursache zu dem Urwesen hinführe. Was sich aber auf diesem Wege finden lässt, ist nur der Begriff der wirkenden Kraft, denn nur dieser ist in dem der Wirkung als sein Correlatbegriff enthalten. Wie daher das Gute nicht selten als die Ursache von allem bezeichnet wird <sup>1)</sup>, so heisst es auch geradezu die unendliche Kraft, die Kraft, von der alles herkommt, die δύναμις πρώτη u. s. w. <sup>2)</sup>. Wir werden später finden,

1) I, 8, 2 Anf.: νῦν δὲ λεγέσθω τις ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις, καθόσον τοῖς παροῦσι λόγοις προσήκει. ἔστι δὲ τοῦτο εἰς θ̄ πάντα ἀνήρτηται καὶ οὐ πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται ἀρχὴν ἔχοντα αὐτὸ (ἀρχὴ wird es oft genannt; s. B. VI, 9, 6. 764, E. III, 8, 8 s. o. 426, 5. V, 5, 9. 528, A s. u. 447, 1) κάκεινου δεόμενα· τὸ δ' ἐστὶν ἀνευθεῖς, ἐκείνου ἑαυτῶν, μηδενὸς δεόμενον, μέτρον πάντων καὶ πέρας, δοῦς ἐξ αὐτοῦ νοῦν καὶ οὐσίαν u. s. w. V, 5, 18. 582, C: καὶ οὐν καὶ ἡμεῖς μηδὲν τῶν ὑστέρων καὶ τῶν ἐλαττόνων προστιθέμεν [τῷ θεῷ], ἀλλ' ὡς ὑπὲρ ταῦτα ἴων ἐκείνος τούτων αἴτιος ἤ, ἀλλὰ μὴ αὐτὸς ταῦτα. ebd. Schl.: das Gute ist ἀμιγῆς πάντων καὶ ὑπὲρ πάντα καὶ αἴτιον τῶν πάντων.

2) III, 8, 9, Anf.: τί δὴ ὄν [τὸ εἶν]; δύναμις τῶν πάντων, ἧς μὴ οὐσης οὐδ' ἂν τὰ πάντα. V, 4, 1. 517, B: εἰ τέλος ἐστὶ τὸ πρῶτον καὶ πάντων τὸ πρῶτον καὶ δύναμις ἡ πρώτη δὲ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι. Es heisst daher ebd. und a. 2 wiederholt ἡ πάντων δύναμις (ebenso V, 1, 7. 488, B), δύναμις μεγίστη ἰσασῶν, V, 5, 10. 529, B δύναμις ἀπ' οὐ ζωῆ, es ist (V, 5, 10, Schl. VI, 5, 11 f. VI, 9, 6; s. o. 480, 1) unendlich vermöge der Unendlichkeit seiner δύναμις. Vgl. VI, 7, 32. 728, B: Das Eine ist nichts, weil es nichts einzelnes ist, ebenso aber auch alles, ὅτι ἐξ αὐτοῦ, πάντα δὲ ποιεῖν δυνάμενον . . . τὸ μέγα αὐτοῦ τὸ μηδὲν αὐτοῦ εἶναι δυνατώτερον. IV, 8, 6, wo das Erste δύναμις ἄρατος oder ἄκλετος genannt wird. V, 3, 16, Anf.: δύναμις ἐστὶ [τὸ πρῶτον] καὶ ἀμηχανος δύναμις. Ebd. c. 16. 513, C (vgl. III, 6, 7. 310, C) aber den Unterschied dieser δύναμις von dem δυναμίει, dem blos potentiellen. VI, 9, 5. 763, B: αὐτοῦ ἡ φύσις τοιαύτη ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δύναμιν γεννώσαν τὰ ὄντα.

dass es gerade dieser Gesichtspunkt ist, welcher Plotin's Ansicht vom Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen beherrscht. Ist aber das Urwesen wirkende Kraft, so dürfen wir ihm auch die Wirksamkeit oder Thätigkeit nicht absprechen, sie gehört vielmehr so wesentlich zu seinem Begriff, dass wir es nur als die absolute Thätigkeit bestimmen können. Sosehr sich daher Plotin anderwärts dagegen sperrt, dem Ersten Thätigkeit beizulegen, so kann er sich doch diesem Zugeständniss nicht ganz entziehen <sup>1)</sup>, und es bleibt ihm nur übrig, die Einheit des Urwesens dadurch zu wahren, dass er die Thätigkeit nicht als Prädikat von ihm aussagt, sondern es selbst als die reine Thätigkeit ohne Substrat bezeichnet. Dass aber freilich mit der Thätigkeit auch die Vielheit, oder doch der Keim der Vielheit in das Erste kommt, kann er gleichfalls nicht schlechthin läugnen <sup>2)</sup>, und so führt auch diese, wie jede positive Bezeich-

1) Zweifelnder VI, 8, 12 (vgl. S. 431, 1), bestimmter ebd. c. 16 Schl.: τὸ ἄρα εἶναι, ἔπερ ἐστίν, ἡ ἐνέργεια ἢ πρὸς αὐτόν· τοῦτο δὲ ἐν καὶ αὐτός. αὐτὸς ἄρα ὑπέστησεν αὐτὸν συνεξενεχθείσης τῆς ἐνεργείας μετ' αὐτοῦ. εἰ οὖν μὴ γέγονε, ἀλλ' ἐν αἰὲ ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὅλον ἐργήγορας, οὐκ ἄλλου ὄντος τοῦ ἐργηγορότος, ἐργήγορας καὶ ὑπερνόησις ἀεὶ ὄσα, ἐστὶν οὕτως ὡς ἐργηγόρησεν. ἡ δὲ ἐργήγορος ἐστὶν ἐκείνη οὐσίας καὶ νοῦ καὶ ζωῆς ἔμφορος. ταῦτα δὲ αὐτός ἐστιν. αὐτὸς ἄρα ἐστὶν ἐνέργεια ὑπὲρ νοῦν καὶ φρόνησιν καὶ ζωὴν. (Die ἐργήγορος dient dem Aristoteles als Beispiel der reinen ἐνέργεια, der Thätigkeit, in welcher gar nichts bloß potentielles mehr übrig ist; so De an. II, 1. 412, a, 25. Metaph. IX, 6. 1048, b, 1; Metaph. XII, 7. 1072, b, 17 vergleicht er das göttliche Denken, weil es ununterbrochene Thätigkeit ist, der ἐργήγορος. Ebenso hier Plotin: ἐργήγ. und ἐργηγορῆσαι ist so viel als ἐνέργεια und ἐνεργεῖν). Ebd. c. 20. 754, A: ὅλωσ οὐ τακτέον [τὸν θεόν] κατὰ τὸν ποιούμενον ἀλλὰ κατὰ τὸν ποιῶντα, ἀπόλυτον (absolut) τὴν κοίτην αὐτοῦ τιθεμένοις καὶ οὐχ ἵνα ἄλλο ἀποτελεσθῆ ἐξ αὐτοῦ τῆς ποιήσεως, ἀλλ' οὕτως ἐνεργείας αὐτοῦ οὐκ ἀποτελεστικῆς (auf einen bestimmten Erfolg als ihren Zweck bezogen), ἀλλ' ἔλου τοῦτου ὄντος, οὐ γὰρ δύο ἀλλ' ἐν. οὐδὲ γὰρ φοβητέον ἐνέργειαν τὴν πρώτην τίθεσθαι ἄνευ οὐσίας, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο τὴν ὅλον ὑπόστασιν θεῶν.... εἰ οὖν τελειότερον ἡ ἐνέργεια τῆς οὐσίας, τελειότατον δὲ τὸ πρῶτον, πρῶτον ἂν ἐνέργεια εἴη. auch V, 4, 2. 518, E wird gesagt, der νοῦς sei von dem Ersten ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας hervorgebracht.

2) V, 8, 15: Wie konnte aus dem Einen das Viele hervorgehen? musste nicht das Eine die Vielheit in sich haben? Hierauf wird zunächst geantwortet, da das erzeugte geringer sei, als das erzeugende, so habe das von dem Einen hervorgebrachte nicht wieder absolute Einheit sein können, schliesslich aber doch zugegeben: um das Viele hervorzubringen, habe das Eine das Viele haben müssen; ἀλλ' ἄρα οὕτως εἶχεν ὡς μὴ διακεκρυμένα, τὰ δ' ἐν δαυτέρῳ διακρίνω τῷ λόγῳ. Die Stelle III, 7, 4. 329, B (b. RITTER IV, 617) bezieht sich nicht

nung des Urwesens, zu einem Widerspruch mit den früheren negativen Bestimmungen. Er selbst verräth ein Gefühl dieses Widerspruchs, wenn er auch den Namen einer ἀρχῆ dem Ersten nur uneigentlich beigelegt wissen will <sup>1)</sup>; und ebenso wird die Relativität aller dieser Bestimmungen durch die treffende Bemerkung <sup>2)</sup> anerkannt: die Ursächlichkeit Gottes bezeichne nicht sowohl etwas, das ihm, als vielmehr etwas, das uns zukomme. Aber diese Mängel wirklich zu verbessern, bietet ihm sein System nicht die Mittel.

Sofern nun das Urwesen seinem Begriffe nach wirkende Kraft ist, erzeugt es nothwendig ein anderes, bis zur letzten Grenze des möglichen herab; und diese Hervorbringung ist nicht Sache der Reflexion und des freien Willens, die ja im Ersten überhaupt keine Stelle finden, sondern einfache Naturnothwendigkeit: wie jedes vollendete Sein ein anderes zu erzeugen strebt, so muss vor allem das vollkommenste und kräftigste schöpferisch wirken, das beste sich neidlos mittheilen <sup>3)</sup>. Denselben Gedanken drückt Plotin auch

auf das Eine, sondern auf die οὐσία. Dagegen vgl. III, 3, 7. 277, A: τὸ μὲν γὰρ εἰς ὃ πάντα, ἀρχῆ, ἐν ἧ ὁμοῦ πάντα καὶ ὄλον πάντα.

1) VI, 8, 8. 742, A: τούτων (sc. πάντων) γὰρ αὐτὸς ἀρχῆ καίτοι ἄλλον τρόπον οὐκ ἀρχῆ. Ueber die ἀρχῆ S. 489, 1.

2) VI, 9, 3 Schl.: ἐπεὶ καὶ τὸ αἷτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, ὅτι ἔχομεν τι παρ' αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ.

3) III, 2, 2. 255, F: γέγονε δὲ [ὁ κόσμος οὗτος] οὐ λογισμῷ τοῦ θεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκη (weil eine phys. deut. nothwendig war). οὐ γὰρ ἦν τοιοῦτον ἐκεῖνο [τὸ νοητὸν], ὄλον ἔσχατον εἶναι τῶν ὄντων. πρῶτον γὰρ ἦν καὶ πολλὴν δύναμιν ἔχον καὶ πᾶσαν· καὶ ταύτην τοίνυν τὴν τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἄνευ τοῦ ζητεῖν ποιῆσαι: ἤδη γὰρ ἂν αὐτόθεν οὐκ εἶχεν εἰ εἰζήτει, οὐδ' ἂν ἦν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ' ἦν ὄλον τεχνίτης ἀφ' αὐτοῦ τὸ ποιεῖν οὐκ ἔχων, ἀλλ' ἐπακτὸν ἐκ τοῦ μαθεῖν λαβῶν τοῦτο. IV, 8, 6, Anf.: εἴπερ οὖν δεῖ μὴ ἔν μόνον εἶναι: ἐκέκρυπτο γὰρ ἂν πάντα μῶρῃ ἐν ἐκείνῳ οὐκ ἔχοντα u. s. w. und im folgenden: εἴπερ ἐκάστη φύσει τοῦτο ἐνεστὶ τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελεῖσθαι ὄλον σπέρματος ἔκ τινος ἀμερούς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν λούση, μένοντος μὲν αἰεὶ τοῦ προτέρου ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾳ, τοῦ δὲ μετ' αὐτὸ ὄλον γεννωμένου ἐκ δυνάμεως ἀφάτου, ὅση ἦν ἐν ἐκείνοις, ἦν οὐκ ἔδει στήσαι ὄλον περιγράψαντα φθόνῳ, χωρεῖν δὲ αἰεὶ ἔως εἰς ἔσχατον μέχρι τοῦ δυνατοῦ τὰ πάντα ἦκη αἰτία δυνάμεως ἀπλέτου ἐπὶ πάντα παρ' αὐτῆς πεμπούσης καὶ οὐδὲν περιεῖδεν ἄμορον αὐτῆς δυναμένης. V, 4, 1. 517, B: εἰ τελεόν ἐστὶ τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελευτάτον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο. ὅ τι δ' ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἢ ὀρώμεν γεννῶν u. s. w. — was sofort selbst an dem leblosen nachgewiesen wird; (das Feuer wärmt, der Schnee macht kalt u. s. w.) πῶς οὖν τὸ τελευτάτον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη, ὥσπερ φρονῆσαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνατήσαν, ἡ

bildlich aus: vermöge seiner Fülle floss das Erste gleichsam über, und dieses überfließende erzeugte ein anderes<sup>1)</sup>. Dabei will er aber nicht bloß jeden Gedanken an ein zeitliches Werden entfernt wissen<sup>2)</sup>, sondern er verwahrt sich auch ausdrücklich gegen die Vorstellung einer Emanation mit der Bemerkung<sup>3)</sup>: man dürfe das niedrigere nicht für einen Ausfluss aus dem höheren ansehen: das Erste bleibe in sich selbst unbewegt und unvermindert, während der Strom des Seins von ihm ausgehe<sup>4)</sup>, das Abgeleitete sei wohl in ihm, aber es seinerseits nicht in jenem<sup>5)</sup>. Er wählt daher auch noch andere Bilder, ausdrücklich in der Absicht, das immanente dieses Verhältnisses anschaulich zu machen: das Erste ist die Wurzel, das Abgeleitete die Pflanze<sup>6)</sup>, jenes die Sonne, dieses ihre

πάντων δυνάμεις; πῶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ εἴη; vgl. auch VI, 8, 18, Schl. III, 8, 7 Anf. (wenn es ein βελτιον gebe, müsse es auch ein χείρον geben) und darüber, dass das Eine nicht mit Reflexion schafft, VI, 7, 1. ebd. c. 3, Anf. V, 3, 1? (s. o. 482, 2). Ebd. c. 15. 518, C. V, 1, 6 (s. S. 440, 2. 481, 1).

1) V, 2, 1. 494, A: πρώτη οὖν γέννησις αὐτῆ· ὃν γὰρ [τὸ ἐν] τέλειον τῶ μηδὲν ζῆταιν μηδὲ ἔχειν μηδὲ δεῖσθαι οὖν ὑπερεββύη, καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποῦρκεν ἄλλο· τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη καὶ ἐπληρώθη. Vgl. V, 1, 6. 486, A: πῶς ἐξ ἑνὸς . . . ὑπόστασιν ἔσχειν ὁτιοῦν . . . ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκείνο ἐφ' ἑαυτῷ τοσοῦτον δὲ πλῆθος ἐξεββύη.

2) V, 1, 6. 487, B: ἐκποδῶν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον κατὰ τῶν αἰδ ὄντων ποιουμένους. Wir werden später finden, dass selbst die Sinnenwelt nach Plotin anfangslos ist.

3) V, 1, 3. 484, B (von der Erzeugung der Seele aus dem νοῦς, dasselbe gilt aber überhaupt von der Entstehung des Niederen aus dem Höheren): οὖν λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ . . . οὖν κυρὰς τὸ μὲν ἢ συνοῦσα θερμότης ἢ δὲ ἦν παρέχει. δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖ οὐκ ἐκρίουσαν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ τὴν δὲ ἄλλην ὀφισταμένην. VI, 5, 3 Anf. (von der οὐσία νοητῇ, noch mehr gilt diess natürlich von dem Einen): ἀνάγκη αὐτὸ εἶτε σὺν αὐτῷ εἶναι καὶ μὴ δεῖσθάναι ἀφ' αὐτοῦ . . . μηδὲ προΐναι τι ἀπ' αὐτοῦ, ἦδη γὰρ ἂν ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ εἴη.

4) VI, 9, 5. 768, B: καὶ αὐτοῦ ἢ φύσις τοιαύτη, ὡς πηγὴν τῶν ἀρίστων εἶναι καὶ δυνάμει γεννώσαν τὰ ὄντα, μένουσαν ἐν ἑαυτῇ καὶ οὐκ ἐλαττωμένην, οὐδ' ἐν τῷ γινόμενοις ὑπ' αὐτῆς οὐσαν. III, 8, 9. 351, E: νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσιν αὐτὴν, οὐκ ἀναλωθείσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτὴν ἡσύχως.

5) S. vor. Anm. und V, 5, 9 (unten S. 447, 1).

6) III, 8, 9, nach dem eben angeführten: ἢ ζῶν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης u. s. w. III, 3, 7. 277, B: πρόεισι δὲ ἦδη ἐκ ταύτης [τῆς ἀρχῆς] ἕκαστα, μενούσης ἐκείνης ἔνδον, οὖν ἐκ βίζης μιᾶς ἐστώσης αὐτῆς ἐν αὐτῇ u. s. f.

Lichtatmosphäre<sup>1)</sup>; d. h. das Abgeleitete verhält sich zum Ersten nicht wie der Theil zum Ganzen, sondern wie die Wirkung zur Ursache, es ist nicht aus der Substanz des Ersten genommen, sondern ohne Verminderung oder Veränderung dieser Substanz durch seine Kraft gesetzt und von ihr getragen. Dass freilich diese Bestimmung nicht ohne Schwierigkeit ist, erhellt schon aus der Bildersprache, deren sich unser Philosoph gerade hier zu bedienen pflegt. Dieses Bedürfniss des bildlichen Ausdrucks weist immer auf eine Unklarheit des Gedankens, es zeigt, dass der Sprechende seine Idee eben nur in und an dem Bilde, daher mehr oder weniger unbestimmt ergriffen hat, und diess wird in neun Fällen unter zehn darin seinen Grund haben, dass die Unbestimmtheit das einzige Mittel ist, einen Widerspruch zu verdecken. Im vorliegenden Fall beruht dieser Widerspruch darauf, dass das Erste einerseits zwar die Ursache des Abgeleiteten, andererseits aber schlechthin in sich beschlossen, und keiner Ergänzung bedürftig sein soll. Die Ursache als solche kann nicht ohne die Wirkung, die Kraft nicht ohne die Erscheinung gedacht werden, ihr Wesen besteht darin, diese Erscheinung hervorzubringen, ihr Begriff reicht nicht weiter, als ihre Wirkung. Hier dagegen wird eine Ursache behauptet, die wesentlich a u s s e r ihrer Wirkung ist und derselben zur Vollständigkeit ihres Seins nicht bedarf, ja von der geradezu gesagt wird, die Ursächlichkeit komme nicht ihr zu, sondern sie liege nur in dem Verhältniss des gewirkten zu ihr. Diess ist ein Widerspruch, und über diesen sollen die bildlichen Darstellungen weghelfen. Die letzteren sind daher mehr als blosser Bilder, und wenn sie auch von unserem Philosophen selbst nicht für eine adäquate Bezeichnung der Sache genommen werden, so treten sie doch an die Stelle einer

1) V, 1, 6. 487, B: Das Eine ist unbewegt (s. o. 431, 1, Schl.); was daher aus ihm geworden ist, ist nicht durch ein Wollen oder eine Bewegung geworden. *ὡς οὐκ καὶ τί δεῖ νοῆσαι παρ' ἐκείνο μόνον; περιλαμπῖν ἔξ αὐτοῦ μὲν, ἔξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, ὡς ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸ λαμπρόν.* V, 8, 12 (nach dem B. 482, 2 angeführt): *κατὰ λόγον θεσόμεθα τὴν μὲν ἀπ' αὐτοῦ ὡς ῥεῖσαν ἐνέργειαν ὡς ἀπὸ ἡλίου. φῶς τι οὐκ θεσόμεθα καὶ πᾶσαν τὴν νοητὴν φύσιν, αὐτὴν δὲ ἐπ' ἄκρον τῶν νοητῶν ἰσχυρότα βασιλεύειν ἐπ' αὐτοῦ, οὐκ ἐξώσαντα ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἐκφανέν. ἢ ἄλλο φῶς πρὸ φωτός ποιήσομεν, ἐπιλάμπειν δὲ δεῖ μένοντα ἐπὶ τοῦ νοητοῦ. οὐδὲ γὰρ ἀποτέμματα τὸ ἐκ' αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ταῦτόν αὐτῶ.* Ebd. c. 15. 512, A: man könnte fragen, wie aus dem schlechthin Einem die Vielheit kommen konnte: ἀλλ' ὅμως δὲ ἴσθιν ἰεῖν, ὡς ἐκ φωτός τὴν ἔξ αὐτοῦ περιλαμπῖν. I, 7, 1 s. u. 445, 2.

solchen. Das Bild des Lichts besonders hat hier diese Bedeutung. Wer so, wie Plotin, das Licht für etwas unkörperliches erklärt <sup>1)</sup>, dem mag wohl auch die Anschauung des Lichtprocesses als eine so angemessene Beschreibung eines metaphysischen Vorgangs erscheinen, dass er sich bei dieser Anschauung statt des Begriffs beruhigt.

Dieser Ansicht gemäss bestimmt sich nun das Verhältniss des Abgeleiteten zum Ursprünglichen. Als das Erzeugniss desselben ist jenes schlechthin von diesem abhängig, d. h. es ist nicht blos in seinem Ursprung von ihm bedingt, sondern es hat auch fortwährend nur an jenem seinen Bestand, es hängt (wie mit einem aristotelischen Ausdruck <sup>2)</sup>) gesagt wird) an dem Ersten, es ist von ihm getragen und gehalten <sup>3)</sup>; die von dem Einen ausgehende Kraft ergiesst sich in jedes Wesen, so weit es dieselbe zu fassen vermag, ohne sich von ihrem Ursprung zu trennen; das Erste ist daher jedem ganz, mit seiner ungetheilten unendlichen Kraft gegenwärtig, es ist Ein Leben, welches von ihm ausgehend das All durchströmt, und jedem das ihm zukommende Sein verleiht <sup>4)</sup>. Oder wie diess

1) I, 6, 8. 52, F: φωτός, ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἰδους ὄντος. Doch vgl. dagegen VI, 4, 8, Anf.: τὸ μὲν οὖν φῶς ἐπειδὴ σώματος ἐστίν.

2) S. Bd. II, b, 275. 2. 7.

3) Z. B. I, 7, 1. 61, D: τοῦτο δὲ τὰγαθὸν τίθεσθαι, εἰς ὃ πάντα ἀνήρτητα, αὐτὸ δὲ εἰς μηδέν. I, 8, 2 (s. o. 489, 1). V, 5, 9 Schl.: διὸ καὶ ταύτῃ ἀγαθὸν τῶν πάντων, ὅτι καὶ ἐστὶ καὶ ἀνήρτητα πάντα εἰς αὐτὸ ἄλλο ἄλλως. Das gleiche liegt in der S. 442, 6 angeführten Vergleichung des höchsten Principis mit der Wurzel, aus welcher das All hervorgewachsen sei, und in der VI, 4, 7. 650, B gebrauchten mit einer das Universum an seinem Ende haltenden Hand. Vgl. VI, 5, 12, Schl. I, 6, 7. 55, G: ἀφ' οὗ πάντα ἐξήρτηται καὶ πρὸς αὐτὸ βλέπει καὶ ἐστὶ καὶ ζῆ καὶ νοεῖ. VI, 4, 9 f. 653, A ff.: das Abgeleitete könne vom Ersten so wenig getrennt sein, als das Licht von seinem Urquell, oder der Schatten vom Körper. Ueber das ἐξηρτῆσθαι, eine Plotin geläufige Bezeichnung, s. auch S. 445, 2.

4) VI, 4, 8, Anf.: ἀρ' οὖν αὐτὸ φήσομεν παρῆναι, ἢ αὐτὸ μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ εἶναι, δυνάμεις δὲ ἀπ' αὐτοῦ εἶναι ἐπὶ πάντα, καὶ οὕτως αὐτὸ πανταχοῦ λέγεσθαι εἶναι; ὅτι γὰρ τὰς ψυχὰς οἷον βολὰς εἶναι λέγουσιν, ὥστε αὐτὸ μὲν ἰδρῦσθαι ἐν αὐτῷ, τὰς δὲ ἐκπιμφθείσας κατ' ἄλλο καὶ κατ' ἄλλο ζῶον γίνεσθαι. ἢ ἐφ' ὧν μὲν τὸ ἐν τῷ μὴ πᾶσαν τὴν φύσιν ἀποσώζειν (hieffür möchte ich vermuthen: ἢ ἐφ' ὧν μὲν τὸ ἐν μὴ πᾶσαν τὴν φύσιν ἀποσώζει — dem ἐφ' ὧν μὲν u. s. w. entspricht dann im folgenden: οὐ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις u. s. w.) τὴν οὖσαν ἐν αὐτῷ ἐκείνων, ἐνταῦθα δυνάμιν αὐτοῦ ᾧ πάρεστι παρῆναι, οὐ μὴν οὐδ' ὡς ἐκείνο μὴ ὄλωσεν παρῆναι: ἐπεὶ καὶ τότε οἷα ἀποτέμματα ἐκείνο τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ἦν ἔδωκεν ἐκείνων, ἀλλ' ὁ λαβῶν τοσοῦτον

Plotin bildlich ausdrückt: von den Strahlen des Urwesens wird alles durchleuchtet, es ist die Sonne, welche das Universum als seinen Lichtkreis ausstrahlt <sup>1)</sup>, das Centrum, welches den ganzen Kreis des Seienden mit seiner Kraft beherrscht <sup>2)</sup>. Alles ist daher

ἰδνηθῆ λαβεῖν, παντός παρόντος· οὐδὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὁμοῦς ὄν. VI, 5, 12, Anf.: πάρεστιν οὖν πῶς [sc. ἡ πρώτη φύσις τοῖς ἄλλοις]; ὡς ζῶη μία . . . εἰ δὲ τις ζητεῖ πάλιν πῶς, ἀναμνησθήτω τῆς δυνάμεως ὅτι μὴ ποσὴ ἀλλ' εἰς ἄπειρον διαιρῶν τῇ διανοίᾳ ἀπὸ ἔχει δυνάμειν τὴν αὐτὴν βυσοῦσθεν ἄπειρον. Der νοῦς heisst daher I, 8. 2. 68, B. V, 1, 6. 487, F die ἐνέργεια oder πρώτη ἐνέργεια des Ersten.

1) VI, 8, 18. 758, C: das Verhältniss des Einen zum νοῦς ist ὡςπερ φωτὸς ἐπὶ πολὺ σκεδασθέντος ἔξ ἑνός τινος ἐν αὐτῷ ὄντος διαφανοῦς. εἰδῶλον μὲν τὸ σκεδασθέν, τὸ δ' ἄφ' οὗ τὸ ἀληθές· οὐ μὴν ἄλλοιδὲς τὸ σκεδασθὲν εἰδῶλον ὁ νοῦς. V, 5, 7. 526, C: ἡ τοῦ νοῦ ὄψις ὁρᾷ μὲν καὶ αὐτὴ δι' ἄλλου φωτός τὰ παρωτισμένα ἐκείνη τῇ πρώτῃ φύσει. VI, 4, 9. 652, D: ἀμυδραὶ δυνάμεις αἱ ἐξ ἐκείνου οἰοῦναι φῶς ἐκ φωτός ἀμυδρὸν ἐκ φανερωτέρου. c. 10 s. u. 447, 3. Plotin vergleicht daher, in weiterer Ausführung eines platonischen Bildes (Rep. VI, 506, D ff.), das Eine mit der Sonne, von welcher das geistige Licht, der νοῦς, ausströme, V, 8, 12; s. o. 443, 1. Nur soll man es sich dabei nicht als leuchtende Substanz, sondern als reines Licht selbst denken; vgl. die weitläufige Erörterung VI, 4, 7. 650, D ff. nebst V, 5, 7. 526, C f. Noch geläufiger ist unserem Philosophen die Vorstellung der ἐκλαμψις und Ἰλλαμψις, wie wir unten finden werden, zur Bezeichnung der von der Seele auf das Körperliche ausgehenden Einwirkung. Weiteres in der folg. Anm.

2) I, 7, 1, Schl., wo dieses Bild mit dem eben angeführten verknüpft wird: δεῖ οὖν μένειν αὐτὸ [τάγαθόν], πρὸς αὐτὸ δὲ ἐπιστρέφειν πάντα ὡςπερ κύκλον πρὸς κέντρον ἄφ' οὗ πᾶσαι γραμμαὶ. καὶ παράδειγμα ὁ ἥλιος, ὡςπερ κέντρον ἔν πρὸς τὸ φῶς τὸ παρ' αὐτοῦ ἀνηρητημένον πρὸς αὐτόν· πανταχοῦ γούν μετ' αὐτοῦ καὶ οὐκ ἀποτίμηται, κἂν ἀποτεμῖν εἰδηλήσης ἐπὶ θάτερα, πρὸς τὸν ἥλιόν ἐστι τὸ φῶς. VI, 8, 18. 752, A (wo Plotin gleichfalls von der Vergleichung mit dem Kreise unmittelbar zu der mit dem Lichte übergeht): ὡςπερ ἂν οὖν κύκλος . . . ὁμολογοῖτο ἂν τὴν δυνάμειν παρὰ τοῦ κέντρου εἶχειν καὶ ὅλον κεντροειδῆς, ἢ γραμμαὶ ἐν κύκλῳ πρὸς κέντρον ἔν συνιοῦσαι τὸ πέρασ αὐτῶν τὰ πρὸς τὸ κέντρον ποιοῦσαι τοιοῦτον εἶναι ὅλον τὸ πρὸς δ' ἠνέχθησαν καὶ ἄφ' οὗ ὅλον ἐξέφυσαν μείζονος ὄντος . . . καὶ ἐμφαίνεται διὰ τῶν γραμμῶν ὅλον ἐστὶν ἐκείνου ὅλον ἐξελεγχθὲν οὐκ ἐξεληγμένον, οὕτω τοι καὶ τὸν νοῦν καὶ τὸ ὄν χρὴ λαμβάνειν γενόμενον ἐξ ἐκείνου καὶ ὅλον ἐκυθῆν καὶ ἐξελεγχθὲν καὶ ἐξηρητημένον ἐκ τῆς αὐτοῦ νοεράς φύσεως μαρτυρεῖν τὸν ὅλον ἐν ἐνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα: denn wie das Centrum δυνάμει μινούσῃ Kreis und Halbmesser erzeugt, so erzeugt das Eine in sich bleibend den νοῦς als seinen Umkreis. Vgl. VI, 5, 5. ebd. c. 11. 669, C, besonders aber IV, 3, 17. 884, F: ἐστὶ γάρ τι ὅλον κέντρον ἐπὶ δὲ τούτῳ κύκλος ἐκ' αὐτοῦ ἐκλάμπων (der νοῦς), ἐπὶ δὲ τούτοις ἄλλος, φῶς ἐκ φωτός (die Seele). ἔκυθεν δὲ τούτων οὐκέτι φωτός κύκλος ἄλλος, ἀλλὰ δέσμενος οὗτος, οἰκείου φωτός ἀπορία, αὐτῆς ἀλλοτρίας (die Sinnenwelt, welche nicht mehr ebenso, wie die



in seinem Sein und seiner Lebensthätigkeit wesentlich auf das Erste bezogen, es hat an ihm das Ziel seines Wirkens, den Mittelpunkt, um den es kreist <sup>1)</sup>, alles hat, wie schon Aristoteles andeutete <sup>2)</sup>, eine natürliche Sehnsucht nach dem Ersten, von dem es entsprungen ist, es wendet sich ihm zu, so weit seine Natur es erlaubt <sup>3)</sup>; und dieser Zug zum Urwesen ist in dem natürlichen Trieb der Selbsterhaltung schon gegeben: weil alles einheitlichen Wesens ist, strebt alles nach Einheit, d. h. nach Theilnahme an dem Ur-Einen, und diess ist für dasselbe das Gute <sup>4)</sup>. Eigentlich ist das Verhältniss freilich das umgekehrte: der Drang des Menschen nach dem Unendlichen ist das erste, und erst aus diesem subjektiven Bedürfniss ist die Weltanschauung hervorgegangen, welche alles endliche

Sphären der übersinnlichen, vom Abglanz des Urwesens durchleuchtet wird) u. s. w. Was diese Vergleichenungen ausdrücken wollen, ist immer dasselbe: dass alles abgeleitete schlechthin als Wirkung des Ersten zu betrachten sei, und nur an dieser fortdauernden Wirkung desselben seinen Bestand habe.

1) I, 8, 2. 78, B: ἐνεργεῖ μέντοι [ὁ νοῦς] περὶ ἐκείνον [θεῖον] ὡς περὶ ἐκείνον ζῶν. ἢ δὲ ἐξωθεν περὶ τοῦτον χορεύουσα ψυχὴ περὶ αὐτὸν βλέπουσα καὶ τὸ εἶναι αὐτοῦ θεωμένη τὸν θεὸν δι' αὐτοῦ βλέπει. I, 7, 1. 61, B: εἰ οὐκ τι μὴ πρὸς ἄλλο ἐνεργεῖ... πρὸς αὐτὸ δὲ τὰ ἄλλα, ὁφίλον ὡς τοῦτο ἂν εἴη τὸ ἀγαθόν, δι' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐγαθοῦ μεταλαμβάνειν ἔστι· τὰ δὲ ἄλλα διχῶς ἂν ἔχοι, ὅσα οὖτω, τὸ ἀγαθόν, καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ ὁμοιωθῆναι καὶ τῷ πρὸς αὐτὸ τὴν ἐνεργεῖαν ποιῆσθαι.

2) S. B. II, b, 280.

3) I, 8, 2. s. u. 489, 1. V, 1, 6 Sohl.: ποθεῖ δὲ πᾶν τὸ γεννησάν... ὅταν ἢ καὶ τὸ ἀριστόν ἢ τὸ γεννησάν ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κηρωρίσθαι. V, 5, 12. 580, B: πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐπίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκη, ὡς περ ἀπομεινανταυμένα, ὡς ἄνευ αὐτοῦ οὐ δύναται εἶναι. Im folgenden wird dann ausgeführt, dass das Verlangen nach dem Guten noch ursprünglicher und allgemeiner sei, als das nach dem Schönen. VI, 5, 10 Anf.: μένει οὖν ἐν ἑαυτῷ [τὸ ἐν]... ἐκείνα δὲ τὰ ἄλλα ἀνήρηττα εἰς αὐτὸ ὡς περ οὐ ἔστι πόθος ἐξευρόντα· καὶ οὕτως ἔστιν ὁ θυραυλῶν ἔρωσ (des platon. Gastmahls) u. s. w. Ebd. c. 12 Sohl. (Allen wendet sich dem Ersten zu.) VI, 4, 8. 652, A. I, 7, 1 s. vorl. Anm. und S. 482, 1.

4) VI, 5, 1 Anf.: Die Einheit des höchsten Wesens wird von einer καιρὴ ἐννοια gefordert; καὶ ἔστι πάντων βεβαιωτάτη ἀρχὴ, ἣν ὡς περ αἱ ψυχὰι ἡμῶν φέρονται, ein Grundsatz, welcher noch ursprünglicher ist, als der, dass alles nach dem Guten verlange, οὖτω γὰρ ἂν αὕτη ἀληθὴς εἴη, εἰ τὰ πάντα εἰς ἐν σπεύδοι, καὶ ἐν εἴη καὶ τοῦτου ἢ ὄρεσις εἴη... ἢ δ' ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὄρεσις τοῦ ἀγαθοῦ ὅπερ ἔστιν αὐτοῦ εἰς ἐν ὄντως ἄγει, καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις, ἐφ' ἑαυτήν. τοῦτο γὰρ ἔστι τὸ ἀγαθόν τῇ μιᾷ ταύτης φύσει, τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτὴν, τοῦτο δ' ἔστι τὸ εἶναι μίαν. οὖτω δὲ καὶ τὸ ἀγαθόν ὁρθῶς ἂν λέγοιτο οὐκ εἶναι.

Sein nur als Wirkung eines überweltlichen Urwesens erscheinen lässt.

Sofern sich nun das Erste im Abgeleiteten offenbart, steht dieses mit jenem in einem Verhältniss der Identität, es hat theil an ihm; sofern aber diese Offenbarung nur Erscheinung in einem andern, Darstellung der obersten Ursache in ihren Wirkungen ist, verhalten sich beide negativ gegen einander, das ursprüngliche kann sich dem abgeleiteten nur unvollständig mittheilen, und je weiter sich die Reihe der Wesen von ihrem Ursprung entfernt, um so mehr muss auch die Vollkommenheit ihres Seins abnehmen. Beide Seiten werden von Plotin sehr entschieden hervorgehoben. Das Eine ist allem Seienden gegenwärtig, indem es dasselbe mit seiner Kraft durchdringt <sup>1)</sup>; alles ist eine Nachahmung <sup>2)</sup>, oder genauer ein Schatten- und Spiegelbild des Ersten <sup>3)</sup>, d. h. es ist ihm nicht bloß ähnlich, sondern es wird durch eine fortwährende Wirkung des Urwesens als sein Abbild hervorgebracht. Schon das Sein kommt einem Wesen ja nur zu, wiefern es Eines ist, und die Vollkommenheit des Seins hält mit dem Grade seiner Einheit gleichen Schritt <sup>4)</sup>; Eins ist aber jedes Ding nur, sofern es die ursprüng-

1) Vgl. S. 444, 4. V, 5, 9 Anf.: πᾶν τὸ γινόμενον ὑπ' ἄλλου ἢ ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ τῷ ποικιλότῳ ἢ ἐν ἄλλῳ, εἴπερ εἴη τι μετὰ τὸ ποιῆσαν αὐτό. ἅτε γὰρ γινόμενον ὑπ' ἄλλου καὶ πρὸς τὴν γένεσιν δευτὴν ἄλλου, ἄλλου δεῖται πανταχοῦ. διόπερ καὶ ἐν ἄλλῳ. Jedes ist daher zunächst in dem Nächsthöheren, ebenso dieses u. s. f., bis eis τὸ πρῶτον ἀρχῆς. ἀρχὴ δὲ, ἅτε μηδὲν ἔχουσα πρὸ αὐτῆς, οὐκ ἔχει ἐν ἑτῷ ἄλλῳ: μὴ ἔχουσα δ' ἐν ἑτῷ αὐτῇ, τῶν ἄλλων ὄντων ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν τὰ ἄλλα περιέλαβε πάντα αὐτῇ: περιλαβοῦσα δὲ οὐτ' ἴσουςδάσθη εἰς αὐτὰ καὶ ἔχει οὐκ ἔχομένη. Daher οὐκ ἔστιν ἕπου μὴ ἔστιν· εἰ γὰρ μὴ ἔστιν, οὐκ ἔχει. εἰ δὲ μὴ ἔχεται, οὐκ ἔστιν· ὅσα ἐστὶ καὶ οὐκ ἔστι (so. in den Dingen), τῷ μὲν μὴ περιέχεσθαι οὐκ ὄσα, τῷ δ' εἶναι παντὸς εὐεθέρα οὐδαμοῦ κωλυομένη εἶναι: εἰ γὰρ αἷ κεκώλυται, ὄρισται ὑπ' ἄλλου u. s. w. τὰ μὲν οὖν ἐν τινι ἐκεῖ ἔστιν, ὅ ἔστιν· ὅσα δὲ μὴ τοῦ, οὐκ ἔστιν ἕπου μὴ.

2) I, 7, 1; s. o. 446, 1. III, 3, 7. 277, B: aus der Wurzel des Einen sprossete das Viele hervor εἰσῶλον ἕκαστον ἐκείνου φέρον. VI, 2, 11 (s. Anm. 4).

3) VI, 4, 9: die vom Ersten stammenden Kräfte müssen als sein Bild ungetrennt von ihm sein, was c. 10. 653, B so erläutert: es sei ein Bild ὡς ἐν ὕδασι καὶ κατόπτροις ἢ ἐν σκιαῖς: ἐνταῦθα ὄφισταται τὰ [τὸ ἵνδαγμα] παρὰ τοῦ προτέρου κυρίως καὶ γίνεται ἀπ' αὐτοῦ. . . τοῦτον δὲ τὸν τρόπον καὶ τὰς ἀσθενεστέραις δυνάμεις παρὰ τῶν προτέρων ἀξιώσουσι γίνεσθαι. VI, 8, 18 s. o. 445, 1.

4) VI, 5, 1 s. o. 446, 4. VI, 2, 11: Die Einheit kommt verschiedenem in verschiedenem Maaße zu, dem Nus z. B. in höherem Grad, als der Seele; je

liche Einheit nachbildet <sup>1)</sup>. Ebenso hat alles an dem Urwesen, als dem absolut Guten, das Ziel seines Strebens und das Richtmass seiner Thätigkeit <sup>2)</sup>; oder wie diess Plotin auch darstellt: alles trachtet nach seiner Anschauung, und was es thut oder hervorbringt, das ist nur ein Versuch, zu dieser Anschauung zu gelangen <sup>3)</sup>. So nah aber hienach die Verwandtschaft des späteren mit dem früheren sein mag, so weit ist diese doch von wirklicher Gleichheit entfernt. Das gewordene kann nie gleiches Wesens mit dem sein, von dem es geworden ist, die Ursache ist nothwendig vollkommener und kräftiger, als das gewirkte, das Princip einheitlicher, als das abgeleitete. Je weiter wir daher an der Kette der Ursachen und Wirkungen herabgehen, je mehr Mittelursachen ein Ding von der ersten Ursache trennen, um so unvollkommener ist es, und die Gesammtheit des Seienden stellt eine Stufenreihe, oder einen sich stufenweise erweiternden Kreis dar, in welchem, mit der Ent-

---

vollkommener das Sein ist, um so grösser ist sie (καθ' ἑσόν τυγχάνει ἀγαθῶς, κατὰ τοσοῦτον καὶ ἔν); und desshalb strebt alles eins zu werden. VI, 9, 1 (a. a. 424, 2): alles ist nur durch das ἔν, was es ist; ὥστε τὰ μὲν ἤττον ὄντα ἤττον ἔχει τὸ ἔν, τὰ δὲ μᾶλλον, μᾶλλον (757, E).

1) VI, 2, 11. 606, B: Das ἔν ist nicht das gleiche bei allen Dingen: ἀλλ' ὁμοῦ πάντα τὸ αὐτὸ μιμεῖται, τυγχάνει δὲ τὰ μὲν πρόβρωθεν τὰ δὲ μᾶλλον. VI, 9, 1. 757, C: die Einheit, welche die Seele den lebenden Wesen mittheilt, verleiht sie ihnen im Hinblick auf das Ureine. Plotin nennt deshalb V, 5, 5. 524, B das Sein der Dinge τὸ ἔχνος τοῦ ἑνός, und will selbst εἶναι von ἔν herleiten.

2) M. vgl. die vorbergehenden Anmm. und die hier nachgewiesenen Bezeichnungen dieses Verhältnisses: ἐπίσθαι, ὀρέγεσθαι, σπεύδειν πρὸς τὸ ἔν, ἐνεργεῖν πρὸς oder περὶ τὸ ἀγαθόν.

3) III, 8 führt Plotin den Satz (c. 1 Anf.) aus: πάντα θεωρίας ἐπίσθαι καὶ εἰς τέλος τοῦτο βλέπειν, οὐ μόνον ἔλλογα ἀλλὰ καὶ ἄλογα ζῷα, καὶ τὴν ἐν τοῖς φουαῖς φύσιν καὶ τὴν ταῦτα γεννώσαν γῆν, καὶ πάντα τυγχάνει καθ' ἑσόν ὁῶν τε αὐταῖς κατὰ φύσιν ἔχοντα, ἀλλὰ δὲ ἀλλως καὶ θεωρεῖν καὶ τυγχάνειν, καὶ τὰ μὲν ἀληθῶς, τὰ δὲ μίμησιν καὶ εἰκόνα τούτου λαμβάνοντα. Alles Handeln sei (c. 4 f., 5 f. Kirchh.) nur ein Umweg, um zum innern, geistigen Besitz, zur Betrachtung des Guten zu gelangen (es wird hievon mit Beziehung auf das menschliche Handeln später noch einmal zu sprechen sein); selbst der physische Akt der Zeugung wird (c. 6. 348, F) unter diesen Gesichtspunkt gestellt, sofern es sich bei derselben wesentlich um Vervielfältigung der Formen, der λόγοι handle. Der letzte Gegenstand dieser Theorie ist aber natürlich der, auf welchen sich die höchste Stufe derselben, die Thätigkeit des νοῦς richtet (c. 8 ff.), das Gute; τὰ μὲν γὰρ ἀλλὰ περὶ τὸ ἀγαθόν καὶ διὰ τὸ ἀγαθόν ἔχει τὴν ἐνέργειαν (c. 10. 352, D vgl. c. 5. 347, D).

fernung vom Ersten auch die Vollkommenheit des Seins abnimmt, die Einheit in die Vielheit auseinandergeht, und das von dem Urwesen ausstrahlende Licht verblasst, um am Ende in der Finsterniss des Nichtseienden zu erlöschen<sup>1)</sup>. Einen Beweis für die Nothwendigkeit dieses Hergangs führt Plotin nirgends; das Gesetz der abnehmenden Vollkommenheit erscheint bei ihm als eine keiner weiteren Begründung bedürftige Voraussetzung. Nur um so deutlicher tritt aber gerade dadurch die Bedeutung hervor, welche diese Bestimmung für sein ganzes System hat. Nachdem einmal das Göttliche in eine Jenseitigkeit entrückt war, die jede substantielle Einigung desselben mit dem Endlichen unmöglich machte, so ergab sich zwischen beiden nur noch die Beziehung der Causalität. Diese konnte aber nicht als wollende oder denkende gefasst werden, denn damit wäre das Urwesen nicht bloß an sich selbst aus dem bestimmungslosen zu einem bestimmten geworden, sondern es wäre auch dem Endlichen gegenüber, wie Plotin richtig sieht, aus seiner Selbstgenügsamkeit herausgetreten; sofern die Welt als Objekt des göttlichen Willens und Denkens betrachtet wird, ist sie für das göttliche Wesen nicht gleichgültig, sondern sie ist der wesentliche Gegenstand seiner Thätigkeit, die Gottheit bedarf ihrer für sich selbst: der Wille kann nicht ohne ein gewolltes, das Denken nicht ohne ein gedachtes sein. Es bleibt mithin nur übrig, dass das Endliche durch das Urwesen geworden ist, ohne dass sich

1) Z. B. III, 8, 4. 346, G: οὐκ ἴσον δὲ τὸ προῖον τῷ μείναντι.... ὁμογενὲς γὰρ αἰεὶ δεῖ τὸ γεννώμενον εἶναι, ἀσθενέστερον μὲν τῷ ἐξίτηλον καταβαίνον γίνεσθαι (ἐξίτ. γίν. verblaszen, abgeschwächt werden). V, 3, 16. 518, A: ἐπειδὴ ἐν τοῖς γεννωμένοις οὐκ ἔστι πρὸς τὸ ἄνω ἀλλὰ πρὸς τὸ κάτω χωρεῖν, καὶ μᾶλλον εἰς πλῆθος ἵνα, καὶ ἡ ἀρχὴ ἐκάστων ἀπλουστέρα u. s. w. V, 8, 1. 542, C: ὅσῳ ἴον εἰς τὴν ἕλην ἐκτέταται, τόσῳ ἀσθενέστερον τοῦ ἐν ἐνὶ μένοντος. ἀφίσταται γὰρ ἑαυτοῦ πᾶν διίστάμενον... καὶ τὸ πρῶτον ποιοῦν πᾶν καθ' αὐτὸ κρείττον εἶναι δεῖ τοῦ ποιουμένου. VI, 7, 9. 702, B: ἐξελιττόμεναι γὰρ αἱ δυνάμεις καταλείπουσιν αἰεὶ εἰς τὸ ἄνω. προλασὶ δὲ τι ἀφίεσαι u. s. w. VI, 7, 17. 710, A (um zu zeigen, dass das Erste Urwesen des Denkens sein könne, ohne selbst zu denken): οὐκ ἀνάγκη, ὅτι δίδωσι, τοῦτο ἔχειν, ἀλλὰ δεῖ ἐν τοῖς τοιοῦτοις τὸ μὲν διδόν μεῖζον νομίζεσθαι, τὸ δὲ διδόμενον ἕλαττον τοῦ διδόντος. τοιαύτη γὰρ ἡ γένεσις ἐν τοῖς ὁδοῖ. πρῶτον γὰρ δεῖ τὴν ἐνεργεῖαν εἶναι, τὰ δ' ὑστερα εἶναι δυνάμεις τὰ πρὸ αὐτῶν. Wir werden finden, wie nach diesem Grundsatz Plotin's ganzes System construirt ist. Vorläufig vgl. m. ausser früher angeführtem auch V, 1, 7. 489, B: ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς... κρείττον δὲ οὐχ οἶόν τε ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἕλαττον ὅν εἰδῶλον εἶναι αὐτοῦ. Ebenso erzeugt die Seele ἡ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα.

doch die Wirksamkeit des letztern auf jenes gerichtet hätte; d. h. das Endliche ist nur eine accidentelle Folge, gleichsam ein Nebenprodukt, eine Abschattung und Abspiegung des Absoluten; dieses ist in sich selbst schlechthin befriedigt und vollendet, und geht durch die Erzeugung des Endlichen in keiner Weise aus sich heraus, es erhält dadurch nicht allein keinen Zuwachs an Vollkommenheit, sondern auch keinen Gegenstand seiner Thätigkeit: nur das Abgeleitete hat einen inneren Zug zum Ersten, aber dieses nicht zu jenem. Das Zweite ist nur aus dem Ueberfließen des Ersten entstanden, es ist für dieses selbst etwas überflüssiges. Bei diesem Verhältniss beider kann natürlich nicht davon die Rede sein, dass dem Abgeleiteten etwas vom Wesen des Ursprünglichen mitgetheilt wäre, und Plotin hat insofern guten Grund, sich gegen diese Annahme zu verwahren: das gezeugte muss um eben so viel unvollkommener sein, als das zeugende, um wie viel der Schatten wesensloser ist, als der Körper <sup>1)</sup>. Dasselbe Gesetz muss aber auch die weitere Entwicklung beherrschen, die Stufenreihe der abnehmenden Vollkommenheit ist eine nothwendige Folge von der Jenseitigkeit des göttlichen Wesens.

Hieraus wird nun erhellen, mit welchem Recht Plotin's System ein Emanationssystem genannt wird. Nimmt man diesen Ausdruck im strengen Sinn und versteht man unter Emanation eine solche Ausbreitung des Absoluten in's Endliche, wodurch jenes einen Theil seiner Substanz an dieses mittheilt, so hat nicht allein unser Philosoph selbst dieser Vorstellung auf's bestimmteste widersprochen <sup>2)</sup>, sondern sie ist auch mit seinen ersten Voraussetzungen unverträglich; sein Urwesen ist so in sich beschlossen, dass es schlechthin nicht aus sich herausgehen kann, und von allem

1) Es ist daher eine auffallende Verkennung der plotinischen Lehre, wenn J. Simon Hist. de l'école d' Alexandrie I, 297 ff. 320. 325 ff. glaubt, die drei intelligibeln Principien Plotin's (das Eine, der Nus und die Seele) bilden zusammen Eine Gottheit in drei Hypostasen. Simon selbst kann sich die Widersprüche nicht verbergen, in die sich Plotin durch eine solche Behauptung verwickeln würde, und sie ist auch in der That mit allen Grundsätzen unseres Philosophen über die Natur des Urwesens und über das Verhältniss des Zeugenden zum Erzeugten unvereinbar; Simon weiss aber auch keine einzige Stelle beizubringen, in welcher die drei Hypostasen für dieselbe Gottheit erklärt würden.

2) Vgl. S. 442, 3—5.

anderen so verschieden, dass es geradehin als das nichtmittheilbare zu definiren ist. Die Emanationslehre in diesem Sinn liegt ihm daher ferne, wenn auch manche von seinen Vergleichen strenggenommen zu ihr hinführen würden. Dagegen theilt er allerdings mit den emanatistischen Systemen die doppelte Eigenthümlichkeit: dass der Fortgang vom Absoluten zum Endlichen für's erste weder durch einen Willens- oder Denkakt, noch durch eine logische Nothwendigkeit, sondern durch eine rein physische Wirkung <sup>1)</sup> bedingt erscheint, und dass derselbe, zweitens, ein Fortgang zu immer steigender Unvollkommenheit ist; nur ist das, was in dieser Weise abgeschwächt wird, nicht die Substanz, sondern blos die Wirkung des ursprünglichen Wesens. Will man nun um jener Aehnlichkeiten willen die weitschichtige Kategorie der Emanation auch auf Plotin anwenden, so mag man es thun; zur richtigen Bezeichnung der Sache müsste dann aber jedenfalls zwischen zwei Klassen von Emanationssystemen unterschieden werden, denen, welche die Emanation als Mittheilung des Wesens, und denen, welche sie nur als Mittheilung der Kraft fassen; nur im letzteren Sinn kann Plotin's Lehre emanatistisch genannt werden.

Noch richtiger wäre es vielleicht, sie als einen dynamischen Pantheismus zu bezeichnen. Dieses System ist pantheistisch, denn es behauptet ein solches Verhältniss des Endlichen zur Gottheit, wornach demselben kein selbständiges Sein zukommt, alles Endliche ist ihm blosses Accidens, blosser Erscheinung des Göttlichen. Wir wissen bereits, dass nach Plotin alles abgeleitete schlechthin durch die vom Urwesen ausströmenden Kräfte getragen ist, und dass diese Kräfte von ihrem Ursprung nicht getrennt sind, dass es vielmehr Eine Wirksamkeit ist, welche alles umfasst, durchdringt und bestimmt <sup>2)</sup>. Liegt nun schon hierin der Sache nach die pantheistische Weltanschauung, so hat Plotin auch den bestimmteren Ausdruck nicht gescheut, dass Alles, was ist, in Gott sei. Indem das Urwesen alles wirkt, so ist es in diesem seinem Wirken allem

---

1) D. h. durch eine in seiner Natur liegende und aus derselben mit Nothwendigkeit sich ergebende Wirkung, welche weder durch sein eigenes Bewusstsein vermittelt, noch von uns als eine durch seinen Begriff geforderte zu erkennen ist. Ob man diess einen physischen oder mit RICHTER Neupl. Stud. III, 57 lieber einen metaphysischen Zusammenhang nennen will, ist gleichgültig.

2) Vgl. S. 444 f.

gegenwärtig, alles hat an ihm Theil, alles ist in ihm <sup>1)</sup>. Diese Gegenwart der Gottheit ist aber nicht eine substantielle, im Sinne des stoischen Systems, sondern eine blosser Gegenwart der Wirkung; das Erste bleibt als solches für sich, es geht nicht so in die Vielheit ein, dass es selbst zur Vielheit würde, und die endlichen Dinge Theile von ihm wären, sondern alles mit seiner Kraft wirkend hält es sich seinem Wesen nach ausser dem von ihm gewirkten: das Viele ist schlechthin in dem Einen, aber nicht das Eine in dem Vielen <sup>2)</sup>. Die Immanenz der Dinge in Gott ist daher nur ihr

1) V, 5, 9 Anf.: πᾶν τὸ γινόμενον ὑπ' ἄλλου ἢ ἐν ἐκείνῳ ἐστὶ τῷ πεποιμένῳ ἢ ἐν ἄλλῳ . . . πέφυκεν οὖν τὰ μὲν ὕστατα ἐν τοῖς πρὸ αὐτῶν ὑστάτοις, τὰ δ' ἐν προτέροις, καὶ ἄλλο ἐν ἄλλῳ ἕως εἰς τὸ πρῶτον ἀρχῆς. ἀρχὴ δὲ . . . τὰ ἄλλα περιελθεῖ πάντα. VI, 5, 3. 662, B: λείπεται τοίνυν λέγειν, αὐτὸ μὲν [τὸ ἐν] ἐν οὐδενὶ εἶναι, τὰ δ' ἄλλα ἐκείνου μεταλαμβάνειν ὅσα δύναται αὐτῷ παρῆναι καὶ καθόσον ἐστὶ δυνατὸν αὐτῷ παρῆναι, daher: τὸ ἐν καὶ ταῦτὸν ἀριθμῶ, μὴ μεμερισμένον ἀλλὰ ὅλον ἐν, τῶν ἄλλων τῶν παρ' αὐτὸ μηδενὸς ἀποστατέιν, οὐδὲν τοῦ χεῖσθαι δεηθῆναι, οὐδὲ τῷ μοίρας τινὰς ἀπ' αὐτοῦ ἐλθεῖν, μηδ' αὖ τῷ αὐτὸ μὲν μέναι ἐν αὐτῷ ὅλον, ἀλλο δὲ π' ἀπ' αὐτοῦ γεγονὸς καταλειπὸς αὐτὸ ἦκειν εἰς τὰ ἄλλα πολλαχῆ. ἔσται τε γὰρ ὅπως τὸ μὲν (das Urwesen) ἄλλοθι, τὸ δ' ἀπ' αὐτοῦ ἄλλοθι, καὶ τύπον ἔξει διαστῆκος ἐπὶ τῶν ἀπ' αὐτοῦ. C. 4 beruft sich Plotin hieffür auf den allgemeinen Glauben an die Allgegenwart der Gottheit, indem er diesen zugleich dahin erläutert, dass dieselbe allem einzelnen ganz gegenwärtig sein müsse; er zeigt, wenn das Urwesen unbegrenzt sei, müsse es allem gegenwärtig sein, sonst wäre es an einem Orte. Καὶ γὰρ (663, B) εἰ λέγομεν ἄλλο μετ' αὐτὸ τὸ ἐν, ὁμοῦ αὖ αὐτῷ, καὶ τὸ μετ' αὐτὸ περὶ ἐκείνο καὶ εἰς ἐκείνο, καὶ αὐτοῦ ὅλον γέννημα συναφεῖ ἐκείνῳ· ὅσα τὸ μετῶν τοῦ μετ' αὐτὸ κάκεινου μετεληφέναι. πολλῶν γὰρ ὄντων τῶν ἐν τῷ νοῦτῳ. πρῶτων τε (das Eine) καὶ δευτέρων (der νοῦς) καὶ τρίτων (die Seele), καὶ ὅσον σφαιρᾶς μιᾶς εἰς ἐν κέντρον ἀντιμέμων, οὐ διαστήμασι διειλημμένων, ἀλλ' ὄντων ὁμοῦ αὐτοῖς ἀπάντων, ἔπου ἂν παρῆι, τὰ τρίτα καὶ τὰ δεύτερα καὶ τὰ πρῶτα πάρεστι. C. 6 Anf.: πολλὰ γὰρ ὄντα τὰ νοητὰ ἐν ἐστὶ καὶ ἐν ὄντα τῇ ἀπειρῷ φύσει πολλὰ ἐστὶ καὶ πολλὰ ἐν ἐνὶ, καὶ ἐν ἐν πολλοῖς καὶ ὁμοῦ πάντα, καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ ὅλον μετὰ τῷ ὅλου καὶ ἐνεργεῖ πρὸς τὸ μέρος αὖ μετὰ τοῦ ὅλου. δέχεται δὲ τὸ μέρος εἰς αὐτὸ τὸ ὅς μέρος πρῶτον ἐνέργημα, ἀκολουθεῖ δὲ τὸ ὅλον. Vgl. c. 1. VI, 2. 3. 597, Cf. VI, 4, 3 s. o. 444, 4.

2) V, 5, 9, wo nach dem S. 447, 1 angeführten noch weiter auseinandergesetzt wird: was in keinem Raume ist, das sei von nichts räumlich entfernt. εἰ δὲ μηδενὸς ἀποστατέιν τοῦ ποῦ ὄν, πανταχοῦ ἐστὶ ἐφ' ἑαυτοῦ· οὐδὲ γὰρ τὸ μὲν τι αὐτοῦ ὡδὲ, τὸ δὲ ὡδὲ· οὐ μὴν οὐδ' ὅλον ὡδὲ· ὅστε ὅλον πανταχοῦ οὐδενὸς ἔχοντος αὐτὸ οὐδ' αὖ μὴ ἔχοντος· ἔχομένου ἅρα οὐτοῦν. Die Welt ist in der Seele, nicht die Seele in der Welt, die Seele im νοῦς (vgl. V, 3, 11. 508, D: νοῦ ἑνὸς τὰ πάντα), dieser im Ersten. ποῦ οὖν τὰ ἄλλα; ἐν αὐτῷ. οὐτε ἅρα ἀφίστημι τῶν ἄλλων, οὐτε αὐτὸς ἐν αὐτοῖς ἐστίν, οὐδὲ ἐστίν οὐδὲν ἔχον αὐτὸ, ἀλλ' αὐτὸ ἔχει ἐν

**Gewirkt werden durch Gott; die Vorstellung des räumlichen Seins ist gänzlich zu entfernen; es ist insofern auch kein Widerspruch, wenn anderwärts das Abgeleitete als ein seine Ursache umgebender Kreis der Wirkung dargestellt wird, denn diese Darstellung ist eben so bildlich, wie die entgegengesetzte. Plotin selbst erklärt <sup>1)</sup>, das Urwesen sei ebensowohl nirgends, als überall, ebensowohl in keinem, als in allem, ja es sei nicht blos alles, sondern auch nichts, und es sei eben deshalb überall, weil es nirgends ist. Wäre es in einem andern, so wäre es von diesem umfasst, und somit in seinem Sein und Wirken auf dasselbe beschränkt; indem es seinem Wesen nach von allem Endlichen schlechthin verschieden ist, und mit seiner Wirksamkeit über jede Grenze hinausgreift, ist es ebenso das allbewirkende und insofern allgegenwärtige, wie es andererseits schlechthin für sich ist, und eben desswegen ist es einem jeden ganz gegenwärtig, weil seine Gegenwart nicht eine Vertheilung seiner Substanz an die endlichen Dinge ist, sondern eine Wirkung von Einem Punkt aus, wie die Gegenwart der Seele in den verschiedenen Theilen des Leibes <sup>2)</sup>.**

Diese Gegenwart des Göttlichen ist aber für die niedrigeren Stufen des Seins immer durch die höheren vermittelt. Auf den Theil wirkt zunächst der Theil, erst durch diesen das Ganze; die Körperwelt ist in der Seele, die Seele im νοῦς, dieser im Einen; oder nach anderer Darstellung: von den sich umschliessenden Sphären wird die innerste (der νοῦς) vom Centrum erleuchtet, die zweite (die Seele) vom νοῦς, die dritte (das Körperliche) von der

---

πάντα. VI, 4, 11. 654, A: (νομιστέον) εἶναι μὲν πανταχοῦ τοῦ ὄντος τὸ ὄν οὐκ ἀπολειπόμενον ἑαυτοῦ, παρῆναι δὲ αὐτῷ τὸ δυνάμενον παρῆναι καὶ καθόσον δύναται κατὰ τοσοῦτον αὐτῷ οὐ τόση παρῆναι, ὅσον τῷ φωτὶ τὸ διαφανές... καὶ δὴ τὰ πρῶτα καὶ δευτέρᾳ καὶ τρίτᾳ τάξει καὶ δυνάμει καὶ διαφορᾷς (sc. πρῶτα u. s. f. ἐστίν), οὐ τόποις. VI, 5, 6. 664, B: ὅλον τὸ πᾶν οὐχ οὕτως ἐν πολλοῖς ἀλλὰ τὰ πολλὰ ἐν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ περὶ αὐτό. VI, 5, 3 s. vor. Anm. V, 3, 11. s. o. 427, 1. VI, 9, 5; s. S. 442, 4.

1) V, 5, 9 s. S. 447, 1. 452, 2. VI, 4, 3. 646, B: οὐ δὲ πᾶσαι αἱ δυνάμεις, αὐτὸ σαφῶς πάρεστι χωριστὸν ὁμῶς ὄν... ᾧ ἂν αὐτῷ ἐθέλη ὡς δύναται πελάζει, οὐ γινόμενον ἐκείνου, ἀλλ' ἐκείνου ἐπιμένου αὐτοῦ, οὐδ' αὖ ἄλλου. θαυμαστὸν οὖν οὐδὲν οὕτως ἐν πᾶσιν εἶναι, ὅτι αὐτὸ ἐν οὐδενί ἐστιν αὐτῶν οὕτως ὡς ἐκείνων εἶναι. VI, 7, 32. 728, B: οὐδὲν οὖν τοῦτο τῶν ὄντων καὶ πάντα, οὐδὲν μὲν ὅτι ἕστερα τὰ ὄντα, πάντα δὲ ὅτι εἴ αὐτοῦ. Daher heisst es ebd. auch schlechtweg οὐδὲν ὄν.

2) Vgl. S. 447, 1. 452, 1. 2. VI, 5, 6 Sohl.



Seele <sup>1)</sup>. Das Körperliche bewegt sich daher zunächst der Seele zu, die Seele dem νοῦς, und beide nur durch diese Vermittlung dem Ersten <sup>2)</sup>).

Diese Bestimmung ist nun für das System von der höchsten Wichtigkeit. Einerseits ist es erst durch sie möglich gemacht, von der allgemeinen Anschauung der alldurchdringenden göttlichen Wirkung zur wissenschaftlichen Entwicklung derselben fortzugehen, und das Universum als geordnetes Ganzes unter diesem Gesichtspunkt zu stellen, und es ist so der philosophische Charakter der plotinischen Theorie grossentheils an sie geknüpft. Andererseits schliesst sich eben hieran der Satz an, dass die Gemeinschaft mit dem Höchsten durch die mit den untergeordneten Kräften bedingt sei, ein Satz, durch den es allein möglich wurde, den Polytheismus der Volksreligionen sammt aller Theurgie der späteren Neuplatoniker mit diesem System zu rechtfertigen. Jene Bestimmung selbst aber ist mit der Lehre von der abnehmenden Vollkommenheit der göttlichen Wirkungen unmittelbar gegeben, denn die geringere Vollkommenheit eines Wesens ist nach dieser Lehre in seiner weiteren Entfernung vom Urwesen begründet, diese aber kann nur darin liegen, dass sich die Wirkung des Ersten durch mehr Mittelglieder auf dasselbe fortpflanzt.

Wollen wir nun diese Stufenreihe des Seins näher kennen lernen, so treffen wir als das nächste nach dem Ersten den Geist oder das Denken.

#### 4. Der Nus.

Was von dem Ersten erzeugt wird, kann nicht ebenso vollkommen sein, wie dieses selbst. Besteht nun die Vollkommenheit des Ersten wesentlich in seiner Einheit, so wird das Zweite nicht mehr reine Einheit sein können, sondern die Vielheit in sich haben

1) V, 5, 9. VI, 5, 4. 6 s. o. 452, 1. 2. IV, 8, 12. 382, A: νοῦς ... πέπεις εἰς τὰ τῆδε διὰ ψυχῆς, ψυχὴ δὲ... διδωσι τοῖς ὑπ' αὐτήν. Auch dieses aber in regelmässiger Abstufung: die Seelen erleuchten (c. 17) zunächst den Himmel, erst im weiteren Fortgang die niedrigeren Theile des Weltalls. Wir werden tiefer unten sehen, wie sich das ganze System nach diesem Grundsatz gliedert.

2) I, 7, 2, Anf.: τὰ δ' ἄλλα πάντα πρὸς αὐτὸ [τὸ ἔν], πῶς; ἢ τὰ μὲν ἄψυχα πρὸς ψυχὴν, ψυχὴ δὲ πρὸς αὐτὸ διὰ νοῦ.

müssen <sup>1)</sup>. Andererseits muss es aber dem Ersten so ähnlich sein, als überhaupt das erzeugte dem erzeugenden sein kann, ein Bild des Ersten, wie das Licht ein Bild der Sonne ist, und zu dem Ersten sich hinwendend; es muss Eines in der Vielheit sein <sup>2)</sup>, oder wie diess pythagoraisirend ausgedrückt wird <sup>3)</sup>, seine unbestimmte Zweiheit muss durch die Einheit bestimmt sein. Dieses Wesen nun ist der νοῦς oder das Denken. Dass nur dieses das zweite sein kann, erhellt nach Plotin schon daraus, dass das Erste dasjenige ist, was über das Denken hinausliegt <sup>4)</sup>; und wirklich ist hiemit ohne Zweifel der eigentliche Grund dieser Bestimmung angedeutet: da das Erste gar nichts anderes ist, als die vom Denken vorausgesetzte transcendente Ursache seiner selbst, so wird auch nur das Denken als die ursprüngliche Wirkung dieser Ursache betrachtet werden können. Indessen versucht unser Philosoph auch den genaueren Nachweis über die Entstehung des Denkens. Das Zweite, dem Ersten, als seiner Ursache sich zuwendend, wird von ihm bestimmt und erfüllt, das Erste spiegelt sich in ihm ab, und so wird zugleich das Zweite ein denkendes <sup>5)</sup>, und das Erste im

1) V, 3, 15: Warum musste das Erzeugniss des Ersten eine Vielheit sein? Antwort (512, B): οὐ ταῦτόν ἐμελλε τὸ ἐξ ἐκείνου ἐκείνω [sc. εἶναι]. εἰ οὖν μὴ ταῦτόν, οὐδέ γε βέλτιον, τί γὰρ ἂν τοῦ ἑνὸς βέλτιον, ἢ ἐπέκεινα ὅλως; χεῖρον ἄρα. τοῦτο δὲ ἔστιν ἐνδεέστερον· τί οὖν ἐνδεέστερον τοῦ ἑνὸς ἢ τὸ μὴ ἕν; πολλὰ ἄρα ἐπιέμενον δὲ ὁμοῦ τοῦ ἑνός. ἕν ἄρα πολλά. πᾶν γὰρ τὸ μὴ ἕν τῶν ἐν σὺχεται καὶ ἔστιν ἕπερ ἔστι τούτω. VI, 9, 5 s. o. 424, 3. Ebd. und S. 433 f. findet sich weiteres über die Vielheit im Nus.

2) V, 9, 6, Anf.: πάντα δὲ ὁμοῦ ἐκεῖ καὶ οὐδὲν ἤττον διακεκρυμένα. Weiteres Anm. 1. 5.

3) V, 1, 5. 486, B: πρὸ δυάδος τὸ ἕν, δεύτερον δὲ δυάς, καὶ παρὰ τοῦ ἑνὸς γηγνημένη ἐκείνο ὀριστὴν ἔχει (sie hat jenes zum Begrenzer), αὐτὴ δὲ ἀόριστος παρ' αὐτῆς· ἔταν δὲ ὀριστῆ ἀριθμὸς ἦδη. V, 4, 2; Anm. 5.

4) M. s. d. folg. Anm.

5) V, 4, 2, Anf.: ἐπεί δὲ ἐπέκεινα νοῦ τὸ γεννῶν, νοῦν εἶναι ἀνάγκη [τὸ γεννῶμενον]. διατί δὲ οὐ νοῦς, οὐ ἐνέργεια ἔστι νόησις; νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα καὶ πρὸς τοῦτο ἐπιστραφέισα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἶον ἀποτελουμένη καὶ τελειομένη ἀόριστος μὲν αὐτὴ ὡσπερ ὄψις, ὀριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. διὸ καὶ εἴρηται ἐκ τῆς ἀόριστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοὶ (vgl. Bd. II, 2, 476)· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς· διὸ οὐχ ἀπλοῦς ἀλλὰ πολλά. V, 1, 7, Anf.: εἰκόνα δὲ ἐκείνου λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν· οὐ γὰρ σαφέστερον λέγειν· πρῶτον μὲν ὅτι δεῖ πως εἶναι ἐκείνο (Prädikat) τὸ γεννῶμενον καὶ ἀποσώζειν πολλά αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτὸ ὡσπερ καὶ τὸ φῶς τοῦ ἡλίου. ἀλλ' οὐ νοῦς ἐκείνο· πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἰώρα, ἢ δὲ ὁρασις αὐτῆ νοῦς. Weiteres S. 456, 4. 460, 4. 461, 3.

Verhältniss zu ihm, was es für sich genommen nicht ist, ein denkbares und gedachtes <sup>1)</sup>).

Für die weitere Beschreibung des νοῦς sind zwei platonische Stellen maassgebend, die der Republik <sup>2)</sup>, wo das Gute als die Ursache des Wissens und Seins bezeichnet, und die des Sophisten <sup>3)</sup>, wo dem wahrhaft Seienden Bewegung, Ruhé, Leben und Denken, und in Folge dessen auch Identität und Unterschied beigelegt wird. Die Grundbestimmungen sind die des Denkens und des Seins. Indem sich das Gewordene dem Ersten zuwandte, wurde es beides zugleich, Denken und Sein: jenes dadurch, dass es von dem Ersten erleuchtet wurde und es anschaute, dieses dadurch, dass es vom Ersten zum Stehen gebracht ward <sup>4)</sup>. Es ist diess freilich mehr

1) V, 6, 2. 584, B: ὁ νοῦς ὁ τὸ νοητὸν ἔχων οὐκ ἂν συσταῖη μὴ οὐσης οὐσίας καθαρῶς νοητοῦ, ὃ πρὸς μὲν τὸν νοῦν νοητὸν ἔσται καθ' ἑαυτὸ δὲ οὔτε νοοῦν αὐτὸ νοητὸν κυρίως ἔσται: τὸ τε γὰρ νοητὸν ἑτέρῳ (sc. νοητὸν ἔστιν), ὃ τε νοῦς τὸ ἐπιβάλλειν τῇ νοήσει κενὸν ἔχει ἄνευ τοῦ λαβεῖν καὶ εἰλεῖν τὸ νοητὸν ὃ νοεῖ: οὐ γὰρ ἔχει τὸ νοεῖν ἄνευ τοῦ νοητοῦ.

2) VI, 508, E ff. vgl. Bd. II, a, 448, 1.

3) 254, B ff. vgl. Bd. II, a, 447.

4) V, 4, 2. 1, 7 s. o. 455, 5. 3, 11 s. u. 460, 4. V, 1, 4. 485, D: ἕκαστον δὲ αὐτῶν [τῶν νοητῶν] νοῦς καὶ ὄν ἐστί καὶ τὸ σύμπαν πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν. ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὀφιστάς (in intelligendo subsistens) τὸ ὄν, τὸ δὲ ὄν τῷ νοεῖσθαι: τῷ νῷ διδόν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι: τοῦ δὲ νοεῖν αἴτιον ἄλλο, ὃ καὶ τῷ ὄντι. ἀμφοτέρων ὄν ἅμα αἴτιον ἄλλο: ἅμα μὲν γὰρ ἐκείνα καὶ συνυπάρχει καὶ οὐκ ἀπολείπει ἀλλήλα. ἀλλὰ δύο ὄντα τοῦτο τὸ ἐν ἡμοῦ, νοῦς καὶ ὄν, καὶ νοοῦν καὶ νοούμενον, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν, τὸ δὲ ὄν κατὰ τὸ νοούμενον. Vgl. III, 9, 1. 356, C: Das νοούμενον ist der νοῦς ἐν στάσει καὶ ἐνόητι καὶ ἡσυχίᾳ, der Nus, welcher jenen in sich seienden Nus schaut, ist ἐνέργειά τις ἀπ' ἐκείνου, ἢ ὄρα ἐκείνου. Etwas anders lautet V, 2, 1. 494, B (vgl. S. 442, 1), wenn man nämlich hier mit Cassirer und Krieger liest: τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ (gegen das Urwesen) ἐπιστρέφει καὶ ἐπληρώθη καὶ ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὕτως (Cr. οὔτος). καὶ ἡ μὲν πρὸς ἐκείνο στάσις αὐτοῦ τὸ ὄν ἐποίησεν, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα τὸν νοῦν. ἐπεὶ οὖν ἐστὶ πρὸς αὐτὸ ἵνα ἴδῃ, ἡμοῦ νοῦς γίνεται καὶ ὄν. Nach dieser Darstellung wäre in dem Zweiten das Sein dadurch entstanden, dass dasselbe durch seine Hinwendung gegen das Erste zum Stehen kam, das Denken dadurch, dass es in sich selbst blickte. Allein wie konnte Plotin sagen: „Das Gewordene wandte sich gegen das Urwesen, wurde von ihm erfüllt, und wurde in-sich-selbst-schauend?“ Indem es sich gegen das Erste hinwandte, kann ihm doch nur die Anschauung des Ersten entstanden sein. Nur diese ist es aber auch, durch welche nach den übrigen eben angeführten Stellen (V, 4, 2. 1, 7. 6, 2. 1, 4) der Nus als solcher entsteht. Ich ziehe daher die von einem Theil der Handschriften gebotenen Lesarten: πρὸς αὐτὸ βλέπον, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ θέα vor-

eine Phantasieanschauung, als eine logische Ableitung; aber von einem so abstrakten Princip aus war wohl kaum mehr möglich. Der wirkliche Grund jener Bestimmung liegt zunächst wohl in dem Vorgang der Früheren. Plato hatte nicht blos a. a. O. Sein und Wissen als die Wirkungen des Guten zusammengestellt, sondern er erklärt überhaupt die reinen Gedanken für das wahrhaft Wirkliche; Aristoteles betrachtete das göttliche Denken zugleich als die höchste Substanz; die Neupythagoreer und die gleichzeitigen Platoniker pflegten die Ideenwelt, die Gesamtheit dessen, was Plato als das  $\delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon\nu$  bezeichnet hatte, in das göttliche Denken zu verlegen. War nun Plotin durch seine Beschreibung des Urwesens über alle diese hinausgegangen, so konnte er doch dem, was ihnen das höchste gewesen war, die zweite Stelle nicht versagen; ebendahin führte aber, ganz abgesehen von möglichen Einflüssen der philonischen Logoslehre, sein eigenes Princip, denn wenn das Erste nichts anderes ist, als die transcendente Ursache des Denkens und Seins, so wird das ursprünglichste Produkt desselben nichts anderes sein, als das Denken und Sein selbst; wobei es dann ebenso durch das Einheitsstreben des Systems, als durch die platonisch-aristotelischen Bestimmungen geboten war, das Denken und Sein nicht an zwei Wesen oder Wesensreihen zu vertheilen, sondern als eine und dieselbe Substanz zu setzen. Uebrigens lässt sich nicht verkennen, dass trotz dieser grundsätzlichen Gleichstellung beider, in Plotin's Beschreibung des zweiten Princip's der Begriff des Denkens über den des Seins, die aristotelische Lehrform über die platonische, überwiegt <sup>1)</sup>. Schon der stehende Name

---

Erst im folgenden wird dann gesagt: für diese Anschauung des Ersten habe das Zweite in seiner Thätigkeit anhalten, dieselbe begrenzen müssen ( $\epsilon\sigma\tau\eta\ \pi\rho\sigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o},\ \text{}\iota\upsilon\alpha\ \text{}\iota\delta\eta$ ) und sei so zugleich Denken und Seiendes geworden; auch hier würde aber  $\epsilon\sigma\tau\eta\ \pi\rho\sigma\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ , der  $\sigma\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma\ \pi\rho\sigma\ \epsilon\chi\acute{\epsilon}\iota\upsilon\omicron$  entsprechend, einen bequemerem Sinn geben, die Handschriften scheinen jedoch nur  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$  zu haben.

1) Dass diess möglich ist, wird man doch wohl einräumen müssen; man kann daher nicht mit KIRSCHNER S. 49 und RICHTER Neuplat. Stud. III, 74 gegen die obige Bemerkung einwenden, sie stehe mit den bestimmten Aeusserungen Plotin's im Widerspruch. Dass Plotin Denken und Sein gleichstellen will, besweife ich nicht, aber dass er beide auch wirklich gleich behandle, muss ich bestreiten. Der leitende Begriff in seinen Aeusserungen über das zweite Princip ist der des Denkens: der eigenthümliche Name desselben ist der Nus,

des νοῦς beweist diess, und auch in den oben angeführten Stellen wird nicht das Denken aus dem Sein abgeleitet, sondern dieses aus jenem: die οὐσία ist nur das zum Stillstand gebrachte Denken <sup>1)</sup>. Auch hierin zeigt sich der spiritualistische Charakter und der subjektive Ursprung des Systems <sup>2)</sup>.

Die zahlreichen Aeusserungen Plotin's über den νοῦς als solchen, oder über die Denkhätigkeit seines zweiten Principis, fassen sich in die zwei wesentlich aristotelischen Bestimmungen zusammen, dass das Denken des νοῦς 1) seiner Form nach nicht diskursives, sondern anschauendes Denken, und 2) seinem Inhalt nach Denken seiner selbst sei; nur in letzterer Beziehung wird hier noch beigefügt, dass der νοῦς ausser sich selbst auch das Erste denke. Wenn das Urwesen über alle Thätigkeit hinaus ist, so ist der Nus die erste und ursprüngliche Thätigkeit <sup>3)</sup>; aber diese Thätigkeit ist schlechthin vollendet, ein und dasselbe sich gleichbleibende Wirken, ohne Bewegung und Veränderung; die Vorstellung eines blossen Vermögens, das nicht in Wirklichkeit getreten wäre, eines Wechsels zwischen Ruhe und Thätigkeit, findet hier keine Stelle. Im Nus ist mithin kein Unterschied der Fähigkeit und des wirklichen Denkens, kein Fortgang vom Nichtdenken

---

und wenn das Denken als solches nicht früher entstehen soll, als das Sein, so ist doch das, woraus es entsteht, gleichfalls Denken, nur noch kein bewusstes, jene blinde geistige Thätigkeit, welche Plotin selbst eine ὄψις οὐκ ἴσους ἰσοῦσα nennt (s. u. 460, 4).

1) Vgl. auch VI, 7, 18. 706, C: wenn kein Ding vor dem Nus war, οὐκ ἄρα τὰ πάντα ἐγένενα, μᾶλλον δὲ τὰ πάντα ἦν. οὐκ ἔστιν ἄρα τὰ ὄντα εἶναι μὴ νοῦ ἐπεργήσαντος.

2) Plotin selbst bezeichnet die Selbstbetrachtung als das Mittel zur Erkenntniss des νοῦς. V, 8, 9 Anf.: ψυχὴν οὖν ὡς ζῶει καὶ τὸ ψυχῆς θεϊοτάτου κατὰ δὲ τὸν μᾶλλοντα νοῦν εἰσεσθαι ὃ τι ἐστίν u. s. w., d. h. seine Beschreibung des νοῦς ist vom menschlichen Denken abstrahirt, die Denkhätigkeit daher nothwendig seine Grundbestimmung.

3) I, 8, 2; s. u. 459, 2.

4) II, 9, 1. 200, B: Im Urwesen ist kein Unterschied von Potentialität und Aktualität; ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς μετὰ ταῦτα· οὐδ' ἐπινοεῖν τὸν μὲν τινα νοῦν ἐν ἡσυχίᾳ τινὲ, τὸν δὲ οἷον κινούμενον· τίς γὰρ ἂν ἡσυχία νοῦ καὶ τίς κίνησις καὶ προφορὰ ἂν εἴη ἢ τίς ἀργία καὶ τοῦ ἐτέρου [?] τί ἔργον; ἔστι γὰρ ὡς ἐστὶ νοῦς ἀεὶ οὐσώτατος ἐνεργείᾳ καίμενος ἰστώσῃ. V, 8, 7. 501, B: Die Ruhe des Nus ist nichts anderes, als σχολὴν ἀγούσα ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐνεργεία, wie diess von allen den Wesen gilt, οἷς τὸ εἶναι οὐ δυνάμει ἐστὶν ἀλλ' ἐνεργείᾳ. τὸ εἶναι οὖν ἐνεργεία.

zum Denken <sup>1)</sup>, eben weil er schlechthin Denken ist; es ist in ihm kein Suchen der Gedanken, keine Ueberlegung und keine Beweisführung, sondern nur fertiges Denken, welchem sein Gegenstand durchaus gegenwärtig ist, welches alles in Einem hat, ohne es zu vermischen <sup>2)</sup>; es ist daher auch in ihm keine Beziehung auf die Zukunft <sup>3)</sup>, und weder die Möglichkeit, noch das Bedürfniss der Erinnerung <sup>4)</sup>, er lebt nicht in der Zeit, wie die Seele, sondern in der Ewigkeit <sup>5)</sup>. Dieses vollkommene Denken ist aber nothwendig Denken seiner selbst, denn ein Denken, welches seinen Gegenstand ausser sich zu suchen hat, ist nicht in sich vollendet <sup>6)</sup>. Doch

1) V, 3, 5. 501, B: οὐδὲ γὰρ ὁ νοῦς οὗτος δυνάμει, οὐδ' ἕτερος μὲν αὐτὸς ἢ δὲ νόησις ἄλλο. V, 1, 4. 485, B: οὐδὲν ἔχων ἐν αὐτῷ ὃ μὴ νοεῖ· νοεῖ δὲ οὐ ζητῶν ἄλλ' ἔχων.

2) I, 8, 2. 72, E: νοῦ ἐκείνου ὄντος οὐ κατὰ νοῦν θν οὐθβείη ἂν τις κατὰ τοὺς παρ' ἡμῖν λεγομένους νοῦς εἶναι... λογιζομένους τε καὶ τοῦ ἀκολουθούθου θεωρίαν ποιουμένους, ὡς ἐξ ἀκολουθίας τὰ ὄντα θεωμένους, ὡς πρότερον οὐκ ἔχοντας ἀλλὰ κενούς πρὶν μαθεῖν ὄντας... ἀλλ' ἔχει πάντα καὶ ἐστὶ πάντα καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνῶν, καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων· οὐ γὰρ ἄλλα ὁ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ· ὅλον τε γὰρ ἐστὶν ἕκαστον καὶ πανταχῆ πᾶν, καὶ οὐ συγκέχεται ἀλλὰ αὐτῷ χωρὶς. V, 3, 9. 505, D: νοῦς δὲ αὐτὸς αὐτὸν [ὄρα] οὐ συλλογίζόμενος περὶ αὐτοῦ. πάρεστι γὰρ αἰεὶ αὐτῷ. V, 5, 1. 519, B: Das Erkennen des Nus kann kein Erkennen durch Beweis sein, denn ein solches ist (wie Plotin des näheren nachzuweisen sucht) nie absolut sicher. V, 9, 7. 560, B: Der Nus ist das ursprüngliche Sein selbst (αὐτὰ τὰ πρῶτα) συνῶν αὐτῷ αἰεὶ καὶ ἐνέργεια ὑπάρχων καὶ οὐκ ἐπιβάλλον [so. τοῖς οὐσι oder τοῖς νοητοῖς] ὡς οὐκ ἔχων ἢ ἐπιτιμώμενος ἢ διεξοδεύων οὐ προκχερισμένα· ψυχῆς γὰρ ταῦτα πάθη· ἀλλ' ἐστὶν ἐν αὐτῷ ὁμοῦ πάντα ὦν. VI, 2, 21. 618, E: ἔχει δὲ [so. ὁ νοῦς] πάντα ὡς ἐν νοήσει· νοήσει δὲ οὐ τῆ ἐν διεξόδῳ... ἀλλ' ἐστὶν εἰς εἶον λόγος, μέγας, τέλειος, πάντας περιέχων, ἀπὸ τῶν πρώτων αὐτοῦ ἐπεξιών, μᾶλλον δὲ αἰεὶ ἐπεξελθῶν, ὥστε μηδέποτε τὸ ἐπεξίεναι ἀληθὲς εἶναι· ὅλων γὰρ πανταχοῦ, ὅσα ἂν τις ἐκ λογισμοῦ λάβοι ἐν τῇ φύσει ὄντα, ταῦτα εὐρήσει ἐν νῷ ἄνευ λογισμοῦ ὄντα u. s. w.

3) VI, 2, 8. 602, A: Ἴδε δὴ νοῦν καθαρὸν... ὄρας δὴ... νόησιν οὐκ ἐνεργουσαν εἰς τὸ μέλλον, ἀλλ' εἰς τὸ ἦδη, μᾶλλον δὲ ἦδη καὶ αἰεὶ ἦδη, καὶ τὸ παρὸν αἰεὶ καὶ ὡς νοῦν ἐν ἑαυτῷ καὶ οὐκ ἔσω. Vgl. S. 468, 1.

4) IV, 3, 25. 390, D: εἰ δὲ ἐστὶ τὸ τῆς μνήμης ἐπικτητοῦ τινὸς ἢ μαθήματος ἢ παθήματος, οὔτε τοῖς ἀπαθείσι τῶν ὄντων οὔτε τοῖς μὴ (wie Kirchh. mit Recht beifügt) ἐν χρόνῳ ἐγγίγνοντο ἂν τὸ μνημονεύειν· μνήμην δὴ [add. οὐδὲ] περὶ θεῶν οὐδὲ περὶ τὸ ὄν καὶ νοῦν θετέον. V, 5, 1 Anf.: δεῖ γὰρ αὐτὸν αἰεὶ εἰδέναι μὴδ' ἂν ἐκλαθέσθαι ποτέ.

5) V, 1, 4. 485, B: Der Nus umfasst alles, ἐστῶτα αἰεὶ. τί γὰρ ζητεῖ μεταβάλλειν εἰ ἔχων; ... ἀλλ' ἐν αἰῶνι πάντα καὶ ὁ ὄντως αἰῶν, θν μιμῆται· χρόνος περιθέων ψυχῆν u. s. w.

6) V, 5, 1. 520, B: ὁ δὴ νοῦς γιγνώσκων καὶ τὰ νοητὰ γιγνώσκων, εἰ μὲν ἕτερα

folgt aus der natürlichen Verknüpfung des Zweiten mit dem Ersten, dass auch dieses für jenes Objekt ist<sup>1)</sup>; erst durch die Anschauung desselben soll ja der Nus entstanden sein<sup>2)</sup>, um das Erste und zu ihm hin bewegt sich seine Thätigkeit<sup>3)</sup>; und kann er auch das Eine nicht in seiner reinen Einheit anschauen<sup>4)</sup>, so wird er es doch wirklich ergreifen<sup>5)</sup>. Dagegen muss jede Beziehung des Denkens auf das unter ihm liegende, noch mehr natürlich das praktische Wirken von ihm verneint werden, welches schon Aristoteles seinem Nus absprach; denn sein Wesen und seine Thätigkeit besteht ganz im Denken<sup>6)</sup>.

ὄντα γινώσκει, πῶς μὲν ἂν συντύχοι αὐτοῖς; ἐνδέχεται γὰρ μή· ὥστε ἐνδέχεται μὴ γινώσκειν u. s. w. V, 6, 1: das πρώτως νοῦν könne nur dasjenige sein, was sich selbst denke, da nur dieses seinen Gegenstand ursprünglich besitze. VI, 2, 8 S. 459, 8. Weitere Ausführungen hierüber V, 3, 4—9. Dabei wird ausdrücklich bemerkt, um sich selbst zu denken, dürfe der Nus keine verschiedenen Theile in sich haben; c. 5 Anf. (es ist vom νοῦς überhaupt, dem menschlichen mit eingeschlossen, die Rede): ἄρ' οὖν ἄλλω μέρει ἑαυτοῦ ἄλλο μέρος αὐτοῦ καθορᾷ; ἀλλ' οὕτω τὸ μὲν ἔσται ὁρῶν τὸ δὲ ὁρώμενον, τοῦτο δὲ οἷα αὐτὸ ἑαυτὸ. τί οὖν; εἰ πᾶν τοιοῦτον ὅλον ὁμοιομερές εἶναι, ὥστε τὸ ὁρῶν μηδὲν ἀκφέρειν τοῦ ὁρώμενου u. s. w. vgl. c. 8. 504, C.

1) V, 1, 7 (s. S. 455, 8). III, 8, 7. 10 (S. 424, 3. 425, 2). Vgl. folg. Ann.

2) Vgl. S. 456, 4.

3) I, 8, 2. 78, B: καὶ ἐστὶ πρώτη ἐνέργεια ἑαίνου (der Nus) καὶ πρώτη οὐσία, ἑαίνου (das Erste) μόνωνος ἐν ἑαυτῷ· ἐνεργεῖ μόντοι περὶ ἑαίνου ὅλον περὶ ἑαίνου ζῶν. Ueber die Hinwendung des Nus zum Ersten s. m. S. 456, 4.

4) M. vgl. hierüber V, 3, 11 Anf.: wenn der Nus das Erste zu schauen strebt, νοεῖ [so Kirohh. für εἶ] μὲν οὖν αὐτὸ ἑαίνου, aber nicht in seiner Einheit (denn alles Denken enthält ja, wie schon oben geseigt wurde, eine Vielheit); ὥστε ὄραμος μὲν ἐπ' αὐτὸ οὐχ ὡς νοεῖ, ἀλλ' ὡς ὄψις οὕτω ἰδοῦσα, ἔζηλε δὲ ἔχουσα ὅπερ αὐτὴ ἐπλήθυνεν (*quod ipsa multiplicavit*). Er hat wohl einen τίκος τοῦ ὁράματος, οὗτος δὲ πολλὸς ἐξ ἑνὸς ἐγένετο, καὶ οὕτως γνοῦς εἶδεν αὐτὸ καὶ τόσα ἐγένετο ἰδοῦσα ὄψις... πρὸ δὲ τούτου ἔφρασι μόνον καὶ ἀτύπωτος ὄψις. Ebd. c. 7 Anf. (wo Plotin zu zeigen sucht, dass wir dem Nus jedenfalls ein Erkennen seiner selbst beilegen müssen): „ἀλλὰ τὸν θεὸν θεωρεῖ“, εἴπομεν ἂν. Auch in diesem Fall muss er aber sich selbst erkennen; denn wenn er jenen und seine Wirkungen erkennt, so erkennt er auch sich als Geschöpf Gottes; εἰ δὲ ἀνωτησίαι ἰδῆν σαφῶς ἑαίνου, ἐπειδὴ τὸ ἰδῆν ἴσως αὐτὸ ἔστι τὸ ὁρώμενον, ταύτη μάλιστα λείποιτ' ἂν αὐτῷ ἰδῆν ἑαυτὸν καὶ εἶδέναι, εἰ τὸ ἰδῆν τοῦτό ἐστι τὸ αὐτὸ εἶναι τὸ ὁρώμενον (wenn dieses Sehen darin besteht, dass man das Geschaute selbst ist).

5) Wie dies ausser den ebenangeführten Stellen auch V, 6, 2 (s. o. 456, 1) und sonst vorausgesetzt wird.

6) V, 3, 6. 502, C: μὴ ὅλον τε τοῦτον τὸν τοιοῦτον [sc. νοῦν] ἐκτός ἑαυτοῦ

Soll aber der Nus das Wirkliche zum Inhalt haben, so darf dieses nichts von ihm selbst verschiedenes sein <sup>1)</sup>; mit dem Denken ist daher das Sein (οὐσία) Ein und dasselbe <sup>2)</sup>; das erste Erzeugniss des Urwesens wird durch seine Hinwendung zu demselben zugleich Sein und Denken <sup>3)</sup>.

εἶναι· ὥστε . . . ἐν αὐτῷ οὗτος καὶ οὐκ ἄλλο αὐτοῦ τὸ ἔργον καὶ ἡ οὐσία ἢ τὸ νῶ μόνον εἶναι. οὐ γὰρ δὴ πρακτικός γε οὗτος . . . ᾧ δὲ μὴ πράξις (οὐδὲ γὰρ ὄρεσις τῷ καθαρῷ νῶ ἀπόντος) τούτῳ ἡ ἐπιστροφή πρὸς αὐτὸν οὕσα . . . ὑποδείκνυσαι . . . ἀναγκαίαν αὐτοῦ τὴν γνῶσιν. Vgl. I, 2, 3 (S. 488, 1). Ebd. c. 6. 15, C.

1) V, 3, 5. 500, D: δεῖ τὴν θεωρίαν ταυτὸν εἶναι τῷ θεωρητῷ, καὶ τὸν νοῦν ταυτὸν εἶναι τῷ νοητῷ. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταυτὸν, οὐκ ἀλήθεια ἔσται, τύπον γὰρ ἔχει ὁ ἔχων τὰ ὄντα ἕτερον τῶν ὄντων, ὃ οὐκ ἔστιν ἀλήθεια. τὴν ἄρα ἀληθειαν οὐχ ἑτέρου δεῖ εἶναι, ἀλλ' ὃ λέγει τοῦτο καὶ εἶναι. ἐν ἄρα οὕτω νοῦς καὶ τὸ νοητὸν καὶ τὸ ὄν καὶ πρῶτον ὄν τοῦτο u. s. w. V, 5, 1 f. (s. o. 459, 6), wo ausführlich gezeigt wird, dass das Objekt des Denkens vom Denken selbst nicht verschieden sein könne, wenn dieses volle Wahrheit und Gewissheit haben solle. Vgl. S. 311, 5.

2) Dass der Nus das Seiende in sich enthalten müsse, dass Sein und Denken in ihm eins seien, spricht Plotin oft aus; z. B. I, 8, 2 (s. o. 459, 2): ἔχει πάντα καὶ ἐστὶ πάντα. III, 6, 6. 308, E: Das ὄντως ὄν bedarf keines andern zu seinem Sein, es ist vielmehr allem andern Ursache des ibrigen. Dann aber muss es ἐν ζωῇ καὶ ἐν τελείᾳ ζωῇ εἶναι . . . τοῦτο δὲ νοῦς καὶ πάντῃ φρόνησις. VI, 2, 21. 618, G: ἐν οἷς γὰρ ἡ οὐσία οὐκ ἄλλο τι ἢ νοῦς καὶ οὐκ ἐπακτὸν οὔτε τὸ ὄν αὐτοῖς οὔτε ὁ νοῦς u. s. w. V, 3, 6. 502, C: τὸν ἀληθῆ νοῦν . . . ὃς ἦν ὁ αὐτὸς τοῖς νοουμένοις ἀληθεῖς καὶ ὄντως οὐσι καὶ πρώτοις. V, 8, 4 f. 546, C. 547, A, wo der Begriff des Nus mit dem der σοφία vertauscht, und insofern diese für identisch mit der οὐσία erklärt wird. Besonders eingehend wird diese Identität von νοῦς und οὐσία V, 9, 5 dargethan. Der ἐνεργεία καὶ αἰεὶ ὄν νοῦς, wird hier bemerkt, muss alles, was er denkt und hat, von sich selbst denken und haben. εἰ δὲ παρ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ νοεῖ, αὐτὸς ἔστιν ἃ νοεῖ. εἰ γὰρ ἡ μὲν οὐσία αὐτοῦ ἄλλη, ἃ δὲ νοεῖ ἕτερα αὐτοῦ, αὐτὴ ἡ οὐσία αὐτοῦ ἀνόητος ἔσται· καὶ δυνάμει, οὐκ ἐνεργείᾳ αἰ. Das, was er denkt, kann nicht ausser ihm sein, denn wo sollte es sein, und wo können die ewigen Formen des Wirklichen überhaupt sein, als im Nus? ὁ νοῦς ἄρα τὰ ὄντα ὄντως, οὐχ οἷά ἐστιν ἄλλοθεν νοῦν· οὐ γὰρ ἔστιν οὔτε πρὸ αὐτοῦ οὔτε μετ' αὐτόν· ἀλλὰ οἷον νομοθέτης πρώτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι. Ebenso c. 7 s. o. 459, 2.

3) Die Frage, ob das Denken oder das Sein das ursprünglichere sei, kann bei Plotin strenggenommen gar nicht aufgeworfen werden, denn beide sind durchaus identisch; und aus diesem Gesichtspunkt widerspricht Plotin s. a. O. c. 7 f. 561, A f. der Vorstellung, als ob der Nus erst durch sein Denken das Seiende hervorgebracht hätte, als ob erst δτε ἐνόησε θεόν, θεὸς ἐγένετο, und δτε ἐνόησε κίνησιν κινήσεις ἐγένετο, mit der Bemerkung: ein solches Denken setze ja das Gedachte schon voraus (τὸ ὄν τοῦ νοῦ προεπινοεῖν ἀνάγκη). Er selbst behauptet dagegen: ἔστηκεν ἐν αὐτῷ ἡμῶ πάντα ὄν, οὐ νοήσας, ἐν ὑπο-



Auch die nähere Bestimmtheit dieses Seins ist durch sein Verhältniss zum Denken bedingt: aus den zwei Grundbestimmungen des Seins und Denkens gehen die ursprünglichen Kategorien<sup>1)</sup>,

στίση ἕκαστα... ἐγκρίσθαι δεῖ τίθεσθαι ἐν τῷ νοοῦντι τὰ ὄντα, τὴν δὲ ἐνέργειαν καὶ τὴν νόησιν ἐπὶ τοῖς οὖσιν, οἷον ἐπὶ πυρὶ ἤδη τὴν τοῦ πυρὸς ἐνέργειαν. Auch dies darf man aber nicht so verstehen, als sei das ὄν die Substanz, der νοῦς die Thätigkeit dieser Substanz, und insofern jenes das frühere, denn Plotin selbst sagt sofort bei: ἔστι δὲ καὶ τὸ ὄν ἐνέργεια· μία οὖν ἀμφοῖν ἐνέργεια, μᾶλλον δὲ τὰ ἄνω ἔν. μία μὲν οὖν φύσις τὸ τε ὄν ὃ τε νοῦς ... ἐπινοεῖται γὰρ μὴν μεριζομένων ὑφ' ἡμῶν θάτερα πρὸ τῶν ἑτέρων. Seine Meinung ist also nur die, dass Sein und Denken schlechthin dasselbe seien. Beide bezeichnen nur die zwei Seiten eines und desselben Wesens, sie entstehen daher durch den gleichen Akt: was aus dem Urwesen hervorgeht, das ist, so lange es erst als von ihm ausgehend betrachtet wird, weder νοῦς noch οὐσία, es wird beides, indem es sich zum Ersten zurückwendet, denn dadurch wird zugleich der Fluss seines Werdens in einem Produkte zum Stehen gebracht, und sein vorher blindes Sein durch die Einstrahlung des Ersten mit einem Inhalt erfüllt und zum Bewusstsein, zum Denken, erhoben. M. s. hierüber ausser den Nachweisungen, welche S. 456, 4. 461 gegeben wurden, VI, 7, 16. 709, B: Anfangs οὐκ ἔστι νοῦς ἢν (sc. ὁ νοῦς) ἐκείνο βλέπων, ἀλλ' ἐβλεπεν ἀνοήτως. ἢ φατέον, ὡς οὐδ' ἑώρα ποπότε, ἀλλ' ἔζη μὲν πρὸς αὐτὸ καὶ ἀνήρητο αὐτοῦ καὶ ἐπέστραπτο πρὸς αὐτὸ, ἢ δὲ κινήσις αὐτῆ πληρωθεῖσα τῷ ἐκεῖ κινεῖσθαι καὶ περὶ ἐκείνο ἐπλήρωσεν αὐτὸν, καὶ οὐκέτι κινήσις ἢν μόνον, ἀλλὰ κινήσις διακορῆς καὶ πλήρης· ἐξῆς δὲ πάντα ἐγένετο (wurde er alles) καὶ ἔγνω τοῦτο ἐν συναισθήσει αὐτοῦ καὶ νοῦς ἤδη ἢν, πληρωθεὶς μὲν, ἢν' ἔχη, ὃ ὄφεται, βλέπων δὲ αὐτὰ μετὰ φωτὸς παρὰ τοῦ δόντος ἐκείνα καὶ τοῦτο κομιζόμενος. V, 5, 5. 524, C: τὸ γὰρ τοι λεγόμενον ὄν τοῦτο πρώτων ἐκέθεν οἷον ὀλίγον προβεβηκόσ οὐκ ἤθελεν ἐπὶ πρόσω ἔλθεῖν, μεταστραφὲν δὲ εἰς τὸ εἶσω ἔστη καὶ ἐγένετο οὐσία. VI, 2, 8. 602, B (nach den S. 459, 3 angeführten Worten): ἐν μὲν οὖν τῷ νοεῖν ἢ ἐνέργεια καὶ ἢ κινήσις, ἐν δὲ τῷ ἑαυτὸν ἢ οὐσία καὶ τὸ ὄν. ὄν γὰρ νοεῖ καὶ ὄντα ἑαυτὸν καὶ εἰς ὃ οἷον ἐπερείδεται ὄν (und das, worauf er sich gleichsam stützte, das Substrat seines Denkens, ist ein seiendes). ἢ μὲν γὰρ ἐνέργεια ἢ εἰς αὐτὸν οὐκ οὐσία, εἰς ὃ δὲ καὶ ἀφ' οὗ τὸ ὄν (aber das, worauf sie geht und wovon sie ausgeht, ist das Seiende). τὸ γὰρ βλέπόμενον τὸ ὄν, οὐκ ἢ βλέψις· ἔχει δὲ καὶ αὐτὴ τὸ εἶναι, ἔν ἀφ' οὗ καὶ εἰς ὃ ὄν. Weil es aber ἐνέργεια, nicht δύναμις ὄν sei, so lasse sich beides nicht trennen, sondern jedes von beiden (das Schauen und das Gesichte) sei zugleich das andere: ποῦς (sc. ὁ νοῦς) ἑαυτὸν ἐκείνο καὶ τὸ ὄν.

1) Plotin erörtert die Kategorienlehre, die er auch sonst bisweilen berührt, sehr ausführlich Enn. VI, 1—3 (b. Kirchhoff in Ein Buch, Nr. XXXIX, vereinigt). Das erste von diesen drei Büchern beschäftigt sich mit der Kritik der aristotelischen und stoischen Kategorienlehre, das zweite bespricht die Kategorien des Intelligibeln, das dritte die der Erscheinungswelt. Von Neueren handeln über diesen Theil seines Systems STRINHART De Dialect. Plot. 25 ff. Meletem. Plot. 25 ff. Ders. in Panly's Realencyklop. V, 1759 f. TRENDLENBURG Histor. Beitr. I, 232 ff. VACHEROT École d'Alex. I, 529 ff.

die des reinen Wesens, hervor. Das Denken ist Thätigkeit, Leben, Bewegung, das Sein ist Bestehen, unveränderliches, zeitloses Beharren<sup>1)</sup>; indem daher der Nus sowohl Denken als Sein ist, muss ihm auch Bewegung und Beharren zukommen, wie ja schon seine Bewegung, als etwas wesentliches und dauerndes an ihm, ein Beharren ist; und da alle diese Begriffe unter sich zwar verschiedenen, aber als Bestimmungen desselben Wesens doch zugleich ein und dasselbe sind, müssen wir ihnen auch noch die Identität und den Unterschied als Eigenschaften des Seienden beifügen<sup>2)</sup>. Dage-

KIRSCHNER *Philos. d. Plot.* 57 ff. 86 ff. A. RICHTER *Neuplaton. Stud.* 2tes H. „Plotin's Lehre vom Sein.“

1) M. vgl., um anderes zu übergehen, über die κίνησις u. s. w.: I, 8, 2. 73, B: καὶ ἐστὶ πρώτη ἐνέργεια ἐκείνου καὶ πρώτη οὐσία. III, 6, 6 (s. o. 461, 2). III, 8, 7 (8). 849, C: πᾶσα ζωὴ νόησις τις, ἀλλὰ ἄλλη ἄλλης ἀμυδροτέρα, ὄσπερ καὶ ζωὴ ἢ δὴ... πρώτη ζωὴ καὶ πρώτος νοῦς εἰς νόησις οὖν ἢ πρώτη ζωὴ (das erste Leben ist demnach Denken), καὶ ζωὴ δευτέρα νόησις δευτέρα καὶ ἡ ἐσχάτη ζωὴ ἐσχάτη νόησις — die στάσις betreffend V, 1, 4. 486, C: ὁ δὲ νοῦς πάντα ἔχει οὖν ἐν αὐτῷ πάντα ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐστὶ μόνον καὶ τὸ ἔστιν αἰὶ καὶ οὐδαμοῦ τὸ μῶλλον· ἐστὶ γὰρ καὶ τότε· οὐδὲ τὸ παρεληλυθός u. s. w. Wenn Plotin II, 9, 1 (s. o. 458, 4) dem Nus die κίνησις abspricht, so meint er nur diejenige, welche einen Gegensatz zur Ruhe bildet, welche aus einem Zustand der Ruhe hervorgeht, in dem Wirklichwerden eines noch nicht wirklichen besteht; diese fällt aber mit derjenigen κίνησις, welche er dem Seienden beilegt, so wenig zusammen, als die ἡσυχία oder ἡρεμία mit der στάσις.

2) So schon in einer seiner früheren Schriften, V, 1, 4 (nach dem 456, 4 angeführten): οὐ γὰρ ἂν γίνοιτο τὸ νοεῖν, ἑτερότητος μὴ οὐσης καὶ ταυτότητος δέ· γίνεται οὖν τὰ πρώτα νοῦς, ὄν, ἑτερότης, ταυτότης· δεῖ δὲ καὶ κίνησιν λαβεῖν καὶ στάσιν. καὶ κίνησιν μὲν, εἰ νοεῖ, στάσιν δὲ, ἵνα τὸ αὐτό. τὴν δὲ ἑτερότητα, ἵν' ᾗ νοοῦν καὶ νοούμενον... ἑαυτὸν δὲ, ἐκεῖ ἐν ἑαυτῷ καὶ κοινὸν δέ τι ἐν πᾶσι· καὶ ἡ διαφορὰ ἑτερότης. ταῦτα δὲ πλεῖστα γινόμενα ἀριθμῶν καὶ τὸ ποσὸν ποιῶν· καὶ τὸ ποιὸν δὲ ἡ ἐκάστου τούτων ἰδιότης· εἰς ὧν ὡς ἀρχῶν τέλλα. Ausführlicher *Enn.* VI, 2. Nachdem Plotin hier zuerst am Beispiel des Körpers, dann an dem der Seele auseinandergesetzt hat, inwiefern Eines zugleich vieles sein könne, fährt er c. 7 fort: Wie in der Seele, so sei auch im Nus die οὐσία und die ζωὴ, und da nun das gemeinsame Merkmal jedes Lebens die Bewegung sei, so seien die οὐσία und die κίνησις als zwei γένη zu setzen. Κινήσεως δὲ περὶ τὸ ἐν φανείσης οὐκ ἔτι-στάσης τὴν φύσιν, μᾶλλον δ' ἐν τῷ εἶναι οἷον τέλειον ποιούσης, αἰεὶ τε τῆς τοιαύτης φύσεως ἐν τῷ οὐτῶ κινεῖσθαι μενούσης, εἰ τις μὴ στάσιν ἐπιειάγοι, ἀποκώτερος ἂν εἴη τοῦ μὴ κίνησιν διδόντος... ἔστω δὴ καὶ στάσις ἐν γένος ἑτερον ὄν κινήσεως (s. a. O. 601, C). Ebenso muss sie aber auch, wie des breiteren gezeigt wird, vom ὄν verschieden sein, da ja sonst ebensogut die κίνησις mit ihm, und somit auch στάσις und κίνησις mit einander identisch sein müssten. C. 8. 602, B (s. o.

gen sind nicht allein die zehen aristotelischen und die vier stoischen Kategorien, gegen welche Plotin auch sonst viele und theilweise zutreffende Einwürfe erhebt, auf das übersinnliche Wesen (des Nus) nicht anwendbar, sondern man kann für dasselbe überhaupt keine andern Kategorien aufstellen, als die genannten. Nicht die der Einheit: denn das ursprünglich Eine liegt über das Sein hinaus und kann von keinem andern ausgesagt werden <sup>2)</sup>, das Eine im abgeleiteten Sinn aber ist theils überhaupt nicht Gattung <sup>3)</sup>, theils

461, 3 Schl., wo dann weiter auseinandergesetzt wird, die στάσις sei das, εἰς ἃ λήγει ἡ νόησις und ἀφ' οὗ ὄρωμεται, ἡ μὲν ἰδέα ἐν στάσει πάρας οὐσα νοῦ, ὁ δὲ νόος αὐτῆς ἡ κίνησις. Diese drei Bestimmungen gehen durch alles hindurch (602, D, wo aber statt ἐν πάντα zu lesen sein möchte: ἐν πάντα), jedes spätere (ἑκαστὸν τῶν ὑστέρων, jedes von den Wesen, welche in der Reihe des Seins auf dem Nus folgen), sei eine bestimmte Art des Seienden u. s. w. (τὶ ἐν καὶ τίς στάσις καὶ τίς κίνησις), sie seien mithin Gattungen (γένη); und da sie nun theils unterschieden, theils aber auch Bestimmungen eines und desselben seien, so sei das ταῦτόν und ἕτερον unzertrennlich mit ihnen verbunden; man erhalte mithin diese fünf γένη, und zwar als πρῶτα γένη, denn von keinem von ihnen lasse sich ein anderes als Gattungsbegriff prädiciren (μηδὲν αὐτῶν κατηγορησῆς ἐν τῷ τί ἐστι — m. vgl. über diesen, dem aristotelischen Sprachgebrauch entlehnten Ausdruck Bd. II, b, 144, 1). Die vier andern Kategorien sind (wie a. 15 ausführt) die integrierenden Momente der οὐσία (συμπληροῖ τῆν οὐσίαν) oder vielmehr, sie sind die οὐσία selbst, denn keines von ihnen ist später als die οὐσία, ἀλλ' ἴην (sc. ἡ οὐσία) ἕπερ ἴην, ἐν πολλὰ (das Eins-Viele wird die οὐσία öfters genannt). Hierbei wird V, 2, 1 Anf. noch zwischen dem ἐν und der οὐσία unterschieden: das ἐν soll die οὐσία bezeichnen, wiefern bei derselben von den vier andern Kategorien abgesehen wird, die οὐσία umgekehrt τὸ ἐν μετὰ τῶν ἄλλων, κινήσεως, στάσεως, ταύτου, ἑτέρου, so dass diese die στοιχεῖα von jener sind. τὸ οὖν ὄλον οὐσία, ἑκαστὸν δὲ ἐκείνων τὸ μὲν ἐν, τὸ δὲ κίνησις, τὸ δὲ ἄλλο π. Ein ἐν ist die κίνησις (und ebenso natürlich die στάσις u. s. w.) nur κατὰ συμβεβηκός, οὐσία dagegen ist sie nicht x. συμβ., sondern sie ist συμπληρωτικὸν οὐσίας, ἢ καὶ αὐτὴ ἡ οὐσία καὶ τὰ ἐκεί (das Intelligible) πάντα οὐσία... ὅτι ἐν πάντα. Wenn VACHSBERG I, 429 f. nur die Identität und den Unterschied als Kategorien des Nus gelten lässt, während von den übrigen sich im Nus bloß die Ideen, sie selbst nur in der Seele finden sollen, so ist dies offenbar unrichtig.

1) Seine ausführliche Kritik der aristotelischen Kategorienlehre findet sich Enn. VI, 1, 1—24, die der stoischen ebd. c. 25—30. Ich kann hier auf dieselbe nicht näher eintreten, und will mich begnügen, auf die eingehenden Analysen von RICHTER a. a. O. 51—78 und STEINHART Meletem. Plotin 25 f. und auf die kürzeren Bemerkungen TRENDLENBURG's a. a. O. zu verweisen.

2) VI, 2, 9 Anf. s. o. 437, 3 vgl. S. 435.

3) Was Plotin VI, 2, 9 f. näher begründet. Schon Aristoteles hatte das ἐν, ebenso aber freilich auch das ὄν, aus der Zahl der γένη schon deshalb

fällt es nicht mit dem Sein zusammen <sup>1)</sup>. Nicht die der Quantität oder der Qualität: denn die Quantität ist schon als diskrete oder als Zahl, noch mehr aber als contiunirliche, aus dem Seienden erst abgeleitet, also keine Bestimmung des Seienden selbst <sup>2)</sup>; ebenso kommt aber auch die Qualität nur in dem abgeleiteten vor, dessen Wesen sich aus einer Mehrheit von Eigenschaften zusammensetzt, nicht in dem ursprünglichen und einfachen <sup>3)</sup>. Die übrigen Kategorien ohnedem finden im Uebersinnlichen keine Stelle <sup>4)</sup>. Auch das Gute bildet aber keine eigene Kategorie des Seienden, selbst wenn wir bei diesem Ausdruck nicht an das Urgute, welches jenseits des Seins liegt, sondern nur an das abgeleitete Gute denken wollen; denn dieses ist entweder eine Qualität, welche den verschiedenen Wesen in verschiedenem Grade zukommt, und daher überhaupt nicht ihre gemeinsame Gattung, jedenfalls aber nicht gleich ursprünglich mit dem Sein (οὐσία), oder es fällt mit dem Hinstreben des Seienden zum Guten, also mit der Kategorie der Bewegung, zusammen <sup>5)</sup>. Ebenso bezeichnet die Schönheit entweder den von der Idee ausgehenden Glanz, oder das Seiende selbst als das Schöne, oder seine Wirkung, sei es seine Wirkung auf uns oder nach dem Urwesen hin. Aber im ersten Fall ist sie nicht eine Kategorie, sondern eine Folge des Seins; im zweiten ist sie von dem Sein, im dritten von der Bewegung nicht verschiedenen <sup>6)</sup>. Aehnlich gehört das Wissen theils in die Kategorie der

ausgeschlossen, weil die Gattung von den specifischen Differenzen, durch welche sie getheilt werden kann, sich nicht prädiciren lasse, die Einheit dagegen und das Sein von allem prädicirt werden könne. Vgl. Metaph. III, 8, 998, b, 28; weiteres bei BOHRZ und SCHWELER z. d. St.

1) Die Einheit eines Dings besteht (a. a. O. c. 11. 12 vgl. S. 447, 4. 448, 1) in seiner Annäherung an das Gute als das Ureine, und nur nach dem Grade dieser Annäherung, nicht nach dem seines Seins, richtet sich der Grad seiner Einheit. Die letztere Behauptung verträgt sich aber nicht mit andern a. a. O. nachgewiesenen Aussagen.

2) C. 18.

3) A. a. O. c. 14 vgl. die frühere Abhandlung über die Qualität, II, 6, c. 1. 179, C. c. 8, Anf.

4) Wie dies a. a. O. c. 16 von dem πρὸς τι, ποῦ, ποῦ, ποῦ, πᾶσιν, ἕν, κείναι ganz kurz geseigt wird.

5) A. a. O. c. 17.

6) C. 18. Von der Schönheit der übersinnlichen Welt wird S. 475 f. zu sprechen sein.

Bewegung oder Thätigkeit, theils in die des Beharrens (στάσις), oder in beide zusammen <sup>1)</sup>). Die Tugenden ferner sind blosse Thätigkeiten, nicht generische Bestimmungen des Nus <sup>2)</sup>). Der Nus selbst endlich ist nicht eine von den Kategoriceen, sondern das Ganze, was sie alle umfasst <sup>3)</sup>). Aus jenen Grundbestimmungen des Seins gehen dann weitere, abgeleitete Kategoriceen hervor: die Zahl, die Qualität, die Quantität u. s. w. <sup>4)</sup> Auf die Erscheinungswelt dagegen finden die Kategoriceen des Uebersinnlichen keine unmittelbare Anwendung <sup>5)</sup>, wenn ihnen die ihrigen auch immerhin analog sind <sup>6)</sup>). So eingehend sich übrigens Plotin mit

1) A. a. O. 611, A.

2) Ebd. 611, B.

3) A. a. O.: ὁ δὲ νοῦς ὃν νοοῦν καὶ σύνθετον ἐκ πάντων, οὐχ ἓν τι τῶν γενησῶν καὶ ἔστιν ὁ ἀληθινὸς νοῦς ὃν μετὰ πάντων καὶ ἤδη πάντα τὰ ὄντα, τὸ δὲ ὃν μόνον φιλὸν εἰς γένος λαμβανόμενον στοιχεῖον αὐτοῦ.

4) VI, 2, 19 wirft Plotin die Frage auf, wie aus den vier γένη des Seienden εἶδη hervorgehen; und nachdem er verschiedene Aporieen, welche sich hier ergeben, aufgezählt hat, antwortet er c. 20 zunächst: der allgemeine Nus verhalte sich zu seinen Theilen, wie die Wissenschaft zu den einzelnen Wissenschaften: jener sei das Ganze ἐνσργία, das Einzelne δυνάμις, diese das Einzelne ἐνσργία das Ganze δυνάμις. C. 21 sucht er dann die εἶδη des Seienden, aber freilich sehr ungenügend, abzuleiten. Da im Nus Einheit und Vielheit sei, so sei in ihm auch die Zahl, und da diese unbegrenzt sei, das Grosse (τὸ μέγα). Dieses zusammen mit der Schönheit und dem Glanze des Seienden betrachtet, ergebe das ποῖον, in der Stetigkeit seines Seins die Grösse (μέγεθος); und da auch die Einheit, Zweiheit und Dreiheit im Nus seien, erhalte man τὸ μέγεθος τρίττον ὃν καὶ τὸ κοσὸν πᾶν. Aus der Vereinigung des κοσὸν und κοῖν gehe die Gestalt, aus ihrer Theilung durch das θάτερον die besonderen Gestalten und Qualitäten hervor; die ταυτότης erzeuge im κοσὸν die Gleichheit, die ἐτερότης die Ungleichheit in Zahlen und Grössen, woraus dann weiter die verschiedenen Arten von Zahlen und Figuren sich entwickeln. Indem endlich die ζωὴ hinkomme (die ja mit der κίνησις identisch sein soll) bilden sich in dem Nus als dem αὐτοζῶον auch alle Arten lebender Wesen.

5) Selbst die Substanz soll ja in derselben nur im uneigentlichen Sinn vorkommen. Vgl. folg. Anm.

6) Von den Kategoriceen der Erscheinungswelt handelt, wie bemerkt, Enn. VI, 3. Plotin unterscheidet hier c. 3 zunächst mit Aristoteles den Stoff, die Form und das aus beiden zusammengesetzte, fasst dann aber diese drei Begriffe in dem der Substanz (οὐσία, ἢ ἔνταῦθα ἁμύνυμος οὐσία) zusammen. Von ihnen unterscheidet er τὰ περὶ ταῦτα, τὰ μὲν κατηγορούμενα μόνον, τὰ δὲ καὶ συμβεβηκότα. Jenes ist das πρὸς τι, von den συμβεβηκότα sind τὰ μὲν ἐν αὐταῖς (das κοσὸν und ποῖον), τὰ δὲ αὐτὰ ἐν ἐκείνοις (ἐν τόπῳ καὶ χρόνῳ = κοῦ und περὶ), τὰ

diesem Gegenstande beschäftigt hat, so lässt sich doch nicht verkennen, dass seine Kategorienlehre für das Ganze seines Systems nicht die gleiche Bedeutung hat, wie die des Aristoteles oder der Stoiker für das ihrige. Die scharfe Unterscheidung der übersinnlichen und der Erscheinungswelt findet allerdings in dem Satze, dass für beide gar nicht die gleichen Kategorien gelten, ihren Ausdruck, und für die Auffassung der übersinnlichen Welt bilden die zwei Bestimmungen des Denkens und Seins die Grundlage, sonst jedoch haben die Untersuchungen über die Kategorien auf den Fortgang des Systems kaum einen Einfluss <sup>1)</sup>. Und wirklich hat ja auch Plotin seine übersinnlichen Kategorien nur an der Hand Plato's mühselig genug gefunden <sup>2)</sup>; was aber die sinnlichen betrifft, so lässt sich in seinen Aeusserungen darüber eine vielfache Unsicherheit nicht verkennen <sup>3)</sup>. Auch seine Schule ist von seiner Kategorienlehre bald wieder abgekommen <sup>4)</sup>, ohne dass sie sich

---

ὁ ἐνεργήματα αὐτῶν τὰ δὲ πάθη (beides zusammen sind die κινήσεις), τὰ δὲ παρακολουθήματα (τόπος καὶ χρόνος). Näher jedoch führen sich diese alle auf fünf zurück: οὐσία, πρὸς τι, ποσόν, ποιόν, κίνησις, doch könne man die (drei) letzteren auch zum πρὸς τι rechnen. Im weiteren Verlauf seiner Abhandlung bespricht Plotin nur die Substanz, Quantität, Qualität und Bewegung. Auf das einzelne dieser Erörterungen kann ich hier nicht eingehen, muss hiefür vielmehr auf die früher genannten Darstellungen verweisen.

1) Ich kann daher nicht allein STEINHART (Pauly's Encykl. V, 1759) nicht beistimmen, wenn er sagt, die Untersuchung über die Kategorien enthalten den eigentlichen Schlüssel zu Plotin's Lehre, sondern auch RIETTER scheidet mir die Bedeutung derselben zu überschätzen, wenn er (a. a. O. vgl. besonders S. 15 f.) die „Lehre vom Seienden“, welche im wesentlichen nichts anderes ist, als die Kategorienlehre, unter dem Namen der Metaphysik mit den übrigen Theilen des Systems, der Theologie, Physik, Psychologie und Ethik, auf Eine Linie stellt. Es spricht hiegegen auch der Umstand, dass Plotin's Kategorienlehre die Bestimmungen über den Nus und den Gegensatz der sinnlichen und übersinnlichen Welt schon voraussetzt.

2) Vgl. S. 456. 463 f.

3) Vgl. TRENDLENBURG a. a. O. 238 ff., der seine Besprechung der plotinischen Kategorienlehre mit den Worten schliesst: „Es ist bei Plotin das fremde zum grossen Theil verworfen, aber das eigene nicht durchgeführt, und doch nur am fremden versucht.“

4) Schon Porphyry gab in seinem grösseren Commentar zu den Kategorien (den sieben Büchern an Gedalius) nicht blos eine Erklärung der aristotelischen Schrift, sondern auch τῶν ἐνστάσεων πασῶν (der plotinischen) λύσεις (Simpl. in Categ. 1, β. Schol. in Arist. 40, a, 34); und von da an blieben die

dadurch genöthigt gesehen hätte, sein sonstiges System zu verlassen.

Ist aber im Zweiten eine Mehrheit von Bestimmungen, so müssen wir in ihm auch von diesen besondern Bestimmungen das gemeinsame unterscheiden, was ihnen allen gleichmässig zu Grunde liegt; ist in ihm Anderssein, so ist in ihm auch das Unbegrenzte; wird es durch das Erste bestimmt, so muss es abgesehen davon noch unbestimmt sein; bewegt es sich, so verwirklicht es, was vorher nur der Möglichkeit nach in ihm war; ist es Denken, so ist es Thätigkeit des Denkvermögens. Das Unbegrenzte aber, das Unbestimmte, das blosse Vermögen, das Allgemeine, welches durch die specifischen Merkmale näher bestimmt wird, ist die Materie. Die Materie muss daher schon im Nus sein, und wenn bereits Plato das Unbegrenzte auch in die Ideen verlegt, nach Aristoteles sogar von einer Materie der Ideen geredet hatte, so thut diess Plotin mit solcher Bestimmtheit, dass er sich den Unterschied des Zweiten vom Ersten nur aus dieser Voraussetzung zu erklären weiss. Nur dass man sich die Materie im Nus nicht nach Analogie dessen denken darf, was wir sonst Materie nennen. Es ist vielmehr eine doppelte Materie zu unterscheiden, die intelligible und die sinnliche. Jene ist schlechthin durch das Höhere geformt und belebt, diese widerstrebt der Form, jene ist ein seiendes, diese das Nichtseiende, jene ist ewig, wie die Idee, diese einem beständigen Werden unterworfen <sup>1)</sup>. Der Unterschied beider erscheint demnach allerdings so

---

aristotelischen Kategorien bei den Neuplatonikern in Geltung. Unter ihrem Commentatoren aus dieser Schule macht es sich namentlich Dexippus (in den von SENESE in den Monumenta Seoul. Monac. herausgegebenen *ἀπορία καὶ λύσεις*) zur Aufgabe, Plotin's Einwendungen zu widerlegen.

1) II, 4, 1—5. 15 f. Z. B. c. 4 Anf.: εἰ οὖν πολλὰ τὰ εἶδη κοινὸν μὲν πᾶσι αὐτοῖς ἀνάγκη εἶναι, καὶ δὴ καὶ ἴδιον ᾧ διαφέρει ἄλλο ἄλλου. τοῦτο δὲ τὸ ἴδιον καὶ ἡ διαφορά ἢ χωρίζουσα (die διαφορά εἰδοποιεῖς, worüber Bd. II, b, 145, 1) ἢ οὐκ ἔστι μορφή. εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφοῦμενον, περὶ δὲ ἡ διαφορά. ἔστιν ἄρα καὶ ἕλη ἢ τὴν μορφήν δεχομένη καὶ αὐτὸ τὸ ὑποκείμενον. (Auch dieses ist aristotelisch; s. a. a. O. 148, 1.) Wenn ferner die Sinnenwelt ein Abbild der übermännlichen sei, so müsse diese ebenso, wie jene, aus Form und Stoff zusammengesetzt sein. C. 5. 162, A: die jenseitige Welt ist ewig; καὶ γὰρ ἡ ἑταρότης ἢ ἐπιείκεια, ἢ τὴν ἕλην ποιεῖ. ἀρχὴ γὰρ ἕλης αὐτῆ, ἢ κίνησις ἢ πρώτη... ἀόριστον δὲ καὶ ἡ κίνησις καὶ ἡ ἑταρότης ἢ ἀπὸ τοῦ πρώτου κακείνου πρὸς τὸ ὁρισθῆναι δεόμενα· ὁρίζεται δὲ, ὅταν πρὸς αὐτὸ ἐπιστραφή· περὶ δὲ ἀόριστον καὶ ἡ ἕλη καὶ τὸ ἑταρον καὶ οὐκ

bedeutend, dass wir kaum wissen, welche Gleichheit derselben, ausser der des Namens, noch übrig bleibt; doch ist diese deshalb nicht ganz grundlos, weil allerdings schon im zweiten Princip jenes Heraustreten aus der absoluten Einheit beginnt, welches nur in der Materie sein letztes Ziel findet.

Schon hieraus folgt, dass das Sein, welches mit dem Denken identisch ist, nicht reine Einheit, sondern nur Vielheit in der Einheit sein kann. Der Nus vermag die Kraft, welche ihm von dem Einen aus zuströmt, in ihrer Unendlichkeit nicht zu fassen; um sie tragen zu können, muss er sie in eine Vielheit zerlegen <sup>1)</sup>; er muss überhaupt ein vielfaches sein, wenn er denkend sein soll <sup>2)</sup>. Das viele aber, was im Denken enthalten ist, sind die Begriffe oder Ideen, und so schliesst sich hier die Ideenlehre an. Plotin setzt diese im allgemeinen in ihrer platonischen Form voraus <sup>3)</sup>; nur dass er der pythagoreischen Neigung seiner Schule und Zeit folgend, die Ideen zugleich als Zahlen fasst, und die Zahl für das Bindeglied hält, durch welches der Hervorgang der Vielheit aus dem Einen Sein (dem Nus) vermittelt sei; er nennt daher bald das

---

ἄγαθόν, ἀλλὰ ἀπόριστον ἐκείνου. Wendet man aber ein, so würde das Unbegrenzte in die intelligible Welt gesetzt, so erwiedert Plotin: dem sei allerdings so (vgl. auch c. 15. 169, A: ἐπὶ καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς ἢ ἕλη τὸ ἀπειρον), aber es sei zu bedenken (c. 8 Anf.), ὡς οὐ πανταχοῦ τὸ ἀπόριστον ἀπμαστίον οὐδὲ θ' ἐν ἁμαρπον ἢ ἔφ' ἑαυτοῦ ἐπινοία, εἰ μάλ' αἰ παρέχειν αὐτὸ τοῖς πρὸ αὐτοῦ καὶ τοῖς ἀρίστοις. Eben diess ist aber hier der Fall; es giebt (c. 15. 169, B) ein doppeltes Unendliches, von denen sich das eine zum andern verhält, wie das Urbild zum Abbild; ἢ ἕλη ἢ ἐκεῖ ἐν, τὸ γὰρ πρὸ αὐτῆς ἐπέκεινα ὄντος, ἐνταῦθα δὲ τὸ πρὸ αὐτῆς ἐν, οὐκ ἐν ἄρα αὐτῇ (c. 16, Schl.); die θεία ἕλη (c. 5. 161, E) λαβούσα τὸ ὄρλιον αὐτῆν ζωὴν ὀρισμένην καὶ νοερὰν ἔχει, die irdische bleibt trotz ihrer Gestaltung ein νεκρὸν κακοσημημένον. Auch das hat (c. 8) nichts auf sich, dass so das Intelligible als ein zusammengesetztes erscheint: die Zusammensetzung ist hier keine materielle; zusammengesetzt sind auch die Begriffe. Fragt man endlich, ob denn die intelligible Materie ein gewordenes sei, so entgegnet Plotin (c. 5. 161, G), es verhalte sich mit ihr, wie mit den Ideen: γεννητὰ μὲν γὰρ τῷ ἀρχῆν ἔχειν, ἀγέννητα δὲ οὐκ ἔστι μὴ χρόνω τὴν ἀρχὴν ἔχειν. Vgl. auch III, 8, 10 Anf.: ἐπὶ γὰρ ὁ νοῦς ἐστὶν ὄψις τις καὶ ὄψις ὄρεῖσα, δύναμις ἐστὶν εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα. ἐστὶν τοίνυν τὸ μὲν ἕλη τὸ δὲ εἶδος αὐτοῦ... ἕλη δὲ ἐν νοητοῖς.

1) VI, 7, 15. 708, C.

2) Vgl. S. 454 f. Das Seiende heisst deshalb, wie schon S. 464 bemerkt wurde, nicht selten ἐν πολλὰ.

3) Z. B. III, 9, 1. V, 1, 7. 489, A.



wahrhaft Seiende selbst Zahl, bald die Zahlen die Wurzel und Quelle des Seienden<sup>1)</sup>. Indessen finden sich in der näheren Bestimmung der Ideenlehre erhebliche Abweichungen von der platonischen Vorstellungsweise. Das zwar hätte weniger auf sich, dass Plotin keine Ideen des schlechten und verfehlten, des Schmutzes und ähnlicher Dinge annimmt<sup>2)</sup>, während Plato auch von solchen unbefangen geredet hatte<sup>3)</sup>: um so beachtenswerther ist dagegen die Behauptung, es gebe ebensoviele ideale Urbilder, als Einzelwesen<sup>4)</sup>. Plotin macht hiefür geltend (a. a. O. c. 1), dass sich die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Individuen aus einem gemeinsamen Urbild nicht erklären lassen. Sagt er nichtsdestoweniger<sup>5)</sup>, die Ideen beziehen sich nicht auf das Individuum, sondern auf das Allgemeine, so liesse sich dieses vielleicht mit dem eben angeführten durch dieselbe Voraussetzung vereinigen, mittelst deren Plotin auch der Unendlichkeit der Ideen zu entgehen sucht, dass nämlich nur so viele Urformen nöthig

1) VI, 6, 9. 679, C: die Zahl sei früher als die Vielheit des Seienden (τὰ ὄντα), wenn auch später als das Seiende in seiner Einheit (τὸ ὄν): ἡ τοῦ ἀριθμοῦ δύναμις ὑποστάσα ἐμέρισα τὸ ὄν καὶ ὅσον ὠδεῖναι ἐποίησεν αὐτὸ τὸ πλῆθος... τὸ μὲν ὄν ἀριθμὸς ἡνωμένος, τὰ δὲ ὄντα ἐξεληλεγμένους ἀριθμὸς· νοῦς δὲ ἀριθμὸς ἐν ἑαυτῷ κινούμενος (die xenokratische Definition der Seele), τὸ δὲ ζῶον ἀριθμὸς περιχώρησεν. Diess folge auch aus der Abstammung des Seienden von dem Eins (und der δυὰς ἀόριστος s. o. 455, 3). διὸ καὶ τὰ εἶδη ἔλεγον καὶ ἐνάδας καὶ ἀριθμοὺς· καὶ οὕτως ἐστὶν ὁ οὐσαύτης ἀριθμὸς. ἄλλος δὲ ὁ μοναδικὸς λεγόμενος εἰδῶν τούτων. Weiteres über die Priorität der Zahlen vor dem vielen Seienden s. 10. Ebd. c. 15. 687, B: τὸ δὲ ὄν γενόμενον ἀριθμὸς συνάπτει τὰ ὄντα πρὸς αὐτό... ταῖς γὰρ δυνάμεις τοῦ ἀριθμοῦ ἐσχίσθη καὶ τοσαῦτα ἐγέννησεν ὅσα ἦν ὁ ἀριθμὸς. ἀρχὴ ὅθεν καὶ πηγὴ ὑποστάσεως τοῖς ὄντιν ὁ ἀριθμὸς ὁ πρῶτος καὶ ἀληθής. Vgl. V, 1, 5 (oben 455, 3). VI, 2, 21. 613, A (s. o. 466, 4). Eine ausführlichere Darstellung der vorliegenden Lehre giebt VACHEROT II, 237 ff., aber gerade der Angelpunkt derselben, die mittlere Stellung der Zahl zwischen dem ὄν als Einheit und der Vielheit der ὄντα, wird in dieser Darstellung nicht beachtet, und in Folge davon Plotin's Ansicht von der Zahl mit der des Jamblich und Proklus zu sehr identificirt. Weiter vgl. m. den Auszug aus Enn. VI, 6 (π. ἀριθμῶν) bei RICHTER Neupl. Stud. III, 70 ff.

2) V, 9, 10 Anf. c. 14. 565, A. Dagegen weist er nach VI, 7, 9—11 Ideen der unvernünftigen Thiere, Pflanzen, Steine u. s. f. wohl zu begreifen.

3) Vgl. Bd. II, a, 448. Doch war schon Plato in seiner späteren Zeit von dieser Annahme abgekommen; a. a. O. 445, 1.

4) V, 7.

5) V, 9, 12 Anf.: χρὴ δὲ καὶ τῶν καθόλου λέγειν τὰ εἶδη εἶναι, οὐ Σουκράτους ἀλλ' ἀνθρώπου.

seien, als in jeder Weltperiode Einzelwesen existiren, wogegen sich diese Formen in jeder folgenden Periode in veränderter Erscheinung wiederholen <sup>1)</sup>, denn das Urbild wäre so immer noch vom empirisch bestimmten Einzelwesen selbst verschieden. Doch ist wohl das richtigere, in diesen verschiedenartigen Aeusserungen wirkliche Abweichungen und einen Beweis von der mangelhaften Ausbildung der Ideenlehre bei Plotin zu finden.

Schon diese Unsicherheit wird nun beweisen, und die verhältnissmässig seltene und meist nur beiläufige Erwähnung der Ideen wird es bestätigen, dass die Ideenlehre für Plotin nicht die gleiche Bedeutung hat, wie für Plato; und ein Blick auf das ganze System zeigt, warum sie diese Bedeutung für ihn nicht haben kann. Die Ideen stellen das Unbedingte unter der Bestimmung des Seins dar, die Ideenwelt Plato's ist eine Totalität in sich beruhender Wesenheiten; und wird ihr auch Bewegung, Vernunft und Causalität beigelegt, so treten doch diese Prädikate hinter dem substantiellen Charakter der Ideen gänzlich zurück, die Ideenlehre ist nicht darauf angelegt, den Hervorgang des Sinnlichen aus dem Uebersinnlichen zu erklären. Gerade dieses ist aber das Hauptbestreben Plotin's; er fasst daher das Uebersinnliche weit weniger unter dem Begriff der Substanz, als unter dem der Kraft. Ich habe diess schon an seinen Aeusserungen über das Urwesen nachgewiesen; dasselbe zeigte sich darin, dass bei der Beschreibung des Zweiten der Begriff des  $\nu\omicron\varsigma$  über den der  $\epsilon\upsilon\sigma\tau\alpha$  überwiegt, denn jener drückt eine Thätigkeit, dieser ein Sein aus. Ebenso wird nun auch für die Vielheit, welche der Nus in sich befasst, die substantielle Form des gedachten Seins, oder der Ideen, weniger angemessen erscheinen, als die der denkenden Kraft. Auch der ersteren Darstellung bedient sich unser Philosoph allerdings nicht blos um des platonischen Vorgangs willen: der unendliche Nus muss ja die Gesamtheit des Denkbaren, alle reinen Begriffe in sich schliessen. Aber doch liegt es ihm noch näher, ihn als das Reich der wirkenden Kräfte zu beschreiben: die platonischen Ideen verdichten sich ihm, ähnlich wie Philo, zu Geistern ( $\nu\omicron\tau$ ), welche von dem Nus, als dem allgemeinen Geist, umfasst werden, die Ideen sind ihm nicht blos Gedanken des Nus, sondern ein wirkliches in ihm; sie sind die Theilwesen,

1) V, 7, 1—3. IV, 8, 12. 361, E.

welche er in sich auswirkt und aus welchen er besteht, geistige Kräfte, denkende Geister, die ebenso in ihm und unter ihm enthalten sind, wie die Artbegriffe im Gattungsbegriff, oder die besondern Wissenschaften in der Wissenschaft als Ganzem <sup>1)</sup>. Eine genauere Bestimmung dieses Verhältnisses suchen wir freilich vergebens, und sie war auch kaum möglich, ohne den Widerspruch an's Licht zu bringen, von dem schon die platonische Ideenlehre und in noch höherem Grade die Lehre Philo's von den Kräften gedrückt wird, dass Substanzen unter einander theils im Verhältniss der logischen

1) V, 9, 8 Anf: εἰ οὖν ἡ νόησις ἐνότος (wenn das Denken des Nus Denken eines in ihm seienden ist) ἐκεῖνο τὸ εἶδος τὸ ἐνὸν καὶ ἡ ἰδέα αὐτῆ. τί οὖν τοῦτο; νοῦς καὶ ἡ νοερά οὐσία, οὐχ ἑτέρα τοῦ νοῦ ἐκάστη ἰδέα, ἀλλ' ἐκάστη νοῦς, καὶ ἅλας μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἶδη, ἕκαστον δὲ εἶδος νοῦς ἕκαστος, ὡς ἡ ἅλη ἐπιστήμη τὰ πάντα θεωρήματα. IV, 8, 8. 471, A: ὄντος τοίνυν παντός νοῦ ἐν τῷ τῆς νοήσεως τόπῳ ἅλας τε καὶ παντός, ὃν δὴ κόσμον νοητὸν τιθέμεθα, ὄντων δὲ καὶ τῶν ἐν τούτῳ περιεχομένων νοεῶν δυνάμεων καὶ νόων τῶν καθέκαστα· οὐ γὰρ εἰς νοῦς μόνος, ἀλλ' εἰς καὶ πολλοὶ u. s. w. VI, 2, 20: wie die Wissenschaft als Ganzes zu den besondern Disziplinen, oder der Gattungsbegriff zu den Artbegriffen, so verhält sich der ζῦμπαξ νοῦς (auch ὁ μέγας νοῦς genannt) zu den einzelnen Nus; er ist die ἀνάμμις αὐτῶν, sie sind ἐνεργεῖα μὲν ὃ εἰσι, δυνάμει δὲ τὸ ὅλον. Ebd. c. 22. 614, B: εἰς δὲ νοῦς καὶ πολλὰ ὄν καὶ τοὺς πολλοὺς νοῦς ποιεῖ, er theilt sich nämlich in sie als seine Arten. Ebd. 615, B: ὅτε ἐν αὐτῷ ἐνεργεῖ [ὁ νοῦς], τὰ ἐνεργούμενα οἱ ἄλλοι νοῖ, ὅτε δὲ ἐξ αὐτοῦ, ψυχῆ. VI, 6, 15. 686, B: ἐν δὲ τῷ νῷ καθέσσον νοῦς ὡς μὲν μέρη οἱ νοῖ πάντας καθέκαστον. VI, 7, 17. 710, D: vermöge der Unendlichkeit seines Lebens ist der νοῦς nothwendig eine Vielheit. τί δὲ τὸ πολλόν; νόος πολλοί. πάντα οὖν νόος· καὶ ὁ μὲν πᾶς νοῦς, οἱ δὲ ἕκαστοι νοῖ. ὁ δὲ πᾶς νοῦς ἕκαστον περιέχων u. s. w. Ebenso c. 8. 700, E: das nächste nach dem Ersten musste eine Vielheit sein; ἦν τοίνυν οὐχ ὡς νοῦς εἰς, ἀλλὰ πᾶς καὶ πάντας τοὺς καθ' ἕκαστα νοῦς ἔχων. Wenn KIRCHNER S. 60 in diesen Stellen, von denen er einige der entscheidendsten gänzlich ignorirt hat, nur diese finden will, dass die Idee des Allgeistes die Ideen aller einzelnen Geister in sich schliesse, meine Darstellung dagegen kurzweg eines „merkwürdigen Missverständnisses“ beschuldigt, so zeigt der Augenschein, wie wenig er dazu ein Recht hat. Was können denn die Theile des Nus anders sein, als νόος? Eben dieses sagt ja aber auch Plotin so bestimmt wie möglich; so unter anderem auch III, 8, 8. 350, A: ὁ νοῦς οὐχ ἑνός τινος νοῦς, ἀλλὰ καὶ πᾶς· πᾶς δὲ ὄν καὶ πάντων. ὅτε οὖν αὐτὸν πάντα ὄντα καὶ πάντων καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ ἔχαι πᾶν καὶ πάντα· εἰ δὲ μὴ, ἔξει τι μέρος οὐκ ὄν καὶ συγκαίεται ἐξ οὐκ ὄν καὶ σωρὸς τις συμφορητὸς ἔσται ἀναμένων τὸ γενέσθαι νοῦς ἐκ πάντων. Plotin's Meinung ist nach diesen Erklärungen nicht bloß die, dass jeder besondere νοῦς ein Theil des allgemeinen, sondern auch umgekehrt, dass jeder Theil des letzteren wieder νοῦς, also ein καθέκαστον νοῦς sei. Auch BRANDIS S. 345 theilt mein „Missverständniß.“

**Unterordnung, theils in dem des Theils und des Ganzen stehen sollen.**

Sofern nun der Nus eine Vielheit von Formen und Kräften in sich schliesst, erweitert sich sein Begriff zu dem der übersinnlichen Welt, des κόσμος νοητός<sup>1)</sup>. In der Beschreibung dieser Welt tritt bei Plotin das doppelte Interesse hervor, einerseits die Vielheit in ihr als eine absolute, alle Formen des Seins vollständig begreifende, zu fassen, andererseits aber diese Vielheit von der der Erscheinungswelt dadurch zu unterscheiden, dass sie von der Einheit schlechtthin umfasst und durchdrungen sein soll; in derselben Richtung liegt es, wenn die intelligible Welt zwar als durchaus bewegt und belebt geschildert, zugleich aber alle Veränderung von ihr ausgeschlossen wird, denn Vielheit und Veränderung gelten der ganzen alten Philosophie ebenso, wie andererseits Einheit und Unveränderlichkeit, als zusammengehörige Begriffe. Demgemäss wird nun der κόσμος νοητός einestheils als das αὐτοζῶον, als das grosse allbelebte Wesen beschrieben, welches alle Urbilder lebendiger Wesen in sich begreife<sup>2)</sup>; es wird gezeigt, dass sich der Nus in alle Formen bewegen, dass diese alle in ihm sein müssen, wenn er vollkommen sein sollte, denn nur dann sei Einheit in der Vielheit, wenn die vielen qualitativ verschieden seien<sup>3)</sup>; es wer-

1) VI, 2, 2 Anf.: Da das Seiende zugleich Eines und vieles ist, so muss dieses Viele, wie man sich nun auch das Verhältniss der Ueber- und Beforderung unter demselben näher denken mag, (Plotin führt hierüber verschiedene mögliche Annahmen an) συνταλεῖν ἅπαντα εἰς μίαν φύσιν καὶ ἐκ πάντων τῶ νοητῶ κόσμῳ, ὃν δὴ λέγομεν τὸ ὄν, τὴν σύστασιν εἶναι.

2) V, 9, 9 Anf.: κόσμου δὴ τοῦδε ὄντος ζῶου παρμηκτικοῦ ζῶου ἁπάντων . . . ἀνεγχεῖται καὶ ἐν νῷ τὸ ἀρχέτυπον πᾶν εἶναι καὶ κόσμον νοητὸν τοῦτον τὸν νοῦν εἶναι, ὃν φησιν ὁ Πλάτων (Tim. 89, E, wo freilich nur von der Idee des Lebendigen, nicht von der gesammten intelligibeln Welt die Rede ist) ἐν τῷ ὄντι ζῶον. Aehnlich VI, 6, 15 Anf. VI, 2, 21 Schl. und besonders VI, 7, 8 ff.

3) VI, 7, 18. 705, B: alles, was zwischen dem Ersten und dem Letzten liegt, und so auch der Nus, muss eine unendliche Mannigfaltigkeit in sich haben; εἰ γὰρ μηδεμίαν ἔχει ἑξαλλαγὴν μηδὲ τις ἔραγειρε αὐτὸ εἰς τὸ ζῆν ἑταροτήσ, οὐδ' ἂν ἐνέργεια εἴη. . . δεῖ δὲ πάντα ζῆν καὶ πανταχόθεν καὶ οὐδὲν μὴ ζῆν. ἐπὶ πάντα οὖν κινεῖσθαι δεῖ, μᾶλλον δὲ κινεῖσθαι. . . φύσιν ἅρα ἔχει ἐπὶ πᾶν ἑταροῦσθαι. Das Seiende kann nur sein, wenn der Nus wirkt, er wirkt aber ἀεὶ ἄλλο μετ' ἄλλο, er durchschwärmt (πλανηθεὶς πᾶσαν πλάνην, wie es ebd. heisst) das ganze Feld der Wahrheit: ποικίλον δὲ ἐστὶ τὸ καδίον τοῦτο ἵνα καὶ διεξίτοι· εἰ δὲ μὴ κατὰ πᾶν καὶ ἀεὶ ποικίλον, καθέσον μὴ ποικίλον, ἔστηκεν, εἰ δ' ἔστηκεν οὐ νοεῖ· ὥστα καὶ, εἰ

den für alles und jedes Urbilder im Intelligibeln gesucht <sup>1)</sup>, selbst für das unvernünftige und geringe <sup>2)</sup>, auch für die menschlichen Kunstfertigkeiten, wiewfern von ihrem sinnlichen Stoff abgesehen und bloß das wesenhafte, was sie darstellen, in's Auge gefaßt wird <sup>3)</sup>; nur das naturwidrige, schlechte und verfehlte soll unter den Ideen keine Stelle finden <sup>4)</sup>. Auf der andern Seite wird alles das, was die Endlichkeit der sinnlichen Welt ausmacht, von der intelligibeln verneint; es ist nicht allein keine Unvollkommenheit in ihr, sondern auch keine Beschränkung; an die Stelle des Raumes tritt das Ineinandersein der Ideen, an die Stelle der Zeit die Ewigkeit <sup>5)</sup>; die Bewegung in ihr ist schlechthin gleichmässig, ohne Veränderung <sup>6)</sup>, das Sein absolute Wirklichkeit <sup>7)</sup>, das, was ist, von dem Grunde, durch den es ist, nicht verschieden <sup>8)</sup>, die Viel-

ἔστι, οὐ νενόηκεν· εἰ δὲ τοῦτο, οὐδ' ἔστιν. ἔστιν οὖν νόησις· ἢ δὲ κινήσις πᾶσα κληρούσα οὐσίαν πᾶσαν καὶ ἡ πᾶσα οὐσία νόησις πᾶσα ζῶν περιλαβούσα πᾶσαν καὶ μετ' ἄλλο καὶ ἄλλο, καὶ διακρούντι ἀπὸ τοῦ ἄλλο ἀναφαίνεται. Ebd. c. 10. 702: zur Vollkommenheit des Nus als des τελειότατον ζῶν war eine Vielheit nothwendig; καὶ μὴν, εἰ ἐκ πολλῶν, δεῖ εἶναι αὐτὸν, ἢ οὐχ ὁλόν τι ἐκ πολλῶν μὲν εἶναι τῶν αὐτῶν δὲ πάντων, ἢ αὐταραεὶς ἦν ἂν ἔν. δεῖ τοίνυν εἶς ἑτέρων ἀπὸ κατ' εἶδος. Vgl. c. 14.

1) Z. B. V, 9, 10 Anf.: ὅσα μὲν οὖν ὡς εἶδη ἐν τῷ αἰσθητῷ ἔστι ταῦτα ἐκείνη· ὅσα δὲ μὴ, οὐ· διὸ τῶν παρὰ φύσιν οὐκ ἔστιν ἐκεῖ οὐδέν. Dagegen sind dort die ποιότητες δὴ σύμφωνοι καὶ ποσότητες, ἀριθμοὶ τε καὶ μεγέθη καὶ γένεσις καὶ σχέσις, ποιήσεις τε καὶ κρίσεις αἱ κατὰ φύσιν, κινήσεις τε καὶ στάσεις καθόλου τε καὶ ἐν μέρει τῶν ἐκεῖ ἀντὶ δὲ χρόνου αἰῶν. ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερός, τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ. V, 7, 11. 12 wird gesagt, dass es einen intelligibeln Himmel mit seinen Gestirnen, eine intelligible Erde (αὐτογῆ, πρώτως γῆ) mit allen Thieren und Pflanzon, ein intelligibles Feuer u. s. f. geben müsse und geben könne, da das eigentliche Wesen aller Dinge, auch der anscheinend leblosen, in lebendigen Kräften bestehe, deren Urbilder Theile des αὐτοζῶν seien.

2) VI, 7, 9. 701, D, mit der Bemerkung: ἐκεῖ δὲ καὶ τὸ ἀλογον λεγόμενον λόγος ἦν καὶ τὸ ἄνοον νοῦς ἦν, ἐπεὶ καὶ ὁ νοῦν ἵκπου νοῦς ἔστι καὶ ἡ νόησις ἵκπου νοῦς ἦν. Die νόησις aber ist hier ταῦτ' ἐν τῷ πράγματι, μήτιν auch dieses kein ἀνόητον. Vgl. auch c. 10.

3) V, 9, 11.

4) Vgl. Anm. 1 und S. 470, 2.

5) V, 9, 10 s. Anm. 1. Weiteres über die Begriffe der Zeit und Ewigkeit S. 491, 2.

6) III, 2, 1. 255, B. VI, 6, 18. 691, B. VI, 7, 18. 706, A. F. V, 1, 4. 485, A.

7) II, 4, 5. 161, F. V, 9, 8.

8) VI, 7, 2 Anf.: Im Intelligibeln sei das ὅτι und διότι εἶναι, ὅτι τῶν τῶν τὸ πρᾶγμα καὶ τὸ διὰ τί τοῦ πράγματος.

heit steht der Einheit nicht im Wege, denn alles ist hier ineinander, jedes ist zugleich das Ganze, und jeder Theil jedem durchsichtig, die vielen intelligibeln Kräfte sind auch wieder Eine Kraft, die vielen Götter Ein Gott <sup>1)</sup>). Während also in der Erscheinungswelt die Vielheit und die Einheit auseinanderfallen, die verschiedenen Theile derselben sich ausschliessen, Ruhe und Bewegung u. s. f. einen Gegensatz bilden, so soll es sich mit der intelligibeln umgekehrt verhalten, und eben dieses Ineinander, diese absolute Harmonie aller ihrer Theile, ist die von Plotin gepriesene Schönheit und Seligkeit dieser Welt <sup>2)</sup>).

1) V, 8, 4 Anf.: die Götter sehen in der intelligibeln Welt alles Seiende und sich selbst in allem, *δαφανῆ γὰρ πάντα καὶ σκοτεινὸν οὐδὲ ἀντίτιπον οὐδὲν, ἀλλὰ πᾶς παντὶ φανερός ἐς τὸ εἶω καὶ πάντα· φῶς γὰρ φωτὶ [sc. φανερόν]. καὶ γὰρ ἔχει πᾶς πάντα ἐν αὐτῷ, καὶ αὐτὸ ὄρα ἐν ἄλλῳ πάντα. ὅστε πανταχοῦ πάντα καὶ πᾶν πᾶν καὶ ἕκαστον πᾶν καὶ ἄπειρος ἢ ἀήλη· ἕκαστον γὰρ αὐτῶν μέγα, ἐπεὶ καὶ τὸ μικρὸν μέγα· καὶ ἥλιος ἐστὶ πάντα ἄστρα· καὶ ἕκαστον ἥλιος αὐτὸ καὶ πάντα u. s. w. Dabei soll aber, wie ebd. ausgeführt wird, doch keinerlei Vermischung der Ideen mit einander stattfinden, die Bewegung rein sein, ebenso die Ruhe u. s. f. Aehnliche Schilderungen III, 2, 1. 255, B. VI, 9, 5. 762, E. VI, 7, 15 Schl. Wegen dieser Einheit von allem im Intelligibeln heisst es wohl auch V, 8, 8 Schl., alles sei dort Himmel, und V, 8, 9. 550, C: die intelligibeln Götter seien zwar durch die Vielheit ihrer Kräfte verschieden, aber zugleich auch alle Eins, und jeder von ihnen alle, sie seien *ἑμοῦ καὶ ἕκαστος χωρὶς αὐτῶν, ἐν στάσει ἀδιασκέπτος*.*

2) Ueber die Seligkeit der übersinnlichen Welt vgl. m. V, 1, 4. 485, B. V, 8, 4 Anf., ebd. 546, A. c. 12 Anf. VI, 2, 21. 618, B. Die Schönheit derselben hat Plotin in einer eigenen Schrift, *περὶ νοητοῦ κάλλους* (Enn. V, 8) behandelt, und bei dieser Veranlassung zugleich seine Ansichten über das Schöne überhaupt dargelegt, die er schon früher in der Abhandlung *περὶ τοῦ καλοῦ* (Enn. I, 6) auseinandergesetzt hatte. Zu einer vollständigen ästhetischen Theorie sind diese Ansichten nicht ausgeführt, und während sie an Plotin's sonstiges System auf verschiedenen Punkten anknüpfen, zeigt sich doch keine Stelle, an welcher sie sich in ihrer Gesamtheit als wesentlicher Bestandtheil in seine Entwicklung einfügten; wogegen sie allerdings ganz folgerichtig aus demselben hervorgehen. Indem ich daher für ihre eingehendere Darstellung auf die unten zu nennenden Schriften verweise, begnüge ich mich hier, an dem Orte, wo der Begriff des Schönen im System zuerst und am ursprünglichsten auftritt, das wesentlichste darüber mitsatheilen. — Dasjenige nun, wodurch irgend ein Gegenstand schön wird, ist nach Plotin nicht sein Stoff, sondern ausschliesslich seine Form, sein εἶδος oder λόγος, während umgekehrt die Formlosigkeit mit der Hässlichkeit zusammenfällt (I, 6, 2. 52, A. V, 8, 1 f.). Nur auf dieser seiner unsinnlichen Form beruht die überwältigende

## 5. Die Seele.

Wie das Zweite aus dem Ersten, so geht, vermöge derselben Nothwendigkeit, aus dem Zweiten ein drittes hervor, welches sich

Wirkung des Schönen: es tritt aus demselben der Seele die Idee, als das ihrem eigenen höheren Wesen verwandte, entgegen (I, 6, 2). Nur durch die Naahbildung der Idee wird die sinnliche Erscheinung schön (I, 6, 3); nur in ihr liegt auch der leitende Maasstab für die Kunst: οὐχ ἀπλῶς τὸ ὁραόμενον μίμωσθαι [sc. αἱ τέχναι], ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις... ἐπὶ καὶ ὁ Φειδίας τὸν Δία πρὸς οὐδὲν αἰσθητὸν ποιήσας, ἀλλὰ λαβὼν οἶος ἂν γίνετο, εἰ ἡμῖν ὁ Ζεὺς δι' ὀμμάτων ἰθαλοὶ φανῆναι (V, 8, 1 g. E. Damit streitet die Bemerkung VI, 7, 22. 715, B nicht, die Kunst stehe darin hinter der Natur zurück, dass sie nur lebloses hervorbringen könne). Das Reich der reinen und ursprünglichen Formen ist aber der Nus oder die οὐσία. Er ist daher das πρῶτος καλὸν (V, 8, 2. 544, A. c. 8 Anf. c. 18. 554, B. VI, 2, 21. 618, B), das μέγα κέλλος, das νοητὸν καλὸν, in dem alles Idee und alles schön ist (I, 6, 9. 57, F. 58, A), das Urbild, auf welches die Schönheit der sichtbaren Welt als auf seine Voraussetzung hinweist (V, 8, 18); was dagegen über ihm liegt, kann wohl als das Gute, aber genau gesprochen, nicht als das Schöne bezeichnet werden; denn da seine Einheit alle Vielheit, alle Gestalt, selbst das Sein von sich anschliesst, ist es nicht schön, sondern mehr als schön (a. o. 480, 8; wenn dagegen Βαννικίε, die Lehre vom Schönen b. Plotin S. 48, behauptet, der Nus sei „das erste Gute“, und wenn derselbe andererseits das Urwesen beharrlich „das θν“ nennt, so widerspricht das eine Plotin's Lehre ebensosehr, wie das andere). Nächst dem Nus hat die Schönheit in der Seele ihren Sitz, welche dieselbe mit allem andern vom Nus empfängt (V, 8, 2. c. 18. 564, B vgl. I, 6, 4 Anf.); diese Schönheit besteht in nichts anderem als in edeln Fertigkeiten, Tugend und Wissenschaft; sie wird daher nicht allein selbst um so grösser, sondern auch die Anschauung des Urschönen wird der Seele um so eher möglich sein, je vollständiger sie sich sittlich reinigt, je begeisterter und sehnsuchtsvoller sie nach dem Höheren strebt und sich seiner Einwirkung hingiebt (V, 8, 2. I, 6, 4—9; die letztere, sehr schwungvolle Ausführung nimmt c. 7. 56, B die des platonischen Gastmahls 211, D f. fast wörtlich in sich auf). Weit tiefer steht das sinnlich Schöne, wie es ja auch nur Abschattung der Idee ist (s. o. und V, 8, 9 Schl.: ἤδε μὲν γὰρ ἡ ψευδὴς οὐσία δέκεται ἀπὸ τοῦ εἰδῶλου καλοῦ, ἵνα καὶ καλὸν φαίνεται καὶ ἄλλως ἢ u. a. w.); wie wenig aber Plotin selbst dieses geringschätzt, wird sich auch noch später aus seiner Lehre vom Eros und aus seiner Polemik gegen die gnostische Naturverachtung ergeben. — Ausführlicher behandeln Plotin's Aesthetik: E. MÜLLER Gesch. d. Theorie d. Kunst bei d. Alten II, 289—316. Βαννικίε a. a. O. (Göt. 1868). RICHTER Neuplat. Stud. III, 32—37; Derselbe giebt H. II, S. V auch die weitere Literatur.

zu ihm ebenso verhält, wie das Zweite zum Ersten <sup>1)</sup>; und seine Erzeugung ist in dem einen Fall so wenig, wie in dem andern, das Werk der Absicht und Ueberlegung, oder mit einer Veränderung in dem Erzeugenden verknüpft <sup>2)</sup>. Dieses Erzeugniss des Nus ist die Seele.

Der Begriff der Seele wird im allgemeinen dahin bestimmt, dass sie das nächste nach dem Nus, und das mittlere zwischen ihm und der Erscheinungswelt sei, einerseits vom Nus erfüllt, bewegt und durchleuchtet, andererseits aber mit dem von ihr erzeugten Körperlichen sich berührend <sup>3)</sup>. Doch steht sie dem Intelligibeln näher, und wird mit ihm zu dem Göttlichen gerechnet <sup>4)</sup>; sie ist ihrem Wesen nach Zahl und Form wie die Idee <sup>5)</sup>, Leben und Thätigkeit, wie der Nus <sup>6)</sup>; von den Lichtkreisen, welche das

1) V, 1, 7. 489, B: ψυχὴν γὰρ γεννᾷ νοῦς ... καὶ γὰρ τέλειον ὄντα γεννᾷν εἶσι καὶ μὴ δύνανται οὐσαν τοσαύτην ἄγονον εἶναι. κρείττον δὲ οὐχ ὅσον τὰ ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἑλάττον ὅν εἰδωλον εἶναι αὐτοῦ ἀόριστον μὲν ὡσαύτως, ὀριζόμενον δὲ ὑπὸ τοῦ γεννήσαντος καὶ ὅσον εἰδοποιούμενον. V, 2, 1. 494, B: οὕτως οὖν ὅν (nämlich das Zweite) ὅλον ἐκείνος (der höchste Gott) τὰ ὁμοία κοίτῃ, δύνανται προχέας πολλῆν ... καὶ αὕτη ἐκ τῆς οὐσίας ἐνέργεια ψυχῆ, τοῦτο μένοντος ἐκείνου γενομένη· καὶ γὰρ ὁ νοῦς μένοντος τοῦ πρὸ αὐτοῦ ἐγένετο. Vgl. V, 8, 12 Anf.

2) S. vor. Anm. und V, 8, 12. 554, B: Der Nus bringt ein Abbild seiner hervor, und dieses ist so ewig, wie er selbst, denn es ist nicht τέχνη hervorgebracht, jedes natürliche Abbild aber dauert so lange, als das Urbild. διὸ ὡς ὀρθῶς, οἱ φθείρουσι τοῦ νοητοῦ μένοντος καὶ γεννώσιν οὕτως, ὡς ποτε βουλευσάμενοι τοῦ κοιωθέντος ποιῆν. ὅστις γὰρ τρόπος ποιήσεως τοιαύτης οὐκ ἐθέλουσι συνίναμι u. s. w.

3) V, 1, 7 führt Plotin fort: νοῦ δὲ γέννημα λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ περὶ νοῦν κινούμενον καὶ νοῦ φῶς καὶ ἔχνος ἐξηρημένον ἐκείνου, κατὰ θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀποπιμπλάμενον καὶ ἀπολαβὸν καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατὰ θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ' αὐτὸ, μᾶλλον δὲ γινώσκον καὶ αὐτὸ ἐ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χείρονα. Vgl. V, 8, 12 u. s. St.

4) V, 1, 7 nach dem eben angeführten: καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα. VI, 8, 1. 617, A: ἡ δὲ ψυχῆς φύσις ἐν ἐκείνῳ τῷ νοητῷ.

5) V, 1, 5. 486, B: ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχῆ. III, 6, 18. 320, F: ἡ μὲν γε ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἶδη ἔχουσα, εἶδος οὐσα καὶ αὐτὴ, ὁμοῦ πάντα ἔχει. IV, 4, 16. 409, B: Die Seele ist nicht ἕλη καὶ εἶδος, ἀλλ' εἶδος μόνον καὶ δύνάμις καὶ ἐνέργεια δευτέρα μετὰ νοῦν.

6) IV, 7, 11 führt Plotin nach Plato (s. Bd. II, a, 525. 581) aus, die Seele, zunächst die menschliche, sei unsterblich, als ein χρῆμα, ᾧ πάρασι μὲν ἐξ αὐτοῦ ζῶν, ἦν ἀδύνατον ἀπολέσθαι. Sie besitze das Leben nicht blos als eine ihr mitgetheilte Eigenschaft (ὡς ἕλην μὲν οὐσαν ὑποκείσθαι, ζῶν δὲ ἐπ' αὐτῇ γενο-



Urlicht umgeben, ist sie zwar der äusserste, aber doch noch Licht, ausser ihr dagegen beginnt die finstere Region 1); sie ist ihrer Natur nach ewig und ausser der Zeit, wenn gleich sie die Zeit hervorbringt 2). Wenn das Erste den Mittelpunkt alles Seins bildet, so ist der Nus nach Plotin einem unbewegten, die Seele einem bewegten Kreise um diesen Mittelpunkt her zu vergleichen 3); wenn der Nus die Sonne der geistigen Welt ist, so ist die Seele ihr Mond 4). Näher wird diese ihre mittlere Stellung, nach Anleitung des platonischen Timäus (35, A), dadurch ausgedrückt, dass ihr einerseits Theilbarkeit, andererseits Ungetheiltheit beigelegt wird. Der Nus ist schlechthin ungetheilt, die Seele ist es zwar auch, sofern sie im Intelligibeln bleibt, aber es liegt in ihrem Wesen, aus der Einheit mit diesem herauszutreten, sich mit dem absolut Theilbaren, mit der Körperwelt zu verbinden, und insofern ist auch sie selbst theilbar 5). Indessen betrifft doch diese Theilbarkeit

μένην τὴν ψυχὴν ἀποδείξαι), sondern sie sei μία φύσις ἐνεργεῖα ζῶσα. Π, 5, 2. 175, B: πάντα οὖν τὰ πρῶτα ἐνεργεῖα... καὶ ψυχὴ δὴ οὕτως ἢ μὴ ἐν ἕλῃ, ἀλλ' ἐν τῷ νοητῷ. Wenn jedoch ΚΙΝΩΝΝΑ S. 66 sagt, die Seele stehe als das sich selbst bewegende zwischen dem Unbewegten und dem Bewegten, sie sei das ursprüngliche Leben und der Quell des Lebens für alles andere, so ist diess ungenau. Leben und Bewegung haben nach Plotin ursprünglich im Nus ihren Sitz (vgl. S. 463 1), und auch mit der φύσις πρῶτως ζῶσα, αὐτὴ ἔξ ἑαυτῆς κινουμένη, ζῶν παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα, dem οὕτως ἐν, πρῶτως ἐν καὶ ζῶν πρῶτως, von dem Pl. IV, 7, 9 redet, ist nicht die Seele, wie K. will, sondern der Nus gemeint. Auch die S. 478, 3 angeführte Vergleichung steht dem nicht im Wege, eben weil sie eine blosse Vergleichung ist: kann der Nus auch, mit der Seele verglichen, relativ unbewegt genannt werden, so ist er diess doch nicht schlechthin.

1) IV, 3, 17 s. o. 445, 2.

2) IV, 4, 15 f. vgl. V, 8, 12 (S. 477, 2). Genaueres hierüber tiefer unten.

3) IV, 4, 16. 409, C: εἰ δὲ τὰγαθόν τις κατὰ κέντρον τάξει, τὸν νοῦν κατὰ κύκλον ἀκίνητον, ψυχὴν δὲ κατὰ κύκλον κινούμενον ἂν τάξει, κινούμενον δὲ τῆ ἐφέσει νοῦς γὰρ εὐθὺς καὶ ἔχει καὶ περιεληφεν, ἢ δὲ ψυχὴ τοῦ ἐπέκεινα οὗτος ἐπίεται.

4) V, 6, 4. 536, B: ἀπεικαστέον τὸ μὲν (das Urwesen) φωτὶ, τὸ δὲ ἐφέσει ἡλίῳ, τὸ δὲ τρίτον τῷ σελήνης ἄστρῳ κομιζομένῳ τὸ φῶς παρ' ἡλίου. ψυχὴ μὲν γὰρ ἐπακτὸν νοῦν ἔχει ἐπιχρουνόντα αὐτὴν νοεράν οὐσαν, νοῦς δ' ἐν αὐτῷ οὐκ εἶλον ἔχει.

5) III, 9, 1 Schl.: ψυχὴν εἶναι τὴν μερίσασαν εἰς πολλὰς ψυχὰς... οὐ νοῦ ἔργον ἢ διάνοιαν, ἀλλὰ ψυχῆς μεριστὴν ἐνεργεῖαν ἐχούσης ἐν μεριστῇ φύσει. IV, 1, 1. 360, B: νοῦς μὲν οὖν αἰεὶ ἀδιάκριτος καὶ οὐ μεριστός, ψυχὴ δὲ ἐκεί (im Intelligibeln) ἀδιάκριτος καὶ ἀμεριστος, ἔχει δὲ φύσιν μερίζεσθαι· καὶ γὰρ ὁ μερισμὸς αὐτῆς τὸ ἀποσθῆναι καὶ ἐν σώμασι γενέσθαι. IV, 2, 1 f. I, 1, 8.

strenggenommen nicht sie selbst, sondern nur den Körper, in dem sie ist, sie selbst ist zwar im Theilbaren, aber sie bleibt nichtsdestoweniger Eins, denn sie ist in jedem Theil ganz und dieselbe <sup>1)</sup>, nur der Körper, nicht die Seele, ist im Raume <sup>2)</sup>. Genau gesprochen lässt sich daher nur sagen <sup>3)</sup>: in der Seele ist die Vielheit nicht mehr ebenso, wie im Nus, von der Einheit umschlossen, es ist in ihr Neigung zum getheilten Sein, der Trieb, in der Sinnenwelt darzustellen, was sie im Nus geschaut hat <sup>4)</sup>, aber noch keine wirkliche Getheiltheit; sie ist zwar vom Nus verschieden, aber doch nur so, wie das Wort von dem Gedanken, wie die Wir-

1) IV, 1. 361, B: οὐδὲ γὰρ ἐνταῦθα (im irdischen Leben) μόνον μεριστή, ἀλλὰ καὶ ἀμερίστος· τὸ γὰρ μεριζόμενον αὐτῆς ἀμερίστως μερίζεται. IV, 2, 1. 368, A: die Seele ist μεριστή μὲν ὅτι ἐν πᾶσι μέρει τοῦ ἐν ᾧ ἐστίν, ἀμερίστος δὲ ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὅτρωσιν αὐτοῦ ὅλη... ὥστε μεμερίσθαι καὶ μὴ μεμερίσθαι αὐ· μᾶλλον δὲ μὴ μεμερίσθαι αὐτὴν... μένει γὰρ μεθ' ἑαυτῆς ὅλη, περὶ δὲ τὰ σώματά ἐστι μεμερισμένη, τῶν σωμάτων τῷ οἰκείῳ μεριστῷ οὐ δυναμένῳ αὐτὴν ἀμερίστως δεῖσθαι... ὥστε εἶναι τῶν σωμάτων κᾶθημα τὸν μερισμὸν, οὐκ αὐτῆς.

2) IV, 8, 9. 379, D: Der κόσμος ist belebt als ἰχώμενος, ἀλλ' οὐκ ἔχων. κέεται γὰρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνεχώρησεν αὐτὸν u. s. w. IV, 2, 1. 2. 368, A. D. VI, 4, 16. Vgl. S. 480, 3. Weiteres später, in der Erörterung über Seele und Leib im Menschen.

3) IV, 8, 5. 375, D: ψυχὰ ἐφεξῆς καθ' ἑκαστον νοῦν ἐξηρημαίναι, λόγοι νῶν οἶσαι καὶ ἐξελιγμέναι μᾶλλον ἢ ἐκίνοι οἶον πολλὸν ἔξ ὀλίγου γινόμεναι, συναφῆς τῷ ὀλίγῳ οἶσαι ἀμεριστῶν ἐκίνοι ἐκάστη, μερίζεσθαι ἤδη θελήσασαι καὶ οὐ δυνάμεναι εἰς πᾶν μερισμοῦ ἵναί, τὸ ταυτὸν καὶ ἕτερον σώζουσαι μένει τὰ ἐκάστη ἐν καὶ ὁμοῦ ἐν πᾶσι. Allgemeiner V, 1, 8. 484, B: (ψυχῇ) εἰκῶν τίς ἐστι νοῦ. οἶον λόγος ὁ ἐν προφορᾷ λόγου τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω τοι καὶ αὐτὴ λόγος νοῦ καὶ ἡ πᾶσα ἐνέργεια καὶ ἡν προέεται ζῶν εἰς ἄλλου ὑπόστασιν. V, 1, 6. 487, F: ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκίνου (des Ersten). Vgl. I, 2, 8 Schl.: ὡς γὰρ ὁ ἐν φωνῇ λόγος μίμημα τοῦ ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ μίμημα τοῦ ἐν ἑτέρῳ. ὡς οὖν μεμερισμένος ὁ ἐν προφορᾷ πρὸς τὸν ἐν ψυχῇ, οὕτω καὶ ὁ ἐν ψυχῇ ἐρμηνεύς ὢν ἐκίνου πρὸς τὸν πρὸ αὐτοῦ. III, 2, 2. 256, A: νοῦς τῶνιν δούς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρεμῆς καὶ ἡσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο. οὗτος δὲ ὁ λόγος ἐκ νοῦ βυεῖς· τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος· καὶ ἀπὸ ἀπορρέει ὡς ἂν ἡ παρῶν ἐν τοῖς οἶσι λόγος. Wie der Leib aus dem λόγος ἐν σπέρματι wird, οὕτω δὴ καὶ ἔξ ἐνός νοῦ καὶ τοῦ ἀπ' αὐτοῦ λόγου ἀνέστη τότε τὸ πᾶν καὶ δύστη. Die Seele verhält sich nach diesen Stellen zum Nus, wie der Gedanke zur Denkkraft, oder das Wort zum Gedanken, d. h. wie die Erscheinung zur Kraft, die Wirkung zur Ursache.

4) IV, 7, 13 Anf.: Der Nus ist ἀπαθής und bleibt im Intelligibeln; οὐ γὰρ ἐν ὁρμῇ οὐδ' ὄρεξις· ὁ δ' ἂν ὄρεξιν προσλάβῃ, ἐφεξῆς ἐκίνω τῷ νῷ ὄν, τῇ προσθήκῃ τῆς ὄρεξεως οἶον πρόεισιν ἤδη ἐπὶ πλόν, καὶ κοσμῶν ὀρεγόμενον, καθ' ἃ ἐν νῷ εἶδεν, ὥσπερ κυοῦν ἀπ' αὐτῶν καὶ ὠθῖνον γεννησαι, ποιεῖν σπύδιαι καὶ δημιουργεῖ.

kung von der wirkenden Kraft, wie die Erscheinung von dem Wesen, das sich in ihr offenbart. Die Seele hat daher eine Doppelstellung. Einestheils ist sie als das Erzeugniss des Nus auch selbst vernünftig, ihr Erzeuger wirkt in ihr, erleuchtet sie, und theilt ihr als seinem Abbild die Formen alles Wirklichen mit <sup>1)</sup>. Anderntheils hat sie ihrer Natur nach eine Beziehung zu dem, was unter ihr ist, dieses wird von ihr erzeugt, und bedarf ihrer Fürsorge, sie vermittelt ihm die vom Nus ausgehenden Wirkungen; diess könnte sie aber nicht, wenn sie nicht selbst ihm verwandt wäre <sup>2)</sup>. So kehrt Plotin mit jeder Wendung immer wieder zu seiner Grundbestimmung über die Seele zurück, ohne sie doch mit diesen Ausführungen viel weiter zu entwickeln.

Alles dieses gilt nun zunächst und zumeist von der Seele als Totalität oder Weltseele. Was nämlich unmittelbar aus dem zweiten Princip hervorgeht, ist nur die allgemeine Seele, erst von dieser stammen die Einzelseelen. Diese Weltseele denkt sich Plotin, nach Plato's Vorgang, als eine wirkliche, von den Einzelseelen als solchen verschiedene Substanz, von der er sagt, dass sie ausser der Körperwelt sei, und ihrerseits alles Körperliche in sich trage <sup>1)</sup>. Ja

1) V, 1, 8. 484, B: οὐσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς· καὶ ἡ τελείωσις ἀπ' αὐτοῦ κάλιν οἶον πατρὸς ἐκθρέψαντος, ὃν οὐ τέλειον ὡς πρὸς αὐτὸν ἐγέννησεν. Die Seele ist vernünftig, sofern der νοῦς in ihr wirkt und von ihr geschaut wird. III, 6, 18. 320, F: ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τὰ τῶν ὄντων εἶδη ἔχουσα αὐτὸς οὐσα καὶ αὐτὴ ἑμοῦ πάντα ἔχει. V, 1, 6, s. vorl. Anm. II, 9, 2, Sohl.: Die Seele, ἡ μὴ μέρος μηδὲ τῆς ἡμέας ἔτι μέρος, theilt dem Körper mit, was er von ihr empfangen kann, μένει τε ἀπραγμόνως αὐτὴ οὐκ ἐκ διανοίας διοικοῦσα οὐδὲ τι διαρροῦμένη, ἀλλὰ τῇ εἰς τὸ πρὸ αὐτῆς θέα κατακοσμοῦσα δυνάμει θαυμαστῇ . . . κἀκεῖθεν ἔχουσα δίδωσι τῷ μετ' αὐτὴν καὶ ὡσπερ ἐλλάμπουσα αἰὲ ἐλλάμπεται.

2) IV, 8, 8. 476, B: πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἔχει τι καὶ τοῦ κάτω πρὸς σῶμα καὶ τοῦ ἄνω πρὸς νοῦν. Aehnlich, mit unerheblicher Abweichung, c. 3. 471, D: ψυχῆς δὲ ἔργον τῆς λογικωτέρας νοεῖν μὲν, οὐ τὸ νοεῖν δὲ μόνον· τί γὰρ ἂν νοῦ διαφέρῃ; προσλαβοῦσα γὰρ τῷ νοερά εἶναι καὶ ἄλλο, καθὼ τὴν οὐσίαν ἔσχεν ἐπόσταται, νοῦς οὐκ ἔμεινεν . . . βλάπτουσα δὲ πρὸς μὲν τὸ πρὸ ἑαυτῆς νοεῖ, εἰς δὲ ἑαυτὴν σῶμα ἐσπότην, εἰς δὲ τὸ μετ' αὐτὴν κοσμεῖ τε καὶ διοικεῖ καὶ ἀρχει αὐτοῦ· ὅτι μηδὲ οἷόν τε ἦν εἶναι τὰ πάντα ἐν τῷ νοητῷ u. s. w. IV, 8, 12. 382. A: νοῦς δὲ πᾶς αἰὲ ἄνω καὶ οὐ μετῴσα ἔξω τῶν αὐτοῦ γένοιτο, ἀλλὰ ἰδρυμένος πᾶς ἄνω πέμπει εἰς τὰ τῆθα διὰ ψυχῆς· ψυχὴ δὲ ἐκ τοῦ πλησίον μετῴλον κατὰ τὸ ἐκέσθην διάκειται εἶδος, καὶ δίδωσι τοῖς ἕκ' αὐτῆς u. s. w. Vgl. S. 479, 4.

3) III, 4, 4. 285, B: οὐδὲ γὰρ ἦλθεν [ἡ τοῦ παντὸς ψυχῆ] οὐδὲ κατήλθεν, ἀλλὰ μνουσῆς προσάπτεται τὸ σῶμα τοῦ κόσμου καὶ οἶον καταλάμπεται. III, 9, 2. 257, C:

er scheint sich dieselbe als Persönlichkeit vorzustellen; denn wiewohl er ihr die Erinnerung <sup>1)</sup> und die Reflexion (λογίζεσθαι) <sup>2)</sup> deshalb abspricht, weil ein schlechthin gleichmässiges und mangelloses Denken weder ein Suchen von unbekanntem, noch eine Erinnerung an entschwundenes zulasse, ebenso die Empfindung, weil sie rein auf's Intelligible gerichtet keine Empfänglichkeit für das Sinnliche besitze <sup>3)</sup>, wiewohl er auch ihr Schaffen als durchaus naturnothwendig, ohne Wahl und Ueberlegung erfolgend gedacht wissen will <sup>4)</sup>, soll ihr doch eine Art Selbstbewusstsein zukommen <sup>5)</sup>. Eine Persönlichkeit im vollem Sinn ist diess freilich noch nicht, aber wir können auch hier, wie in vielen andern Fällen, bemerken, dass es überhaupt die alte Philosophie mit diesem Begriff nicht sehr strenge nimmt, und auch solchen Wesen Denken und Bewusstsein beilegt, denen sie andere wesentliche Erfordernisse des persönlichen Lebens abspricht.

Eigentlich können wir freilich in Plotin's Sinn nicht schlechthin von der Weltseele sprechen, sondern nur von den Weltseelen. Wenn nämlich die Seele überhaupt eine mittlere Stellung zwischen der sinnlichen und der intelligibeln Welt hat, so verdichtet sich dieser Gedanke unserem Philosophen nach seiner Weise zu

ἡ πᾶσα ψυχή οὐδαμοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἦλθεν, οὐ γὰρ ἦν ὅπου, ἀλλὰ τὸ σῶμα γειτονῆσαν μετέλαβεν αὐτῆς, διὸ οὐκ ἐν τῷ σώματι, οὐδ' ὁ Πλάτων φησὶ πού, ἀλλὰ τὸ σῶμα εἰς αὐτήν.

1) IV, 4, 6 f. 12.

2) IV, 4, 10. 404, B und in eingehender Erörterung c. 12. Nicht auf die Weltseele, sondern auf die menschliche Seele, beziehen sich die Aeusserungen V, 3, 8. 9. 498, C ff. 505, C. V, 1, 3. 10. 484, B. 491, B. Wenn daher ΚΙΣΧΗΝΕ S. 69 auf Grund dieser Stellen von der Seele im allgemeinen, und ohne zwischen der Weltseele und den Einzelseelen zu unterscheiden, behauptet, ihr Wesen sei die Reflexion (λογίζεσθαι) und diess unterscheide sie vom Nus, so ist diess nicht richtig. Allerdings liess sich aber jene Unterscheidung nicht wohl ohne Schwanken durchführen, da die Vorstellung der Weltseele doch nur nach Analogie der menschlichen gebildet ist; so entschieden daher Plotin IV, 4, 10. 12 der Vorstellung widerspricht, als ob in der Seele des Weltganzen εἰς ζητῶν φρονεῖν, ζητῶν δὲ τι δεῖ ποιεῖν sei, so redet er doch III, 8, 5 Anf., freilich in einer etwas spielenden Darstellung, auch wieder von dem φιλομαθῆς und ζητητῶν derselben.

3) IV, 4, 24 f.

4) IV, 4, 10. 404, B f. c. 12. 406, E f. IV, 3, 10. 379, G f.

5) IV, 4, 24. 417, B: συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ [τοῦ κόσμου], ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναίσθανόμεθα, δοτέον, αἰσθησιν δὲ ἀεὶ ἑτέρου οὖσαν οὐ δοτέον.

der Vorstellung einer doppelten Weltseele, einer höheren und einer niedrigeren. Jene ist ein schlechthin unsinnliches Wesen, das weder in die Körperwelt eingeht, noch auch nur unmittelbar auf das Körperliche einwirkt, die himmlische Aphrodite, welche in ungetrübter Betrachtung so rein für sich ist, dass man kaum sieht, wodurch sie sich vom zweiten Princip unterscheidet; diese dagegen, das bloße Abbild und Erzeugniss von jener, ist auf ähnliche Weise mit dem Körper des Weltalls verbunden, wie die Menschenseele mit dem menschlichen Leibe <sup>1)</sup>. Nur sie ist es, welche die sinnliche Erscheinung hervorbringt, indem sie vermöge ihrer geringeren Vollkommen-

1) III, 5, 2. 298, B (mit Beziehung auf das platonische Gastmahl): οὐ γίβει εἰνε δὸππὴ Αφροδίτη, τὴν ἡμιθεὶ καὶ τὴν ἡμιάνθρωπον λεγομένην ἐκ Κρόνου, νοῦ ὄντος ἐκείνου, ἀνάγκη ψυχὴν θεοειδέτην εἶναι, εἰδὴς ἔξ αὐτοῦ ἀκρήρατον ἀκρήρατος, μείναςαν ἄνω, ὡς μηδὲ εἰς τὰ τῆδε εἶθεῖν μήτε δεδιόσασθαι μήτε δυναμένην ... χωριστὴν οὖσαν τινὰ ὑπόστασιν καὶ ἀμέτοχον ἕλης οὐσίαν. c. 3. 294, C: χωριστὴν δὲ ἐκείνην τὴν ψυχὴν λέγοντες τὴν πρῶτως ἐλλάμπουσαν τῶν οὐρανῶν (die ψυχὴ ἀκρήρατος, wie sie im folgenden genannt wird) χωριστὴν καὶ τὸν Ἔρωτα τοῦτον θεοσόμεθα ... ἐπεὶ δὲ καὶ τοῦδε τοῦ παντός ψυχὴν εἶδει εἶναι, ὑπέστη μετὰ τῆς ἡδῆ καὶ ὁ ἄλλος Ἔρωσ ... τοῦ δὲ κόσμου οὐσα ἡ Ἀφροδίτη αὐτὴ καὶ οὐ μόνον ψυχὴ οὐδὲ ἀπλῶς ψυχὴ καὶ τὸν ἐν τῶδε τῶ κόσμῳ Ἔρωτα ἐγενήσατο. II, 1, 5 Anf.: Wenn Plato die himmlischen Wesen von Gott, die irdischen von dem gewordenen Göttern geschaffen werden lässt, so ist diess ταῦτον τῶν ἐρεξῆς μὲν τῶ δημιουργῶ εἶναι τὴν ψυχὴν τὴν οὐρανίαν, καὶ τὰς ἡμετέρας δὲ ἀπὸ δὲ τῆς οὐρανίας Ἰδαλαμα αὐτῆς τὸν καὶ ὄλον ἀπορρέον ἀπὸ τῶν ἄνω τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα ποιεῖν. Diese Seele ahmt die himmlische nach, kann aber aus den geringeren Stoffen und in dem geringeren Orte nicht ebenso unvergänglichlich geschaffen, wie jene. II, 3, 9. 142, D: καὶ πᾶς ὁ κόσμος δὲ ὁ μὲν τὸ ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς τινος δευτικῆς σώματι, ὁ δὲ ἡ τοῦ παντός ψυχῆ ἡ μὴ ἐν σώματι, ἐλλάμπουσα δὲ ἔχνη τῇ ἐν σώματι ... καὶ τῇ μὲν ἑτέρα ψυχῇ τῇ καθαρᾷ οὐδὲν φαῦλον δίδωσιν ... θεὸς μὲν οὖν (sc. ὁ κόσμος) ἐκείνης συναριθμουμένης, τὸ δὲ λοιπὸν δαίμων, φησὶ, μέγας καὶ τὰ πάθη τὰ ἐν αὐτῶν δαιμόνια. c. 17. 147, E: νοῦς δὲ ψυχῇ δίδωσι τῇ τοῦ παντός (sc. τοῖς λόγους), ψυχῆ δὲ παρ' αὐτῆς ἡ μετὰ νοῦν τῇ μετ' αὐτὴν ἐλλάμπουσα καὶ τυκοῦσα, ἡ δὲ ὡσπερὰ ἐπιταχθεῖσα ἡδὴ τοῦτο ποιεῖ (sie bringt das hervor, dessen Form ihr von der ersten Seele mitgetheilt ist). c. 18. 148, B: δεῖ τὴν τοῦ παντός ψυχὴ θεωρεῖν μὲν τὰ ἀριστα ἀεὶ λεμένην πρὸς τὴν νοητὴν φύσιν καὶ τὸν θεόν, πληρουμένη δὲ αὐτῆς ... τὸ ἔξ αὐτῆς Ἰδαλαμα καὶ τὸ ἐσχατον αὐτῆς πρὸς τὸ κάτω τὸ ποιεῖν τοῦτο εἶναι. III, 5, 6. 296, B: Was sind die Dämonen? ἄρα γε ψυχῆς ἐν κόσμῳ γενομένης δὲ ἀπ' ἐκάστης ἔχνος; διὰ τί δὲ τῆς ἐν κόσμῳ; ὅτι ἡ καθαρά θεὸν γαυνᾷ. IV, 3, 11 Schl.: Die Gestirne sind Götter, weil sie mit τῇ ἔξ ἀρχῆς ψυχῇ durch die ψυχὴ ὄλον ἀπαλοῦσα, und mit dem Nus durch jene zusammenhängen. IV, 3, 4. 3. 4 (s. u. 484, 3. 4). Vgl. II, 2, 3 Anf. III, 2, 16. 267, D. VI, 2, 22. 615, B. IV, 8, 2. 470, D f.

heit sich nicht ebenso in der reinen Betrachtung halten kann, wie die erste: durch sie werden die Formen, welche aus der höheren Seele in sie übergehen, der Körperwelt eingepflanzt. Als dieses im Sinnlichen wirkende Princip heisst die zweite Seele die Natur <sup>1)</sup>. So sprengt der Dualismus der plotinischen Weltanschauung die Seele selbst, welche das Bindeglied der zwei Welten sein sollte, nach beiden Seiten auseinander. Sonst freilich wird auch häufig einfach von der Weltseele, ohne diese Unterscheidung, gesprochen <sup>2)</sup>.

In dieser allgemeinen Seele sind nun die besonderen Seelen enthalten. Dass nicht blos die doppelte Weltseele, sondern auch eine Vielheit von Einzelseelen existirt, diess beruht im allgemeinen auf dem gleichen Gesetz, wie die Vielheit von Ideen und Gei-

1) III, 8, 3. 345, E: ἡ λεγομένη φύσις ψυχῆ οὕσα γέννημα ψυχῆς προτέρας δυνατώτερον ζώσης u. s. w. Die erste Seele nämlich (c. 4) bringt durch die Fälle ihres Erkennens die zweite als ein ἄλλο θεώρημα hervor; in dieser aber (c. 3. 346, A) ist das Wissen, dem allgemeinen Gesetz der Abstufung gemäss, schwächer, als in der ersten, und daher wird sie praktisch und wirkt als Natur; vgl. S. 448, 3. Ebenso wird IV, 4, 13. 407, A f. die φύσις als das unterste Glied der übersinnlichen Welt, ein Abbild der ersten Seele und ihres Erkennens, beschrieben. Vgl. II, 3, 17 f. (vor. Anm.).

2) KIRCHNER S. 81, 7 äussert sich zwar sehr abschätzig über die obige Darstellung, ohne sich übrigens um den Nachweis ihrer Unrichtigkeit auch nur an einem einzigen Punkte zu bemühen; wie sich jedoch die angeführten Stellen anders auffassen lassen, als ich sie aufgefasst habe, wüsste ich wenigstens nicht zu sagen, und auch Kirchner hat es nicht gesagt, vielmehr nennt er selbst S. 95 f. die Natur „von der Weltseele geboren“, „eine wirkende Seele“, „ein Bild der höheren Seele“ u. s. w. Hiernach bliebe zwischen uns nur etwa der Unterschied, dass er den Namen der Weltseele auf die höhere Seele, mit Ausschluss der Natur, beschränken will, und dass er die φύσις nicht unter dem Abschnitt von der Seele, sondern als eigenes Princip neben Nus und ψυχῆ abgesondert behandelt (vgl. S. 421, 1). Ueber das erste war nun nicht viel Aufhebens zu machen; übrigens lässt sich nicht absehen, warum wir nicht das, was Plotin selbst die ψυχῆ ἐν κόσμῳ γενομένη, ψυχῆ κόσμου, τοῦδε τοῦ παντός ψυχῆ nennt, Weltseele nennen sollten. Was aber das andere betrifft, so ist zu beachten, dass Plotin die höhere und die niedere Seele auch wieder als blosse Theile der Seele behandelt (z. B. II, 3, 18; s. S. 482, 1; II, 2, 3), und die Seele ohne weitere Unterscheidung sich an das Körperliche mittheilen und vertheilen lässt; vgl. die Nachweisungen S. 478, 5. 479, 1. 480, 2. 3. Wir haben also hier nicht, wie im Verhältniss des Nus zur Seele, zwei klar geschiedene Wesen, sondern Ein Wesen, das aber wegen seiner eigenthümlichen Mittelstellung sich auch wieder in zwei, ein höheres und ein niedrigeres, zerlegt.

stern im Nus <sup>1)</sup>); im besondern verweist uns Plotin auf die niedrigere Natur der Seele, welche als zusammengesetzt aus dem Theilbaren und Untheilbaren das Viele nicht ebenso mit der Einheit umschliessen konnte, wie der Nus <sup>2)</sup>); doch soll nicht blos die zweite, sondern auch die erste Seele Theilseelen hervorbringen <sup>3)</sup>. Auch hier soll aber die Einheit durch die Vielheit nicht aufgehoben werden: die Einzelseelen sind nur Wirkungen der allgemeinen, nur die verschiedenen Erscheinungsformen des Einen Lebens, welches durch das All strömt; wiewohl sie daher individuell verschieden sind, so sind sie doch zugleich eine und dieselbe, wie die Wissenschaft in ihren verschiedenen Theilen Eine ist, wie es Ein Licht ist, welches die verschiedensten Orte erleuchtet <sup>4)</sup>. Die

1) IV, 8, 3. 471, B. IV, 3, 5 s. o. 479, 3.

2) III, 9, 1 Schl.

3) II, 1, 5 s. o. 482, 1. Auf die hier erwähnten Thierseelen kann man anwenden, was IV, 9, 4. 480, A allerdings nur hypothetisch, von der Voraussetzung aus gesagt wird, dass die Seelen durch ihre Leiber verschieden, der Art (εἶδος) nach dagegen eins seien: τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐν πολλοῖς σώμασι ψυχὴν ὑπάρχειν καὶ πρὸ ταύτης τῆς μίας τῆς ἐν πολλοῖς ἄλλων εἶναι μὴ ἐν πολλοῖς, ἀφ' ἧς ἢ ἐν πολλοῖς μία, ὡς περ εἰδωλὸν οὐσα κολλαχοῦ φερόμενον τῆς ἐν ἐνὶ μίας.

4) III, 5, 4. 294, G: καθόσον δὲ ἐκάστη [ψυχῆ] πρὸς τὴν ὅλην ἔχει οὐκ ἐπιτετημένη, ἐμπεριχομένη δὲ, ὡς εἶναι πάσας μίαν, καὶ ὁ ἕρως ἕκαστος πρὸς τὸν ὅλον ἂν ἔχει. VI, 5, 9: es geht Ein Leben durch's Universum; πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν οὐρανῶν μία. Zum Beweise für diese Einheit beruft sich Plotin IV, 9, 3 auf die Gemeinsamkeit des Gefühls in der Liebe und die magische Sympathie der Dinge. Fragt man aber, wie wir uns dieselbe zu denken haben, so ist die Antwort (IV, 9, 5): ἐκείνη μὲν οὖν μία, αἱ δὲ πολλαὶ εἰς ταύτην ὡς μίαν [sc. ἀνήτηται] δοῦσαν ἑαυτὴν εἰς πλῆθος καὶ οὐ δοῦσαν. Ἰκανὴ γὰρ πᾶσι παρασχέει ἑαυτὴν καὶ μὴν μία. δύναται γὰρ εἰς πάντα ἅμα καὶ ἐκάστου οὐκ ἀποτεμῆται πάντη. Wie die Wissenschaft in der Gesamtheit ihrer Theile Eine ist, so auch die Seele. IV, 3, 4. 374, F: Die Einheit des Nus macht keine Schwierigkeit; ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς τῆς λεγομένης μεριστῆς εἶναι κατὰ σώματα τοῦτο τὸ ἐν τι εἶναι πάσας κολλῆς ἂν ἔχει ἀπορίας, εἰ μὴ τις τὸ μὲν ἐν στήθεισιν ἐφ' ἑαυτοῦ μὴ κίπτον εἰς τὸ σῶμα, εἰ' ἐξ ἐκείνου τὰς πάσας, τὴν τε τοῦ ὅλου καὶ τὰς ἄλλας, μέχρι τίνος ὅσον συνοῦσας καὶ μίαν τῶ μηδενὸς τινος γίνεσθαι, τοῖς δὲ πέρασιν αὐτῶν ἐξηρηγμένους καὶ συνοῦσας ἀλλήλαις πρὸς τὰ ἄνω ὠδοὶ καὶ ὠδοὶ ἐπιβάλλειν, ὅσον φωτὸς ἤδη πρὸς τῇ γῆ μαραζομένους κατ' οἴκους καὶ οὐ μεμερισμένους ἀλλ' ὄντος ἑνὸς οὐδὲν ἤττον. Eine genauere Bestimmung über das Verhältniss der Einzelseelen zur allgemeinen, und über die Art, wie jene selbst eins sind, suchen wir in den wiederholten Erörterungen über diese Frage (zuerst IV, 8, 3, dann in einer eigenen Abhandlung IV, 3,

**Seele des Weltganzen bleibt ungetheilt, aber jedes Einzelwesen nimmt von ihr in sich auf, was es zu fassen vermag <sup>1)</sup>. Die allgemeinen Voraussetzungen über das Verhältniss des Abgeleiteten zum Ursprünglichen finden auch hier ihre Anwendung. Mit dem Seelenleben ist nun die Grenze der intelligibeln Welt erreicht, und**

und schliesslich noch in den Aporieen IV, 3, 1—8) vergeblich. Eine Uebersicht über den Inhalt dieser Erörterungen giebt RICHTER Neupl. St. IV, 29 ff.

1) VI, 4, 12. 655, C: Wie die Stimme vielen Ohren, das Bild vielen Augen, jedem ganz gegenwärtig ist, so begreift es sich auch, εἰ ψυχὴ μὴ παρατέταται συμμερίζομένη (nicht räumlich ausgedehnt und getheilt ist), ἀλλὰ πανταχοῦ, οὐ ἂν παρῆ, πάρεστι καὶ ἐστὶ πανταχοῦ τοῦ παντός οὐ μεμερισμένη . . . . ὡς οὐκ ὄντος αὐτῆς τοῦ μὲν ἐν σώμασι, τοῦ δὲ ἐφ' αὐτοῦ, ἀλλὰ ὅλου ἐν αὐτῷ καὶ ἐν πολλοῖς αὐ φανταζομένου. Sie kommt nicht in die Körper herab, sondern ist ihnen gegenwärtig, indem sie zugleich für sich ist. εἰ δ' οὕσα ἐφ' αὐτῆς τούτω πάρεστι, τοῦτο ἦλθε πρὸς αὐτήν. Was ausser dem ὄντως ὄν war, kam zu ihm, καὶ ἐγένετο ἐν τῷ τῆς ζωῆς κόσμῳ. Dieser war aber ungetheilt für sich; es konnte ihn also nur als Ganzes aufnehmen; er ist mithin in allem, was ihn aufgenommen hat, εἰς ἀριθμῷ οὐ μεμερισμένος, ἀλλ' ὅλος. Man darf sich demnach (c. 13 Anf.) nicht vorstellen, der κόσμος ζωῆς sei durch den Himmel und in die lebenden Wesen ausgebreitet (ἐκταίνεσθαι), ἀλλὰ τὸ ἐκταθὲν πᾶν αὐτοῦ μεταληφέναι, ὄντος ἀδιαστάτου αὐτοῦ. Nun könnte es freilich scheinen, in diesem Fall würde nicht jedes Wesen seine eigene Seele haben. Auf dieses Bedenken antwortet c. 14: ἐφαρξεί καὶ ἐκάστῳ (der κόσμος ζωῆς oder die Seele des All reicht auch für die Einzelwesen aus) καὶ πάσας ψυχὰς ἔχει καὶ πάντας νοῦς. καὶ γὰρ ἐν ἐστὶ καὶ ἄπειρον αὐ καὶ πάντα ὁμοῦ καὶ ἕκαστον ἔχει διακεκριμένον καὶ αὐ οὐ διακριθὲν χωρὶς . . . . οὐ γὰρ δὴ μίαν ζωὴν εἶδει αὐτὸ ἔχειν, ἀλλ' ἄπειρον, καὶ αὐ μίαν καὶ τὴν μίαν οὕτω μίαν, ὅτι πάσας ὁμοῦ οὐ συμφορηθείσας εἰς ἓν, ἀλλ' ἀφ' ἑνὸς ἀρξάμενας καὶ μενούσας θδεν ἤρξαντο, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἤρξαντο, ἀλλ' οὕτως εἶχον ἀειοῦδὲν γὰρ γινόμενον ἐκεί· οὐδὲ μερίζομενον τοίνυν, ἀλλὰ δοκεῖ μερίζεσθαι τῷ λαβόντι. IV, 2, 1 (s. o. 479, 1). Dass freilich durch diese Erörterungen die Einheit der Seele mit der Vielheit der Einzelseelen wirklich in widerspruchsvoller Weise vereinigt sei, wird man nicht sagen können: mit aller Mühe, die sich Plotin giebt, beides zusammzubringen, wirft er sich doch im Grunde zwischen den zwei Bestimmungen, dass die Einzelseelen mit der allgemeinen identisch, und dass sie von ihr verschieden seien, nur hin und her; und wenn er sich durch die Annahme zu helfen sucht, die an sich Eine Seele werde von den verschiedenen Wesen in verschiedenem Maass und verschiedener Weise aufgenommen (ähnlich, wie schon Aristoteles in Betreff des Nus gesagt hatte; s. 1. Abth. 704), so kann diess schon deshalb nicht genügen, weil in seinem System die Einzelseelen nur Wirkungen und Ausstrahlungen der allgemeinen und die Körper nur Wirkungen der Seele sind, weil mithin die Seele sich schon getheilt haben muss, wenn es eine Mehrheit von Wesen geben soll, die sie in sich aufnehmen.



wenn auch die höchste Seele nicht aus dem Intelligibeln heraustritt, so liegt doch in der Vertheilung der allgemeinen Seele an die Einzelseelen der Grund für ihr Eingehen in die Erscheinungswelt.

### B. Die Erscheinungswelt.

6. Die Erscheinungswelt ihrem allgemeinen Wesen nach betrachtet.

Was die Erscheinungswelt von der übersinnlichen unterscheidet, ist im allgemeinen diess, dass sich die Einheit der letzteren hier in eine Vielheit, das Ineinander aller Theile in ein Aussereinander, die Harmonie derselben in Streit und Gegensatz auflöst <sup>1)</sup>, dass an die Stelle der reinen Vernünftigkeit eine Mischung von Vernunft und Nothwendigkeit <sup>2)</sup>, an die Stelle der Ewigkeit die Zeit <sup>3)</sup>, an die Stelle des wahren Seins ein blosser Schein, ein unaufhörlicher Fluss des Werdens, ein Zerrbild der wahren Wirklichkeit tritt <sup>4)</sup>. Beide stehen in dieser Beziehung so weit von einander ab, dass Plotin den Kategorien, welche für das Uebersinnliche gelten, ihre Anwendbarkeit auf die Sinnenwelt abspricht <sup>5)</sup>. Fragen wir aber nach dem Grund dieser Eigenthümlichkeit, so verweist uns Plotin mit Plato auf die Materie, als das, was allem Sinnlichen zu Grunde liege, und seinen Unterschied vom Intelligibeln bewirke. Auch in seiner weiteren Beschreibung der Materie stimmt Plotin zunächst mit Plato, und namentlich mit der von Aristoteles überlieferten Form der platonischen Lehre überein. Dass es überhaupt ein von den besondern Körpern verschiedenes allgemeines Substrat (ὑποδοχή, ὑποκειμένον) des Körperlichen geben müsse, wird II, 4, 6 theils aus der qualitativen Veränderung

1) III, 2, 2 Anf.: Ὑφίσταται γοῦν ἐκ τοῦ κόσμου τοῦ ἀληθινοῦ ἐκείνου καὶ ἐνὶ κόσμῳ οὗτος οὐχ εἰς ἀληθῶς· πολλοὺς γοῦν καὶ εἰς πληθῶς μεμερισμένους καὶ ἄλλο ἐκ ἄλλου ἀφροστηκός καὶ ἀλλότριον γεγενημένον· καὶ οὐκέτι φίλα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἔχθη τῇ διαστάσει, καὶ ἐν τῇ ἐλλείψει ἐξ ἀνάγκης πολέμιον ἄλλο ἄλλῳ. οὐ γὰρ ἀραιὸν εἶναι τὸ μέρος, ἀλλὰ σωζόμενον τῶ ἄλλῳ πολέμιόν ἐστιν ὅφ' οὐ σώζεται. Aehnlich c. 16. 267, G.

2) III, 2, 2. 256, C: ἐστὶ γὰρ τὸ πᾶν τὸδε οὐχ ὡσπερ ἐκεῖ νοῦς καὶ λόγος, ἀλλὰ μετέχον νοῦ καὶ λόγου ... συναλθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης ἀρχοντος ἐὶ νοῦ ἕως ἀνάγκης. Vgl. PLAT. Tim. 48, A.

3) III, 7 s. u. 491, 2. I, 5, 7. 44, G. VI, 5, 11. 669, C.

4) Die Belege tiefer unten.

5) Vgl. S. 466.

der Körper bewiesen, wie im Timäus, theils mit Hülfe der aristotelischen Unterscheidung von Form und Materie erschlossen. Da weder das Vergehen des bestimmten Körpers eine gänzliche Vernichtung, noch seine Entstehung ein Werden aus nichts ist, so muss ein gemeinsames vorhanden sein, an dem diese Veränderungen vorgehen; und da jeder besondere Körper diese besondere Verbindung von Form und Stoff ist, so setzt jeder, wie auf der einen Seite die reine Form, so auf der andern den formlosen Stoff voraus<sup>1)</sup>. Wie sollen wir uns nun aber diesen Stoff denken? Als der reine, absolut formlose, muss er ohne alle Bestimmtheit, schlechthin eigenschaftslos sein<sup>2)</sup>. Hat er aber gar keine Eigenschaft, so hat er auch nicht die der Grösse, auch diese wird ihm vielmehr nur insofern zukommen, als der Begriff der Grösse sich in ihm verwirklicht; er ist mithin keine Masse (*ὄγκος*), sondern nur das, was die Masse in sich aufnimmt, der Raum für alles, oder nach dem platonisch-aristotelischen Ausdruck das Grosse und Kleine<sup>3)</sup>. Die Materie ist demnach nichts körperliches (*ἀσώματος*)<sup>4)</sup>, sie ist überhaupt nichts wirkliches, sondern die blosse Möglichkeit des Seins<sup>5)</sup>, nur ein schwaches (*ἀμυδρόν*) Scheinbild desselben, eine Abschattung und ein Verlassen des Geistigen (*πικρὰ λόγου καὶ ἐκπτώσις*)<sup>6)</sup>, dasjenige, was für sich an allem Mangel leidet, und nur anderem Anlass wird, in ihm zu erscheinen,

1) Vgl. auch II, 7, 8, wo Plotin fragt, ob die *σωματότης* das aus sämtlichen Qualitäten sammt dem Stoffe zusammengesetzte sei, oder *εἶδος τι καὶ λόγος τις ὃς ἐγγυόμενος τῇ ἔλῃ σώμα κοῦσι*. Seine Meinung ist ohne Zweifel das letztere; die Unterscheidung von Form und Stoff ist aber in beiden Fällen die gleiche.

2) II, 4, 8 f. 18 u. 8.

3) II, 4, 7. 310, D (s. u. 488, 2). Ebd. c. 11. III, 6, 16—18. Die Bezeichnung der Materie als des Raumes für alle Dinge (III, 6, 18 g. E.) ist übrigens nur uneigentlich zu verstehen; II, 4, 12. 166, D wird dieselbe verworfen, weil der Raum später sei, als der Körper.

4) II, 4, 8 f. III, 6, 7 Anf.: *ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος, ἐπείπερ τὸ σῶμα ὑπερὸν καὶ σύνθετον καὶ ἀπὸ τῆς μὲτ' ἄλλου (mit der Form) κοῦσι σῶμα*. Plotin behauptet deshalb III, 6, 6 Anf. c. 7 (s. S. 488, 2). c. 8—11. 19, die Materie sei, wie alles unkörperliche, leidensunfähig (*ἀπαθής*), denn nur entgegengesetzte (Feuer, Wasser u. dgl.) leiden von einander, nicht das gegensatzlose Substrat.

5) II, 5, 5. Damit streitet natürlich nicht, dass die Materie (III, 6, 7. 310, D) keine *δύναμις*, d. h. keine wirkende Kraft sein soll.

6) III, 6, 7. 18. 310, D. 321, A. VI, 8, 7. 622, B u. 3.

und dadurch den täuschenden Schein eines Seins hervorzubringen <sup>1)</sup>). Sie ist mit einem Wort das Nichtseiende schlechthin, das, was aller und jeder Realität entbehrt, was immer das Gegenteil seiner selbst ist, was in allem täuscht, das es zu sein scheint, was weder zu beharren noch zu verschwinden vermag, die ungestillte Sehnsucht nach Sein <sup>2)</sup>, die reine Privation (στέρησις) <sup>3)</sup>, das Bestimmungslose oder das Unbegrenzte, d. h. die Bestimmungslosigkeit und Unbegrenztheit selbst, nicht etwa nur eine unbegrenzte Substanz <sup>4)</sup>. Dass freilich eine solche aus blossen Verneinungen bestehende Beschreibung keinen wirklichen Begriff der Materie gewährt, kann Plotin sich nicht verbergen; und hilft er sich auch nicht ungeschickt mit der Bemerkung: es sei ein Unterschied zwischen dem Nichtsdenken und dem Denken des nichts oder des unbestimmten, zu welchem man durch Abstraktion von aller Bestimmtheit des geformten Seins komme, so sagt er doch dabei selbst, dieser Gedanke des formlosen sei dunkel, ein Ungedanke, die Seele denke es nichtdenkend, und ertrage es nicht, lange dabei zu verweilen <sup>5)</sup>.

1) III, 6, 15. 318, D: ἔχει οὐδὲν τῶν ὄντων οὔτε ἀληθές οὔτε αὐ οὐκείον ψεύδος· οὐκ ἔχει δὲ δι' ἑαυτοῦ φανῆ, ἐρημία πάντων οὐσα, ἀλλὰ γίνεται μὲν αἰτία ἄλλοις τοῦ φαίνεσθαι. Vgl. folg. Anm. und c. 18. 320, D: τοῦτο δὲ [τὸ μέγα] ἔστι [ἡ ψυχή] ἐμφανταζόμενον.

2) III, 6, 7. 310, D: μὴ ὄν δ' ἂν εἰκότως λέγοιτο, καὶ οὐχ ὡς περ κίνησις μὴ ὄν ἢ στάσις μὴ ὄν, ἀλλὰ ἀληθινῶς μὴ ὄν, εἰδωλον καὶ φάντασμα ὄγκου καὶ ἐκποστῆσεως ἔφεσις καὶ ἐστῆκος οὐκ ἐν στάσει καὶ ἀόρατον καθ' αὐτὸ καὶ φεύγον τὸ βουλόμενον ἰδεῖν καὶ ὅταν τις μὴ ἴδῃ γιγνόμενον, ἀτενίσαντι δὲ οὐχ ὀρώμενον, καὶ τὰ ἐναντία εἰς ἑαυτοῦ φανταζόμενον, μικρόν καὶ μέγα καὶ ἤττον καὶ μᾶλλον, ἐλλείποντι τε καὶ ὑπερέχον, εἰδωλον οὐ μένον οὐδ' αὐ φεύγειν δυνάμενον· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἰσχυρὰ αἶτε μὴ ἰσχυρὰ παρὰ νοῦ λαβόν, ἀλλ' ἐν ἐλλείψει τοῦ ὄντος παντὸς γεγόμενον. διὸ καὶ ὁ ἂν ἐπαγγέλληται ψεύδεται, καὶ μέγα φαντασθῆ, μικρόν ἐστι u. s. w. ὅλον κίνησιν φεύγον . . . τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων μιμήματα καὶ εἰδωλα εἰς εἰδωλον ἀμορφον καὶ διὰ τὸ ἀμορφον αὐτῆς ἐνορώμενα ποιεῖν μὲν δοκεῖ εἰς αὐτὴν, καὶ ὅτι οὐδὲν ἀμενηνὰ γὰρ καὶ ἀσθενῆ καὶ ἀντιπερὶδον οὐκ ἔχοντα· ἀλλ' οὐδὲ ἐκείνης ἐχούσης δίσαισι οὐ τέμνοντα ὅλον δι' ὕδατος u. s. w. ἀσθενὲς δὲ καὶ ψεύδος ὄν καὶ εἰς ψεύδος ἐμπίπτον, ὅσα ἐν ὄνειρον ἢ ὕδατι ἢ κατόπτρῳ, ἀπαθῆ αὐτὴν εἶασεν ἐξ ἀνάγκης εἶναι.

3) II, 4, 14. c. 16, Anf. c. 11, Anf. Ebd. c. 18. 167, C: ihre einzige ποιότης sei das μηδεμίᾳς (sc. ποιότητος) μετέχειν, die στέρησις ἐκείνων.

4) II, 4, 10 Anf. c. 14, Schl. c. 15 f. vgl. Bd. II, a, 465.

5) Vgl. vor. Anm. I, 8, 9, wo u. A. von dem Denken der Materie: διὸ καὶ νοῦς ἄλλος, οὐ νοῦς. II, 4, 10: Die Seele sehe das ἀόριστον, wie das Auge die Finsterniss, ἀφελούσα ὅσα ἐπὶ τῷ αἰσθητῷ. Es sei diess nicht eine παθητικὴ

Alle diese Bestimmungen sind der Sache, wenn auch nicht immer dem Ausdruck nach, ächt platonisch; dagegen geht unser Philosoph über Plato hinaus, wenn er die Materie, nach dem Vorgang eines Philo und der Neupythagoreer, nicht bloß als das Nichtseiende, sondern auch geradezu als das Böse bezeichnet<sup>1)</sup>. Das Böse nämlich kann nach Plotin ursprünglich nicht der Seele zukommen, da diese vermöge ihrer höheren Natur davon frei ist, es kann vielmehr nur von der befleckenden Verbindung der Seele mit einem an sich Bösen herrühren, und dieses werden wir nur in der Materie suchen können<sup>2)</sup>. Denn wenn das Böse Mangel des Guten (ἀπουσία ἀγαθοῦ, στέρησις) ist, so ist ja eben die Materie die ursprüngliche und absolute Privation, der reine Mangel (πενία παντελής); wenn das Böse in der Bewegung ohne Ruhe, der Unbegrenztheit, der Form-, Maass- und Bestimmungslosigkeit besteht, so ist sie allein dasjenige, welchem diese Eigenschaften nicht bloß als Prädikate zukommen, sondern dessen Wesen sie ausmachen. Die Materie ist daher das Urböse (πρώτον κακόν), erst

ἄγνοια ὡς ἀπουσία (eine Abwesenheit alles Denkens), sondern das ἀόριστον sei ἐν καταφάσει τινί. Wenn die Seele nichts denke (ἔταν μηδὲν νοῆ), λέγει μηδὲν, μᾶλλον δὲ πάσχει οὐδέν· ἔταν δὲ τὴν ἕλην, πάσχει πάθος ὅλον τύπον τοῦ ἀμόρφου. Aber schon vorher hat er zugestanden, es sei vom Unbestimmten wohl ein bestimmter Begriff (λόγος ὠρισμένος) möglich, ἡ δὲ πρὸς αὐτὸ ἐπιβολή (die Anschauung desselben) ἀόριστος .. ὁ μὲν λόγος λέγει ἃ δὴ λέγει περὶ αὐτῆς, ἡ δὲ βουλομένη εἶναι νόησις οὐ νόησις, ἀλλ' ὅλον ἄνοια μᾶλλον, ihr φάντασμα sei daher νόθος, der λογισμὸς νόθος Plato's (worüber (Bd. II, a, 470, 8). Wenn die Seele von aller Formbestimmtheit der Dinge abstrahire, ἢ καταλείπει ὁ λόγος, τοῦτο νοεῖ ἀμυδρῶς ἀμυδρὸν καὶ σκοτεινῶς σκοτεινὸν καὶ νοεῖ οὐ νοῦσα . . . . καὶ οὐκ ἀνεχομένη ἐν τῷ μὴ ὄντι ἐπὶ πολὺ ἐστάναι.

1) Andeutungen dieser Vorstellung finden sich allerdings bei Plato, in geringerem Maasse bei Aristoteles (s. Bd. II, a, 471. 487, 4. 489, 2. 557. b, 256, 2); aber dass die Materie als solche das Böse sei, hat keiner dieser älteren Philosophen behauptet.

2) I, 6, 5. 54, C: ἔστω δὴ ψυχὴ αἰσχροῦ, ἀκόλαστός τε καὶ ἄδικος u. s. w. . . αὐτὸ τοῦτο τὸ αἰσχος αὐτῇ ἄρα οὐ προγεγεονέται ὅλον ἐπακτὸν κακὸν φήσομεν, ἢ ἐλωβήσατο μὲν αὐτῇ, πεποιήκει δὲ αὐτὴν ἀκάθαρτον u. s. w. ὅλον εἰ τις δὺς εἰς πηλὸν ἢ βόρβωρον τὸ μὲν ὑπερ εἴχει κάλλος μηκέτι προφαίνοι, τοῦτο δὲ ὄρωτο, ἢ παρὰ τοῦ πηλοῦ ἢ βορβόρου ἀπεμάξατο· ἢ δὴ τὸ αἰσχρὸν προσθήκη τοῦ ἄλλοτριου προσέθηκε. Vgl. I, 8, 14: auch wenn man das Böse als ἀσθένεια ψυχῆς definire, komme man auf die Materie als das Urböse, denn jene Schwäche sei nur in den gefallen Seelen, sei also nicht ἀφαιρέσις τινὸς, ἀλλ' ἄλλοτριου παρουσία, welches ἀλλότριον natürlich die Materie ist.

ein abgeleitetes Böses (δεύτερον κακόν) ist das Körperliche, und nur in dritter Reihe, sofern sie sich dem ihr selbst fremden Bösen hingiebt, kann die Seele böse genannt werden <sup>1)</sup>). Je ursprünglicher diese Bestimmung dem späteren Platonismus angehört, um so weniger lässt sich auch verkennen, dass sich gerade in ihr sein eigenthümlicher Charakter bezeichnend ausprägt: wie sich das leitende Interesse dieses Systems überhaupt im inneren Leben des Menschen zusammenfasst, so ist auch der ihm eigenthümliche Begriff der Materie nicht ein naturphilosophischer oder metaphysischer, sondern der ethische Begriff des Bösen; die Materie wird nicht sowohl nach ihrem objektiven Wesen, als nach der Wirkung betrachtet, welche sie auf das mit seiner Sinnlichkeit zerfallene Subjekt übt.

Konnte denn aber die Welt nicht ohne dieses störende Element sein? war die Materie und das Böse durchaus nothwendig? Diese Frage musste für eine Philosophie, welche in der Flucht aus dem Sinnlichen abschliesst, das höchste Gewicht haben, und wir werden auch später noch im einzelnen sehen, welche Mühe sich Plotin giebt, um sie zu beantworten. Im allgemeinen konnte er hiefür nur auf dieselben Gesetze zurückgehen, durch welche überhaupt der Hervorgang des unvollkommenen aus dem vollkommeneren bedingt ist. In diesem Herabsteigen musste, wie er glaubt, am Ende eine Grenze erreicht werden, an welcher das Gute in's Böse, das Geistige in die Materie umschlägt, die Seele musste das Körperliche als Ort für sich erzeugen, das Licht musste sich am Ende in die Finsterniss verlieren <sup>2)</sup>). Hierin liegt freilich der Widerspruch, dass das absolute, qualitative Gegentheil des Geisti-

1) I, 8, 3 f. 10—18. II, 4, 16. 169, F.

2) I, 8, 7. 77, E: ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ καὶ οὕτω λαβεῖν τὴν ἀνάγκην. ἐπὶ γὰρ αὐτὸ μόνον τὸ ἀγαθόν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτὸ, ἢ, εἰ οὕτω τις ἐθέλοι λέγειν, τῇ αἰετῇ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἔστι γενέσθαι οἷον πῶς εἶναι τὸ κακόν· ἔξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον· τοῦτο δὲ ἢ ὕλη μὴδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ. Ebd. c. 15. IV, 3, 9. 379, A: σώματος μὲν μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προέλθοι ψυχῇ, ἐπὶ οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστὶν ὅπου πέφυκεν εἶναι. προῖαι δὲ εἰ μέλλοι γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, ὥστε καὶ σώμα. τῆς δὲ στάσεως αὐτῆς ἐν αὐτῇ τῇ στάσει οἰονεὶ βρωννυμένης (sich anstrengen), οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμψαν ἐπ' ἄκρος τοῦ ἔσχατος τοῦ πυρὸς σκότος ἐγγίγνετο· ὑπερ' ἰδοῦσα ἢ ψυχῇ, ἐπειπερ' ὑπέστη ἀμέρρουν αὐτό. III, 2, 5. 259, C: ἔλαος δὲ τὸ κακόν ἔλλειψιν τοῦ ἀγαθοῦ θετόν· ἀνάγκη δὲ ἔλλειψιν εἶναι ἐνταῦθα ἀγαθοῦ, ὅτι ἐν ἄλλῳ. II, 3, 18: das Böse sei nothwendig

gen aus diesem selbst auf dem quantitativen Weg einer weisen Abschwächung entstanden sein soll, aber für Plotin kein Mittel, diesem Widerspruch zu entgehen, da er die Materie auf seinem Standpunkt weder als positive Bedingung für die Verwirklichung des Göttlichen aus diesem ableiten, noch als ein zweites gleich ursprüngliches Princip neben das Göttliche stellen konnte.

Mit der ebenbesprochenen Frage würde nun eigentlich auch die nach dem Herabsteigen der Seele in die Materie zusammenfallen; das gewöhnlichere ist jedoch bei Plotin, dass er die Materie als bereits vorhanden neben der Seele voraussetzt, und nun untersucht, was die Seele zur Verbindung mit jener bestimmt habe. Da die Seele an der Grenze der übersinnlichen Welt steht, so erleuchtet sie naturgemäss das, was unter ihr ist, die Materie; ebendamit theilt sie sich aber an diese mit, geht mit einem Theil ihrer Kräfte in sie ein, wird in ihrem Wirken an sie gebunden <sup>1)</sup>, und tritt aus der Ewigkeit des Intelligibeln in das Zeitleben heraus <sup>2)</sup>. Erst

weil es aus dem besseren folge, und das Weltganze sonst unvollständig wäre, auch werde es zum Nutzen des Ganzen verwendet. Vgl. III, 3, 7.

1) I, 8, 14. 81, D: ἔστιν οὖν ἐν τοῖς οὐσιν ἕλη. ἔστι δὲ καὶ ψυχὴ καὶ οἷον τόπος εἰς τις ... δυνάμεις δὲ ψυχῆς πολλαὶ, καὶ ἀρχὴν καὶ μέσση καὶ ἔσχατα ψυχὴ ἔχει. ἕλη δὲ παρούσα προσαιτεῖ (PLAT. Symp. 208, B vgl. PLOT. III, 6, 14. 817, B). οἷον καὶ ἐνοχλεῖ καὶ εἰς τὸ εἶσω παρελθεῖν θέλει. πᾶς δὲ ὁ χώρος ἱερός καὶ οὐδὲν ἐστὶν ὃ ἀμοιρόν ἐστιν ψυχῆς. Ἐλλάμπεται οὖν ὑποβάλλουσα ἑαυτὴν, καὶ ἀπ' οὗ μὴν Ἐλλάμπεται οὐ δύναται λαβεῖν... τὴν δὲ Ἐλλαμψιν καὶ τὸ ἐκείθεν φῶς ἐσκότως τῇ μίξει καὶ ἀσθενὲς πιποῖημε, τὴν γένεσιν αὐτὴ παρασχούσα καὶ τὴν αἰτίαν τοῦ εἰς αὐτὴν ἔλθειν, οὐ γὰρ ἂν ἦλθε τῷ μὴ παρόντι. καὶ τοῦτό ἐστι πτώμα τῆς ψυχῆς (von einem πτώμα der Seele spricht Pl. auch am Anfang der Stelle) τὸ οὕτως ἔλθειν εἰς ἕλην καὶ ἀσθενεῖν: die Materie lässt die Kräfte der Seele nicht wirken, was sie vielmehr von ihr aufnimmt, das macht sie κακὸν, ἕως ἂν δυνηθῆ ἀναδραμεῖν. III, 8, 3 (vgl. S. 488, 1). IV, 8, 7 Anf.: ἄμεινον μὲν ψυχῆ ἐν τῷ νοητῷ εἶναι, ἀνάγκη γε μὴν ἔχει καὶ τοῦ αἰσθητοῦ μεταλαμβάνειν τοιαύτην φύσιν ἐχούση, καὶ οὐκ ἀγανάκτητόν αὐτὴν ἑαυτῆ εἰ μὴ πάντα ἐστὶ τὸ κρείττον, μέσην τάξιν ἐν τοῖς οὐσιν ἐπισχούσαν, θείας μὲν μοίρας οὖσαν, ἐν ἐσχάτῳ δὲ τοῦ νοητοῦ οὖσαν, ὡς ἕμορον οὖσαν τῇ αἰσθητῇ φύσει διδόναι μὲν τι τούτῳ, ἀντιλαμβάνειν δὲ καὶ παρ' αὐτοῦ εἰ μὴ μετὰ τοῦ αὐτῆς ἀσφαλοῦς διακοσμοῖ. Ebenso VI, 4, 16. 658, B. IV, 8, 3 Schl. ebd. c. 6. u. 8.

2) Das genauere hierüber enthält, neben den beiläufigen Aeusserungen I, 5, 7. 44, G. VI, 5, 11. 669, C, die Schrift π. αἰώνος καὶ χρόνου III, 7; ein Auszug daraus bei RICHTEK Neupl. Stud. III, 91 f. Die Ewigkeit wird hier (c. 2, Schl.) definiert: ἡ περὶ τὸ ὄν ἐν τῷ εἶναι ζωῆ ὁμοῦ πᾶσα καὶ πλήρης ἀδιάστατος πανταχῆ. Von ihr ist die Zeit zu unterscheiden, welche dem gewordenen ebenso wesentlich ist, wie jene dem wahrhaft seienden. Ueber den Begriff

durch diese Verbindung seelischer Kräfte mit der Materie entsteht die Erscheinungswelt, abgesehen davon wäre die Materie, als das eigenschaftslose und unkörperliche, kein Gegenstand der Wahrnehmung. Nur darf man sich diesen Vorgang nicht in der Weise eines menschlichen Werks denken. Die Natur ist an sich zwar Gedanke, aber sie ist nicht bewusstes Denken, sondern einfaches, absichts- und bewusstloses Schaffen <sup>1)</sup>; und will ihr auch Plotin eine Art Erkennen und Selbstgefühl beilegen, so spricht er ihr doch die Wahrnehmung und Vorstellung ab, und vergleicht ihr Bewusstsein dem eines schlummernden <sup>2)</sup>. Ihre Erzeugnisse sind

der Zeit gewinnt Plotin, nach ausführlicher Kritik früherer Ansichten, das Ergebniss (10 f.): sie entstehe aus dem Streben der Seele, das, was sie im Intelligibeln geschaut hat, in ein anderes, die Materie, übersutragen; da diese das Intelligible nicht in seiner Einheit zu fassen vermöge, so bewege sich die Seele hiebei successiv von dem einen zum andern, und mit ihr bewege sich die sinnliche Welt, die in ihr ist. So erzeuge die Seele die Zeit als Abbild der Ewigkeit zunächst für sich selbst, dann auch für die Welt (c. 10. 335, F: πρώτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωνσεν ... ἐπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνον). Die Zeit ist daher (c. 10, 336, B) ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῆ ἕξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζωῆ), würde die Seele (d. h. die Weltseele) sich ganz dem Uebersinnlichen zuwenden, so wäre keine Zeit mehr, sondern nur noch Ewigkeit.

1) III, 8, 2 (3) Schl.: τὸ οὖν εἶναι αὐτῇ ὃ ἐστὶ, τοῦτό ἐστι ποιεῖν· ἐστὶ δὲ θεωρία καὶ θεώρημα· λόγος γάρ. τῷ οὖν εἶναι θεωρία καὶ θεώρημα καὶ λόγος τούτων καὶ ποιεῖ ἢ ταῦτά ἐστιν. IV, 4, 18. 407, A: Ἰνδαλμα γὰρ φρονήσεως ἢ φύσεως καὶ ψυχῆς ἔσχατον ὄν ἔσχατον καὶ τὸν ἐν αὐτῇ ἐλλαμπόμενον λόγον ἔχει ... ὅθεν οὐδὲ οὐδε, μόνον δὲ ποιεῖ· ὃ γὰρ ἔχει τῷ ἐφεξῆς διδοῦσα ἀπροαιρέτως τὴν δόσιν τῷ σωματικῷ καὶ ὀλικῶς ποιῆσιν ἔχει ... διὰ τοῦτό τοι ἡ φύσις οὐδὲ φαντασίαν ἔχει (oder, wie es gleich nachher heisst: οὐδενὸς ἀντίληψιν οὐδε σύνεσιν ἔχει).

2) III, 8, 8 (4). 345, E: ἡ λεγομένη φύσις ψυχῆς οὕσα ... ἐν τῇ αὐτῆς σιάσει καὶ ὅλον συναισθήσει τῇ σύνεσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει τὸ μετ' αὐτὴν εἶδεν ὡς ὅλον π αὐτῇ καὶ οὐκέτι ἐζήτησεν ἄλλα θεώρημα ἀποτελέσασα ἀγλαὸν καὶ χάριον. καὶ εἰ τις βούλεται σύνεσιν τινα ἢ αἰσθησιν αὐτῇ διδόναι, (so gebe er ihr) οὐχ ὅταν λέγομεν ἐπὶ τῶν ἄλλων τὴν αἰσθησιν ἢ τὴν σύνεσιν, ἀλλ' ὅταν εἰ τις τὴν τοῦ ὕπνου τοῦ ἐργηγορότου προεικιάσει (was man aber doch nicht mit ΚΙΣΧΗΜΕΝ 8. 96 übersetzen darf: „ihr Bewusstsein ist das des wachenden Schlafs“, denn dies gieng selbst über die Kühnheit plotinischer Ausdrucksweise hinaus; es ist vielmehr zu erklären: „man kann ihr eine αἰσθησις oder σύνεσις nur in demselben Sinn beilegen, in dem man das Bewusstsein eines schlafenden dem des wachenden vergleichen kann“; vor den Worten τοῦ ἐργηγορότου ist ein τῇ entweder aus dem Text ausgefallen oder auch von Plotin selbst aus Nachlässigkeit weggelassen worden); sie ist eine θεωρία ἄψοφος, ἀμυδροτέρα δὲ. III, 4, 4 geht nicht auf die φύσις, sondern die erste Seele. Dagegen vgl. m. IV, 8, 4. 375, A.

in ihr nur als Traumbilder; aber ihr stilles Wirken schafft dieselben mit der Sicherheit des Instinkts, den keine Reflexion von seinem Ziel ablenkt. Die Welt ist daher nicht durch einen Akt des Willens und der Ueberlegung entstanden, sondern durch einfache Naturnothwendigkeit, dadurch, dass die Seele nicht anders konnte, als den bildungsbedürftigen Stoff gestalten, das unter ihr liegende erleuchten 1); und da nun diese Nothwendigkeit stets in der gleichen Weise vorhanden war, und vorhanden sein wird, so widerspricht Plotin der Annahme eines zeitlichen Weltanfangs ebenso, wie der eines Weltendes, auf's entschiedenste 2); doch nimmt er zugleich mit Plato und den Stoikern einen Kreislauf der Weltentwicklung an, indem die Welt nach gewissen Perioden immer wieder genau in ihren früheren Zustand zurückkehren soll 3). So nothwendig aber die weltbildende Wirkung der Seele sein mag, so ist doch ihre Verbindung mit der Materie ein Herabsinken in einen unangemessenen Zustand, ein Fall der Seele 4), und aus diesem Grunde wird sie nicht der ersten, sondern nur der zweiten Seele beigelegt 5). Auch hier wirkt das gleiche Gesetz der Abschwächung, von dem überhaupt die Stufenreihe der Wesen beherrscht wird 6).

Nach dieser Ableitung der Erscheinungswelt würde sich nun für ihre Betrachtung ein doppelter Gesichtspunkt ergeben. Als ein nothwendiges Glied in der Gesamtheit der Dinge, als das Werk und die Erscheinung der Seele, muss sie schön und voll-

1) II, 9, 2. 201, C. c. 8. 206, D. III, 2, 2 (s. o. 441, 3). 8, 8. 278, A. IV, 8, 10. 880, A. IV, 4, 10 ff. VI, 7, 1. 8.

2) II, 1, 1—4. 9, 3. III, 2, 1. 254, C. IV, 3, 9. 378, G. Ausführlicheres über den Inhalt von II, 1 bei RICHTER Neupl. Stud. III, 104 ff.

3) V, 7, 1. c. 2 Schl. c. 8. 541, A. IV, 3, 12. 381, E vgl. S. 471, 1 und über die entsprechenden stoischen und platonischen Sätze 1. Abth. 140 f. Bd. II, 2, 521.

4) I, 8, 14 s. o. 491, 1.

5) Vgl. S. 483, 1. Durch diese Bestimmung gleicht sich die Lehre von der Verdunklung der Seele durch die Materie mit dem Widerspruch aus, welchen Plotin II, 9, 4 vgl. c. 8 Anf. c. 10 f. gegen die Behauptung eines Falls der Weltseele (die Lehre der valentinianischen Gnosis von der Sophia-Achamoth) erhebt. Die höhere Seele tritt gar nicht wirklich in die Körperwelt ein und aus der übersinnlichen heraus.

6) Vgl. II, 9, 8. 206, D und oben S. 448 f.



kommen in ihrer Art sein; sofern sie dagegen eine sinnliche Welt ist, stellt sie sich als ein unreines und wesenloses Abbild der wahren Wirklichkeit, als ein Schattenreich dar, aus welchem die Seele je eher je lieber frei zu werden wünschen muss. Ja diese letztere Betrachtungsweise müsste sich unserem Philosophen, wie man glauben sollte, vorzugsweise aufdrängen, da seine ganze Geistesrichtung so sichtbar dahin geht, alle Wahrheit in's übersinnliche Jenseits zu verlegen, und wir werden auch finden, dass sie in dem ethischen Theil seines Systems mit ihrem vollen Gewicht hervortritt. Sofern es sich dagegen um die rein theoretische Würdigung der Erscheinungswelt handelt, zeigt sich der alte klassische Natursinn selbst in ihm noch zu mächtig, als dass er in die Verachtung der sichtbaren Welt einstimmen könnte; je schroffer diese vielmehr zu seiner Zeit schon bei den christlichen Gegnern des Griechenthums hervorgetreten war, um so mehr glaubt er sich verpflichtet, die Schönheit und Harmonie dieser Welt und die Tadellosigkeit ihrer Einrichtung in Schutz zu nehmen. So unvollkommen auch die Sinnenwelt sein mag, die Züge ihres Urbilds sind ihr doch unverkennbar aufgedrückt, sie ist die Erscheinung übersinnlicher Kräfte, die Abspiegelung der Seele in der Materie. Das Wesen jedes Dings ist seine unsinnliche Form oder sein Begriff (λόγος), es selbst ist nur ein Abbild dieses unsinnlichen, auch die sinnliche Welt als Ganzes ist blosser Nachbildung der allein wahrhaft wirklichen, der übersinnlichen; oder genauer: sie ist und bewegt sich nur in ihr, sie ruht auf ihr und ist von ihr umfasst, sie hat ihren Bestand nur an ihr, und müsste in demselben Augenblick aufhören, in welchem die Wirkung der übersinnlichen Ursachen sich zurückzöge <sup>1)</sup>. Zur näheren Darstellung dieses Verhältnisses gebraucht Plotin am liebsten die Vergleichung des Sinnlichen mit einem Spiegelbild. Was er damit ausdrücken will,

1) VI, 3, 15. 680, E: ὁ λόγος ὁ τοῦ ἀνθρώπου τὸ τί εἶναι, τὸ δ' ἀποκλεισθὲν ἐν σώματος φύσει, εἰδωλον δὲ τοῦ λόγου, ποιόν τι μᾶλλον εἶναι. VI, 4, 2 Anf.: ἔα δὴ τὸ μὲν ἀληθινὸν πᾶν, τὸ δὲ τοῦ παντὸς μίμημα, ἢ τοῦδε τοῦ ὄρατου φύσει. τὸ μὲν οὖν ὄντως πᾶν ἐν οὐδενὶ ἔστιν, οὐδὲν γάρ ἐστι πρὸ αὐτοῦ. ὁ δ' ἂν μετὰ τοῦτο ἦ, τοῦτο ἤδη ἀνάγκη ἐν τῷ παντὶ εἶναι εἴπερ ἔσται, καὶ μάλιστα ἐξ ἐκείνου ἡρητημένον καὶ οὐ δυνάμενον ἄνευ ἐκείνου οὔτε μένειν οὔτε κινεῖσθαι. Es ist in ihm τῷ οἷον ἐραῖσθαι ἐκ' αὐτοῦ καὶ ἀνακαθεσθαι πανταχοῦ ὄντος ἐκείνου καὶ συνεχόντος. M. vgl. ausser früher angeführtem auch V. 9, 5. 559, C f. II, 9, 17.

ist ein dreifaches. Für's erste die absolute Wesenlosigkeit der sinnlichen Erscheinung. Diese ist nur die Abspieglung des Seienden im Nichtseienden, nur ein unwahrer Widerschein des Wirklichen, und kaum mehr werth, als ein Spielzeug <sup>1)</sup>. Ebendesshalb aber ist sie schlechthin vom Uebersinnlichen getragen, und gerade um dieses zu bezeichnen, wird die Vergleichung mit einem Spiegelbilde gewählt, das nur als die fortwährende Wirkung des abgespiegelten Gegenstandes existirt. Endlich glaubt Plotin durch diese Vergleichung erklären zu können, wie die Seele und die intelligible Form in dem Vielen und Sinnlichen sein könne, ohne doch darum selbst ein getheiltes und sinnliches zu werden: indem die Seele die Materie erleuchte, sagt er, so erscheine sie in ihr wie ein Gesicht in vielen Spiegeln <sup>2)</sup>; wie dieselbe Stimme von vielen gehört werde, so theile sich die Eine Seele, in sich beharrend, den vielen Körpern mit, und erscheine an ihnen <sup>3)</sup>; zwar sei die Vielheit schon in den Formen (λόγοι) selbst vorbereitet, aber dass sich diese im räumlichen Aussereinander darstellen, habe seinen Grund nur in der Materie, welche sie nicht anders aufzunehmen vermöge <sup>4)</sup>; und im Zusammenhang damit behauptet er: da die Materie von der Form (ιδέα) nicht räumlich getrennt sei, so könne sie diese in allen ihren Theilen unmittelbar in sich aufnehmen, und die Form bleibe dabei in ihrer Einheit, ohne sich an die Materie zu zerstreuen <sup>5)</sup>, sie umfasse das Körperliche, ohne von ihm umfasst zu werden, trage das raumerfüllende, ohne selbst im Raume zu sein <sup>6)</sup>; was in die Materie eingehe (die Form) eigne sich

1) III, 6, 7. (s. o. 488, 2): die Materie täuscht uns mit jedem Schein einer bestimmten Eigenschaft ὅσον καίτιον φεῦγον, ὅθεν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ἐγγίγνεσθαι δοκοῦντα καίτινα, εἰδῶλα ἐν εἰδῶλι ἀτεχνῶς ὡς ἐν κατοπτρῷ τὸ ἀλλαχοῦ ἰδρῦμένον ἀλλαχοῦ φανταζόμενον. Ebd. o. 18. 316, C: εἰσει δὴ τὸ εἰδὸν [εἰς τὴν ἕλην] εἰδῶλον ὃν καὶ εἰς οὐκ ἀληθινὸν οὐκ ἀληθές. ἄρ' οὖν ἀληθές; καὶ πῶς; ... ἄρ' οὖν ψευδῶς εἰς ψεῦδος ἔρχεται. Aehnlich III, 6, 14: wie beim Echo die Stimme dem Felsen anzugehören schein, nicht dem rufenden, so die Form dem sinnlichen Dinge.

2) III, 6, 18 nach dem eben angeführten, namentlich aber VI, 4, 10.

3) I, 1, 8. 10, 12.

4) VI, 4, 12; s. o. 485, 1.

5) III, 6, 18. 320, F ff.

6) VI, 5, 8. 665, B f. 666, B.

7) S. o. 479, 2. 480, 8.

nichts von ihr an, und sie nichts von jenem <sup>1)</sup>); die Materie, als das Nichtseiende, habe nur nichttheilhabend Theil am Seienden <sup>2)</sup>, — welcher letztere, ächt neuplatonische Aufschluss uns freilich noch wunderbarer vorkommen muss, als ihn sein Urheber selbst schon gefunden hat. Das gleiche Verhältniss drückt Plotin auch mit Hülfe der stoischen Lehre vom λόγος σπερματικός aus, wenn er sagt, die sinnlichen Dinge werden durch die Keimformen, oder durch die in den Samen wirkenden Begriffe (λόγοι) gebildet. Diese Keimformen sind nichts anderes, als die Wirkungen der Seele, vermöge deren sie die Materie gestaltet. Jede dieser Wirkungen ist durch Zahl und Begriff bestimmt, oder genauer, jede ist ein wirksamer Begriff, die dem Samen inwohnende Form des zukünftigen Gebildes <sup>3)</sup>. Die Keimformen bezeichnen also die allgemeine

1) III, 6, 15. 318, A.

2) III, 6, 14. 317, D: ἐπὰ γὰρ οὐχ οἶόν τε τοῦ ὄντος πάντη μὴ μετέχειν ὁ αὐτὸς περ ὀπίσωθεν ἔξω δὲ αὐτοῦ ἐστίν, αὐτὴ γὰρ ὄντος φύσις τὰ ὄντα ποιεῖν, τὸ δὲ πάντη μὴ δὲ ἀμικτὸν τῷ ὄντι, θαυμάια τὸ χρῆμα γίνεται, πῶς μὴ μετέχον μετέχει καὶ πῶς οἶον παρὰ τῆς γειτνιάσεως ἔχει u. s. w. Vgl. auch S. 479, 1.

3) VI, 2, 5. 599, B: Die Seele ist weder reine Einheit noch reine Vielheit, sondern Einheit eines vielfachen (πλήθος ἐν). Τί οὖν τὸ πλήθος; οἱ λόγοι τῶν γιγνομένων. ἄρ' οὖν αὐτὸ μὲν ἄλλο, δι' λόγοι δὲ ἄλλοι, ἢ καὶ αὐτὴ λόγος καὶ κεφάλαιον τῶν λόγων καὶ ἐνέργεια αὐτῆς κατ' οὐσίαν ἐνεργούσης οἱ λόγοι; vgl. VI, 2, 21. 618, F: ἐπὶ τῶν λόγων τῶν τὰ ζῶα ποιοῦντων. Doch ist der λόγος mit der Seele selbst nicht identisch; VI, 7, 5 Anf.: λόγον τοίνυν δεῖ τὸν ἀνθρώπον ἄλλον παρὰ τὴν ψυχὴν εἶναι. τί κωλύει συναμφοτέρον τι τὸν ἀνθρώπον εἶναι, ψυχὴν ἐν τοιαύτῃ λόγῳ, ὄντος τοῦ λογοῦ οἷον ἐνεργείας τοιαύτης, τῆς δὲ ἐνεργείας μὴ δυναμένης ἄνευ τοῦ ἐνεργοῦντος εἶναι· οὕτω γὰρ καὶ οἱ ἐν τοῖς σπέρμασι λόγοι· οὕτε γὰρ ἄνευ ψυχῆς οὕτε ψυχῆ ἀπλῶς. Der λόγος des Menschen (denn um diesen handelt es sich hier zunächst) ist nach III, 2, 16. 267, D οὐκ ἄκρατος νοῦς οὐδ' αὐτονοῦς οὐδέ γε ψυχῆς καθαρᾶς τὸ γένος, ἡρητημένος δὲ ἐκείνης καὶ οἷον ἐκλαμψίς ἐξ ἀμφοῖν, νοῦ καὶ ψυχῆς καὶ ψυχῆς κατὰ νοῦν διακειμένης γεννησάντων τὸν λόγον. τοῦτον ζῶην λόγον πρὸ ἡσυχῆ ἔχουσαν. πᾶσα δὲ ζῶη ἐνέργεια... οἷς νοοῦν ἂν παρῆ καὶ μετάσχη ὀπίσωθεν ὀπίσω, εὐθὺς λαλόγεται, τοῦτο δὲ ἐστὶ μεμόρφωται. Diese künstlerisch bildende Wirkung (ἐνέργεια τεχνικὴ) vgl. die stoische Lehre 1. Abth. 128 f.) des λόγος, welche die Organismen hervorbringt, wird dann im folgenden geschildert. Weiter vgl. m. c. 18 Sohl.: μέρη λόγου πᾶσαι (sc. αἱ ψυχαί). καὶ ἢ οἱ λόγοι πάντες ψυχαί, ἢ διὰ τί οἱ μὲν ψυχαί, οἱ δὲ λόγοι μόνον παντὸς ψυχῆς τινος ὄντος; III, 3, 1 Anf.: ψυχῆς γὰρ τινος πάσης ἐνέργεια οἱ λόγοι, τῶν δὲ μερῶν τὰ μέρη· μίας δὲ διάφορα ἐχούσης μέρη ἀνὰ λόγον καὶ οἱ λόγοι (so dass also z. B. aus der menschlichen Seele, welche aus höhern und niedrigeren Bestandtheilen zusammengesetzt ist, dem entsprechend, auch höhere und niedrigere λόγοι hervorgehen). Des λόγος δ' ἐν τῷ σπέρματι erwähnt auch V, 3, 8 Anf. und V, 1, 5. 486, B, wo der

Naturkraft, oder die zweite Seele, sofern sie als bildende Kraft im Einzelding wirkt, und wenn gesagt wird, alles entstehe aus den Keimformen, so ist damit im wesentlichen dasselbe, nur realistisch, ausgedrückt, wie wenn anderwärts das Sinnliche als die Abspiegung der Seele dargestellt ist.

Wie sich Plotin in der ebenberührten Lehre an die Stoiker anlehnt, so nimmt er diese überhaupt für seine Naturbetrachtung noch mehr, als selbst Plato, zu Führern; seine Bestimmungen über die Einheit und Vollkommenheit der Welt und über die Sympathie ihrer Theile, sein Vorsehungsglaube, seine Theodicee sind wesentlich stoisch, wenn auch das eigenthümliche seiner metaphysischen Voraussetzungen einige erhebliche Modifikationen zur Folge hat. Aus dem Verhältniss der Erscheinung zu den wirkenden Kräften folgt zwar einerseits allerdings, dass jene nur ein unvollkommenes und unselbständiges Erzeugniss von diesen, nur ein wesenloses Schattenbild des wahren Seins ist; und wir haben gesehen, dass Plotin diese Seite stark genug betont hat; mit noch grösserer Vorliebe hebt er jedoch in seinen allgemeinen Betrachtungen über die Natur das andere hervor, dass sie als die Erscheinung seelischer Kräfte durchaus lebendig, dass alles in ihr in der schönsten Harmonie sei, und die Erscheinungswelt als Ganzes das würdige und untadelige Werk der göttlichen Vorsehung darstelle. Die Seele ist es, welche alle Dinge gemacht und gestaltet hat, in welcher und durch welche die Körperwelt sich bewegt <sup>1)</sup>; alles ist daher nothwendig belebt und beseelt, auch das anscheinend leblose; das Weltganze ist nicht ein Haus, aus todtten Stoffen aufgebaut, sondern ein lebendes Wesen, dessen einzelne Theile gleichfalls leben, ein organischer Leib, durch den Eine Seele hindurchgeht <sup>2)</sup>. Jeder

λόγος, der Vieltendigkeit des Ausdrucks gemäss, zugleich als Zahlenverhältniss gefasst ist (ἀριθμὸς δὲ καὶ ἡ ψυχὴ... οὐδὲ ἐν σπέρμασι δὲ τὸ ὑγρὸν τὸ τίμιον, ἀλλὰ τὸ μὴ δρώμενον, τοῦτο δὲ ἀριθμὸς καὶ λόγος). II, 8, 17 Anf. wird ausgeführt, die λόγοι seien keine bewussten Wirkungen (νοήματα): ὁ γὰρ λόγος ἐν ἕλῃ ποιεῖ καὶ τὸ ποιοῦν φυσικῶς οὐ νόησις οὐδὲ βρασις, ἀλλὰ δύναμις τρεπτικὴ τῆς ἕλης, οὐκ εἰδύια, ἀλλὰ δρώσα μόνον.

1) V, 1, 2 Anf.: ἐνθυμισθῶ τοίνυν πρώτων ἐκείνο πᾶσα ψυχὴ, ὡς αὐτὴ μὲν ζῆα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωὴν, ἣ τε γῆ τρέφει ἣ τε θάλασσα ἣ τε ἐν ἀέρι ἣ τε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανὸν, αὐτὴ δὲ ἐκόσμησεν, αὐτὴ δὲ ἐν τάξει περιάγει φύσις οὕσα ἑτέρα ὧν κοσμί.

2) IV, 4, 86 Anf.: κοιλιώτατον γὰρ τὸ πᾶν καὶ λόγοι πάντες ἐν αὐτῷ καὶ

seiner Theile steht desswegen im vollkommensten Einklang mit dem Ganzen <sup>1)</sup>, und auch der Kampf und Gegensatz, welcher diesen Einklang zu stören scheint, ist in Wahrheit ein Mittel seiner Erhaltung: sollte die Welt ein Ganzes sein, so musste Unterschied und Gegensatz in ihr sein, es musste sich in ihr aus entgegengesetztem die Harmonie herstellen, wie im Schauspiel aus dem Streit der handelnden Personen, oder in der Musik aus hohen und tiefen Tönen <sup>2)</sup>. Wie aber im beseelten Organismus nicht bloß eine Uebereinstimmung, sondern auch ein realer Zusammenhang des Lebens in den Theilen mit dem Leben des Ganzen stattfindet, so stehen nach Plotin auch die Theile des Weltganzen untereinander theils überhaupt im Zusammenhang, theils aber bestimmter in organischer Verknüpfung; d. h. sie wirken nicht bloß physikalisch auf einander, wie verschiedene natürliche Substanzen, sondern sympathisch, wie die Theile Eines Leibes. Da das Ganze beseelt

δυνάμεις ἄπειροι καὶ ποικιλίαι: wie im menschlichen Leibe die verschiedensten Glieder sind, jedes mit eigenthümlicher Verrichtung, ebenso und noch mehr im Weltganzen. Οὐ γὰρ δὴ ὥσπερ ἄψυχον οὐκίαν μεγάλην ἄλλως καὶ πολλῶν... εἶδει αὐτὸ γεγονέναι, ἀλλ' εἶναι αὐτὸ ἐγγρηγορὸς πανταχῆ καὶ ζῶν ἄλλο ἄλλως... πᾶς ἐν ζῳῷ ἐμψύχῳ ἄψυχον; οὕτω γὰρ ὁ λόγος φησὶν, ἄλλο ἄλλως ζῆν ἐν τῷ βίῳ, ἡμᾶς δὲ τὸ μὴ αἰσθητῶς παρ' αὐτῷ κινούμενον ζῆν μὴ λέγειν. τὸ δὲ ἔστιν ἕκαστον ζῶν λαμβάνον καὶ τὸ αἰσθητῶς ζῶν συγκείμενον ἐκ τῶν μὴ αἰσθητῶς μὲν ζῶντων, θαυμαστάς δὲ δυνάμεις εἰς τὸ ζῆν τῷ τοιούτῳ ζῳῷ παρεχομένων. μὴ γὰρ ἂν κινήθηται ἐπὶ τοσαῦτα ἀνθρώπων ἐκ πάντη ἀψύχων τῶν ἐν αὐτῷ δυνάμει κινούμενον, μηδ' αἰ τὸ πᾶν οὕτω ζῆν μὴ ἕκαστου τῶν ἐν αὐτῷ ζῶντων τὴν οὐκίαν ζωὴν. III, 2, 7 Behl.: das Weltganze ist Ein ζῶν, auch Thiere und Pflanzen haben an Seele Leben und Vernunft (λόγος s. o.) Theil. VI, 5, 12 Anf.: πάρεστιν οὖν πῶς [ἢ ψυχὴ τῷ παντί]; ὡς ζωὴ μία: οὐ γὰρ μέχρι τινὸς ἐν ζῳῷ ἢ ζωῇ εἶτ' οὐ δύναται εἰς ἑαυτὴν φθᾶσαι, ἀλλὰ πανταχοῦ.

1) IV, 4, 45 Anf.: ὡς ἕκαστον τῶν ἐν τῷ παντὶ ἔχει φύσεως καὶ διαθέσεως, οὕτω τοι συντελεῖ εἰς τὸ πᾶν καὶ πάσχει καὶ ποιῶν, was sofort durch die Vergleichung des Weltalls mit dem Organismus erläutert wird.

2) III, 2, 16. 267, G f. (vgl. S. 496, 8): ἤμων τοίνυν οὗτος ὁ λόγος ἐκ τοῦ ἐνὸς καὶ ζωῆς μιᾶς πλήρους ὄντος ἑκατέρου οὐκ ἔστιν οὔτε ζωὴ μία οὔτε νοῦς τις εἰς... ἀντιθεῖς δὲ ἀλλήλοισι τὰ μέρη καὶ ποιήσας ἐνδεᾶ πολέμου καὶ μάχης σύστασιν καὶ γένησιν εἰργάσατο καὶ οὕτως ἔστιν εἰς πᾶς, εἰ μὴ ἐν εἴῃ. γενόμενον γὰρ ἑαυτῷ τοῖς μέρεσι πολέμιον οὕτως ἐν ἔστι καὶ φίλον, ὥσπερ ἂν εἰς ὁ τοῦ δράματος (sc. λόγος) ἔχων ἐν αὐτῷ πολλὰς μάχας, oder wie die Harmonie aus hohen und tiefen Tönen zusammengesetzt ist. Dies ist aber nothwendig: καὶ γὰρ εἰ μὴ κοιλίς ἦν οὐδ' ἂν ἦν πᾶς οὐδ' ἂν λόγος· λόγος δὲ ὢν διάφορός τι πρὸς αὐτὸν ἔστι καὶ ἡ μέγιστη διαφορὰ ἐναντιώσεως ἔστιν. Man vgl. hiesu, was 1. Abth. 162 aus der stoischen Theodicee angeführt wurde.

ist, so wird alles, was dem Theil widerfährt, von dem Ganzen empfunden; diesen Zusammenhang denkt sich aber Plotin nicht durch physische Zwischenursachen vermittelt, sondern als unmittelbare Wirkung des gleichartigen auf das gleichartige, mag sich auch dieses mit dem wirkenden nicht materiell berühren, als Wirkung in die Ferne <sup>1)</sup>. Wir werden später sehen, welchen umfassenden Gebrauch unser Philosoph von diesen Vorstellungen theils für seine Lehre von der Seelenwanderung, theils für die Erklärung der Gebetserhörung, der Weissagung und der Magie macht.

Auf dieser Harmonie ihrer Theile beruht nun jene Vollkommenheit und Schönheit des Weltganzen, von welcher Plotin mit so vieler Begeisterung zu reden weiss. Eine besondere Veranlassung hiezu gab ihm die geringschätzige Vorstellung der christlichen Gnostiker von der Sinnenwelt. Die Schrift, in welcher Plotin diese Vorstellung widerlegt <sup>2)</sup>, ist ein merkwürdiger Beweis von der Stärke, welche die hellenische Naturanschauung, trotz aller entgegenstehenden Elemente, auch in ihm noch bewahrt hat, und von dem inneren Gegensatz seiner Denkweise gegen jene ihr scheinbar so verwandte Spekulation. Die Weltverachtung seiner christlichen Gegner erscheint unserem Griechen als ein wahrer Aberwitz. Wie kann man, fragt er (c. 16), die unsichtbaren Götter zu ehren meinen, wenn man ihr sichtbares Abbild geringschätzt? wie kann man ein Walten des Göttlichen im Menschen annehmen, wenn man es im Weltganzen läugnet, das doch um so viel mehr Ordnung und Vernunft hat? wie die schlechtesten Menschenseelen für

1) IV, 4, 32 Anf.: πρῶτον τοίνυν θεῖον ζῶον ἐν πάντα τὰ ζῷα τὰ ἐντός αὐτοῦ περιέχον τόδε τὸ πᾶν εἶναι, ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ μέρη π. σ. ω. . . συμπαθεῖς δὴ πᾶν τὸ ἐν καὶ ὡς ζῶον ἐν καὶ τὸ πῶρῶ δὴ ἐγγύς. . . οὐ γὰρ ἐφεξῆς τῶν ὁμοίων κειμένων, διειλημμένων δὲ ἑτέροις μεταξὺ, τῇ δὲ ὁμοιότητι συμπασχόντων καὶ εἰς τὸ πῶρῶ ἀφικνεῖσθαι ἀνάγκη τὸ παρὰ τοῦ μὴ παρακειμένου δρώμενον ζῶου τε ὄντος καὶ εἰς ἐν τελοῦντος οὐδὲν οὕτω πῶρῶ τόπω, ὡς μὴ ἐγγύς εἶναι τῇ τοῦ ἐνὸς ζῶου πρὸς τὸ συμπαθεῖν φύσει. Wie wir uns diese Sympathie zu denken haben, erhellt auch aus IV, 5, 1 Schl.: εἰ δὲ τοδὶ ὑπὸ τουδὶ πέφυκε πάσχειν συμπαθεῶς τῷ τινα ὁμοιότητα ἔχειν πρὸς αὐτὸ οὐκ ἂν τὸ μεταξὺ ἀνόμοιον ὄν πάθοι. Ebd. c. 8 Schl.: das Sehen erfolge οὐ κατὰ σώματος πάθημα, ἀλλὰ κατὰ μείζους καὶ ψυχικὰς καὶ ζῶου ἐνὸς συμπαθεῶς ἀνάγκας. Ueber das Verhältniss dieser Vorstellung zu der stoischen Lehre von der Sympathie vgl. m. 1. Abth. S. 156.

2) II, 9: πρὸς τοὺς γνωστικούς α. u. d. T. πρὸς τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας. M. vgl. über diese Schrift S. 386, 3. 387, 2.

unsterblich halten, dem Himmel und den Gestirnen die unsterbliche Seele absprechen? (c. 5. 18) Etwa weil diese Welt die Materie an sich hat, weil sie geringer ist, als die übersinnliche Welt? Aber diess musste sie sein, wenn sie das Abbild sein sollte, jene das Urbild; innerhalb dieser Schranke jedoch stellt sie das Urbild so vollkommen dar, sie ist ein so deutlicher Abdruck des unendlichen Lebens und der unendlichen Weisheit, dass sich kein schönerer denken lässt (c. 4. 8. 17. 13 Anf.). Die Welt, wie es anderswo heisst <sup>1)</sup>, ist von Gott hervorgebracht, und darum vollkommen, selbstgenugsam und bedürfnisslos; alles ist in ihr, Pflanzen und Thiere und alle geschaffene Wesen, Götter in grosser Zahl und Schaaren von Dämonen und gute Seelen und Menschen, die durch Tugend glücklich sind. Nichts in ihr ist unbeseelt, der ganze Himmel bewegt sich in ewiger Ordnung; alles aber ist von dem Urguten abhängig, alles begehrt seiner und allem wird es zu Theil, einem jeden nach seinem Vermögen. So treffen wir hier im wesentlichen noch die gleiche Schätzung der Sinnenwelt, wie im platonischen Timäus.

Nur ein anderer Ausdruck für die Schönheit und Vernünftigkeit des Universums ist der Vorsehungsglaube, dessen Vertheidigung unser Philosoph ausser manchen beiläufigen Aeusserungen auch eine ganze Schrift (III, 2. 3), eine seiner schönsten, gewidmet hat. Plotin hat hier, ähnlich wie Plutarch und andere Platoniker <sup>2)</sup>, zwei Gegner zu bestreiten: die, welche die Vorsehung ganz läugnen, und die, welche sie zum Verhängniss, zu einer unabänderlich zwingenden, auch die menschlichen Handlungen unwiderstehlich bestimmenden Macht, überspannen. Die erste von diesen Ansichten kann ihm natürlich auf seinem Standpunkt nicht anders als durchaus verwerflich erscheinen, mag sie nun die Welteinrichtung vom Zufall, oder mag sie dieselbe (mit den christlichen Gnostikern) von einem bösen Weltschöpfer herleiten <sup>3)</sup>; und sie ist es vorzugsweise, die er bei seiner Theodicee im Auge hat <sup>4)</sup>.

1) III, 2, 8. 257, A.

2) Vgl. S. 159.

3) Diese zwei Arten der Vorsehungsläugnung nennt er III, 2, 1 Anf, womit, die erste betreffend, III, 1, 1. 228, C zu vergleichen ist.

4) Ausser der Schrift über die Vorsehung gehört hieher auch, was so eben aus der gegen die Gnostiker angeführt wurde.

Auch der zweiten tritt er aber entgegen, um die Freiheit des Menschen gegen die mancherlei Formen des Schicksalsglaubens zu retten <sup>1)</sup>. Ihm selbst steht es unzweifelhaft fest, dass der Mensch in seiner sittlichen Thätigkeit vom Verhängniss unabhängig, dass die Tugend herrenlos sei <sup>2)</sup>; es steht ihm aber nicht minder fest, dass alles in der Welt von der Vorsehung gelenkt werde, und deshalb so vollkommen sei, als es sein kann. Nur werden wir freilich bei der Vorsehung nicht, im Sinn der gewöhnlichen Vorstellung, an eine persönliche und auf's einzelne gerichtete Fürsorge der Gottheit denken dürfen. Nach Plotin ist dieselbe nicht ein Vorhersehen, oder ein Handeln aus Absicht und Ueberlegung, sondern alle Wirkung der übersinnlichen Mächte auf die Sinnenwelt erfolgt vermöge einfacher Naturnothwendigkeit <sup>3)</sup>; und dass

1) Diess ist der Zweck der Abhandlung *περὶ ἐμαρμένης* (III, 1). Plotin bestreitet hier den Fatalismus in seinen verschiedenen Formen, insbesondere den atomistisch-materialistischen, den stoischen und den astrologischen (das nähere über diese, nicht sehr tiefgehende Kritik bei Richter Neupl. Stud. III 110 ff.). Seine eigene Ansicht fasst er c. 10 dahin zusammen: Es geschehe zwar alles aus bestimmten Ursachen, diese seien jedoch doppelter Art, innere und äussere. Die innere Ursache unserer Handlungen sei die Seele, und so lange diese vernunftgemäss handle, handle sie frei, andernfalls sei sie in ihrer eigenthümlichen Thätigkeit gehindert, und verhalte sich mehr leidend, als thätig. ὥστε τοῦ μὲν μὴ φρονεῖν ἄλλα αἰτία εἶναι· καὶ ταῦτα ἴσως ὄρθον καθ' ἐμαρμένην λέγειν πράττειν· οἷς γε καὶ δοκεῖ ἐξωθεν τὴν ἐμαρμένην αἰτίον εἶναι· τὰ δὲ ἄριστα κατ' ἡμῶν.

2) Es wird davon, sowie von der Frage nach der Vereinbarkeit der Weltordnung mit der Freiheit, später noch zu sprechen sein.

3) IV, 4, 6 Sohl.: die Seelen der Gestirne und die Weltseele sind ohne reflektirtes Denken (λογισμοί, διανοήσεις); ἀλλ' οὐδὲ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων αὐταῖς ἐπίνοιαί καὶ μηχαναὶ εἰς ὧν διοικήσουσι τὰ ἡμέτερα ἢ ἕλωσι τὰ τῆς γῆς. ἄλλος γὰρ τρόπος τῆς εἰς τὸ πᾶν κατ' αὐτῶν εὐθεμοσύνης. V, 8, 3. 544, D: Die Götter wissen alles, οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν. III, 2, 1. 254 C: εἰ μὲν οὖν ἀπό τιος χρόνου πρότερον οὐκ ὄντα τὸν κόσμον ἐλέγομεν γεγονέναι, τὴν αὐτὴν ἂν τῷ λόγῳ εἰθέμεθα [τὴν πρόνοιαν], ὅταν καὶ ἐπὶ τοῖς κατὰ μέρος ἐλέγομεν εἶναι, προόρασιν τινα καὶ λογισμὸν θεοῦ, ὡς ἂν γένοιτο τότε τὸ πᾶν καὶ ἵς ἂν ἄριστα κατὰ τὸ δυνατόν εἶη. ἐπὶ δὲ τὸ αἰὶ καὶ τὸ οὐποτε μὴ τῷ κόσμῳ τῷδε φαμέν παρῆναι, τὴν πρόνοιαν ὀρθῶς ἂν καὶ ἀκολούθως λέγομεν τῷ παντὶ εἶναι τὸ κατὰ νοῦν αὐτὸ εἶναι καὶ νοῦν πρὸ αὐτοῦ εἶναι. So wird auch IV, 4, 39. 438, D auf die Frage, ob denn die Götter Uebel über die Menschen verhängen können, geantwortet: μήτε προαιρέσεις εἶναι τὰς ποιούσας, φυσικαῖς δὲ ἀνάγκαις γίνεσθαι ὅσα ἐκείθεν. Vgl. VI, 7, 1. 8, wo dieser Punkt eingehend besprochen wird, u. a. St.



er damit nur einen Folgesatz seiner ganzen Lehre vom Uebersinnlichen und von seinem Verhältniss zur Erscheinungswelt ausspricht, lässt sich nicht verkennen. Ebenso wenig will er bei der Vorsehung an eine Fürsorge der Götter für das einzelne der menschlichen Dinge gedacht wissen; denn wie könnten sie aus ihrer eigenthümlichen Thätigkeit heraustreten, um sich mit dem geringeren zu beschäftigen? Wie könnte (eigentlicher gesprochen) das Leben des Universums, welches nur am Ganzen seinen Zweck hat, sich nach dem einzelnen richten sollen? <sup>1)</sup> Der Begriff der Vorsehung bezeichnet daher nur das immanente Verhältniss der sinnlichen zur übersinnlichen Welt, nur diess, dass vermöge ihrer Abhängigkeit vom Intelligibeln Vernunft und Ordnung in der Welt ist; die Vorsehung fällt dem Plotin, so unerwartet diess manchem kommen mag, mit der natürlichen Gesetzmässigkeit alles Seins schlechthin zusammen <sup>2)</sup>; und gerade deshalb hat der Vorsehungsglaube für ihn diese Bedeutung, denn nichts ist ihm gewisser, als dass diese Welt die Wirkung und Erscheinung einer höheren, und darum so vollkommen ist, als sie an ihrem Ort sein kann.

Diese Vollkommenheit auch im einzelnen zu vertheidigen, bemüht sich Plotin mit vielem Erfolge. Wollen wir die Hauptgedanken dieser Theodicee unter spätere Kategorieen zusammenfassen, so konnte zunächst die Rechtfertigung des sog. metaphysischen Uebels keine grosse Schwierigkeit für ihn haben. Dieses Uebel verschwindet, sobald man das einzelne im Zusammenhang des Ganzen betrachtet: alles ist gut in seiner Art und an seiner

1) IV, 8, 12. 381, D: ἡ τοῦ παντὸς ψυχὴ, οὐδὲν τὰ τῆδε ἐπιστροφωμένη. III, 2, 9 Anf.: οὐ γὰρ δὴ οὕτως τὴν πρόνοιαν εἶναι δεῖ, ὥστε μηδὲν ἡμᾶς εἶναι ... οὐ γὰρ οὐδὲ θεοῦ αὐτῶν [ἀνθρώπων] ἄρχειν τὰ καθέκαστα ἀφ' ἑαυτῶν τὸν ἑαυτῶν βίον. IV, 4, 39. 434, A: μὴ ἕνεκα ἑκάστου, ἀλλ' ἕνεκα τοῦ ὅλου τὴν ζωὴν.

2) III, 2, 1 s. vorletzte Anm. VI, 8, 17 Anf.: ἑκαστὰ φαμεν τὰ ἐν τῷ παντί καὶ τότε τὸ πᾶν οὕτως ἔχειν ὡς ἂν ἔσχειν, ὡς (dafür schlägt Kirchoff. vor: ὡς ἂν εἴ ἔσχειν, ὡς u. s. w., mir scheint einfacher: ὡς ἂν ἔσχειν, εἴ ἢ τοῦ u. s. w.) ἡ τοῦ ποιούντος προαίρεσις ἠθέλησε. Da es aber immer so war, so ist zu sagen: ἐκείνηνα προνοίας τάκει εἶναι καὶ ἐπέκεινα προαιρέσεως καὶ πάντα αἰεὶ νοερώς ἱσχυράτα εἶναι, ὅσα ἐν τῷ ὄντι. ὥστε τὴν οὕτω διάθεσιν εἴ τις ὀνομάζει πρόνοιαν, οὕτω νοεῖται, ὅτι ἐστὶ πρὸ τοῦδε νοῦς ὁ τοῦ παντὸς ἐστὼς, ἀφ' οὗ καὶ καθ' ὅν τὸ πᾶν τότε. III, 2, 4. 278, E: οὐ γὰρ ἀπὸρηται ἐκεῖνα τούτων, ἀλλ' ἐπιλαμβάνει τὰ κρείττω τοῖς χείροσι καὶ ἡ τελεία πρόνοια τοῦτο.

Stelle, und auch die Unvollkommenheit des einzelnen ist nothwendig für die Vollkommenheit des Ganzen; sollte dieses ein Ganzes sein, sagt er mit der Stoa, so musste es aus Theilen von ungleicher Vollkommenheit bestehen; es kann nicht das ganze Gemälde dieselbe Farbe haben, es kann nicht der ganze Leib Auge sein, neben dem Helden müssen im Drama auch Bauern und Sklaven auftreten <sup>1)</sup>. Auch der Gegensatz und Streit unter den Dingen, auch der Wechsel des Entstehens und Vergehens ist nothwendig, denn ohne Gegensatz giebt es kein Verhältniss, ohne Streit keine Harmonie, ohne Wechsel keine irdische Welt <sup>2)</sup>. Selbst die Verbindung der Seele mit der Materie, in der man am ehesten eine Ungerechtigkeit sehen könnte, verliert ihr anstössiges durch die Erwägung <sup>3)</sup>, dass es nicht eine fremde Macht ist, welche die Seele ihrer Natur zuwider in den Körper hinabstösst, sondern dass jede durch ihr eigenes Thun, nach einem gerechten Naturgesetz ihre Lebenslage bestimmt hat. Auch die physischen Uebel lassen sich aus dem gleichen Gesichtspunkt rechtfertigen: sofern diese Uebel den Menschen betreffen und als Uebel von ihm empfunden werden, sind sie selbstverschuldet, sie sind theils eine Folge von den Verschuldungen eines früheren Lebens, theils ein Unglück nur für den, welcher nicht gelernt hat, sich über sie zu erheben und allein in der Tugend seine Glückseligkeit zu suchen, wogegen dem Guten alles zum Heil dient; im übrigen wird sich nicht darüber beschweren, wer einsieht, dass auch diese Dinge aus dem Naturlauf mit Nothwendigkeit hervorgehen <sup>4)</sup>. Noch weniger wird natürlich ein solcher daran Anstoss nehmen, dass sich die Thiere unter einander zerfleischen, ja auch nicht einmal daran, dass es die Menschen ebenso machen, und im Kriege sich gegenseitig morden und berauben; sollen denn die Thiere sich nicht wehren, wenn man sie angreift, oder würden sie ewig leben, wenn sie einander nicht auffrassen? und ist es da nicht besser, eines dient dem andern zur Nahrung, und der Tod ist so nur ein Wechsel des Lebens? Was aber die Menschen betrifft, so ist aller Ernst und aller

1) III, 2, 11 (vgl. PLAT. Rep. IV, 420, C und unsere 1. Abth. S. 160. 162); ebd. c. 14 Anf. III, 3, 8 Anf.

2) III, 2, 4. 16—18, vgl. S. 498, 2.

3) III, 2, 12 f. IV, 4, 45.

4) III, 2, 5. IV, 8, 16. II, 9, 9 vgl. vor. Anm.

Jammer ihrer Kriege in Wahrheit doch nicht mehr als ein Kinderspiel, oder eine Darstellung auf der Schaubühne, und weder darunter zu leiden ist ein ernstliches Uebel, noch dabei zu gewinnen ein Glück, eine Theodicee ist also hier im Grunde ganz überflüssig <sup>1)</sup>. Nöthiger erscheint sie jedenfalls hinsichtlich des moralischen Uebels; indessen wissen wir bereits, wie unser Philosoph die Nothwendigkeit des Bösen im allgemeinen darthut, und so hat er hier nur noch beizufügen <sup>2)</sup>, dass auch der bösen That als ihr eigentlicher Beweggrund ein Verlangen nach dem Guten zu Grunde liege, dass alles böse unmittelbar an der Seele des Thäters sich selbst strafe, und im weiteren Verlauf seines Schicksals nach den ewigen Gesetzen der Ausgleichung an ihm bestraft werde, dass die Vorsehung auch das Böse zum besten zu kehren wisse, sofern seine Bestrafung von ähnlichem Thun abschreckt, sein Dasein die sittliche Wachsamkeit schärft und den Werth der Tugend durch den Gegensatz hervorhebt. Was endlich das Missverhältnis von Tugend und äusserem Glück betrifft, so giebt Plotin zu, es könnte dieses auch dann bedenklich scheinen, wenn man die wahre Glückseligkeit selbst nicht dadurch berührt wisse; denn immer erhalten doch durch diesen Umstand die Schlechten eine Macht, die ihnen nicht gebühre, und die von ihnen nur missbraucht werde. Allein wie kann es anders sein, entgegnet er, wenn die Menschen Menschen sein sollen? Die Menschenwelt auf ihrer mittleren Stufe kann unmöglich so vollkommen sein, als die höhere Welt; ihr konnte die Vorsehung diese Ungleichheiten nicht ersparen, sondern sie musste es ihr selbst überlassen, sie abzuwehren; wer nicht will, dass die Schlechten herrschen, der mache ihnen die Herrschaft unmöglich; nur männliche That, nicht Beten und Nichtsthun führt zum Ziele <sup>3)</sup>. So ist es auch hier schliesslich nur die eigene Schuld, von der alles Uebel her stammt, die Vorsehung ist schuldfrei, das Weltganze ist so vollkommen, als eine endliche Welt überhaupt sein konnte.

1) III, 2, 15. 9 Schl.

2) III, 2, 4 f. wo u. a. die Bemerkung (c. 5. 259, C): τούτο δὲ δυνάμει μεγίστης, καλῶς καὶ τοῖς κακοῖς χρῆσθαι δύνασθαι. Vgl. III, 2, 13. IV, 4, 29. 45. IV, 8, 7.

3) III, 2, 6—9 vgl. II, 9, 9.

## 7. Das Weltgebäude und seine Theile.

Wenden wir uns von den allgemeinen Bestimmungen über die Erscheinungswelt zu der näheren Betrachtung derselben, vorläufig noch mit Ausschluss des Menschen, so lässt sich nach allem bisherigen zum voraus vermuthen, dass wir von unserem Philosophen keine eigentlich naturwissenschaftlichen Untersuchungen zu erwarten haben; denn so sehr er die Schönheit der Welt bewundert, so gilt doch diese Bewunderung ausschliesslich den geistigen Kräften, die sich in ihr offenbaren, das Körperliche als solches dagegen erscheint ihm nur als eine Trübung jenes höheren, nicht als eine positive Bedingung seiner Wirksamkeit. Auf diesem Standpunkt musste ihm nothwendig für eine Erforschung der physikalischen Gesetze ebenso der Sinn wie die Fähigkeit abgehen. Seine Schriften bieten daher nur wenig, was nach dieser Seite hinneigt, und auch dieses wenige hält sich so wenig auf dem Standpunkt der Naturforschung, dass es dem eben bemerkten nur zur Bestätigung dienen kann. So giebt er einmal eine Uebersicht über die verschiedenen Klassen sinnlicher Dinge <sup>1)</sup>, aber eine so äusserliche und mit solcher Unsicherheit, wie diess keinem möglich sein wird, der solche Gegenstände in naturwissenschaftlichem Sinn zu behandeln gewohnt ist. Sonst finden wir bei ihm, ausser der gleich zu erwähnenden mehr metaphysischen Untersuchung über die Bewegung des Himmels (II, 2), noch zwei kleine Abhandlungen über naturwissenschaftliche Fragen, die eine von allgemeinerem Inhalt <sup>2)</sup>, die andere dem speciellen Gebiete der Optik angehörig <sup>3)</sup>. Jene giebt eine dialektische Erörterung der stoischen Lehre von der gegenseitigen Durchdringung der Körper, aber ohne ein erhebliches Ergebniss; diese versucht die scheinbare Verkleinerung der Objekte durch die Entfernung, unter aus-

1) VI, 3, 9 Anf.: welches sind die Arten der körperlichen Substanz? σώμα μὲν οὖν τὸ σύμπαν θετόν εἶναι, τούτων δὲ τὰ μὲν ὀλικώτατα (die vier Elemente) τὰ δὲ ὀργανικά... εἶτα εἶδη γῆς λαμβάνειν καὶ τῶν ἄλλων στοιχείων, καὶ ἐπὶ τῶν σωμάτων τῶν ὀργανικῶν τὰ τε φυτὰ κατὰ τὰς μορφὰς διαιροῦντα καὶ τὰ τῶν ζῴων σώματα· ἢ τῶν μὲν ἐπίγεια καὶ ἔγγεια, καὶ καθ' ἑκάστον στοιχείον τὰ ἐν αὐτοῖς· ἢ τῶν σωμάτων τὰ μὲν κοῦφα τὰ δὲ βαρῆα τὰ δὲ μεταξύ u. s. w.

2) Enn. II, 7 u. d. T. περὶ τῆς δι' ἄλων κρήσεως.

3) II, 8: π. ὀράσεως καὶ πῶς τὰ πόρρω μικρὰ φαίνεται.

drücklicher Bestreitung der richtigen Erklärung, aus der Abschwächung des sinnlichen Eindrucks zu erklären. Im übrigen lässt sich Plotin nur in der Art auf die Natur ein, dass er seine Grundanschauung von der allgemeinen Beseelung der Sinnewelt an den einzelnen Theilen derselben durchführt.

Das erste Körperliche, in welches sich die Seele bei ihrem Heraustritt aus der übersinnlichen Welt ergiesst, ist der Himmel <sup>1)</sup>; er ist es daher auch, worin sie vorzugsweise Wohnung nimmt: seine Ordnung und Schönheit beweist, dass seine Seele weit reiner und vollkommener ist, als die menschliche <sup>2)</sup>. Seinem Stoff nach besteht der Himmel sammt den Gestirnen aus dem reinsten Lichte, das nicht mit dem irdischen Feuer zu verwechseln ist <sup>3)</sup>; seine Bewegung ist, nach der allgemeinen Annahme, die Kreisbewegung, für die unser Philosoph mancherlei Gründe aufsucht <sup>4)</sup>; seine Unveränderlichkeit und Unvergänglichkeit folgt aus der Beschaffenheit seiner Seele noch sicherer, als aus der seines Leibes (II, 1, 3 f.). Wie der Himmel, so sind auch die Gestirne beseelt, und ihre Seelen sind die vollkommensten <sup>5)</sup>; sie sind daher die sichtbaren Götter, das Abbild der unsichtbaren <sup>6)</sup>; sie schauen die übersinnliche Welt unablässig, wenn auch nur von ferne <sup>7)</sup>; sie führen ein

1) IV, 8, 17 Anf.: ἐκ τοῦ νοητοῦ εἰς τὴν οὐρανοῦ ἵσταν αἱ ψυχαὶ τὸ πρῶτον χώραν . . . πᾶσαι μὲν δὲ καταλάμπουσι τὸν οὐρανὸν καὶ διδόνασιν ὅσον τὸ πολὺ αὐτῶν καὶ τὸ πρῶτον ἐκείνω, τὰ δὲ ἄλλα τοῖς δευτέροις ἐναυγάζονται. Weiteres S. 482, 1.

2) II, 9, 5 Anf. c. 18. 217, D.

3) II, 1, 4. Ebd. und c. 8 näheres über die Beschaffenheit dieses Feuers. Dagegen findet Plotin den fünften Körper des Aristoteles entbehrlich; a. a. O. c. 2. 97, D. Auf Plotin's Aeusserungen über das Licht IV, 5, 6 f. II, 1, 7. 101, F f. will ich hier nur kurz hinweisen.

4) II, 2, z. B. c. 1 Anf.: διὰ τί κύκλῳ κινεῖται; ὅτι νοῦν μιμεῖται (vgl. Plato Tim. 86, E). Ebd. 107, C: die Bewegung des Weltganzen sei aus einer körperlichen und seelischen gemischt, der Körper würde es in geradlinige Bewegung setzen, die Seele für sich genommen es an Einem Ort festhalten, aus beiden zusammen entstehe die Kreisbewegung; c. 3: die Seele in der Welt bewege sich und sie kreisförmig in sich selbst zurück, da ja auch die Seele ausser der Welt diese im Kreis umgebe.

5) II, 9, 5. 18, s. Anm. 2.

6) V, 1, 2. 483, E. III, 5, 6. 296 A (die Gestirne sind θεοὶ δεῦτεροι μετ' ἐκείνους καὶ κατ' ἐκείνους τοὺς νοητοὺς, ἐξηρημένοι ἐκείνων). II, 9, 8. 206, E. II, 99 Schl. IV, 8, 11. g. E. V, 1, 4 Anf. V, 8, 3. 544, C: auch in den Göttern, welche einen Leib haben, ist doch nur der Nus das Göttliche.

7) V, 8, 3. 544, E.

seliges, gleichmässiges und harmonisches Leben <sup>1)</sup>. Weis aber in der Unwandelbarkeit ihres Seins und Wirkens der Gegensatz des gegenwärtigen und des vergangenen, und ebendamit die Zeitvorstellung für sie nicht vorhanden ist, dürfen wir ihnen, wie den höheren Wesen überhaupt, keine Erinnerung beilegen <sup>2)</sup>, und aus demselben Grunde fällt für sie auch die Möglichkeit einer Wahl weg: sie freuen sich des Göttlichen nicht mit Ueberlegung, sondern kraft einer Naturnothwendigkeit <sup>3)</sup>. Ebenso wenig will ihnen Plotin ein Wissen um das geringere zuschreiben <sup>4)</sup>, oder die willkürliche Einwirkung auf die Welt zugestehen, die beim ersten Anblick mit ihrer Göttlichkeit unmittelbar gegeben zu sein scheint, und die ihnen auch wirklich der astrologische Aberglaube jener Zeit im umfassendsten Sinn zutraute. Ein Einfluss der Gestirne auf die Erde und auf die Schicksale der Menschen wird zwar auch von Plotin zugegeben, aber dieser Einfluss soll ein rein natürlicher sein; natürlich freilich nur in dem Sinn, in welchem ein System, wie das seinige, diesen Begriff überhaupt nehmen kann. Da jeder Theil des Weltganzen mit allen andern im Zusammenhang steht, und da die wirkenden Kräfte zuerst dem Himmel, und erst von da aus der Erde sich mittheilen, so muss freilich das Irdische vom Himmlischen abhängig gedacht werden; daraus soll aber durchaus nichts für die Wahrheit der gewöhnlichen Vorstellungen folgen, wornach die Gestirne in's einzelne der menschlichen Schicksale eingreifen, und vermöge ihrer Natur, ihrer Stellung und ihrer gegenseitigen Freundschaft oder Feindschaft bald Glück bald Unsegen bringen. Wie können denn, fragt Plotin mit den Stoikern, die Gestirne, diese göttlichen Wesen, schlechtes bewirken? und wie könnte mit ihrem Eingreifen die Einheit und Gesetzmässigkeit der Weltregierung bestehen? Welche Ungereimtheit ferner, dass sie je nach ihrer Stellung am Himmel sich freuen oder betrüben, Heil oder Unheil senden sollen, dass der eine Stern gefährlich sein soll, weil er kalt, der andere, weil er hitzig sei, dass sie freundlich

1) IV, 4, 8. 408, A ff., wo auch die Sphärenharmonie.

2) IV, 4, 6—8. a. 42 Anf. a. 30 Anf.

3) II, 2, 2 Schl.

4) IV, 4, 6 Schl. V, 8, 3. 544, D u. a. St. Ich werde auf diesen Gegenstand später, in der Untersuchung über Plotin's Verhältnisse zur Religion, noch einmal zurückkommen.

wirken, wenn sie befreundete Gestirne sehen, beim Anblick feindseliger zürnen u. dgl.; als ob ihre Stellungen etwas anderes wären, als eine natürliche Folge ihrer ungleichen Geschwindigkeit, und als ob sie nicht immer in derselben himmlischen Sphäre, in der gleichen ungetrübten Seligkeit sich bewegten! <sup>1)</sup> Es liegt ja aber auch am Tage, dass alles das, was man auf die Sterne zurückführt, durch seine natürlichen Ursachen bewirkt ist, seien diese nun äussere und körperliche, sei es die eigene That des Menschen <sup>2)</sup>. Sofern daher ein Einfluss der Gestirne auf die menschlichen Schicksale stattfindet, ist diess doch nur der, welcher aus ihrer physischen Beschaffenheit und ihrer Stellung im Weltganzen naturgemäss hervorgeht: sie verursachen Kälte und Wärme, und wirken insofern auf den Körper und seine Stimmung <sup>3)</sup>, sie theilen die beseelenden Naturkräfte an das tieferstehende mit, und haben so Einfluss auf die Zustände der irdischen Wesen <sup>4)</sup>; sie nehmen endlich an der Bestimmung der Verhältnisse theil, unter denen die Seele in's körperliche Leben eintritt, sofern die mit dem Körper verbundenen sinnlichen Triebe und Affekte, und die an diesen bestimmten Körper geknüpften Schicksale zunächst zwar von dem allgemeinen Weltzusammenhang, im besondern aber namentlich auch von den wirkenden Kräften der Gestirne abhängen, wogegen das höhere Leben auch nach Plotin von diesen Einflüssen frei ist <sup>5)</sup>.

1) M. s. die Hauptschrift über diesen Gegenstand: *εἰ κοῦσι τὰ ἀστρού*; (Enn. II, 8) c. 2—6. 18. 16 und Enn. III, 1, 6. IV, 4, 81. 84. Der Zusammenhang dieser Polemik mit Plotin's ganzem Standpunkt erhellt namentlich aus II, 3, 6. 140, E: *ὄλωσ δὲ μηδὲν ἐνὶ τὸ κύριον τῆς διοικήσεως [sc. τοῦ κόσμου] διδόναι, τοῖσι δὲ πάντα διδόναι, ὥσπερ οὐκ ἐπιστατοῦντος ἐνὸς ἀπ' οὗ δεητῆσθαι τὸ πᾶν ... λείοντός ἐστι καὶ ἀγνωσῶντος κόσμου φύσιν.*

2) II, 8, 14 f. III, 1, 6.

3) III, 1, 6 Anf.

4) IV, 4, 85. 480, A: *ποιεῖσθαι δὲ παρ' αὐτοῦ [τοῦ ἡλίου], ὥσπερ τὰ θερμαίνεσθαι τοῖς ἐπὶ γῆς, οὕτω καὶ εἴ τι μετὰ τοῦτο ψυχῆς διαδόσει ὅσον ἐν αὐτῷ, φυσικῆ ψυχῆς πολλῆς οὐσης· καὶ ἄλλο δὲ [sc. ἀστρον] ὁμοίως ὅλον ἐλλέμπον δύνειν παρ' αὐτοῦ ἀπροαίρετον διδόναι, καὶ πάντα δὴ ἐν τι οὕτως ἐσχηματισμένον γενόμενα τῆν διάθεσιν ἄλλην καὶ ἄλλην αὐτὴ διδόναι, ὥστα καὶ τὰ σχήματα δυνάμει εἶχει.*

5) II, 8, 9. 142, A (mit Beziehung auf PLAT. Tim. 69, C): *οὗτοι γὰρ αἱ λόγοι συνδέουσιν ἡμᾶς τοῖς ἀστροῖσι παρ' αὐτῶν ψυχῆν κομιζομένους καὶ ὑποτάττουσιν τῇ ἀνάγκῃ ἐνταῦθα ἰόντας· καὶ ἦθη τοίνυν παρ' αὐτῶν καὶ κατὰ τὰ ἦθη πράξεις καὶ πάθη. Αὐτὸς δὲ ἀδέσποτον ἀρετὴν θεὸς ἔδωκεν.* (Vgl. IV, 4. 84 Anf.) c. 10: die Seele bringt eine bestimmte Beschaffenheit in den Leib mit, anderes kommt

Wir würden hierin noch immer genug von dem astrologischen Aberglauben finden, den unser Philosoph bekämpfen will; dieser selbst jedoch kann sich immerhin darauf berufen, dass er sich diese Einwirkung der Gestirne als eine durchaus naturgemässe, und in der Verkettung des ganzen Weltlaufs nothwendige denke: die Gestirne sind ihm nur natürliche Mittelglieder, durch welche die höheren Kräfte in die Welt übergeleitet werden, sie bestimmen die physischen Anlagen und die Schicksale der Menschen nur sofern sie das Naturleben überhaupt mitbestimmen. Auf ähnliche Art versucht Plotin, nach stoischem Vorbild, auch die astrologische Vorbedeutung mit dem Naturzusammenhang auszugleichen. Da die Bewegung des einzelnen in der Welt vom Zusammenhang des Ganzen abhängig ist, so muss der Sachkundige aus den Bewegungen, die in gewissen Theilen der Welt, und namentlich in den wichtigsten, vor sich gehen, die entsprechenden Bewegungen der andern Theile mit derselben Sicherheit erschliessen können, mit welcher der Tanzkundige schliessen kann, dass mit einer bestimmten Stellung eine bestimmte Hand- oder Fussbewegung verbunden sein wird <sup>1)</sup>. So wenig daher auch die Vorbedeutung von der Bewegung der Gestirne bezweckt wird, so ist sie doch als ihre natürliche Folge damit verknüpft <sup>2)</sup>: die Gestirne sind eine himmlische Schrift, in der wir lesen können, was vermöge des Weltzusammenhangs geschehen wird <sup>3)</sup>, und in der namentlich auch die künftigen Schicksale der Menschen verzeichnet sind, denn auch der Eintritt der Seelen in die Körper, und alles, was daraus hervorgeht, steht im Einklang mit dem gesammten Weltlauf <sup>4)</sup>.

---

ihr aus der *φορά*, d. h. dem kosmischen Zusammenhang; doch geht (c. 11) das, was von den Gestirnen mitgetheilt wird, nicht unverändert auf die Menschen über, sondern es kann durch die Beschaffenheit dessen, der diese Einflüsse empfängt, ein Uebermaass oder ein Mangel oder eine falsche Richtung einer Anlage entstehen, die *φιλιακή διάθεσις* z. B. kann zu einem unsittlichen Hang werden, der *θυμὸς* zur *ἀρχολογία* oder *ἀθυμία*, die *ἀπόρροια* νοῦ zur *καυούργια*.

1) IV, 4, 83. c. 85. 429, B. c. 89. II, 3, 7. III, 1, 6 Schl. IV, 3, 12 s. u.

2) IV, 4, 89. 488, C. c. 84. 428, B.

3) II, 3, 7. 140, G. III, 1, 6 Schl.

4) IV, 3, 12. 881, E: ... κατ' ἑκείνα τῶνδε περαινομένων, ὅφ' ἵνα λόγον πάντων πεπραγμένων ἐν τε καθόδοις ψυχῶν καὶ ἀνόδοις καὶ εἰς τὰ ἄλλα σύμπαντα: μαρτυρεῖ δὲ καὶ τὸ τῆς συμφωνίας τῶν ψυχῶν πρὸς τὴν τοῦδε τοῦ παντὸς τάξιν, οὐκ ἀπηρ-



Wie freilich neben dieser unbedingten Bestimmtheit alles einzelnen die gleichfalls behauptete Freiheit des menschlichen Willens bestehen soll, ist eine Frage, deren Schwierigkeit sich auch Plotin nicht ganz verbergen kann; wenn er aber darauf antwortet, die Tugend sei zwar frei, aber ihre Wirkungen seien in den allgemeinen Zusammenhang mit verflochten <sup>1)</sup>, so hätte vor allem die Vereinbarkeit dieser beiden Bestimmungen nachgewiesen werden müssen.

Die nächste Stelle nach den sichtbaren Göttern nehmen die Dämonen ein, die ja schon bei den Vorgängern des Neuplatonismus eine so grosse Rolle gespielt hatten. Plotin bezeichnet mit diesem Namen im allgemeinen, der herrschenden Vorstellung gemäss, diejenigen Wesen, welche zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen in der Mitte stehen <sup>2)</sup>; genauer versteht er darunter (III, 5, 6) die von der zweiten oder der innerweltlichen Seele ausgehenden Kräfte (denn die reine Seele erzeuge nicht Dämonen, sondern Götter). In der intelligibeln Welt ist daher (a. a. O.) kein Dämon; auch die himmlischen Sphären bis zum Mond herab enthalten nur Götter; die Dämonen gehören dem Zwischenreich zwischen dieser und der höheren Welt an <sup>3)</sup>. Sie vereinigen daher Eigenschaften beider in sich: sie sind nicht allein ewig <sup>4)</sup>, wie die Götter, sondern sie schauen auch mit ihnen das Uebersinnliche <sup>5)</sup>; zugleich sind sie aber Affekten unterworfen und an eine Materie gebunden, sie haben einen Leib aus intelligibler Materie, und können zum Behuf ihres Erscheinens auch Feuer- oder Luft-

---

τημένων, ἀλλὰ συναπτουσῶν ἐν ταῖς καθόδοις ἑαυτὰς, καὶ μίαν συμφωνίαν πρὸς τὴν περιφορὰν ποιουμένων, ὡς καὶ τὰς τύχας αὐτῶν καὶ τοὺς βίους καὶ τὰς προαιρέσεις σημαίνειν τὰς τῶν ἀστρῶν σχήμασι.

1) IV, 4, 89 Anf.: ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, συναφείσθαι δὲ καὶ τὰ αὐτῆς ἴρη τῆ συντάξει.

2) III, 5, 6. 296, B: In diesem Sinn heisst es II, 8, 9 Schl., das Weltganze sei, wenn man die ψυχὴ χωριστῆ mit einschliesse, ein Gott, ohne dieselbe ein grosser Dämon.

3) VI, 7, 6. 699, B: ἔστι μίμημα θεοῦ δαίμων, εἰς θεὸν ἀνηρτημένος.

4) III, 5, 6. 296, G: δαίμοσι δὲ προστίθεμεν πάθη, αἰδίους λείγοντες ἐφεξῆς τοῖς θεοῖς, ἥδη πρὸς ἡμᾶς, μεταξύ θεῶν τε καὶ τοῦ ἡμετέρου γένους. Doch wird das αἰδίους von Εἶον richtig *sempiternus* nicht *aeternus* übersetzt.

5) V, 8, 10 Anf.

leiber annehmen <sup>1)</sup>, sie haben Sinnesempfindung und Erinnerung, sie hören Anrufungen und erfahren Einwirkungen von anderem <sup>2)</sup>, ja Plotin glaubt <sup>3)</sup>, die Dämonen und die Seelen in der Luft werden wohl auch eine Sprache haben. So greiflich aber diese Wirklichkeit aussieht, so wird sie doch wieder in etwas zweifelhaft, wenn unser Philosoph den Eros, diesen mächtigen Dämon, als die Thätigkeit der Seele definirt, welche nach dem Guten Verlangen trage; wenn er nicht blos von einer Vielheit von *ἔρωτες*, sondern auch von verschiedenen Graden ihres Werthes und ihrer Macht redet, je nachdem sie aus einer höheren oder geringeren Seele entspringen; wenn er ferner sagt, die *ἔρωτες* der Einzelseelen verhalten sich zu dem grossen Eros, wie die Einzelseelen selbst zur Weltseele <sup>4)</sup>; wenn er endlich auch den Dämon des Einzelnen in stoischer Weise auf den Eros in diesem Sinn, oder auf den Charakter des Menschen zurückführt <sup>5)</sup>, freilich mit der Verwahrung, dass derselbe nicht blos das Höhere im Menschen, sondern zugleich diejenige übermenschliche Macht bezeichne, welcher ein jeder nachlebt. Plotin selbst hat allerdings nicht die Absicht, damit einen Zweifel an dem objektiven Dasein der Dämonen auszusprechen.

Man wendet sich gerne von diesen phantastischen Wesen der Wirklichkeit zu, um Plotin's Ansichten über die irdische Natur kennen zu lernen. Indessen sind auch diese kaum weniger phantastisch. Seiner ganzen Richtung gemäss haben die eigentlich naturwissenschaftlichen Untersuchungen wenig Reiz für ihn; da ihm nur daran gelegen ist, die seelischen Kräfte im Sinnlichen zu erkennen, so sind seine Aeusserungen über die Erd-, Pflanzen- und Thierseele fast das einzige, was hier zu berichten ist <sup>6)</sup>. Dass auch die Erde beseelt ist, steht ihm fest, und es folgt unmittelbar

1) III, 5, 6. 296, D.

2) IV, 4, 43. 487, B.

3) IV, 3, 18 Schl.

4) III, 5, 4. c. 6. 296, C. c. 7. Weiteres über den Eros spätes.

5) III, 5, 4 Anf. III, 4, 3 Anf. c. 5 f.

6) Sonst mag etwa erwähnt werden, was II, 1, 5 (s. o. 482, 1) über die Veränderlichkeit des Irdischen im Unterschied vom Himmlischen, und ebd. c. 3. 98, A. c. 4. 99, C, über den Wechsel oder das Beharren der Elemente gesagt ist; über die letztere Frage kommt es aber bei Plotin zu keiner Entscheidung.

aus seiner Ansicht von den Gestirnen: wie diese, ist auch die Erde ein denkendes Wesen und eine Gottheit. Ein Bedenken macht unserem Philosophen nur die Frage, ob die Erde Sinnesempfindung habe. Er verkennt nicht, dass sich diese ohne Sinneswerkzeuge schwer denken lasse, und dass sie auch bei der Erde keinen rechten Zweck hätte; aber doch entschliesst er sich am Ende um der Gebetserhörung und der Magie willen, der Erde, wie dem All und den Gestirnen, eine Wahrnehmung des Sinnlichen beizulegen, die freilich durch keine Sinneswerkzeuge vermittelt und von der unsrigen wesentlich verschieden sein soll, die auch wegen der ununterbrochenen Richtung jener Wesen auf's Höhere ihr Bewusstsein nicht berühre, die aber doch ausreiche, um gewisse Wirkungen von ihrer Seite hervorzurufen <sup>1)</sup>. Die Wirkung dieser Erdseele lässt sich auf ihrer untersten Stufe selbst am Erdkörper und seinem Wachsthum erkennen; deutlicher tritt sie in der Erzeugung und dem Wachsthum der Pflanzen hervor; dieser Theil der allgemeinen Seele heisst daher die Pflanzenseele <sup>2)</sup>. Was endlich die Thierseele betrifft, so ist sie entweder als eine Einstrahlung der Weltseele, oder als das Schattenbild der an einen Thierleib gebundenen Menschenseele zu betrachten <sup>3)</sup>. Plotin schenkt diesem ganzen Gebiet nur geringe Aufmerksamkeit, und eilt immer möglichst schnell darüber hinweg zum Menschen.

## 8. Der Mensch.

### 1. Der Mensch im Präexistenzzustand.

Ehe wir in das irdische Leben eintraten, waren wir nach Plotin in der übersinnlichen Welt, die einen als Menschen, andere auch als übermenschliche Wesen <sup>4)</sup>. So lange die Seelen in diesem Zustand verharren, sind sie frei von allen Leiden, und als Theile der Weltseele beherrschen sie mit ihr die Welt, ohne selbst in dieser zu sein <sup>5)</sup>; sie sind ausser der Zeit, denn im Uebersinn-

1) IV, 4, 22—26, besonders c. 26.

2) IV, 4, 27.

3) I, 1, 11. 18, 9. IV, 7, 14 Anf.

4) VI, 4, 14. 657, B: πρὸ τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἤμεν ἐκτὸς ἀνθρώπων ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχὰ κατὰρὰ καὶ νοῦς συνημμένους τῇ ἀπόσει οὐσίᾳ (οὗς. hier im engeren Sinn, die intelligible Substanz), μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ οὐκ ἐχωρισμένα οὐδ' ἀποτεταμημένα, ἀλλ' ὄντες τοῦ ὅλου.

5) IV, 8, 4 Anf.

lichen ist so wenig eine Zeit, als eine Veränderung <sup>1)</sup>; es ist in ihnen weder Ueberlegung (*λογισμός*), noch Selbstbewusstsein, noch Erinnerung, denn sie brauchen kein Wissen zu suchen, das sie noch nicht oder nicht mehr besitzen <sup>2)</sup>, sondern wie sie einander vollkommen durchsichtig sind, so schauen sie auch unmittelbar in sich selbst den Nus und alle Wesenheit und das überwesentliche Gute <sup>3)</sup>. Es ist jedoch nicht möglich, dass die Seelen in diesem ihrem Urzustand bleiben. Wie die ursprüngliche Einheit die Vielheit hervorbringt, so muss auch, kraft der gleichen Nothwendigkeit, die Seele ein anderes hervorbringen, und sich an das, was unter ihr ist, mittheilen; da sie an der Grenze der übersinnlichen Welt steht, so muss sie einen Theil ihrer selbst an das Sinnliche hingeben, welches ihrer Fürsorge bedarf <sup>4)</sup>, und sie kann sich darüber nicht beklagen; die Rückkehr in ihren Urzustand ist ihr ja nicht verschlossen, und überdiess erwächst ihr selbst aus dem irdischen Leben ein Gewinn: die Kenntniss des diesseitigen, die Entwicklung von Kräften, die im Intelligibeln schlummerten, die vollständigere Würdigung des höheren, dessen Werth erst die Erfahrung des Bösen in sein volles Licht stellt <sup>5)</sup>. Vermöge dieser allgemeinen Nothwendigkeit wenden sich die Seelen dem Sinnlichen zu, zunächst um für dasselbe zu sorgen und es zu erleuchten; aber in dieser Beschäftigung mit dem niedrigeren vergessen sie ihrer selbst, sie richten sich mit ihrem Streben auf das Körperliche, werden ebendadurch von diesem festgehalten, einigen sich mit ihm und treten aus der Einheit des Uebersinnlichen in eine Theilexistenz heraus, indem sie sich der Sorge für einen Theil

1) IV, 4, 1. 397, C f. III, 7, 10 Anf. c. 11. 337, A f. vgl. S. 491, 2. 507, 2.

2) IV, 4, 2 f. vgl. c. 12. IV, 8, 18 (mit dem Beisatz, 385, D, im weiteren Sinn könne den Seelen auch im Intelligibeln *λογισμός* beigelegt werden). Ebd. die Bemerkung, sie seien ohne Sprache.

3) IV, 4, 2. 398, D. c. 4 Anf. IV, 8, 18 Schl.

4) Vgl. S. 491, 1.

5) IV, 8, 5. 7. 473, D. 475, B. Uebrigens will sich diese Bemerkung mit der später zu belegenden Behauptung nicht recht vertragen, dass die Seele nach der Rückkehr in's Jenseits die Erinnerung an die irdischen Zustände verliere, denn mit der Erinnerung müsste ihr auch die Belehrung durch das Irdische verschwinden. Die reinsten Seelen hatte schon Philo aus Weisbegierde in's Erdenleben herabkommen lassen; vgl. S. 844, 1.

hingeben <sup>1)</sup>. Sofern nun diese Verbindung mit dem Körperlichen der Seele nicht durch äussere Gewalt, sondern durch ihre eigene Natur und Neigung entsteht, kann dieselbe allerdings als ihre freie That betrachtet, es kann von der Schuld der Seele, von der Vermessenheit ihres Heraustretens aus dem Intelligibeln gesprochen werden <sup>2)</sup>. Diess hebt aber nach Plotin die Nothwendigkeit desselben keineswegs auf, vielmehr ist eben die innere Neigung der Seelen zum Körperlichen selbst ihr Verhängniss, sie werden durch dieselbe, wie mit magischer Gewalt, ohne Wahl und Reflexion, zu der ihnen bestimmten Zeit in den für sie geeigneten Körper herabgezogen <sup>3)</sup>, indem nach einem ewigen Gesetze jede in den Leib

1) IV, 3, 17. 384, F. IV, 3, 4. ebd. c. 7. IV, 7, 13. Etwas anders III, 9, 2. 357, D: wenn sich die Seele statt des Höheren auf sich selbst richte, so bringe sie das Nichtseiende (die Materie) als ihr Abbild hervor, sie forme dieses, indem sie es erblicke, und erfreue sich nun so an ihm, dass sie in dasselbe eingehe. Nach IV, 3, 15 Anf. 17 Anf. treten die Seelen beim Herabsteigen in die Sinnenwelt zuerst in den Himmel, als die dem Uebersinnlichen zunächst liegende Region ein, nehmen hier einen Leib an, und gehen mittelst desselben in die niedrigeren Regionen fort; der Leib, in den eine Seele eintritt, entspricht aber immer ihrer innern Beschaffenheit.

2) IV, 3, 5 Anf.: οὐ τοίνυν διαφωνεῖ ἀλλήλοις... ἢ τε ἀνάγκη τὸ τε ἐκούσιον, ἐπεὶ περ ἔχει τὸ ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη... οὐδ' ἢ ἁμαρτία, ἐφ' ἣ ἢ δίκη... οὐδ' ὅπως τὸ ἐκούσιον τῆς καθόδου καὶ τὸ ἀκούσιον ἀδ. πᾶν μὲν γὰρ ἴον ἐπὶ τὸ χεῖρον ἀκούσιον, φορᾶ γε μὴν οἰκεία ἴον πάσχον τὰ χεῖρω ἔχειν λέγεται τὴν ἐφ' ὧς ἔπραξε δίκην. ὅπως δὲ ταῦτα πάσχειν καὶ ποιεῖν ἢ ἀναγκαῖον αἰτίω φύσεως νόμοι, τὸ δὲ συμβαῖνον ἐκ ἄλλου του χρεῖαν τῆ προόδου ἀπαντᾷ καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ ὑπὲρ αὐτό, θεὸν εἰ τις λέγει καταπέμψαι, οὐκ ἂν ἀσύμφωνος οὔτε τῆ ἀληθείας οὔτε ἑαυτῶ ἂν εἴη... διττῆς δὲ τῆς ἁμαρτίας οὔσης, τῆς μὲν ἐπὶ τῆ τοῦ κατελθεῖν αἰτίας, τῆς δὲ ἐπὶ τῶ ἐνθάδε γενομένη κακὰ δρᾶσαι u. s. w. V, 1, 1 Anf.: ἀρχὴ μὲν οὖν αὐταῖς [ταῖς ψυχαῖς] τοῦ μακροῦ ἢ τόλμα καὶ ἡ γένεσις καὶ ἡ πρώτη ἑτερότης καὶ τὸ βουλευθῆναι δὲ ἑαυτῶν εἶναι τῶ δὲ αὐτεξουσίω ἐπειδή περ ἐφάνησαν ἡσθεῖσαι, πολλῶ τῶ κινεῖσθαι παρ' αὐτῶν κεχηρημένα, τὴν ἐναντίαν δραμοῦσαι καὶ πλείστην ἀπόστασιν πεποιημένα: ἡγνόησαν καὶ ἑαυτὰς ἐπιθεῖν εἶναι u. s. w.

3) IV, 3, 5 s. vor. Anm. Genauer IV, 3, 13. 382, C: τοῦ τότε πέμποντος καὶ εἰςάγοντος οὐ δεῖ, οὔτε ἵνα ἔλθῃ εἰς σῶμα τότε, οὔτε (sc. ἵνα ἔλθῃ) εἰς τοδεῖ· ἄλλὰ καὶ τοῦ ποτὲ ἐνεστάντος (wenn der bestimmte Zeitpunkt gekommen ist) ὅσον ἐπιτομάτως κάτεισι καὶ εἰςεῖσι εἰς τὸ δεῖ, καὶ ἄλλος ἄλλῃ χρόνος, οὐ παραγενομένου, ὅσον κήρυκος καλοῦντος, κατάσι καὶ εἰσεῖθι εἰς τὸ πρόσφορον σῶμα, ὡς εἰκάσαι τὰ γηρόματα ὅσον δυνάμει μάγων καὶ ὀλκαῖς τισιν ἰσχυραῖς κινεῖσθαι τε καὶ φέρεσθαι... ἵπαι δὲ οὔτε ἐκούσαι οὔτε πεμφθεῖσαι, οὔτε τὸ ἐκούσιον τοιούτων, ὡς προελίσθαι, ἀλλὰ ὡς τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν ἢ πρὸς γάμων φυσικὰς προθεσμίας, ἢ ὡς πρὸς πράξεις τινὰς κολῶν, οὐ λογιζομῶ κινούμενοι· ἀλλ' εἰμαρμένον ἄει τῶ τοῦδε τὸ τοῖνδε καὶ τῶ τοῦδε

eingeht, der ihrer Beschaffenheit und ihrem Willen entspricht <sup>1)</sup>; ihr Herabsteigen ist also nicht allein durch ihren eigenen Drang, sondern auch durch eine allgemeine Nothwendigkeit und durch die Rücksicht auf die Gestaltung der Körperwelt bedingt <sup>2)</sup>. Diese drei Gründe fallen aber in Wahrheit zusammen, denn die Natur der Seele ist eben nur deshalb so, weil sie im Weltganzen diese Stelle einnimmt, und ebenso ist ihr Verhältniss zur Körperwelt von dieser ihrer Natur und Stellung nicht verschieden. Das letzte Ergebniss kann daher nur das sein, dass die Seelen in einen Körper eingehen, weil die Seele ihrem Begriff nach das Bindeglied zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt bildet, und die Einzel- oder Theilseele ebenso ihrem Begriff nach auf einen bestimmten Theil des Körperlichen bezogen ist.

## 2. Der Mensch im Zeitleben.

Da die Seele aus der übersinnlichen Welt stammt, kann sie auch nur geistiger Natur sein. Plotin verwirft daher nicht blos alle materialistischen Vorstellungen über sie, wie diess nicht anders sein konnte, auf's entschiedenste, und er widmet namentlich dem stoischen Materialismus eine eingehende Widerlegung <sup>3)</sup>; sondern er bestreitet auch die Ansichten, welche die Seele zur Harmonie oder zur Entelechie ihres Leibes machen, weil sie auch nach dieser Auffassung vom Körper untrennbar, kein selbständiges, eigenartiges, über der Körperwelt stehendes Wesen wäre <sup>4)</sup>. Er seiner-

το νῦν, τῷ δὲ τὸ αἰθερῶς. KIRCHNER'S (S. 121) Bemerkung über diese Stelle: „die magische Nothwendigkeit liege nicht in dem Falle selbst, sondern in der damit verknüpften Strafe“, verstehe ich nicht; die Frage ist in derselben lediglich die: wesshalb die Seelen in Leiber herabkommen? und darauf antwortet Plotin: sie kommen αὐτομάτως, so dass man diesen Vorgang mit einer durch magische Anziehung bewirkten Bewegung vergleichen könnte.

1) IV, 8, 12 Schl: κάταισι δὲ οὐκ ἀπὸ τὸ ἴσον [ψυχῆς], ἀλλ' ὅτι μὲν πλεόν, ὅτι δὲ ἕλαττον ... κάταισι δὲ εἰς ἔτοιμον ἐκάστη καθ' ὁμοίωσιν τῆς διαθέσεως. ἐκεί γὰρ ᾧ ἂν ὁμοιωθῆσιν ἦ, φέρεται, ἢ μὲν εἰς ἄνθρωπον, ἢ δὲ εἰς ζῷον ἄλλο ἄλλο. Aehnlich c. 13 Anf.

2) IV, 8, 5. 478, D: ἄπο τῆ αὐτεξουσίᾳ καὶ αἰτίας δυνάμεως (der absoluten Ursache) καὶ τοῦ μετ' αὐτὴν κοσμήσει ὅδε ἔρχεται.

3) M. s. hierüber IV, 7, 2—8, wie diese Ausführung jetzt von KIRCHHOFF aus Eus. pr. ev. XV, 22 ergänzt ist. Ein ausführlicher Auszug daraus bei RICHTER Neupl. St. IV, 45—54.

4) A. a. O. c. 8. I, 25—28. Kirrohh. vgl. RICHTER a. a. O. 54 f.

seits erkennt gerade in ihrem Unterschied von allem körperlichen, in ihrer Verwandtschaft mit dem Ewigen und Göttlichen ihr eigenthümliches Wesen; welches sich ebendesshalb nur da rein darstellt, wo sie sich von aller Gemeinschaft mit dem Körper, den sinnlichen Zuständen und Begierden frei macht <sup>1)</sup>).

Zu dieser unkörperlichen und ursprünglich auch körperlosen Seele ist nun aber durch ihre Verbindung mit einem Leibe etwas fremdartiges hinzugekommen, dem reinen Wesen des Menschen hat sich ein anderes Wesen von entgegengesetzter Beschaffenheit angehängt, die Seele ist aus ihrem natürlichen Element in ein neues versetzt und der Nothwendigkeit eines Doppellebens bald im Diesseits, bald im Jenseits, unterworfen worden <sup>2)</sup>). Es ist daher im Menschen ein doppeltes Ich, oder wie Plotin auch wohl sagt, eine doppelte Seele, die höhere, welche rein im Uebersinnlichen lebt, und die geringere, die in den Körper und seine Thätigkeit verflochten ist <sup>3)</sup>); oder wenn wir lieber wollen: es sind in einem jeden drei Menschen, jeder ist eine unsichtbare Welt, die aus dem Intelligibeln in die sinnliche Erscheinung, aus dem Nus

1) A. a. O. c. 9 f. u. a. St.

2) VI, 4, 14. 657, C: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἀποτεταγμένα. ἀλλὰ γὰρ νῦν ἐκείνη τῷ ἀνθρώπῳ προσεληλυθεν ἀνθρώπος ἄλλος εἶναι θέλων, καὶ εὐρῶν ἡμᾶς... περιεθεκεν ἑαυτὸν ἡμῖν u. s. w. I, 1, 9 Schl.: ἀτρεμήσει οὖν οὐδὲν ἤττον ἢ ψυχῇ πρὸς ἑαυτὴν καὶ ἐν ἑαυτῇ· αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρημένων u. a. w. Dasselbe, mit Hinweisung auf Plato Rep. X, 611, C, ebd. c. 12. 7, E f. IV, 8, 4. 472, E: γίνονται οὖν [sc. αἱ ψυχαὶ] ὅσον ἀμφίβιοι ἐξ ἀνάγκης, τὸν τε ἐκεῖ βίον τὸν τε ἐνταῦθα παρὰ μέρος βιοῦσαι. VI, 3, 1. 617, A: bei der Aufzählung der sinnlichen Dinge muss man die Seele ausscheiden, ὥστερ ἂν εἴ τις βουλόμενος τοὺς πολῖτας συντάξαι πόλειώς τινος... τοὺς ἐπιδημοῦντας ξένους παραλίποι χωρὶς.

3) I, 1, 10. 6, A: διττὸν οὖν τὸ ἡμεῖς, ἢ συναριθμουμένου τοῦ θηρίου ἢ τὸ ὑπὲρ τοῦτο ἤδη. θηρίον δὲ ζῶων τὸ σῶμα. ὁ δὲ ἀληθὴς ἀνθρώπος ἄλλος, ὁ καθαρὸς τούτων τὰς ἀρετὰς ἔχων τὰς ἐν νοήσει, αἱ δὲ ἐν αὐτῇ τῇ χωριζομένῃ ψυχῇ ἴδρονται. Aehnlich c. 7. 4, F. I, 4, 16 (Unterscheidung des αὐτοῦ und des προσεζευγμένου). VI, 7, 5. 698, A: es ist in uns eine doppelte Seele (ein doppelter Mensch), die göttlichere und diejenige, welche sich des Körpers unmittelbar bedient; diese ist ein Abbild und Anhängsel von jener; die höhere Seele tritt nicht aus dem Intelligibeln heraus. IV, 3, 19. 386, C (zu Plato Tim. 35, A. 41, D): ἄλλο ἄρα ἐκότερον, τὸ ἀμείριστον καὶ μεριστόν. Der höhere Theil der Seele wird nach platonischem Sprachgebrauch (Rep. IX, 589, A) auch als der ἐνδον oder εἰσω ἀνθρώπος bezeichnet, II, 10 Schl. V, 1, 10. 491, B. Derselben Bezeichnung bedient sich bekanntlich auch Philo und das N. T.

in die Leiblichkeit sich erstreckt, die Seele steht in der Mitte zwischen einem höheren und einem niedrigeren, und ihre Thätigkeit richtet sich bald auf dieses, bald auf jenes, bald auf das mittlere <sup>1)</sup>. Die eigentliche Substanz des Menschen jedoch, der wahre Mensch, ist nur unsere höhere Natur <sup>2)</sup>. Durch sie ist unsere Seele der Seele des All verwandt und gleichartig <sup>3)</sup>, sie ist die reine Form, welche vom Sinnlichen nicht berührt wird <sup>4)</sup>, sie hat die göttliche Vernunft nicht bloß über sich, sondern zugleich ihrem ganzen Umfang nach in sich <sup>5)</sup>; sie bleibt auch während des Zeitlebens im Intelligibeln, und lässt nur die niedere Seele, gleichsam an ihr hängend, in die Sinnenwelt herabreichen <sup>6)</sup>. Nichtsdestoweniger

1) II, 9, 2. 201, B: ψυχῆς δὲ ἡμῶν [sc. θετίον] τὸ μὲν αἰὲ πρὸς ἐκείνους τὸ δὲ πρὸς ταῦτα ἔχειν, τὸ δὲ ἐν μέσῳ τούτων· φύσως γὰρ οὐσης μιᾶς ἐν δυνάμει πλειοσιν ὅτε μὲν τὴν πᾶσαν συμφέρεσθαι τῷ ἀρίστῳ αὐτῆς καὶ τοῦ ὄντος, ὅτε δὲ τὸ χεῖρον αὐτῆς καθελευσθὲν συνεφέλκυσσασθαι τὸ μέσον. V, 3, 3. 499, A: τοῦτο γὰρ [τὸ λογζόμενον] ἡμεῖς, τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, οἷς τὰ ἐκ τῆς αἰσθησεως κάτωθεν· τοῦτο ὄντες, τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμει διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθησεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. VI, 7, 6. 698, B: καὶ ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος [ἔχει ἐν μιμήσει] τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἀνθρωπὸν (die Idee des Menschen). Ἐλάμπει δ' οὗτος τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ... καὶ ἔστιν ἕκαστος καθ' ὃν ἐνεργεῖ (jeder Einzelne ist vernünftig u. s. f., je nachdem seine Thätigkeit von dem vernünftigen u. s. f. Menschen in ihm ausgeht), καίτοι πάντας ἕκαστος ἔχει καὶ αὐτὸς οὐκ ἔχει. III, 4, 3. 284, G: ἔστι γὰρ καὶ πολλὰ ἡ ψυχὴ καὶ πάντα καὶ τὰ ἄνω καὶ τὰ κάτω αὐτῷ μέχρι πάσης ζωῆς, καὶ ἔσμεν ἕκαστος κόσμος νοητός, τῶς μὲν κάτω συνάπτοντες τῷδε, τοῖς δὲ ἄνω τῷ νοητῷ, καὶ μένομεν τῷ μὲν ἄλλω παντὶ νοητῷ ἄνω, τῷ δὲ ἐσχάτῳ αὐτοῦ πεπεδημένα τῷ κάτω ὅλον ἀπόρροιαν ἀπ' ἐκείνου διδόντες εἰς τὸ κάτω, μᾶλλον δὲ ἐνεργεῖαν, ἐκείνου οὐκ ἔλαττουμένω.

2) I, 1, 7. 4, F: ἡμεῖς δὲ τὸ ἐντεῦθεν [sc. ἄνωθεν] ἄνω ἐφεστηκότες τῷ ζῴῳ... μικτὸν μὲν τὰ κάτω τὸ δὲ ἐντεῦθεν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθὴς σχεδὸν· ἐκείνα δὲ τὸ λεοντώδες καὶ τὸ ποιαιδον ὄλωσ θηρίον (PLAT. Rep. IX, 588, C).

3) IV, 7, 12 vgl. II, 1, 5. 90, E (oben 482, 1): die himmlische Seele und unsere Seelen stehen dem Schöpfer zunächst.

4) I, 1, 2. 1, C: εἰ ταῦτόν ἐστι ψυχὴ καὶ τὸ ψυχῆ εἶναι, εἰδὸς τι ἂν εἴη ψυχὴ ἀδεκτον τούτων ἀπασῶν τῶν ἐνεργειῶν, ὧν ἐποιστικὸν ἄλλω u. s. w.

5) I, 1, 8 Anf.: πρὸς δὲ τὸν νοῦν πῶς [sc. ἔχει ἡ ψυχὴ]; ... ἡ ἔχομεν καὶ τοῦτον ὑπεράνω ἡμῶν. ἔχομεν δὲ ἡ κοινὸν ἢ ἴδιον ἢ (und diess ist offenbar Plotin's Meinung) καὶ κοινὸν πάντων καὶ ἴδιον. κοινὸν μὲν, ὅτι ἀμέριστος καὶ εἰς καὶ πανταχοῦ ὁ αὐτός, ἴδιον δὲ, ὅτι ἔχει καὶ ἕκαστος αὐτὸν ὄλον ἐν ψυχῇ τῇ πρώτῃ.

6) VI, 7, 5 Schl.: οὐ γὰρ ἐξίσταται τοῦ νοητοῦ [ἡ θειοτέρα ψυχὴ], ἀλλὰ συναψαμένη ὅλον ἐκκρεμαμένην ἔχει τὴν κάτω, συμμίξασα ἑαυτὴν λόγῳ πρὸς λόγον. IV, 8, 8 Anf.: οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεὶ· τὸ δὲ ἐν τῷ αἰσθητῷ u. s. w. III, 4, 3; u. Ann. I. IV, 7, 13; s. S. 518, 2. Daher



hat Plotin das Wesen dieses höheren nirgends ausführlicher untersucht, und auch wenn er uns sagt, dass in demselben wieder zwei Theile zu unterscheiden seien, der Nus und die Seele im engeren Sinn, dass dem Nus die unmittelbare Anschauung des Göttlichen eigne, der Seele das vermittelte Denken, dass die Ideen in jenem zur Einheit zusammengefasst seien, in dieser entwickelt und gesondert, dass sich jener zu dieser verhalte, wie die Form zum Stoffe <sup>1)</sup>, so kämen wir damit schwerlich viel weiter, wenn uns nicht die Analogie des allgemeinen Verhältnisses, welches zwischen dem Nus und der Seele als metaphysischen Principien stattfindet, und die Vergleichung der aristotelischen Lehre vom doppelten Nus einige Anhaltspunkte an die Hand gäbe. Auch mit diesen lässt sich aber aus der Unklarheit nicht hinauskommen, welche in der ganzen Anlage des plotinischen Systems begründet ist, dass der Nus zugleich unsere Vernunft und ein über uns stehendes Wesen sein soll, und dass die Seele bald in ihrem Unterschiede vom Nus, bald in ihrer Einheit mit demselben dem Ich gleichgesetzt wird <sup>2)</sup>.

IV, 3, 12 Anf., mit Anspielung auf den bekannten homerischen Vers: ἔφρασε μὲν μέχρι γῆς (αἱ ψυχὰι), κἀρα δὲ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ.

1) V, 1, 10. 491, A: ὡςπερ δὲ ἐν τῇ φύσει (im Weltganzen) τριτὰ ταῦτα ἐστὶ τὰ εἰρημένα (das Eine, der Nus und die Seele), οὕτω χρὴ νομίζειν καὶ περὶ ἡμῖν ταῦτα εἶναι ... ἐστὶ τούτων καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θεῖόν τι καὶ φύσεως ἄλλης, ἐπειὶ πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις, τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα. νοῦς δὲ ὁ μὲν λογιζόμενος ὁ δὲ λογισθεὶς παρέχων. τὸ δὲ λογιζόμενον τοῦτο τῆς ψυχῆς ... χωριστόν καὶ οὐ κερμαίνον σώματι ἐν τῶ πρώτῳ νοητῷ τις τιθέμενος οὐκ ἂν σφάλλοιο. οὐ γὰρ τόπον ζητεῖται οὐδ' ἰδρύσομεν u. s. w. Vgl. c. 11. V, 3, 8. 498, C: ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι. (Näheres über diese Stelle später.) V, 9, 3. 557, C: ζητήσεις δ' αὖ καὶ τὴν ψυχὴν πόττα τῶν ἀπλῶν ἤδη ἢ ἐνὶ τι ἐν αὐτῇ τὸ μὲν ὡς ἕλη τὸ δὲ ὡς εἶδος, ὁ νοῦς ἢ ἐν αὐτῇ. I, 1, 8 (nach dem S. 517, 5 angeführten): ἔχομεν ὅλον καὶ τὰ εἶδη δεχόμεν, ἐν μὲν ψυχῇ ὅλον ἀνελιγμένα καὶ ὅλον κερματισμένα, ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ πάντα. Wenn in der ersten von diesen Stellen eine Dreiheit geistiger Kräfte gezählt wird, so geschieht dies nur wegen der Parallele mit den drei metaphysischen Principien, es entsteht aber dadurch eine offenbare Verwirrung, denn das λογισθεὶς im eigentlichen Sinn ist nicht Sache des νοῦς.

2) M. vgl. unter den im vorhergehenden angeführten Stellen einerseits II, 9, 2. III, 4, 3. I, 1, 7. VI, 7, 5. IV, 8, 8. V, 1, 10. I, 1, 8, andererseits V, 3, 8 und IV, 7, 13: ὅσος μὲν νοῦς μόνος, ἀπαθὴς ἐν τοῖς νοητοῖς ζῶν μόνον νοεῖν ἔχων ἐκείναι μένει. οὐ γὰρ ἐνὶ ὁρμῇ οὐδ' ὄρεξις. ὁ δ' ἂν ὄρεξιν προσλάβῃ ἐφεξῆς ἐπινοῖ τῶ νῷ ὄν, τῇ προσθήκῃ τῆς ὄρεξεως ὅλον πρόεισιν ἤδη ἐπιπλέον καὶ κοσμεῖν ὀρεγόμενον καθ' ἃ ἐν νῷ εἶδεν ... ποιῖν σπείδει καὶ δημιουργεῖ. Richtet sich nun dieser Trieb auf das Ganze (denn dies scheint die Meinung des lückenhaften Textes), so

Wie ist es nun aber möglich, dass aus diesem durchaus über-sinnlichen Wesen und aus dem Leibe Ein lebendiges Ganzes wird, und wie haben wir uns die Erscheinungen dieser Einheit, die sinnliche Empfindung, die Begierde u. s. f., zu erklären? Diese Fragen waren für Plotin nicht ganz leicht zu beantworten, denn durch seinen einseitigen Spiritualismus hat er sich wirklich die Mittel zu ihrer genügenden Lösung abgeschnitten. Indessen wissen wir bereits, wie er der gleichen Schwierigkeit bei der allgemeineren Untersuchung über die Verbindung der übersinnlichen mit der sinnlichen Welt zu entgehen sucht, indem er auf eine substantielle Gegenwart des Intelligibeln im Sinnlichen verzichtet, dafür aber beide als Ursache und Wirkung verknüpft sein lässt. Den gleichen Ausweg schlägt er auch hier ein. Die Seele geht ihm zufolge nicht selbst in den Körper ein, sondern sie lässt nur eine Art von Licht oder Wärme von sich ausgehen, wodurch der Leib belebt, und zu einem Abbild des körperlosen Menschen gestaltet wird <sup>1)</sup>. Fragen wir daher, auf welche Art die Seele im Leib ist,

bleibt die Seele ausser der Sinnenwelt bei der Seele des Weltganzen, und sorgt mit ihr für das All; μέρος δὲ διοικῆν βουλευθεῖσα μονομένη και ἐν ἐαίνω γυνομένη ἐν ᾧ ἔστιν, οὐχ ὅλη οὐδὲ πᾶσα τοῦ σώματος γενομένη, ἀλλὰ τι και ἔξω σώματος, ἔχουσα... ὀρηθεῖσα μὲν ἀπὸ τῶν πρώτων, εἰς δὲ τὰ τρίτα προελθοῦσα νοῦ ἐνεργεία, νοῦ μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ και διὰ ψυχῆς πάντα καλῶν πληροῦντος και διακοσμοῦντος. Sehr bezeichnend spricht sich die Unklarheit des Verhältnisses von Seele und Nus V, 3, 8. 498, D aus: τί οὖν κωλύει ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρὸν εἶναι; οὐδὲν, φήσομεν. ἀλλ' ἔτι δεῖ λέγειν ψυχῆς τοῦτο; (ist dieses, der reine Nus, noch ein Theil der Seele? — so nämlich, als Frage, sind die Worte zu fassen.) ἀλλ' οὐ ψυχῆς μὲν, φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου και ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, και εἰ μὴ συναριθμοῦμεν τοῖς μέρει τῆς ψυχῆς· ἢ ἡμέτερον και οὐχ ἡμέτερον· διὸ και προσχρώματα αὐτῷ και οὐ προσχρώματα, διανοία δὲ ἀεί (der διάνοια, der Reflexion, bedienen wir uns immer, des Nus nicht immer)· και ἡμέτερον μὲν χρωμένω, οὐ προσχρωμένω δὲ οὐχ ἡμέτερον. Dieses προσχρῆσθαι aber bestehe nicht darin, dass wir der Nus werden, sondern darin, dass wir τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ ihm nachsprechen (κατ' ἐαίνον φθέγγεσθαι), was er über uns stehend (s. o. 517, 1) uns mittheile. — Der Nus soll uns also gehören und nicht gehören, er soll kein Theil unserer Seele und doch unser Nus sein. Das Verhältniß des νοῦς zur διάνοια wird später besprochen werden.

1) I, 1, 7 Anf.: wie kann das aus Seele und Leib zusammengesetzte (τὸ συναμφοτέρον) bewegt werden, wenn die Seele als solche es nicht wird? ἢ τὸ συναμφοτέρον ἔσται τῆς ψυχῆς τῷ παρῆναι, οὐχ αὐτὴν δαῦσαν τῆς τοιαύτης εἰς τὸ συναμφοτέρον ἢ εἰς ἑτέρον, ἀλλὰ ποιούσαν ἐκ τοῦ σώματος τοῦ τοιοῦτου και τινας

so antwortet Plotin: sie ist in ihm nicht so, wie der Körper im Raume, nicht so, wie die Eigenschaft im Substrat, nicht so, wie der Theil im Ganzen, oder das Ganze in den Theilen, nicht so endlich, wie die sinnliche Form in der Materie; sie ist vielmehr in ihm, wie die wirkende Kraft in ihrem natürlichen Organ <sup>1)</sup>, oder wie das Feuer in der erwärmten und beleuchteten Luft; wesshalb es allerdings genauer wäre, wenn man nicht sagte, die Seele sei im Leibe, sondern der Leib sei in der Seele <sup>2)</sup>. Und da nun weder alle Kräfte der Seele von der Art sind, um auf den Leib zu wirken, noch auch alle Theile des Leibes der gleichen seelischen Einwirkung bedürfen, so kann, strenggenommen, nur die Gegenwart gewisser psychischer Kräfte, theils im ganzen Leib, theils in bestimmten Organen behauptet werden <sup>3)</sup>. Doch will Plotin damit nicht eine wirkliche Vertheilung der Seele an die verschiedenen Organe lehren, sie soll vielmehr immer als Ganzes wirken, wenn auch nicht jedes Organ alle ihre Kräfte aufnehmen kann <sup>4)</sup>.

οἷον φωτὸς τοῦ παρ' αὐτὴν δοθέντος τὴν τοῦ ζώου φύσιν ἑτερόν τι, οὐ τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ζώου πάθη εἴρηται. Vgl. c. 8. 5, B (von der Weltseele): φαντάζεται τοῖς σώμασι παρῖναι ἐλλάμπουσα εἰς αὐτὰ καὶ ζῶα ποιούσα οὐκ ἔξ αὐτῆς καὶ σώματος, ἀλλὰ μένουσα μὲν αὐτῇ εἰδωλα δὲ αὐτῆς διδοῦσα ὡσπερ πρόσωπον ἐν κελλοῖς κατόπτροις. πρῶτον δὲ εἰδωλον αἰσθησις ἢ ἐν τῷ κοινῷ· εἶτα ἀπὸ ταύτης αὐτῶν ἄλλο γένος λέγεται ψυχῆς ἑτερον ἀφ' ἑτέρου ἀεὶ καὶ τελευτᾷ μέχρι γεννητικοῦ καὶ σφίσεως. VI, 4, 15. 657, C: σώματος... τῆς οἷον γειτονεῖα καρπωσαμένου τι ἔχεις ψυχῆς, οὐκ ἐκείνης μέρους, ἀλλ' οἷον θερμασίας τινὸς ἢ ἐλλάμψεως ἑλθούσης. V, 7, 5. 697, B: ἢ δὲ ψυχὴ... ἅτε οὐσα... ἀνευ τοῦ σώματος ἀνθρώπος ἐν σώματι δὲ μορφώσασα καθ' αὐτὴν, καὶ ἄλλο εἰδωλον ἀνθρώπου ὅσον ἰδέχεται τὸ σῶμα κοσμεῖται. Vgl. S. 522, 1.

1) So schon Aristoteles; vgl. Bd. II, b, 376 f.

2) IV, 8, 20—23; vgl. besonders c. 21. 888, A: τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι ὡς ἐν ὀργάνῳ φυσικῷ. c. 22, Anf.: φατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῆ, κατένεα αὐτὴν ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι· καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τοῦτο παρὸν οὐ πάρεστι καὶ δ' ἔλου παρὸν οὐδὲν μίγνυται καὶ ἐσθίηται μὲν αὐτὸ τὸ δὲ παραρῆβει, καὶ ὅταν ἔξω γίνηται τοῦ ἐν ᾧ τὸ φῶς ἀπῆλθεν οὐδὲν ἔχον... ὥστε ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν ὡς ὁ ἀὴρ ἐν τῷ φωτὶ ἤπερ τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι. VI, 4, 16: das Sein der Seele im Leibe ist nicht räumlich zu verstehen, die Seele bleibt an ihrem Ort, nur der Leib ist es, der an ihr Antheil bekommt, aber doch ist diese Verbindung mit dem Leibe vom Uebel, weil sie wesentlich eine Beschränkung ihrer Wirksamkeit auf den Leib ist. Vgl. hiesu S. 479.

3) IV, 8, 22 f.

4) IV, 8, 3: die Einzelseelen sind nicht in derselben Weise Theile der allgemeinen Seele, wie etwa die Seele im Finger ein Theil von der ganzen

Indessen sind hiemit noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst, selbst wenn man die Denkbarkeit dieser Bestimmungen zugiebt. Die Seele wirkt im Leib und durch den Leib, aber wer ist das eigentliche Subjekt dieser Wirkung? Der Leib als solcher kann es nicht, oder wenigstens nicht allein sein, denn Empfindung, Begierde u. s. f. sind keine blos körperlichen Bewegungen; ebenso wenig scheint es aber auch die Seele sein zu können, denn wie sollte sie von körperlichen Zuständen berührt werden? Plotin kann nicht umbin, diess selbst zu bemerken. Da die Seele, sagt er <sup>1)</sup>, bei ihrer Einwirkung auf den Körper doch für sich bleibt, so kann kein Uebles, was der Mensch thut oder leidet, auf sie zurückgeführt werden; überhaupt aber kann dem Unkörperlichen kein Leiden zukommen, und auch der sogenannte leidende Theil der Seele macht hievon keine Ausnahme, denn auch er ist eine immaterielle Form (ein εἶδος), einer Form aber können wir keinerlei Unordnung oder Leiden beilegen <sup>2)</sup>. Wie sind dann aber die leidentlichen Zustände, die Affekte, die Begierden, die Empfindungen zu erklären? Die Antwort Plotin's ist in allen diesen Fällen eine und dieselbe: blos der Körper soll leiden, die Seele nicht selbst leiden, sondern nur das, was in ihm vorgeht, wahrnehmen. Wenn wir körperliche Lust oder Unlust empfinden, so ist es nur der Leib und das animalische Lebensprincip <sup>3)</sup>, worin diese Zustände sind, die Seele hat von denselben eine leidenslose Wahrnehmung: die Unlust entsteht, wenn eine Losreißung des Körpers von der Seele, die Lust, wenn eine Verbindung des Körpers mit der Seele wahrgenommen wird; was diese Zustände wahrnimmt, ist die Seele, das Subjekt derselben dagegen ist nur das aus dem Leib und dem Schattenbild der Seele zusammengesetzte: in diesem

---

Seele des Menschen genannt werden könnte; denn im letztern Fall (874, B) ἡ αὐτὴ πανταχοῦ ἔσται ἢ ὅλη, μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς ἅμα οὖσα. Es entstehe daher hier keine wirkliche Theilung, ἐπεὶ καὶ οὗς ἄλλο ἔργον τῷ δὲ ἄλλο, οἷον ὀφθαλμοῖς καὶ ὠσίν, οὐ μόνον ἄλλο ψυχῆς ὁράσει ἄλλο δὲ ὡστὶ λεκτέον παρῆναι (ἄλλων δὲ τὸ μερίζειν οὕτως) ἀλλὰ τὸ αὐτὸ, κἂν ἄλλη δύναμις ἐν ἑκατέροις ἐνεργῆ· εἰσὶ γὰρ ἐν ἀφορίτοις ἄκασαι, τῷ δὲ τὰ ὄργανα διάφορα εἶναι διαφόρους τὰς ἀντιλήψεις γίνεσθαι u. s. w. IV, 2, 1 Schl. s. o. 479, 1.

1) I, 1, 9 Anf.

2) III, 6, 1. 4. Der Titel dieser Schrift lautet: π. ἀκαθαρσίας τῶν ἀσωμάτων.

3) „Φύσις“ vgl. S. 519, 1. 488, 1. Die Bedeutung des Worts schliesst sich an den stoischen Sprachgebrauch (1. Abth. S. 178, 1) an.

entsteht Schmerz, wenn seine Zusammensetzung zerrissen, Lust, wenn sie befestigt wird <sup>1)</sup>. Dasselbe gilt von der sinnlichen Wahrnehmung: nicht die sinnlichen Dinge selbst sind es, die von der Seele wahrgenommen werden, sondern nur die Eindrücke, welche die Dinge auf ihre Sinnlichkeit hervorgebracht haben <sup>2)</sup>, und eben deshalb bedarf sie der Sinneswerkzeuge, als des vermittelnden (μέσον ανάλογον) zwischen ihr selbst und dem Objekt, weil sie für sich vom Körperlichen nicht afficirt werden kann <sup>3)</sup>. Die Wahrnehmung ist daher nicht ein Abdruck der Gegenstände in der Seele, sondern ein Innwerden der von ihnen bewirkten sinnlichen Zustände, und die Seele selbst verhält sich darin nicht leidend, sondern thätig, wie immer <sup>4)</sup>. Erst mit dem Gedächtniss treten wir in den Kreis der Thätigkeiten ein, welche der Seele allein angehören; es beruht nämlich nach Plotin nicht auf dem Zurückbleiben sinnlicher Eindrücke, sondern auf einer geistigen Thätigkeit <sup>5)</sup>. Aber doch kommt es nur solchen Wesen zu, welche einem Wechsel und einem Zeitleben unterworfen sind, und nicht das Denken, sondern die Einbildungskraft (φανταστικόν) ist das Seelenvermögen, dem es angehört; es ist aber eine doppelte Einbildungskraft zu unterscheiden, die der niederen und die der höheren Seele; jene bewahrt die sinnlichen Bilder, diese die Gedanken; unserem

1) IV, 4, 18. c. 19 Anf.: εἶναι μὲν ἀληθῶνα γινώσκειν ἀπαγωγῆς σώματος ἐν δάλματι ψυχῆς στερισκομένου, ἡδονὴν δὲ γινώσκειν ζῶου ἐν δάλματι ψυχῆς ἐν σώματι ἐναρμοζομένου πάλιν αἰ. ἐκεῖ μὲν οὖν τὸ πάθος, ἡ δὲ γινώσκουσα τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς... καὶ ἡ γινώσκουσα μὲν ἐκεῖνο (λέγω δὲ τὸ ἡγνύθη τὸ πέπονθεν ἐκεῖνο)... ἦσθετο δὲ ἡ ψυχὴ παραλαβοῦσα τῷ ἐρεθῆσι ὡς κείσθαι: πᾶσα δὲ ἦσθετο τὸ ἐκεῖ πάθος οὐκ αὐτὴ παθοῦσα.

2) I, 1, 7. 4. E: τὴν δὲ τῆς ψυχῆς τοῦ αἰσθάνεσθαι δυνάμιν οὐ τῶν αἰσθητῶν εἶναι δεῖ, τῶν δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐγγινομένων τῷ ζῳῳ τύπων ἀντιληπτικῶν εἶναι μᾶλλον, νοητὰ γὰρ ἤδη ταῦτα.

3) IV, 4, 28. 416, A.

4) III, 6, 2. 805, A. IV, 6, 1 f., besonders c. 2 Anf.: τοῦτο γὰρ δυνάμεις, οὐ τὸ παθεῖν, ἀλλὰ τὸ δυναθῆναι καὶ ἐφ' ᾧ τέτακται ἐργάσασθαι. Gesicht, Gehör u. s. f. sind nicht παθεῖν, sondern ἐνεργεῖν καὶ ἔνεστι, es sind (458, C) τὰ μὲν πάθη, τὰ δ', ὅσα αἰσθήσεις αὐτῶν καὶ κρίσεις, τῶν παθῶν εἰσι γινώσκουσαι ἄλλαι τῶν παθῶν οὐσαι. Fragt man freilich weiter, so kommt man auf sehr unsulzbare Vorstellungen, wenn Plotin hier z. B. über das Hören sagt, durch die Stimme werden gewisse Figuren in der Luft gebildet, welche die Seele lese.

5) IV, 6, 8.

Bewusstsein verbirgt sich jedoch diese Zweifelt fast durchaus <sup>1)</sup>. Dagegen gehört die sinnliche Begierde (ἐπιθυμία) wieder zu jenen Erscheinungen, die zwischen seelischem und leiblichem zweideutig in der Mitte stehen. Der Leib für sich würde überhaupt kein Verlangen empfinden, die Seele für sich kein Verlangen nach sinnlichem; dieses kann ursprünglich nur dem Leibe zukommen, welcher durch seine Verbindung mit der Seele mehr als bloß körperliche Bewegungen erhalten hat. Durch diese Bewegung des Leibes erzeugt sich ein Begehren in dem benachbarten untersten Theil der Seele (ἡ ψυχὴ ἢ ἐγγύς, ἣν δὲ φύσιν φαμὲν τὴν δοῦσαν τὸ ζῆλος). Die Wahrnehmung dieses Begehrens bringt in der (höheren) Seele eine Vorstellung hervor, in Folge deren sie nun die Begierde entweder befriedigt oder zurückdrängt. Das leidende ist auch hier nur der Körper, die Begierde selbst aber entsteht in dem sinnlichen Theile der Seele (der φύσιν) in Folge seiner Sorge für den so afficirten Körper <sup>2)</sup>. Der körperliche Hauptsitz der Begierde ist (nach Plato) in der Gegend der Leber <sup>3)</sup>. Aehnlich verhält es sich mit dem Muthe (θυμὸς), dem Plotin, mit Plato, im Herzen seinen Sitz anweist, ohne im übrigen der platonischen Beschreibung desselben etwas erhebliches beizufügen. Seine eigenthümliche Aeusserung ist der Zorn; mag dieser nun aber in letzter Beziehung aus körperlichen Zuständen oder aus dem Gedanken an ein erlittenes Unrecht entspringen, so besteht er doch immer zunächst in einer Erregung des Blutes und der Galle, welche entweder von der Seele empfunden wird, und in dieser ein Widerstreben gegen die Ursache des unangenehmen körperlichen Zustandes hervorruft, oder welche umgekehrt ihrerseits durch die Vorstellung des Unrechts hervorgerufen wird <sup>4)</sup>. Aber auch die höheren Thätigkeiten der ethischen Tugend werden nur dem Gemeinsamen, nicht der Seele für sich beigelegt <sup>5)</sup>, und ebendahin

1) Näheres hierüber IV, 3, 25—32, eine Untersuchung, welche, wie Plotin's psychologische Erörterungen überhaupt, im einzelnen manche treffende Wahrnehmung liefert.

2) IV, 4, 20.

3) IV, 4, 28. 420, C.

4) A. a. O. 420, C ff.

5) I, 1, 10. 6, B: αἱ δὲ ἀρεταὶ αἱ μὴ φρονήσαι ἔθει δὲ ἐπιγινόμεναι καὶ ἀσφ-  
οσαι τοῦ κοινού· τοῦτου γὰρ αἱ κακίαι, ἐπι καὶ ρθάνοι καὶ ζῆλοι καὶ ἔλσοι.

müssen wir, scheint es, den Ursprung des Selbstbewusstseins verlegen. Denn so nachdrücklich auch Plotin ausführt, dass es dem Nus ursprünglich zukomme, sich selbst zu denken <sup>1)</sup>, so sagt er doch auch wieder: der Nus und die höhere Seele könne wirken, wenn wir uns dessen auch nicht bewusst seien, denn das Bewusstsein sei nur der Reflex der Geistesthätigkeit im Wahrnehmungsvermögen, und daher durch diese sinnliche Seite der Seele vermittelt <sup>2)</sup>. Wird endlich die Seele als solche auch von der Schuld des Irrthums befreit, und nur das „Gemeinsame“ damit belastet <sup>3)</sup>, so erhellt nur um so mehr, welche Rolle dieses Gemeinsame hier spielt; nur um so unerklärlicher wird es aber freilich auch, dass die Seele eine Verbindung mit dem ihr so fremdartigen Körper eingeht, und dass aus dieser Verbindung gemeinsame Lebenszustände entstehen, für die doch weder der Leib noch die Seele das eigentliche Subjekt sein soll.

Wurzeln diese Schwierigkeiten in Plotin's System zu tief, als dass ihm ihre Ueberwindung möglich sein konnte, so scheint dieser an einem andern Punkte, bei der Frage nach dem freien

1) V, 3, 1. c. 3 ff. vgl. S. 459, 6. 461, 1.

2) I, 4, 9 Schl.: ενεργοῦντος ἐκείνου [τοῦ νοῦτος] ενεργῶμεν ἂν ἡμεῖς. (c. 10) λανθάνει δὲ ἴσως τῷ μὴ περὶ οὐτιῶν τῶν αἰσθητῶν· διὰ γὰρ τῆς αἰσθήσεως ὡσπερ μέσης περὶ ταῦτα ενεργεῖν δεῖ καὶ περὶ τούτων. αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ενεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἢ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὄλως ἀντιλήψεως; δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνεργήματα εἶναι, εἴπερ τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι. καὶ ἔοικεν ἡ ἀντιληψὶς εἶναι καὶ γίνεσθαι ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος καὶ τοῦ ενεργοῦντος τοῦ κατὰ τὸ ζῆν τῆς ψυχῆς οἷον ἀπωσθέντος πάλιν ὡσπερ ἐν κατόπτρῳ. Wie nun der Gegenstand um nichts weniger wirklich ist, wenn der Spiegel weggenommen wird, so finde auch die Thätigkeit der Seele um nichts weniger statt, wenn der Spiegel des Selbstbewusstseins durch körperliche Störungen zerschlagen werde. Vgl. IV, 4, 4. 399, B. M. vgl. hiemit, was Plotin über den Zustand der Ekstase und das Leben nach dem Tode sagt.

3) I, 1, 9: wenn die Seele als solche fehlerlos ist, wie ist ein Irrthum und ein fehlerhaftes Handeln möglich? Die Antwort (B, D) lautet: ἡ τῶν ψευδῶν λεγομένη διάνοια, φαντασία ὄσα, οὐκ ἀνέμεινε τὴν τοῦ διανοητικοῦ χρίσιν... ὁ δὲ νοῦς ἢ ἐψήφατο [sc. τοῦ πράγματος] ἢ οὐ, ὥστε ἀναμάρτητος· (er hat entweder eine Vorstellung von der Sache, oder er hat keine, aber er hat keine falsche Vorstellung über sie;) ἢ ὅτιω δὲ λεχτέον ὡς ἡμεῖς ἢ ἐφηψάμεθα τοῦ ἐν τῷ νῷ νοητοῦ ἢ οὐ, ἢ τοῦ ἐν ἡμῖν... Die Thätigkeit der höheren Seele ist nur das Denken; αἱ δὲ τροπαὶ καὶ ὁ θόρυβος ἐν ἡμῖν παρὰ τῶν συνηρητῶν καὶ τῶν τοῦ κοινῷ (ὃ τι θεήποτε ἐστὶ τοῦτο) παθημάτων.

Willen, die Schwierigkeiten, trotz aller früheren Verhandlungen über diesen Gegenstand, theils gar nicht, theils nur unvollständig, bemerkt zu haben. Dass der Wille frei, dass die Tugend herrenlos sei, dass jeder die Schuld seiner Handlungen selbst trage, diess ist Plotin, wie der ganzen platonischen Schule, eine der gewissesten und wichtigsten Wahrheiten <sup>1)</sup>, eine Thatsache, welche im Wesen des Menschen so unmittelbar begründet ist, dass er geradezu behauptet, ohne den freien Willen wären wir keine Menschen, keine selbständigen und selbstthätigen Subjekte, sondern nur von aussen bewegte Theile des Weltganzen <sup>2)</sup>. Aber seine weiteren Untersuchungen auf diesem Gebiete sind nicht sehr gründlich ausgefallen. Die Frage nach der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Vorsehung oder dem Weltzusammenhang wird nur sehr im allgemeinen mit der Bemerkung beantwortet: die Tugend sei frei, aber ihre Werke seien in den Zusammenhang des Ganzen mitverflochten <sup>3)</sup>, jeder spiele seinen eigenen Charakter, aber er werde von dem Dichter des Welt drama's genau in der Rolle verwendet, für die er am besten taugt <sup>4)</sup>. Ferner wiederholt sich auch bei Plotin der Widerspruch der platonischen Lehre, dass zwar die Tugend herrenlos und das Böse selbstverschuldet sein soll, dass aber doch zugleich gesagt wird, alles Böse sei unfreiwillig, und nur das vernünftige Handeln sei ein freies <sup>5)</sup>, ja strenggenommen habe die Freiheit nur in der reinen, gar nicht auf's Handeln gerichteten Vernunftthätigkeit ihren Sitz <sup>6)</sup>; und es wird kaum genügen, wenn zur

1) M. vgl. z. B. II, 3, 9. 15. 142, B. 145, G. IV, 4, 39 Anf. III, 1, 7 f., wo die platonischen Aussprüche: ἀρετὴ ἀδέσποτον, αἰτία ἐλομένου u. s. f. wiederholt werden.

2) III, 1, 4. 281, C: wenn alles der Nothwendigkeit unterworfen ist, ἔν ἔσται τὰ πάντα. ὥστε οὐτε ἡμεῖς ἡμεῖς οὐτε τι ἡμέτερον ἔργον, οὐδὲ λογιζόμεθα αὐτοὶ, ἀλλ' ἑτέρου λογισμὸς τὰ ἡμέτερα βουλευόμενα, οὐδὲ πράττομεν ἡμεῖς u. s. w. c. 5. 281, F (gegen astrologischen Fatalismus): πρὸς δὲ ταῦτα πρῶτον μὲν ἐκείνο ρητέον, ὅτι καὶ οὗτος . . . ἐκείνοις ἀνατίθῃσι τὰ ἡμέτερα, βουλάς καὶ πάθη κακίας τε καὶ ὀργῶν, ἡμῖν δὲ οὐδὲν διδοῦς λίθοις φερομένοις καταλείπει εἶναι ἀλλ' οὐκ ἀνθρώποις ἔχουσι κατ' αὐτῶν καὶ ἐκ τῆς αὐτῶν φύσεως ἔργον.

3) IV, 4, 39 s. o. 510, 1.

4) III, 2, 17 ziemlich weitläufig ausgeführt.

5) I, 8, 5. 75, E. III, 1, 9 f. III, 2, 10 Anf. VI, 8, 8. o. 7 Anf. Das ganze achte Buch der sechsten Enneade handelt über das ἐφ' ἡμῖν, zunächst mit Beziehung auf die Frage, ob den Göttern freier Wille beizulegen sei.

6) VI, 8, 5. c. 7 Anf.



Lösung dieses Widerspruchs bemerkt wird: wer seiner Natur folge, sei frei, denn er sei von keinem anderen abhängig, wer nach dem Guten strebe, der thue diess immer freiwillig <sup>1)</sup>, andererseits habe aber die Unfreiwilligkeit des Fehlers die eigene Urheberschaft des Thäters nicht auf, dieser sei schuldig, weil er das Böse selbst thue <sup>2)</sup>. Wenn wir endlich bei Plato und Aristoteles eine genauere Bestimmung darüber vermisst haben, welchem Theil der Seele der freie Wille eigentlich angehört, so setzt uns auch Plotin hierüber nicht in's klare. Sofern wir an der Identität des freien mit dem vernünftigen festhalten, müsste der freie Wille schon der körperlosen Seele zukommen, und hiemit würde es wohl übereinstimmen, dass die Seelen vor dem Eintritt in einen Leib ihre Lebenslose mit Freiheit wählen sollen. Anderntheils will es aber hiezu nicht passen, dass gerade das Böse vorzugsweise auf den freien Willen geschoben wird <sup>3)</sup>, denn die Seele als solche soll ja irrthums- und fehlerlos sein. So sitzen wir auch hier am Ende zwischen den zwei Stücken nieder, in welche die Einheit des menschlichen Wesens unserem Philosophen immer wieder auseinanderbricht <sup>4)</sup>.

1) VI, 8, 4. 737, B.

2) III, 2, 10.

3) Z. B. III, 1, 4 Schl.: ἀλλὰ γὰρ ὅτι καὶ ἕκαστον ἕκαστον εἶναι καὶ πράξει ἡμετέρας καὶ διανοίας ὑπάρχειν καὶ τὰς ἑκάστου καλὰς τε καὶ αἰσχρὰς πράξεις κατ' ἑαυτοῦ ἑκάστου, ἀλλὰ μὴ τῷ παντὶ τὴν γούν τῶν αἰσχρῶν ποιῆσιν ἀνατιθέναι. Vgl. die Nachweisungen, die früher aus Anlass der Theodicee gegeben wurden.

4) Einige weitere psychologische Bestimmungen werden uns, wie bemerkt, später noch begegnen. Eine sehr sorgfältige Zusammenstellung der plotinischen Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen giebt VACHSROT I, 545 ff. Doch legt derselbe, wie ich glaube, unserem Philosophen eine so entwickelte und zu fest schematisirte Theorie bei, und auch der neuplatonischen Schule überhaupt lässt sich das psychologische Schema nicht zuschreiben, in dem VACHSROT III, 360 ihre Seelenlehre zusammenfasst: 1) Vermögen des Leibes: Bewegung, Ernährung, Reproduktion, Leiden; 2) Vermögen des animalischen Princips (ζῷον): Begierde, Sinnesempfindung; 3) Vermögen der Seele: Einbildungskraft, Gedächtnis, Meinung, Reflexion (λογισμὸς), Vernunft, Wille; 4) Vermögen des Nus: Denken, Contemplation; 5) Vermögen des Göttlichen im Menschen: die Liebe, die Ekstase. Ein Theil dieser sog. Vermögen bezeichnet gar keine Vermögen, sondern Thätigkeiten, bei andern ist die Ordnung, in der sie aufgeführt werden, willkürlich und unlogisch; wie kann endlich das obige Schema der alexandrinischen Schule schlechtweg beigelegt werden, da die Vertreter dieser Schule unter einander in dieser Beziehung gar nicht durchaus übereinstimmen?

Kommt es aber selbst während des irdischen Lebens zu keiner wahren Einheit der Bestandtheile, aus denen der Mensch zusammengesetzt ist, so werden diese mit dem Ende desselben unmittelbar wieder auseinandergehen, und es wird

3. die Rückkehr der Seele aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt erfolgen.

Es ist diess eine einfache Folge aus allem bisherigen. War die Seele vor diesem Leben ohne den Körper, so wird sie auch nach demselben ohne ihn sein können, und ist das gegenwärtige Leben eine Störung ihres ursprünglichen Zustandes, so werden wir in dem Verlassen dieses Lebens nur die Rückkehr in ein höheres und naturgemässeres Dasein erblicken können. Insofern konnte sich Plotin, von seinem Standpunkt aus, aller Beweisführung für ein Fortleben nach dem Tode ent schlagen. Indessen hat er nicht unterlassen, auch dieser Forderung in einer eigenen Schrift <sup>1)</sup> zu genügen, für die ihm aber freilich Plato wenig neuen Stoff übriggelassen hat: er zeigt ausführlich, dass die Seele nichts körperliches, mithin auch nichts zusammengesetztes, mithin unauflöslich sei <sup>2)</sup>; er wiederholt die platonischen Sätze von der Unvergänglichkeit dessen, was Princip des Lebens und der Bewegung ist (c. 9); er verweist uns auf diejenigen Zustände und Thätigkeiten, in denen die Seele ihr Wesen rein darstelle, und ihre Verwandtschaft mit dem Göttlichen, ihr Heimathrecht in einer höheren Welt beurkunde (c. 10); er bemerkt endlich, wenn alle Seelen sterblich wären, so müsste längst alles in's nichts zurückgesunken sein, sei aber irgend eine, z. B. die Weltseele, unsterblich, so müsse es unsere Seele, da sie gleiches Wesens sei, auch sein (c. 12). So wesentlich es aber hienach der Seele ist, unsterblich zu sein, so undenkbar ist eine Wiederherstellung des Körpers, eine Verewigung des Kerkers, in dem sich die Seele jetzt befindet; wesshalb wir es ganz in der Ordnung finden werden, wenn der

1) π. ἀθανασίας ψυχῆς. Enn. IV, 7.

2) A. a. O. c. 2—8. vgl. c. 11. 12. I, 1, 2, wo die Unsterblichkeit der Seele aus ihrer Leidenslosigkeit, und diese daraus bewiesen wird, dass sie reine Form ist.

Auferstehungsglaube unserem Philosophen nicht weniger anstößig ist, als er der griechischen Denkweise überhaupt war <sup>1)</sup>.

Anders verhält es sich mit der verwandten Lehre, welche Plotin von Plato und den Pythagoreern entlehnt hat, der Lehre von der Seelenwanderung. Diese passt vollkommen in sein System. Wie die Seelen ursprünglich durch ihre Neigung zum Sinnlichen in die Leiber herabgezogen worden sind, so werden auch beim Austritt aus dem Leibe diejenigen Seelen, welche sich von der Anhänglichkeit an die Sinnenwelt nicht befreit haben, naturgemäss darin festgehalten und in neue Leiber versetzt, die ihrer inneren Beschaffenheit entsprechen. Es ist ein allgemeines Gesetz, dass die Seele nach dem Tode dahin kommt, wohin ihre Neigung sie zieht; wenn sie den Körper verlassen hat, sucht sie einen Ort für sich, und ist sie nun nicht fähig, sich in's Uebersinnliche zu erheben, so wird sie sich wieder in einem Körper, und zwar in dem Körper niederlassen, der am besten für sie taugt <sup>2)</sup>. Die Seele durchwandelt in den verschiedensten Gestalten die ganze Welt, und jede dieser Gestalten ist durch die in ihr vorherrschende Thätigkeit bestimmt; im Menschen nun sind mehrere verknüpft, er führt neben dem höheren auch ein animalisches und vegetatives Leben; verlässt die Seele den Leib, so wird sie dasjenige, worauf sich ihre Thätigkeit vorzugsweise gerichtet hat <sup>3)</sup>. So mag es

1) III, 6, 6. 310, A: ἡ δ' ἀληθινὴ ἐγγήγορος ἀληθινὴ ἀπὸ σώματος οὐ μετὰ σώματος ἀνάστασις· ἡ μὲν γὰρ μετὰ σώματος, μετὰστασις ἐστὶν ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλον ὕπνον ὅσον ἐξ ἐτέρων δεμνίων· ἡ δ' ἀληθὴς, ὅπως ἀπὸ τῶν σωμάτων.

2) IV, 3, 13, Anf.: τὸ γὰρ ἀναπόδραστον καὶ ἡ δικὴ οὕτως· ἐν φύσει κρατούσης εἶναι ἕκαστον ἐν τάξει πρὸς ὃ ἐστὶν ἕκαστον γενόμενον εἰδωλον προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου. ο. 15, Anf.: die Seelen kommen in Körper αἱ μὲν ἀπ' οὐρανοῦ εἰς σώματα τὰ κατωτέρω αἱ δὲ ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλα εἰσπνιόμεναι, αἷς ἡ δύναμις οὐα ἤρκεσεν ἄραι ἐντεύθεν διὰ βάρυνσιν καὶ λήθην πολὺ ἐφελοκόμεναις ὃ αὐταῖς ἐβαρύνθη· γίνονται δὲ διάφοροι u. s. f. ο. 24, Anf.: ἀλλὰ ποῦ ἐξελθοῦσα τοῦ σώματος γενήσεται [ἡ ψυχὴ]; ἡ ἐνταῦθα μὲν οὐκ ἐστὶ οὐδ' οὐκ ἐστὶ τὸ δεχόμενον ὀπωροῦν . . . οὕτως δὲ πολλοῦ καὶ ἐκάστου τύπου καὶ παρὰ τῆς διαθέσεως ἤκειν δεῖ τὸ διάφορον, ἤκειν δὲ καὶ παρὰ τῆς ἐν τοῖς οὐαὶ δικῆς . . . φέρεται δὲ καὶ αὐτὸς ὁ πάσῃων [τῆν δικῆν] ἀγνοῦν ἐπ' ἃ παθεῖν προσήκει· ἀστάτων μὲν τῆ φορᾶ πανταχοῦ αἰωρούμενος ταῖς πλάναις, τελευταῖν δὲ ὥσπερ πολλὰ καμῶν οἷς ἀντέτεινεν εἰς τὸν προσήκοντα αὐτῷ τόπον ἐπέκειν, ἐκείνω τῆ φορᾶ τὸ ἀκούσιον εἰς τὸ παθεῖν ἔχων. Dass der Eintritt in die Leiber kraft eines unwiderstehlichen innern Zuges erfolgen soll, ist schon S. 514, 8 bemerkt worden.

3) III, 4, 2, Anf.: πάντα δὲ οὐρανὸν περιτολεῖ [ἡ ψυχὴ] ἄλλοτε ἐν ἄλλοις εἴθεσι,

denn allerdings geschehen, dass eine Seele in Folge ihrer ausgezeichneten Schlechtigkeit ganz in die Materie versinkt, und in untermenschlichen Zuständen erstirbt <sup>1)</sup>, dass sie vom menschlichen in einen thierischen, selbst in einen Pflanzenleib übergeht <sup>2)</sup>; wobei Plotin die aristotelische Einwendung, dass eine Menschenseele (der λόγος ἀνθρώπου) nicht zur Thierseele werden könne, mit der Bemerkung abwehrt: da die Seele an sich alles sei, so könne sie auch alles werden, je nachdem sie das eine oder das andere Element in sich zum herrschenden mache, und sich in ihrer Thätigkeit darnach bestimme; wenn eine Seele thierisch geworden sei, vermöge sie nur noch einen Thierleib zu bilden <sup>3)</sup>. Andere Seelen suchen sich wieder menschliche Leiber, je nach ihrer Beschaffenheit <sup>4)</sup>, sie wählen sich, wie Plato es darstellt, ihren Dämon und ihr Lebensloos, d. h. der Leib und das Leben, in welches sie eintreten, bestimmt sich nach ihrem Wollen und ihrem inneren Zustand <sup>5)</sup>. Eine dritte Klasse geht in den Himmel über, und wird auf die Gestirne versetzt, um von da aus das Weltall zu beschauen, jede Seele auf dasjenige, welches ihrer Lebensrichtung und den in ihr wirkenden Kräften entspricht; denn die Kräfte der Seele bilden nicht bloß die intelligible Welt, sondern auch das System der Weltseele in sich ab, und wie dieses nach den verschiedenen Kräf-

ἢ ἐν αἰσθητικῷ εἶδει ἢ ἐν λογικῷ ἢ ἐν αὐτῷ τῶ φυτικῷ. τὸ γὰρ κρατοῦν αὐτῆς μόριον τὸ ἑαυτῶ πρόσφορον ποιεῖ, τὰ δ' ἄλλα ἀργεῖ, ἔξω γάρ. ἐν δὲ ἀνθρώπῳ οὐ κρατεῖ τὰ χεῖρω, ἀλλὰ σύνεστιν . . . ἐξελοῦσα δὲ ὅτι περ ἐπλεόνασε τοῦτο γίνεσθαι.

1) I, 8, 13. 80, E: ὡς οὖν ἀπὸ τῆς ἀρετῆς ἀναβαίνοντι τὸ καλὸν καὶ τὸ ἀγαθόν, οὕτω καὶ ἀπὸ τῆς κακίας καταβαίνοντι τὸ κακὸν αὐτό . . . ἐπεὶ καὶ εἰ παντελῶς ἴοι ἡ ψυχὴ εἰς παντελεῖ κακίαν οὐκ ἔτι κακίαν ἔχει ἀλλ' ἑτέραν φύσιν τὴν χεῖρω ἠλλάξατο· ἔτι γὰρ ἀνθρωπικὸν ἡ κακία μεμιγμένη τινὲ ἐναντία. ἀποθνήσκει οὖν ὡς ψυχὴ ἂν θάνοι· καὶ ὁ θάνατος αὐτῆ, καὶ ἔτι ἐν τῷ σώματι βεβαπτισμένη, ἐν ὕλῃ ἐστὶ καταδῦναι καὶ πλησθῆναι αὐτῆς, καὶ ἐξελοῦσθαι ἐκεῖ κείσθαι ἕως ἀναδράμῃ καὶ ἀφῆλη πως τὴν ὕψιν ἐκ τοῦ βορβόρου· καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἐν ᾧδου ἐλθόντα ἐπικαταδαρθέν.

2) III, 4, 2. 284, A: ὅσοι μὲν οὖν τὸν ἀνθρώπον ἐτήρησαν, πάλιν ἀνθρωποῖ· ὅσοι δὲ αἰσθήσει μόνον ἔζησαν, ζῶσα . . . εἰ δὲ μηδὲ αἰσθήσει μετὰ τούτων, ἀλλὰ νοθεῖα αἰσθήσεως μετ' αὐτῶν, καὶ φυτά· μόνον γὰρ τοῦτο ἢ μάλιστα ἐνήργει τὸ φυτικὸν καὶ ἦν αὐτοῖς μελέτη δευδρωθῆναι. Vgl. c. 8.

3) VI, 7, 6 f.

4) Vorletzte Anm. und III, 2, 13.

5) III, 4, 5, Anf.: ἀλλ' εἰ ἐκεῖ αἰρεῖται τὸν δαίμονα καὶ εἰ τὸν βίον, πῶς ἐτι πνὸς κύριοι; ἢ καὶ ἡ αἴρεσις ἐκεῖ ἡ λεγομένη τὴν τῆς ψυχῆς προαίρεσιν καὶ διάθεσιν καθόλου καὶ πανταχοῦ ἀνίτηται; u. s. w.

ten in mehrere Sphären, theils feste, theils bewegte, getheilt ist, so auch die Seele in ihrer Art; je nachdem daher diese oder jene Kraft in ihr herrscht, wird ihr das Leben auf diesem oder jenem Himmelskörper gemäss sein. Die reinsten Seelen endlich erheben sich schlechthin über die Sinnenwelt, und kehren in ihre ursprüngliche, übersinnliche Heimath zurück <sup>1)</sup>. Dieser ganze Verlauf hat aber nicht blos physische, sondern ebensoviele ethische Bedeutung: es ist das Gesetz der ewigen Gerechtigkeit, das die Seelen in diejenigen Körper und Lebensschicksale führt, welche zur Vergeltung ihrer Thaten geeignet sind <sup>2)</sup>, und auch alles einzelste ist ganz streng nach diesem Gesetze bestimmt; wer der Sinnlichkeit gelebt hat, der wird nicht nur überhaupt ein Thier oder eine Pflanze, sondern auch genau dasjenige Thier, zu dem ihn seine eigenthümliche Lebensweise hinzieht: sinnliche Menschen, die dabei heftig gewesen sind, (sagt Plotin, platonische Scherze dogmatisirend) werden wilde Thiere, je nach der Art ihrer Fehler, dieses oder jenes; Schlemmer und Wüstlinge werden gefräßige und geile Geschöpfe, leidenschaftliche Musikliebhaber werden Singvögel, unphilosophische Astronomen hochfliegende Vögel, unvernünftige Könige Adler, ruhige Bürger, falls sie es nicht wieder bis zum Menschen bringen, Bienen oder ähnliche gesellige Wesen <sup>3)</sup>. Ebenso werden die menschlichen Lebenslose mit peinlicher Genauigkeit nach dem Gesetz der Wiedervergeltung abgemessen: schlechte Herren werden Sklaven, Reiche, die ihr Vermögen übel angewendet haben, werden arm, wer einen Mord begangen hat, wird wieder gemordet, wer seine Mutter getödtet hat, wird ein Weib, um von seinem Sohn getödtet zu werden, wer einer Frau Gewalt angethan hat, wird ein solches, um die gleiche Gewalt zu erleiden <sup>4)</sup>. Neben dieser Vergeltung in den neuen Leibern nimmt endlich Plotin auch noch Zwischenzustände an, welche demselben Zweck gewidmet sind, und ausgezeichneten Verbrechern geschärfte Qualen bringen

1) III, 4, 6. 286, C vgl. V, 8, 5, Schl.: die Götter und die Seligen im Jenseits haben kein discursives Wissen, sondern eine durchaus reale Anschauung der Ideen. Ich führe die Stelle später noch an.

2) IV, 8, 24 s. o. 528, 2.

3) III, 4, 2, 284, A f. vgl. PLATO Phädo 82, A. Tim. 91, D. Rep. X, 619.

4) III, 2, 13.

sollen <sup>1)</sup>. Dass übrigens diese ethische Betrachtung des Zustandes nach dem Tode der physikalischen nicht widerspricht, braucht kaum bemerkt zu werden; nach Plotin ist ja auch die letztere durch das ethische Gesetz bestimmt, wornach jede Seele in den ihrem Zustand angemessensten Körper eintritt.

Auch hiebei wiederholt sich jedoch, abgesehen von allem andern, die gleiche Schwierigkeit, welche uns schon früher in Plotin's Anthropologie aufstieß. Die Seele soll von diesem Leben in ein anderes, bald ein menschliches, bald ein über- oder untermenschliches übergehen, und für das, was sie in diesem Leben gethan und wozu sie sich gemacht hat, in jenem den Lohn erhalten. Aber was ist diese Seele? Die Seele ist ja nach Plotin während des Zeitlebens nicht ein einfaches, sondern ein sehr zusammengesetztes Wesen; was ist nun das eigentliche Subjekt des jenseitigen Lebens, der Seelenwanderung und der Vergeltung? Die Identität des Subjekts wäre offenbar am besten gewahrt, wenn es das ursprüngliche Seelenwesen allein wäre, welches durch alle die wechselnden Lebenszustände hindurchgeht; die Seelenwanderung dagegen scheint nur für das Zusammengesetzte zu passen, und die Vergeltung scheint nur dieses betreffen zu können, da in ihm allein die Sinnlichkeit ist, die es in neue Leiber herabzieht, und ihm allein die Handlungen zukommen, für die es bestraft wird. In dieser Rücksicht entscheidet sich auch Plotin für die letztere Annahme, kann aber natürlich ein fortwährendes Hinüberschwan-ken zu der entgegengesetzten nicht vermeiden. Das, was fehlt und für seine Fehler bestraft wird, ist nach seiner ausdrücklichen Erklärung nicht die Seele in ihrem reinen Wesen, sondern nur das Ganze, was aus ihr und den niedrigeren Bestandtheilen zusammengesetzt ist <sup>2)</sup>; und dazu passt es ganz gut, wenn er sagt:

1) III, 4, 6. 286, C: nach dem Tode kommen die Seelen in denselben Zustand, in dem sie vor ihrer Geburt waren: εἶτα ὡσπερ ἀπ' ἀρχῆς ἄλλης τὸν μεταξὺ τῆς ὑστερον γενέσεως χρόνον ταῖς κολαζομέναις πάρεσιν [ὁ δαίμων]. ἢ οὐδὲ βλὸς αὐταῖς ἀλλὰ δίκῃ; IV, 8, 5. 478, D: τὸ δὲ τῆς κακίας ἀμετρον εἶδος μαιζονος καὶ τῆς δίκης ἤξιωται ἐπιστάσις τινυμένων δαμόνων. Vgl. Plato Rep. X, 614, D ff.

2) I, 1, 12, Anf.: wie ist die Fehlerlosigkeit der Seele mit der Lehre von den zukünftigen Strafen zu vereinigen? Antwort: fehlerlos ist die Seele, sofern sie ihrem reinen Wesen nach, fehlbar, sofern sie in ihrer Verbindung mit dem Sinnlichen betrachtet wird. πάσχει δὲ κατὰ τὸ ἔλον καὶ ἀμαρτάναι τὸ σύνθετον καὶ τοῦτό ἐστι τὸ διδὸν δίκην, οὐκ ἐκείνο.

bei der Trennung der höheren Seele vom Leibe begleite sie die von ihr ausgestrahlte niedere <sup>1)</sup>). Auch das würde nicht unmittelbar widersprechen, wenn die Fortdauer der Verbindung zwischen der höheren und der niederen Seele anderswo auf diejenigen beschränkt wird, welche sich nicht vom Sinnlichen befreit haben, wogegen sich bei den übrigen jenes Band mit dem Tod löse, und die niedere Seele in die Seele des All zurückkehre <sup>2)</sup>). Aber doch wird die Fortdauer der Persönlichkeit, gerade bei denen, welche in die übersinnliche Welt kommen, dadurch sehr zweifelhaft. Noch bedenklicher lautet in dieser Beziehung, was über die Erinnerung der Abgeschiedenen an das diesseitige Leben gesagt wird. Da nämlich im Intelligibeln keine Veränderung und keine Zeit ist, so muss mit dem Eintritt in dasselbe das Zeitleben, und ebendemit auch die Erinnerung, in einem schlechthin gleichförmigen, rein auf das Uebersinnliche gerichteten Denken erlöschen. Plotin will daher eine Erinnerung an dieses Leben nur den Seelen zugestehen, welche sich nicht in's Uebersinnliche erheben, oder es wieder verlassen; wobei er übrigens richtig bemerkt, dass diese Erinnerung, besonders im letztern Fall, durch alles dazwischenliegende grossentheils verwischt sein müsste <sup>3)</sup>). Im Zusammenhang damit wird auch die platonische Lehre von der Wiedererinnerung beseitigt <sup>4)</sup>, weil das Denken etwas anderes sei, als das Gedächtniss, und weil es dieses nur mit dem zeitlichen und veränderlichen zu thun habe, in Beziehung auf das ewige dagegen wohl eine Erneuerung der Denkhätigkeit, aber keine Erinnerung statthabe. Aber so folgerichtig diese Bestimmungen sein mögen, so können doch auch sie nur dazu dienen, den Zusammenhang zwischen diesem und dem jenseitigen Leben zu zerreißen, und den Dualismus der plotinischen Anthropologie in's Licht zu stellen.

Verhält es sich aber so mit dem menschlichen Leben, ist die

1) I, 10, 6, B: όταν αὕτη [ἡ χωριστὴ ψυχὴ] παντάπασιν ἀποστῆ, καὶ ἡ ἐκ' αὐτῆς ἐλλαμφθεῖσα ἀπελήλυθεν συνεπομένη.

2) IV, 7, 14. 467, B: εἰ δὲ τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν τριμερῆ οὖσαν τῷ συνῆπ λυθῆσθαι, καὶ ἡμεῖς φήσομεν τὰς μὲν καθαρὰς ἀπαλλαττομένας τὸ προσελποθῆν ἐν τῇ γενέσει ἀφήσειν, τὰς δὲ τούτῳ συνέσεσθαι ἐπὶ πλείστον. ἀφειμένον δὲ τὸ χῆρον οὐδὲ αὐτὸ ἀπολείσθαι ἕως ἂν ἢ ἔθεν ἔχει τὴν ἀρχὴν· οὐδὲν γὰρ ἐκ τοῦ ὄντος ἀπολείπει.

3) IV, 4, 1—5 vgl. IV, 3, 27. 32.

4) IV, 8, 25.

Seele nur durch eine Verdunklung ihres ursprünglichen Wesens in ihr gegenwärtiges Dasein versetzt worden, kann sie auch während ihrer Verbindung mit dem Leibe nie aufhören, ihn als etwas fremdartiges und störendes zu betrachten, darf sie nur dann eine Rückkehr in ihren Urzustand hoffen, wenn sie gänzlich von der Sinnlichkeit befreit ist, so entsteht ihr ebendamit die Aufgabe, selbstthätig auf diese Befreiung hinzuwirken, und dem Ziel nachzustreben, das ihr durch ihre Natur gesteckt ist. Wie diess möglich ist, hat der dritte Theil des plotinischen Systems zu zeigen.

#### 9. Die Erhebung des Geistes von der Erscheinung in die übersinnliche Welt.

Es gehören hieher im allgemeinen diejenigen Untersuchungen, welche man sonst unter dem Namen der Ethik zusammenfasst; die obige Benennung scheint jedoch bezeichnender, sowohl für den Umfang als für den Inhalt dessen, was wir an dieser Stelle bei Plotin finden. Einestheils nämlich stossen wir hier auf manches, was nicht zur Ethik im engeren Sinne gehört, aber doch auch nicht von ihr zu trennen ist, wie die Erörterungen über das theoretische Leben und die Religion, andernteils wird das eigenthümlich ethische, die Darstellung der praktischen Thätigkeit, von Plotin auffallend vernachlässigt; beides aber nur desshalb, weil eben nach seiner Ansicht die Bestimmung des Menschen weit weniger in der Praxis, als in der Theorie liegt. Von diesem Standpunkt aus müssen wesentliche Theile der älteren Ethik, die gesammte Tugendlehre und die Politik, ihre Bedeutung grossentheils verlieren, um so mehr müssen dagegen die Fragen nach der Vereinigung des Geistes mit dem Uebersinnlichen und nach den Hilfsmitteln dieser Vereinigung in den Vordergrund treten.

Wollen wir nun Plotin's Lehre über diese Gegenstände näher kennen lernen, und fragen wir zuerst, wie

#### I. das Ziel der menschlichen Thätigkeit

von ihm bestimmt wird, so trifft er hier im wesentlichen mit älteren, namentlich mit den stoischen Lehren vom höchsten Gut und der Glückseligkeit zusammen. Das höchste Gut ist für jedes Wesen seine naturgemässe Thätigkeit; für ein Wesen, welches aus mehreren Bestandtheilen zusammengesetzt ist, die naturgemässe



und mangellose Thätigkeit des besseren in ihm <sup>1</sup>). Die Glückseligkeit besteht nicht in der Lust (εὐπάθεια, ἡδονή), auch nicht in der Gemüthsruhe, nicht einmal schlechthin in dem naturgemässen Leben oder der naturgemässen Thätigkeit ohne nähere Bestimmung, denn in allen diesen Fällen müsste man auch den Thieren, am Ende sogar den Pflanzen Glückseligkeit beilegen <sup>2</sup>); selbst wenn die Glückseligkeit als das „vernünftige Leben“ defnirt wird, ist dies wenigstens formell ungenügend <sup>3</sup>); dieselbe ist vielmehr ihrem eigentlichen Wesen nach das vollkommene, oder dasjenige Leben, welchem nichts zum Begriff des Lebens gehöriges fehlt, welches nicht blos ein Abbild des wahren und höchsten Lebens, sondern dieses selbst ist <sup>4</sup>). Das vollkommene Leben findet sich aber ursprünglich im Denken und seiner Thätigkeit; nur in ihm kann daher auch die Glückseligkeit ursprünglich bestehen, und nur denkende Wesen sind der Glückseligkeit fähig <sup>5</sup>). Für solche ist aber die Glückseligkeit nicht blos ein Zustand, in dem sie sich befinden, oder eine bestimmte Seite ihres Lebens, überhaupt nichts blos accidentelles, sondern ihr eigenes Wesen selbst; denn das wahre We-

1) I, 7, 1 Anf.

2) I, 4 (π. εὐδαιμονίας) c. 1 f.

3) Diese Definition, die stoische, lässt es nämlich (wie ihr Plotin c. 2. 30, E f. vorwirft) unbestimmt, ob die Vernünftigkeit des Lebens nur als das Mittel zur Erlangung des ersten Naturgemässen, oder um ihres eigenen Werthes willen zu fordern ist; in jenem Fall wäre es der Besitz der πρώτα κατὰ φύσιν und nicht das vernünftige Leben als solches, worin die Glückseligkeit bestände, in diesem müsste der Inhalt des vernünftigen Lebens, der Gegenstand, welcher dem λόγος seinen Werth giebt, aufgezeigt werden, dieser muss dann aber nothwendig in etwas anderem und höherem, als die Befriedigung der einfachsten Naturbedürfnisse, gesucht werden. Aehnliche Einwendungen waren auch schon früher gegen die stoischen Bestimmungen über die Glückseligkeit erhoben worden; vgl. 1. Abth. 203, 1. 238 f. 474.

4) A. a. O. c. 3, s. B. S. 31, D: πολλαχῶς τοίνυν τῆς ζωῆς λεγομένης καὶ τὴν διαφορὰν ἔχουσας κατὰ τὰ πρώτα καὶ δεύτερα καὶ ἐφεξῆς ... ἀνάλογον δηλονότι καὶ τὸ εἶ· καὶ εἰ εἶδωλον ἄλλο ἄλλου, δηλονότι καὶ τὸ εἶ ὡς εἶδωλον τοῦ εἶ. εἰ δὲ ὅτι ἄγα ὑπάρχει τὸ ζῆν (τοῦτο δὲ ἐστὶν ὃ μὴδενὶ τοῦ ζῆν ἔλλειπει), τὸ εὐδαιμονεῖν, μόνω δὲ τῷ ἄγα ζῶντι τὸ εὐδαιμονεῖν ὑπάρχει οὐ. s. w.

5) A. a. O. 31, F: ὅτι δ' ἢ τελεία ζωὴ καὶ ἢ ἀληθινὴ καὶ ὄντως ἐν ἐαυτῇ τῆ νοερᾷ φύσει (s. o. 463, 1), καὶ ὅτι αἱ ἄλλαι ἀτελεῖς καὶ ἰσθαλάματα ζωῆς καὶ οὐ τελείας οὐδὲ καθαρῶς καὶ οὐ μᾶλλον ζωαὶ ἢ τούναντίον, πολλαίαι μὲν εἰρηται οὐ. s. w. c. 4 Anf.

sen des Menschen liegt in seiner denkenden Natur, alles andere dagegen ist nichts weiter, als eine Zuthat, eine äusseré Umhüllung seines geistigen Kernes <sup>1)</sup>). Die Glückseligkeit ist daher unabhängig von allen äusseren Zuständen und Schicksalen; diese betreffen gar nicht das eigentliche Wesen und Leben des Menschen, worin jene allein ihren Sitz hat: die Glückseligkeit ist schlechthin ein Verhalten des Menschen zu sich selbst, zu seinem inneren, höheren Wesen, jenes äusserliche dagegen bezieht sich nur auf ein solches, was gar keinen Theil seines Wesens ausmacht. Plotin erklärt sich über diese Unabhängigkeit von dem Aeusseren im Geiste des ächtesten Stoicismus. Wer wirklich dem Höheren lebt, dessen Leben ist selbstgenugsam; er bedarf nichts ausser seiner Tugend zur Glückseligkeit, denn es giebt kein Gut, das er nicht besässe. Sucht er auch noch anderweitiges, so sucht er es doch nicht für sich selbst, sondern nur für den Leib, der mit ihm verbunden ist, ohne ihm auf sein eigenes Leben Einfluss zu gestatten <sup>2)</sup>). Auch das Missgeschick kann seine Glückseligkeit nicht verringern: sterben ihm Angehörige, so weiss er, was der Tod ist, und auch sie wissen es, wenn sie sind, wie sie sein sollen, die Betrübniß darüber trifft daher nicht ihn selbst, sondern nur das Vernunftlose an ihm; hat er mit Schmerzen, mit Krankheit, mit Unglück jeder Art zu kämpfen, so betrachtet er diess als etwas nothwendiges, was sein höheres Leben und seine Glückseligkeit nichts angeht; und wären auch diese Unfälle noch so gross, so wird er sich erinnern, dass nichts menschliches von Bedeutung ist: wird seine Vaterstadt zerstört, so wird er Holz und Steine für nichts grosses achten; kommen seine Mitbürger um, so bedenkt er, dass Sterben besser ist, als Leben; stirbt er eines grausenhaften Todes, so wird

1) A. a. O. c. 4. 82, A: ἀλλ' ἄρα γε ὡς ἄλλος ὄν ἄλλο τοῦτο [die τελεία ζωῆ] ἔχει, ἢ οὐδ' ἔστιν ἕλιος ἄνθρωπος μὴ οὐ καὶ τοῦτο δυνάμει ἢ ἐνεργείᾳ ἔχων, ὄν δὴ καὶ φαμεν εὐδαιμόνα εἶναι; ἀλλ' ὡς μέρος αὐτοῦ τοῦτο φήσομεν ἐν αὐτῷ τὸ εἶδος τῆς ζωῆς τὸ τελειον εἶναι; ἢ τὸν μὲν ἄλλον ἄνθρωπον μέρος τι τοῦτο ἔχειν δυνάμει ἔχοντα, τὸν δὲ εὐδαιμόνα ἤδη, ὃς δὴ καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ τοῦτο καὶ μεταβέβηκε πρὸς τὸ αὐτὸ εἶναι τοῦτο [nämlich vollkommen, oder im Denken lebend]. περιεῖσθαι δ' αὐτῷ τὰ ἄλλα ἤδη ἢ δὴ οὐδὲ μέρη αὐτοῦ ἂν τις θέτο, οὐκ ἐθέλοντι περιεῖσθαι . . . τούτων τοίνυν τί ποτ' ἐστὶ τὸ ἀγαθόν; ἢ αὐτὸς αὐτῷ ὅπερ ἔχει, τὸ δὲ ἐπέκεινα αἰτίων τοῦ ἐν αὐτῷ.

2) A. a. O.

seine Ansicht über den Tod dadurch nicht geändert werden; bleib er unbegraben, so wird er nicht meinen, darum anders zu verweisen als die begrabenen; geräth er in Sklaverei, so stände es ihm frei, sich jederzeit von einem Leben zu befreien, das ihn nicht glücklich sein liesse; werden seine Söhne und Töchter gefangen, so wird er diess weder für etwas ungewöhnliches, noch sie selbst deshalb für unglücklich halten, wenn sie weise sind, von ihrer Thorheit aber wird er seine Glückseligkeit nicht abhängig machen<sup>1)</sup>. Was ihm auch widerfahren mag, die Thätigkeit seiner höheren Natur, an die sein Glück allein geknüpft ist, wird dadurch nicht verhindert<sup>2)</sup>. Nicht einmal Zustände der Bewusstlosigkeit werden dieselbe aufheben, denn der Tugendhafte ist tugendhaft, wenn er sich dessen auch nicht bewusst ist, und das Höhere im Menschen kann wirken, auch wenn sich diese Wirkung nicht bis in die Empfindung und das Bewusstsein fortpflanzt<sup>3)</sup>. Auch die wahre Lust fehlt aber dem Tugendhaften niemals, denn die heftige, sinnliche Lust zwar wird er selbst nicht begehren, aber die Heiterkeit des Gemüths wird er nie verlieren<sup>4)</sup>. So ist die Glückseligkeit, nach Plotin, rein von der geistigen Beschaffenheit des Menschen abhängig, alles Aeussere ist für dieselbe schlechthin gleichgültig; wenn zwei gleich Weise in der entgegengesetztesten äusseren Lage sind, erklärt er ächt stoisch, so sind beide gleich glücklich<sup>5)</sup>, und damit das Selbstvertrauen des Weisen in keiner Beziehung von etwas ausser ihm liegenden bedingt sei, bestreitet er mit Chrysippus die (aristotelische) Behauptung, dass die Glückseligkeit durch die Länge der Zeit einen Zuwachs erhalte<sup>6)</sup>. Die Zurückziehung des Geistes auf sich selbst, die Unabhängigkeit des denkenden Selbstbewusstseins von allem Aeusseren ist hier nicht geringer, als in der stoischen und skeptischen Sittenlehre.

1) A. a. O. c. 4—8.

2) A. a. O. c. 18; doch will Plotin hier den 1. Abth. 404, 6 berührten Ausspruch Epikur's nicht gutheissen, denn der Theil der Seele, welcher Schmerz empfindet, könne nicht zugleich Lust empfinden, wohl aber könne mit dem leidenden Theil ein anderer verbunden sein, welcher die Anschauung des Göttlichen geniesse, während jener leidet.

3) C. 9—11.

4) C. 12 f.

5) A. a. O. c. 15.

6) I, 5: κ. τοῦ εἰ τὸ εὐδαιμονεῖν ἐπίδοσιν χρόνου λαμβάνει.

Schon hieraus bestimmt sich nun im allgemeinen der Charakter der Thätigkeit, welche zur Glückseligkeit führt.

## II. Die sittliche Thätigkeit.

Da es nicht eine innere Verkehrung des geistigen Wesens, sondern nur die Verbindung der Seele mit dem Leib ist, von welcher die Unvollkommenheit ihres diesseitigen Lebens herrührt, so wird auch zur Beseitigung dieser Unvollkommenheit nichts weiter erfordert werden, als die Auflösung jener Verbindung; oder sofern diese allerdings durch die eigene Neigung der Seele zum Sinnlichen bedingt ist, so wird doch eben nur das Aufhören dieser nach aussen gehenden Richtung, nicht eine Umwandlung ihres innern Charakters nöthig sein, um die Seele zu ihrer Reinheit und Vollkommenheit zurückzuführen. Sie hat nichts weiter zu thun, als dass sie sich von dem fremdartigen abkehrt, und sich auf sich selbst und ihre ursprüngliche Thätigkeit beschränkt; eine Veränderung dieser Thätigkeit als solcher ist weder möglich, noch nothwendig, denn das eigentliche Wesen der Seele, das wahre Selbst, ist fehler- und irrthumslos geblieben. Plotin's Moral hat deshalb einen überwiegend negativen Charakter. Das entscheidende für den sittlichen Zustand des Menschen ist die Abkehr vom Sinnlichen; mit dieser ist die Hinwendung zum Uebersinnlichen unmittelbar, als ihre natürliche Folge, gegeben, und es bedarf keiner besonderen Einwirkung des Willens auf sich selbst, keines weiteren inneren Processes, um dieselbe hervorzubringen, sondern sobald das Hinderniss weggeräumt wird, welches die sinnliche Neigung der naturgemässen Thätigkeit der Seele in den Weg legt, so tritt diese wieder ein, und die Seele nimmt die Richtung auf's Uebersinnliche mit der gleichen Sicherheit und Nothwendigkeit, mit der etwa ein Luftballon in die Höhe steigt, wenn man die Stricke löst, welche ihn zurückhielten. Der Grundbegriff dieser Ethik ist daher der Begriff der Reinigung, der Lossagung vom Körper; aus diesem negativen geht das positive, die Hinwendung zur jenseitigen Welt, oder die Gottähnlichkeit, unmittelbar hervor. Die Schlechtigkeit der Seele besteht in ihrer Vermischung mit dem Körper und ihrer Abhängigkeit vom Körper, ihre Tugend wird nur darin bestehen können, dass sie sich vom Körper losmacht

und für sich allein wirkt <sup>1)</sup>; alle Tugenden sind nichts anderes als eine Reinigung <sup>2)</sup>; diese Reinigung betrifft aber nicht die Seele als solche, denn diese ist ja gar nicht befleckt, sondern nur ihr Verhältniss zum Leibe <sup>3)</sup>. In der Reinigung ist daher auch das Gottähnlichwerden enthalten: sobald die unreinen Elemente entfernt sind, erscheint die Seele wieder in ihrem ursprünglichen Wesen <sup>4)</sup>; wie der Künstler nur einen Theil des Marmors wegzuweisseln braucht, um das Götterbild herzustellen, so darf auch der an sich selbst arbeitende Mensch nur das überflüssige entfernen, um in seiner reinen Schönheit dazustehen, ebendamit aber auch das Göttliche über sich zu erblicken, denn nur verwandtes vermag, nach dem alten Spruche, das verwandte zu schauen <sup>5)</sup>. So führt sich denn alle sittliche Thätigkeit in letzter Beziehung auf die Befreiung der Seele von dem Körper zurück. Doch nimmt diese Abkehr vom Sinnlichen in Plotin's Lehre noch keine eigentlich ascetische Wendung, so sehr eine solche auch seiner persönlichen Neigung entsprechen mochte <sup>6)</sup>: er erkennt vielmehr noch aus-

1) I, 2, 8. 13, D: ἐπειδὴ κακὴ μὲν ἐστὶν ἡ ψυχὴ συμπεφυρμένη τῷ σώματι καὶ ἁμοπαθὴς γινομένη αὐτῷ καὶ πάντα συνδοξάζουσα, εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔγασα, εἰ μὴτε συνδοξάζοι ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ (ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν), μὴτε ἁμοπαθὴς εἴη (ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν), μὴτε φοβοῖτο ἀπισταμένη τοῦ σώματος (ὅπερ ἐστὶν ἀνδρῶν εἶναι) ἡγήσεται δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνει (δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τῶν).

2) I, 6, 6 Anf.: ἔστι γὰρ δὴ, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἁδρῶν καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτῆ, was sofort ähnlich, wie I, 2, 8, weiter ausgeführt wird.

3) III, 6, 5. 308, A: ἀλλὰ τίς ἡ κάθαρσις ἂν τῆς ψυχῆς εἴη, μηδαμῆ μμελωμένης; ἢ τί τὸ χωρίζον αὐτὴν ἀπὸ τοῦ σώματος; ἢ ἡμῖν κάθαρσις ἂν εἴη καταλεπὸν μόνην u. s. w. Weiteres S. 528 f.

4) I, 2, 8. 13, C: λέγων δὲ ὁ Πλάτων (Theät. 176, A) τὴν ὁμοίωσιν τὴν πρὸς τὸν θεὸν φυγὴν τῶν ἐνταῦθεν εἶναι (Plato sagt vielmehr umgekehrt, die Befreiung vom Irdischen liege in der ὁμοίωσις)... πῶς οὖν λέγομεν ταύτας [τὰς ἀρετὰς] καθάρσις, καὶ πῶς καθαρθέντες μέγιστα ὁμοιοῦμεθα; u. s. w. c. 4: ist die Reinigung nur ein Mittel zur Tugend, oder die Tugend selbst? Plotin entscheidet sich für das letztere. I, 6, 6. 55, C: γίνεται οὖν ἡ ψυχὴ καθαρθεῖσα εἶδος καὶ λόγος καὶ πάντα ἀσώματος καὶ νοεῖα καὶ ὅλη τοῦ θεοῦ u. s. w. Vgl. die vorletzte Anmerkung.

5) I, 6, 9, wo in Betreff des zuletzt angeführten unter anderem gesagt wird (57, G): οὐ γὰρ ἂν πώποτε εἶδεν ὀφθαλμῶς ἥλιον ἡλιοειδῆς μὴ γενημένος, οὐδὲ τὸ καλὸν ἂν ἴδῃ ψυχὴ μὴ καλῆ γενομένη. Vgl. hiesu das Wort des Posidonius 1. Abth. 70, 3.

6) Vgl. S. 416, 5,

drücklich an, dass die Flucht aus der Sinnlichkeit gewisse Grenzen habe, er will Lust und Schmerz zwar auf das nothwendige beschränken, aber nicht ganz ausschliessen, Furcht und Zorn als unwillkürliche Affekte, das Verlangen nach Nahrung und Geschlechtsgenuss <sup>1)</sup> als natürliche und vom Willen beherrschte Triebe stehen lassen, er will überhaupt die Sinnlichkeit nicht völlig ausrotten, sondern nur in der Art der Vernunft unterwerfen, dass sie stets auf ihre Mahnung höre, und die Seele selbst von ihr rein bleibe <sup>2)</sup>. Noch weniger kann er zugeben, dass aus seiner Lehre von der Flucht aus dem Körper die stoische Empfehlung des Selbstmords hergeleitet werde <sup>3)</sup>, wenn er auch diesen nicht unter allen Umständen verwerflich findet <sup>4)</sup>. Ueberhaupt aber werden wir auch hier den Grundsatz anwenden dürfen, den er mit reinem sittlichem Sinn aus der stoischen Lehre sich aneignet, dass es nicht auf die That, sondern allein auf die Gesinnung ankomme <sup>5)</sup>. Auf diesem Standpunkt musste er die Abkehr vom Sinnlichen nicht sowohl in bestimmten äusseren Enthaltungen suchen, als in der Befreiung des Willens und Interesse's von der Anhänglichkeit an den Leib und das Leibliche.

Andererseits aber findet Plotin doch, wie Plato, durch seinen Sinn für die Schönheit dieser Welt sich veranlasst, das Sinnliche und das Geistige auch in ethischer Beziehung in ein affirmativeres Verhältniss zu setzen. So weit diese Welt auch von der übersinnlichen absteht, so trägt sie doch das Bild derselben, die formlose Materie erscheint in ihr durch Form und Begriff gestaltet, sie hat die Idee in sich aufgenommen, und erinnert die Seele deshalb an das Höhere <sup>6)</sup>. Das Sinnliche ist insofern eine Brücke zum Ueber-

1) Was diesen betrifft, so wird auch III, 5, 1. 292, E der physische Zeugungstrieb zwar als eine niedere Stufe des Eros, aber doch als nichts verwerfliches, und nur seine päderastische Verirrung als etwas schändliches bezeichnet. Vgl. auch III, 8, 6 (oben S. 448, 3).

2) I, 2, 5.

3) II. εξαγωγής I, 9.

4) I, 4, 7 Schl. o. 16 Schl.

5) I, 5, 10. 45, F: *αἱ πράξεις οὐκ ἐξ αὐτῶν τὸ εὖ διδάσκειν, ἀλλ' αἱ διαθέσεις (die Willensbeschaffenheit) καὶ τὰς πράξεις καλὰς ποιῶσι, καρποῦται τὸ ὀφρόνιμος τὸ ἰγαθὸν καὶ πρᾶττων, οὐχ ὅτι πρᾶττει οὐδ' ἐκ τῶν συμβαινόντων, ἀλλ' ἐξ οὗ ἔχει.*

6) M. vgl. die Schrift π. τοῦ καλοῦ Enn. I, 6 und die gegen die Gnostiker Enn. II, 9. Ueber jene wurde S. 475, 2, über diese S. 499 f. berichtet.

sinnlichen: an der körperlichen Schönheit entzündet sich das Verlangen nach dem Guten, der Eros, es ist möglich von dem sinnlich Schönen stufenweise zu der höheren und höchsten Schönheit aufzusteigen <sup>1)</sup>, und nicht bloß die philosophische, sondern auch die erotische und musikalische Natur ist zu dieser Erhebung geeignet <sup>2)</sup>. Indessen soll dieselbe schliesslich doch nur darin bestehen, dass von dem Sinnlichen der Erscheinung abstrahirt, von dem verursachten auf die intelligible Ursache zurückgegangen, die Liebe zum Körperlichen und Einzelnen verlassen wird <sup>3)</sup>, und so gewinnt

1) Plotin beschreibt diese Stufen, nach Anleitung des platonischen Gastmahls und der Republik (vgl. Bd. II, a, 384 f. 403 f.), V, 9, 1 f. I, 3, 2. I, 6, 4 f. Ausführlicher handelt vom Eros Enn. III, 5 vgl. VI, 9, 9. 768, C ff., zunächst gleichfalls an das Symposium anknüpfend, dessen Mythos hier seine seitdem bei den Neuplatonikern stehend gebliebene Deutung erhalten hat. Dieser Darstellung zufolge ist ein doppelter Eros, oder es sind eigentlich zahllose Eros zu unterscheiden. Der erste ist der himmlische, der Gott Eros, der Sohn der himmlischen Aphrodite (der ersten Seele), aus ihrer Liebe zum Nus und zum Guten entsprungen; wie aber neben der ersten Seele eine zweite, die Ἀφροδίτη πάνδημος, steht, so auch neben dem höheren Eros ein niedrigerer, der Dämon dieses Namens. Den letzteren nennt Plato den Sohn der Penia und des Poros, und lässt ihn am Geburtstag der Aphrodite im Garten des Zeus erzeugt werden, weil er der Seele (Aphrodite) aus der Vernunft oder dem Logos (Poros) entsteht, der ihr vermöge der Erleuchtung durch den Nus (diese soll der Garten des Zeus bezeichnen) inwohnt, aber nicht aus dem reinen, sondern aus dem in die Materie (die Penia) herabgesunkenen Logos u. s. w. Plotin denkt sich diesen Dämon, wie alle Dämonen, als wirkliche Hypostase (s. bes. c. 3 Anf.), diess hindert ihn aber nicht, zu behaupten (c. 4), derselbe Eros sei auch in jeder Einzelseele und der Sohn dieser Seele, und eben dieser sei der Schutzgeist des Einzelnen, die vielen Eros seien aber zugleich Ein Eros, wie die vielen Aphroditen oder Seelen Eine Aphrodite. Vgl. S. 511. Mit wie vieler Vorliebe übrigens unser Philosoph diese Deutungen ausführt, und wie sehr ihn die Späteren darin bewundert und nachgeahmt haben, so ist doch der philosophische Werth dieser spielenden Mythendeutung, selbst vom Standpunkt des plotinischen Systems aus, gering, und es bleibt von den vielen in einander verschwimmenden und jede Abrundung zu einem bestimmten Bild verweigernden Zügen als ihr Gedankeninhalt kaum mehr übrig, als der Satz c. 4 Schl.: Ἀφροδίτη ψυχῆ, ἔρως δὲ ἐνέργεια ψυχῆς ἀγαθοῦ ὀργνωμένης. Weiter gehören hieher auch die S. 475, 2 besprochenen Erörterungen über das Schöne.

2) I, 3, 1 — 8.

3) M. s. I, 3, 2. V, 9, 2 und besonders I, 6, 7 Anf.: ἀναβαίνων οὖν πᾶσι ἐπὶ τὸ ἀγαθόν... τυφλὸς δὲ αὐτοῦ ἀναβαίνει πρὸς τὸ ἄνω καὶ ἐπιστραφεὶ καὶ ἐπε-

denn doch wieder die negative Fassung der sittlichen Aufgabe das Uebergewicht, welches durch den ganzen Charakter des Systems für sie gefordert ist.

Von diesem Standpunkt aus konnte nun der praktischen Thätigkeit, im Vergleich mit der theoretischen, nur derselbe untergeordnete Werth beigelegt werden, welchen ihr schon Philo, aus den gleichen Gründen, allein zugestand. Plotin ist zwar mit jener unbedingten Verachtung der ethischen Tugend, die er bei christlichen (gnostischen) Gegnern zu finden glaubte, keineswegs einverstanden. Wer die Tugend geringschätzt, sagt er, (II, 9, 15) die durch Uebung und Unterricht erworben wird, dem bleibt kein anderes Lebensziel, als die Lust und der Vortheil; wer wahre Tugend besitzt, der wird sie auch in Sachen dieses Lebens bewähren, und die Mittel, durch welche die Seele geheilt und gereinigt wird, nicht hintansetzen; es ist nicht genug, uns zur Betrachtung Gottes zu ermahnen, man muss uns auch zeigen, wie sie möglich ist: nur die vollendete Tugend wird uns Gott zeigen, wo die Tugend fehlt, ist die Gottesidee ein leerer Name. So hat sich auch Plotin selbst der praktischen Thätigkeit durchaus nicht entzogen <sup>1)</sup>. Aber doch kann er sie der theoretischen entfernt nicht gleichstellen. Sofern der Mensch handelt, beschäftigt er sich mit dem Objekt, er setzt sich einen äusseren Zweck und ist an äussere Mittel gebunden, er muss sich auf die sinnliche Welt einlassen, um sie seinen Ansichten dienstbar zu machen. Eben dieses muss aber unserem Philosophen nicht blos als eine Unvollkommenheit, sondern auch als eine Verunreinigung erscheinen. Die ethische Tugend gehört ihm zufolge nicht rein der höheren Seele, sondern nur dem Gemeinsamen an, welches aus den höheren und den niederen Kräften zusammengesetzt ist <sup>2)</sup>; das Handeln ist nur eine relative, durch anderes bedingte Thätigkeit, der Mensch ist daher

---

δυομένοις ἔ καταβαίνοντες ἡμιφύσιμα u. s. w. Dadurch gelingt es, ἔρῳν ἀληθῆ ἔρωτα καὶ δριμύτις πόθους, καὶ τῶν ἄλλων ἔρωτων καταγελᾶν καὶ τῶν πρόσθεν νομιζομένων καλῶν καταφρονεῖν u. s. f.

1) Vgl. S. 415, 2.

2) I, 1, 10 s. o. 528, 5. vgl. VI, 8, 16. 631, E: sofern die praktische Tugend das Handeln nicht blos als etwas unvermeidliches (ἀναγκαῖον), sondern als ein wünschenswerthes (προηγούμενον) betrachte, gehöre sie nicht zu den intelligibeln, sondern zu den sinnlichen Qualitäten.



in demselben von anderem abhängig, oder wie Plotin es ausdrückt, bezaubert <sup>1)</sup>; und mag eine praktische Thätigkeit als solche noch so vollkommen sein, so wird sie doch der theoretischen nie gleichstehen: von Herakles, dem Heros der praktischen Tugend, ist wenigstens das Schattenbild im Hades, d. h. er befindet sich noch mit einem Theil seines Wesens in der Erscheinungswelt, nur der Theoretiker vermag sich ganz zu den Göttern, in's Uebersinnliche zu erheben <sup>2)</sup>. Denken wir uns dagegen die Praxis von diesen Mängeln befreit, so bleibt uns als der wahre Kern derselben nur die Theorie übrig; denn der Zweck alles Handelns kann doch nur der Besitz des Guten sein, dieses besitzt aber die Seele nur sofern sie es in sich hat, d. h. in der Theorie. Die Theorie ist mithin das Ziel der praktischen Thätigkeit selbst, auch diese entspringt aus dem Wissens-Trieb und -Bedürfniss, und dass sie sich nicht unmittelbar aufs Erkennen richtet, hat seinen Grund nur in der Schwäche des theoretischen Vermögens: was der Mensch nicht rein geistig zu schauen vermag, das will er äusserlich darstellen, um es wenigstens sinnlich anzuschauen, sein Handeln ist nur ein unvollkommenes Erkennen, nur ein Umweg zum Wissen <sup>3)</sup>. Die politischen Tugenden, wie anderswo ausgeführt wird, haben zwar ihren Werth, denn sie mässigen und begrenzen die Begierden und Affekte, sie entfernen falsche Vorstellungen, sie geben im Sinnlichen ein Abbild des Maasses in der Seele; die höhere Tugend jedoch ist diejenige, welche nicht zufrieden, die Sinnlichkeit durch den Geist zu beschränken, diesen vielmehr ganz von jener losmacht; die wahre Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit bezieht sich

1) IV, 4, 48 f. nach dem allgemeinen Grundsatz c. 48. 438, A: πάν γάρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου· πρὸς δ' γὰρ ἐστὶν ἐκείνο, γοητεύει καὶ ἄγει αὐτὸ, μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀγοητεύεται.

2) I, 1, 12. 7, B.

3) III, 8, 2—6, besonders c. 3. 346, A: ἄνθρωποι ὅταν ἀσθενήσωσιν εἰς τὸ θεωρεῖν σιάν θεωρίας καὶ λόγου τὴν πράξιν ποιοῦνται. ὅτι γὰρ μὴ ἱκανὸν αὐτοῖς τὸ τῆς θεωρίας, ὑπ' ἀσθενείας ψυχῆς λαβεῖν οὐ δυνάμενοι τὸ θέαμα ἱκανοὶς καὶ διὰ τοῦτο οὐ πληρούμενοι, ἐπιέμενοι δὲ αὐτὸ ἰδεῖν, εἰς πράξιν φέρονται, ἵνα ἴδωσιν ἢ μὴ νῆθῶναι. c. 5 Anf.: ἢ ἄρα πράξις ἕνεκα θεωρίας καὶ θεωρήματος, ὥστε καὶ τοῖς πράττουσι ἢ θεωρία τέλος· καὶ οἷον ἐξ εὐθείας ἢ μὴ ἠδυνήθησαν λαβεῖν, τοῦτο περιελαβόμενοι ἔλθιν ζητοῦσιν... ἐπεὶ καὶ ἀγαθοῦ χάριν πράττουσι· τοῦτο δὲ οὐχ ἵνα εἴω αὐτῶν, οὐδ' ἵνα μὴ ἔχωσιν, ἀλλ' ἵνα ἔχωσι τὸ ἐκ τῆς πράξεως ἀγαθόν· τοῦτο δὲ πῶς; ἐν ψυχῇ. ἀνέκαμψεν οὖν πάλιν ἢ πράξις εἰς θεωρίαν. Vgl. S. 448, 3.

nicht mehr auf ein Aeusseres, sondern rein auf das Verhalten der Seele gegen sich selbst. Nur diese Tugenden sind ein wirkliches Abbild von den Eigenschaften des göttlichen Nus, die ethischen können wir diesem, wie früher gezeigt wurde, nicht einmal vergleichungsweise beilegen. Wer daher einer kräftigen theoretischen Thätigkeit fähig ist, der wird bei jenem untergeordneten nicht lange verweilen, sondern sich möglichst ungetheilt dem Höheren, der Theorie als solcher, zuwenden; er wird nicht blos wie ein guter Mensch leben wollen, sondern wie ein Gott <sup>1)</sup>.

Schon hiemit war es nun gegeben, dass Plotin für das Staatsleben und das Wirken im Staate, welches in jener Zeit ohnedem für geistig angelegte Naturen keinen Reiz haben konnte, wenig Sinn hat. Er sagt wohl bei Gelegenheit, man müsse durch Muth und Thatkraft sich des Unrechts erwehren, nicht in thatlosem Gebet auf die Hülfe der Götter warten <sup>2)</sup>, er tadelt diejenigen, welche schlecht regiert werden, weil sie bessere Regenten weder erziehen noch dulden <sup>3)</sup>; aber zugleich ist er der Meinung, wer für sein wahres Wohl besorgt sei, der werde sich obrigkeitlicher Aemter entschlagen, den Guten, die ein mehr als menschliches Leben führen, könne man nicht zumuthen, dass sie dieses verlassen, um sich Staatsgeschäften zu widmen <sup>4)</sup>. So haben wir ja auch gefunden, dass er verlangt, der Weise solle sich um die Zerstörung seiner Vaterstadt nicht betrüben <sup>5)</sup>. Er selbst enthält sich als Philosoph aller politischen Untersuchungen, wenn er auch beiläufig einmal die platonische Aristokratie gutheisst <sup>6)</sup>, und sogar an ihre Verwirklichung in der Philosophenstadt Platonopolis gedacht hat <sup>7)</sup>. Sein Sinn und Interesse ist viel zu ausschliesslich dem eigenen Innern, der reinen Gedankenwelt zugewendet, als dass die äussere Gestaltung der menschlichen Gesellschaft einen erheblichen Werth für ihn hätte haben können.

1) I, 2, 2 f. c. 6 f. I, 6, 6 vgl. S. 538.

2) III, 2, 8. 261, G vgl. S. 504, 8.

3) Ebd. c. 9. 262, D.

4) I, 4, 14. 38, A. III, 2, 9. 262, D.

5) I, 4, 7. 34, C; s. o. S. 535.

6) IV, 4, 17. 410, C.

7) Vgl. S. 414, 6.

Auch die theoretischen Thätigkeiten entsprechen jedoch den Anforderungen unseres Philosophen nur theilweise. Ist die Praxis wegen ihrer Beziehung auf das Aeussere von zweifelhaftem Werthe, so wird die sinnliche Wahrnehmung noch weit weniger Werth haben. Nennt sie daher Plotin auch bei Gelegenheit einen Bote, welchen der König unseres Innern, der Nus zu uns herabsende <sup>1)</sup>, vergleicht er auch das Wahrnehmungsvermögen der Urtheilskraft, die Einbildungskraft (φανταστικόν) dem Denken <sup>2)</sup>, betrachtet er die sinnliche Wahrnehmung, wie die sinnlichen Dinge selbst, als Nachbildung eines höheren, als ein verdunkeltes Denken <sup>3)</sup>, zeigt er uns, wie wir vom sinnlich Schönen zum Uebersinnlichen emporsteigen können (s. o.), so ist doch damit die wesentliche Unwahrheit der sinnlichen Erkenntniss als solcher nicht aufgehoben. Was jene Aussprüche wirklich besagen, ist doch nur dieses, dass auch im Sinnlichen eine Andeutung der unsinnlichen Kräfte und Formen liegt; dem widerspricht es aber gar nicht, wenn diese Andeutung eben nur als Andeutung, als eine schwache Spur (ἔχρος), wie sie oft heisst, nicht als die Sache selbst, betrachtet, wenn die sinnliche Wahrnehmung für eine durchaus unangemessene Auffassungsweise erklärt wird <sup>4)</sup>. Wie nothwendig diese Ansicht von derselben für Plotin ist, ergiebt sich aus seiner ganzen Lehre von der Sinnewelt so unmittelbar, dass es kaum nöthig ist, einzelne Stellen anzuführen, welche die sinnliche Erkenntniss auf das unwirkliche äussere Abbild des wahrhaft Seienden beschränken <sup>5)</sup>, welche erklären, sie gehöre nicht der wachen und reinen, sondern nur der im Körper schlummernden Seele an <sup>6)</sup>, welche die Sinnesempfindung zu dem schlechteren Theil der Seele, zu dem, was an ihr von unten her stammt, zu den befleckenden Anhängeln des

1) V, 8, 8 Schl.

2) IV, 8, 28. 889, C.

3) VI, 7, 7 Schl.: ὥστε εἶναι τὰς αἰσθήσεις ταύτας ἀμυδρὰς νοήσεις, τὰς δὲ ἐκεί νοήσεις ἐναργεῖς αἰσθήσεις.

4) Ich kann insofern RITTER's Urtheil (IV, 589) nicht beitreten, dass die angeführten Sätze dem Plotin nur aus der platonischen Lehre herübergehossen seien, ohne dass er sie in vollem Ernste gemeint hätte.

5) Vgl. S. 495, 1.

6) III, 6, 6 Schl.

diesseitigen Lebens rechnen <sup>1)</sup>, und zur Abwendung von ihr ermahnen <sup>2)</sup>. Von einem positiven Werthe der sinnlichen Beobachtung als solcher, von einer aristotelischen Schätzung des Wissens aus Erfahrung kann hier nicht die Rede sein; kann sie auch zur Hinweisung auf das höhere dienen, so ist doch jedes Verweilen beim Sinnlichen selbst vom Uebel, und das wahre Verhältniss zu demselben nur dieses, dass man sich von ihm möglichst schnell zur übersinnlichen Welt hinwendet.

Was von der sinnlichen Wahrnehmung gilt, muss natürlich auch von der Vorstellung gelten, die aus jener entsprungen ist <sup>3)</sup>; ungleich mehr Wahrheit hat dagegen auch für Plotin das vermittelte Denken (*διάνοια, λογισμός*). Dieses ist wirklich auf das Seiende und die Erkenntniss des Seienden gerichtet <sup>4)</sup>; welchen Werth ihm Plotin beilegt, zeigt sich namentlich in seinen Aeusserungen über die Dialektik I, 3, 4—6. In ihr erkennt er, der platonischen Bestimmung gemäss, die reine Wissenschaft, die Fertigkeit des umfassenden begrifflichen Denkens <sup>5)</sup>. Sie handelt von dem Guten und Ewigen, so wie von dem entgegengesetzten, und von allem, was unter den einen oder den andern dieser Begriffe fällt. In ihr nimmt die Irrfahrt durch's Sinnliche ein Ende, und die Seele bewegt sich befreit vom Irrthum in dem Felde der Wahrheit, sie unterscheidet die Ideen und das Wesen der Dinge und die obersten Gattungen, um von hier aus alles denkbare denkend zu verknüpfen und wieder aufzulösen (c. 4). Nur eine Vor- und Hülfswissenschaft dieser Dialektik ist die gewöhnliche Logik mit ihren

1) V, 3, 3 Schl. I, 1, 7 Anf. IV, 8, 4. 472, D. Dagegen steht IV, 3, 24. 390, B nicht, wie RITTER IV, 590 angiebt: „nur zur Strafe nehme die Seele das körperliche wahr“, sondern: die Seelen empfinden im Jenseits die körperlichen Strafen.

2) III, 6, 5. 308, A f. u. a. St. vgl. S. 588.

3) III, 6, 5. 308, C, wo vor der *φαντασία* *περὶ τὰ κάτω* gewarnt wird.

4) IV, 4, 12. 406, A: τὸ γὰρ λογίζεσθαι τί ἄλλο ἢ εἶη ἢ τὸ ἐπίεσθαι εἰρεῖν φρόνησιν καὶ λόγον ἀληθῆ καὶ τυγχάνοντα νοῦ τοῦ ὄντος; die φρόνησις aber (I, 3, 5. 21, E) bezieht sich auf das Seiende, das Intelligible.

5) c. 4, Anf.: ἔστι μὲν δὴ ἡ λόγῳ περὶ ἐκάστου δυναμένη ἕξις εἰπεῖν, τί τε ἕκαστον, καὶ τί τῶν ἄλλων διαφέρει, καὶ τίς ἡ κοινότης ἐν οἷς ἐστὶ, καὶ τοῦ τούτων ἕκαστον, καὶ εἰ ἔστιν ὃ ἐστὶ, καὶ τὰ ὄντα ὁκόσα καὶ τὰ μὴ ὄντα αὐ ἕτερα δὲ ὄντων. Zu dem folgenden vgl. m. STEINHART de dialectica Plotini ratione S. 14 f.

Untersuchungen über Sätze und Schlüsse <sup>1)</sup>, sie selbst aber ist kein bloß formales Wissen, sie besteht nicht aus Lehrsätzen und Regeln ohne Inhalt, sondern sie bezieht sich auf ein wirkliches, ja auf das allein wahrhaft wirkliche <sup>2)</sup>. Sie ist daher (c. 6) der werthvollste Theil der Philosophie, derjenige, welcher sich mit dem allgemeinsten und absolut immateriellen beschäftigt; sie ist im Unterschied von der praktischen Einsicht (φρόνησις) als die Weisheit im engeren Sinn (σοφία) <sup>3)</sup> zu betrachten. Dabei wird aber auch die Bedeutung der wissenschaftlichen Form von Plotin nicht übersehen, wie sich diess von einem so geübten, in dialektischen Erörterungen mit solchem Eifer und solcher Meisterschaft sich bewegenden Logiker nicht anders erwarten liess; er erkennt es an, dass die Dialektik methodisch zum Wirklichen hinführen müsse, er erklärt, in der Wissenschaft sei jeder Theil an sich (δυνάμει) das Ganze, sobald man dagegen einen Lehrsatz ausser seinem Zusammenhang mit den übrigen betrachte, sei er kein wissenschaftlicher Satz mehr <sup>4)</sup>; er zeigt durch die ganze Anlage seines Systems, wie sehr es ihm um eine folgerichtige Verknüpfung alles einzelnen zu thun ist. Und damit steht es gar nicht im Widerspruch, wenn anderwärts gesagt wird, die Wissenschaft bestehe nicht aus Theoremen, und sei nicht ein Aggregat von Sätzen, das Wissen des Nus sei kein Wissen durch Beweisführung <sup>5)</sup>, denn diese Aeusserungen gehen nicht auf die menschliche Wissenschaft, sondern auf das göttliche Denken; und wenn Plotin V, 8, 4 beifügt, nicht einmal die menschliche Wissenschaft sei ein blosses Aggregat (συμφορησις) von Sätzen, so kann man ihm auch

1) A. a. O. c. 4. 5, wo aber von dem nichts steht, was RITTER IV, 592 aus diesen Stellen herausliest, dass „der Dialektik verboten werde, Sätze oder Urtheile zu gebrauchen.“ Ebenso wenig steht diess in der ebd. angeführten Stelle I, 8, 2, einer Auseinandersetzung über den Unterschied des diskursiven menschlichen von dem intuitiven göttlichen Denken (s. o. 459, 2).

2) c. 6. 22, E: οὐ γὰρ δὴ οὐκίον, ὄργανον (ein blosses Werkzeug, wie diess die Logik nach peripatetischer Auffassung sein sollte; vgl. Bd. II, b. 127) τοῦτο εἶναι τοῦ φιλοσόφου· οὐ γὰρ ψιλὰ θεωρήματά ἐστι καὶ κανόνες, ἀλλὰ περὶ πράγματά ἐστι καὶ ὅλον ἔλην ἔχει τὰ ὄντα. ἰδὲ μόντοι ἐκ' αὐτὰ χωρεῖ, ἅμα τοῖς θεωρήμασι τὰ πράγματα ἔχουσα.

3) Ueber das Verhältniss dieser beiden Begriffe vgl. Bd. II, b, 503 ff.

4) IV, 9, 5. 480, B. Weiteres vorl. Anm.

5) V, 8, 4. 546, C. V, 5, 1. 519, B vgl. S. 459.

hierin nicht Unrecht geben. Wenn endlich vom Reflexionsvermögen (λογιστικόν, διανοητικόν) gesagt wird, es beziehe sich auf das durch die Wahrnehmung gegebene <sup>1)</sup>, wenn dem Nus die Nothwendigkeit, der Seele die Ueberzeugung durch Wahrscheinlichkeitsgründe (πειθῶ) zugeschrieben wird <sup>2)</sup>, so ist zu erwägen, dass Plotin die Wissenschaft nicht blos der Seele (ψυχή) und dem psychischen Reflexionsvermögen zuweist, von der Dialektik vielmehr I, 3, 5 ausdrücklich erklärt, sie empfangen ihre Principien vom Nus, erst aus diesen werde das weitere von der Seele entwickelt. Insofern müssen wir Plotin's Aeusserungen über die Wissenschaft von dem Vorwurf des Widerspruchs und der Verworrenheit freisprechen, wenn auch Ungenauigkeiten im Ausdruck hier, wie sonst, bei ihm häufig genug sind.

Allerdings gilt aber das vermittelte Denken Plotin nicht für das höchste. Dieses selbst setzt ein unmittelbares Wissen vom Uebersinnlichen voraus; die Seele für sich ist auf die blosse Reflexion beschränkt, die Principien eines höheren Wissens kann sie nur vom Nus entlehnen <sup>3)</sup>. Der Geist kann sich nur dem Geist offenbaren, nur verwandtes vermag das verwandte zu erkennen, nur der Nus den Nus zu verstehen <sup>4)</sup>. Diese höhere Erkenntniss

1) V, 3, 2. 497, B.

2) V, 3, 6. 501, B.

3) I, 3, 5 Anf.: ἀλλὰ πόθεν τὰς ἀρχὰς ἔχει ἡ ἐπιστήμη αὐτή; ἢ νοῦς δίδωσιν ἐναργεῖς ἀρχὰς εἰ τις λαβεῖν δύναται ψυχῇ; εἴτα τὰ ἐξῆς καὶ συντίθησι καὶ συμπλέκει καὶ διαίρει ἕως εἰς τέλος νοῦν ἤχη. V, 3, 3. 498, B: ἐπεβρόσθη δὲ [ἡ ψυχῇ] εἰς αἴσθησιν τοῦ τοιοῦτου (des Guten) ἐπιλάμποντος αὐτῇ νοῦ, τὸ γὰρ καθαρὸν τῆς ψυχῆς τοῦτο, καὶ νοῦ δέχεται ἐπικείμενα ἔχνη. διὰ τί δὲ οὐ τοῦτο νοῦς, τὰ δὲ ἄλλα ψυχῇ ἀπὸ τοῦ αἰσθητικοῦ ἀρξάμενα; ἢ ὅτι ψυχὴν δεῖ ἐν λογισμοῖς εἶναι, ταῦτα δὲ πάντα λογιζομένης δυνάμεως ἔργα. ἀλλὰ διὰ τί οὐ τούτω τῷ μέρει δόντες τὸ νοεῖν αὐτὸ ἀπαλαττόμεθα; ἢ ὅτι ἐδομεν αὐτῷ τὰ ἔξω σκοπεῖσθαι καὶ πολυπραγμονεῖν, νῶ δὲ ἀξιούμεν ὑπάρχειν τὰ αὐτοῦ καὶ τὰ ἐν αὐτῷ σκοπεῖσθαι. c. 4 Anf.: κατ' ἐκείνον δὲ [sc. τὸν νοῦν ἐσμέν] διχῶς, ἢ τοῖς ὅλον γράμμασιν ὡς περ νόμοις ἐν ἡμῖν γραφείσιν (die c. 3 erwähnten ἔχνη, welche der Nus der Seele eindrückt), ἢ ὅσον πληρωθέντες αὐτοῦ ἢ καὶ θυνηθέντες ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος. Die Selbsterkenntniss sei zwiefacher Art: sie beziehe sich entweder auf die διάνοια ψυχικῇ oder auf den νοῦς, im letzteren Fall aber erkenne man sich οὐχ ὡς ἄνθρωπον εἶτι, ἀλλὰ παντελῶς ἄλλον γενόμενον καὶ συναρπάσαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ ἄνω μόνον ἐφελκοντα τὸ τῆς ψυχῆς ἄμεινον, ὃ καὶ δύναται μόνον παροῦσθαι πρὸς νόησιν. Vgl. auch a. 8.

4) I, 6, 9 s. o. 538, 5. IV, 8, 1 Anf.: πολλαίσις ἐγειρόμενος εἰς ἑμαυτὸν . . . μετὰ ταύτην τὴν ἐν τῷ θεῷ στάσιν εἰς λογισμὸν ἐκ νοῦ καταβάς u. s. w. V, 3, 3. 4 s. vor. Anm.

ist aber kein mittelbares Wissen mehr, sondern ein unmittelbares Haben des gewussten, eine Selbstanschauung des Denkens, welche zugleich Anschauung des denkbaren, der übersinnlichen Wesenheit ist <sup>1)</sup>; denn diese ist ja im Nus enthalten, der Unterschied des göttlichen und des menschlichen Nus aber hebt sich in dieser Anschauung selbst auf, und indem das menschliche Denken in sein reines Wesen zurückgeht, einigt es sich ebendamit dem göttlichen, dessen Theil es ist <sup>2)</sup>; wie denn auch Plotin in der Schilderung des νοῦς zwischen beiden so wenig zu unterscheiden pflegt, dass die meisten seiner früher angeführten Aeussierungen über die Beschaffenheit des göttlichen Denkens zugleich auch auf die reise Denkthätigkeit des Menschen zu beziehen sind. Doch soll sich der Mensch in dieser intellektuellen Anschauung noch nicht in der Art an das unendliche Objekt entäussern, dass seine Persönlichkeit schlechthin darin unterginge; wiewohl vielmehr nicht blos vom Nus, sondern auch von der Seele gesagt wird, dass sie sich mit dem göttlichen Nus unmittelbar vereinige, und so selbst zur Unveränderlichkeit gelange, so soll doch in dieser Vereinigung zugleich der Unterschied beider und das menschliche Selbstbewusstsein erhalten bleiben <sup>3)</sup>. Erst in der Anschauung des Urwesens geht dieses völlig an das die Seele erfüllende Höhere verloren.

Selbst die bisher beschriebene Stufe scheint nämlich unserem

1) Vorletzte Anm. V, 3. 4. 499, D: ἡμεῖς δὲ ἄλλη δύναμις προεργασμένοι νοῦν αὐτὸν γινώσκοντα αὐτὸν κατοψόμεθα; ἢ ἐκείνου μεταλαμβάνοντας, ἐκείνου κατέχοντες ἡμέτερος καὶ ἡμεῖς ἐκείνου, οὕτως νοῦν καὶ αὐτοῦς γινώσκόμεθα; ἢ ἀναγκαῖον οὕτως εἶπερ γινώσκόμεθα ὅ τι ποτὲ ἐστὶ τὸ ἐν νῷ αὐτὸ ἑαυτὸ u. s. w. VI, 7, 85. 726, A: νοῦς γενόμενος αὐτῆ [ἢ ψυχῆ] θεωρεῖ ὅλον νοηθεῖσα καὶ ἐν τῷ τόπῳ τῷ νοητῷ γινώμενη· ἀλλὰ γενομένη μὲν ἐν αὐτῷ καὶ περὶ αὐτὸν ἔχουσα τὸ νοητὸν νοεῖ u. s. w.

2) IV, 4, 2. 898, B: εἰ δὲ ἐστὶν [ὁ νοῦς] αὐτὸς τοιοῦτος ὅλος πάντα εἶναι, ὅταν αὐτὸν νοῆι πάντα ὁμοῦ νοεῖ· ὥστε τῇ μὲν εἰς αὐτὸν ὁ τοιοῦτος ἐπιβολῆ καὶ ἐνεργείᾳ αὐτὸν ὁρῶν τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενα ἔχει, τῇ δὲ πρὸς τὰ πάντα ἐμπεριεχόμενον ἑαυτὸν.

3) A. s. O. 898, D: [ἢ ψυχῆ] καθαρῶς ἐν τῷ νοητῷ οὕσα ἔχει τὸ ἀπεριβλήτων καὶ αὐτῆ... ἐπὶ καὶ ὅταν ἐν ἐκείνῳ ἢ τῷ τόπῳ εἰς ἑνωσιν ἰλθῆναι τῷ νῷ ἀνάγκη εἶπερ ἐπεστράφη· στραφεῖσα γὰρ οὐδὲν μεταξὺ ἔχει, εἰς τε νοῦν ἰλθοῦσα ἡρμοσται καὶ ἁρμοσθεῖσα ἦνωται, οὐκ ἀπολλυμένη, ἀλλ' ἐν ἑστὶν ἅμῃ καὶ δύο... ὁμοῦ ἔχουσα τὴ συναισθησὶν αὐτῆς. Vgl. VI, 7, 85. 727, A. V, 8, 7 (wenn der Nus Gott erkannt wird er auch sich selbst als Werk Gottes erkennen) gehört ebensowenig hierher, als die Stellen, welche RITTER S. 601 noch weiter anführt, um Plotin's Widersprüche seiner Lehre schuldzugeben, V, 6, 5. VI, 9, 7.

Philosophen nicht genügend. Zwar ist er auch schon mit dem eben angeführten weit über den Standpunkt der älteren Philosophie hinausgegangen, aber doch bietet diese namentlich in der aristotelischen Lehre von der unmittelbaren Vernunftkenntnis <sup>1)</sup> und in der platonischen Unterscheidung des νοῦς und der ἐπιστήμη <sup>2)</sup> wenigstens bedeutende Anknüpfungspunkte für seine Ansichten. Dagegen steht es mit der ganzen Richtung des klassischen Denkens im Widerspruch, und es ist eine entschiedene Annäherung an die orientalische Geistesweise, wenn Plotin nach dem Vorgang eines Philo das letzte Ziel der Philosophie nur in einer solchen Anschauung des Göttlichen finden will, bei welcher alle Bestimmtheit des Denkens und alle Klarheit des Selbstbewusstseins in mystischer Ekstase verschwindet. Wenn die Seele das Uebervernünftige ergreifen will, sagt er, so muss sie über das Denken selbst hinausgehen und sich dem Höheren hingeben <sup>3)</sup>; sie muss das Denken gering achten, denn das Denken ist Bewegung, das Urwesen dagegen ist das schlechthin unbewegte <sup>4)</sup>; sie muss von jeder Form und Bestimmtheit, selbst der intelligibeln, abstrahiren, und sich zur reinen Bestimmungslosigkeit, zur unbedingten Empfänglichkeit läutern, denn nur so wird sie dasjenige, was über und ausser aller Bestimmung ist, unverändert in sich aufnehmen <sup>5)</sup>. Vom Ersten giebt es ja keinen Begriff und kein Wissen, sein Wesen lässt sich

1) 8. Bd. II, b, 185 f. 503 f.

2) Bd. II, a, 407.

3) VI, 7, 85. 726, A: die Seele, in den Nus versetzt, schaut die intelligible Welt; ἐκὼν δὲ ἐκείνων ἴδῃ τὸν θεὸν πάντα ἤδη ἀφῆσιν π. σ. ω. καὶ τὸν νοῦν τοῖνον τὴν μὲν ἔχειν δύναμιν εἰς τὸ νοεῖν, ἢ τὰ ἐν αὐτῷ βλέπει, τὴν δὲ, ἢ τὰ ἐπέκεινα αὐτοῦ ἐπιβολῇ τινι καὶ παραδοχῇ, καθ' ἣν καὶ πρότερον εἰώρα μόνον καὶ ὁρῶν βετορον καὶ νοῦν ἔσχε, καὶ ἐν ἔστι. καὶ ἔστιν ἐκείνη μὲν ἢ θέα νοῦ ἔμφορος, αὐτὴ δὲ νοῦς ἐρῶν.

4) VI, 7, 85 Anf.: οὕτω δὲ διακείται τότε [ἡ ψυχῇ] ὡς καὶ τοῦ νοεῖν καταρροεῖν δὲ τὸν ἄλλον χρόνον ἡπαύετο, ὅτι τὸ νοεῖν κίνησις τις ἦν, αὐτὴ δὲ οὐ κινεῖσθαι θέλει, καὶ γὰρ οὐδ' ἐκείνων φησιν ἐν ὁρᾷ.

5) A. a. O. c. 34 Anf.: die Seele, sich dem Höchsten zuwendend, πάντῃ ἀπῆλλαχται καὶ μορφῆς νοητῆς... ἀποτίθεται πᾶσαν ἣν ἔχει μορφήν καὶ ἦτις ἐν καὶ νοητοῦ ἢ ἐν αὐτῇ. οὐ γὰρ ἔστιν ἔχοντά τι ἄλλο καὶ ἐνεργούντα περὶ αὐτὸ οὔτε ἰδεῖν οὔτε ἐναρμοσθῆναι, ἀλλὰ δεῖ μῆτε κακὸν μῆτε αὐτὸ ἀγαθὸν μηδὲν ἄλλο πρόχειρον ἔχειν ἵνα δεῖξται μόνῃ μόνον. V, 5, 6. 525, C: wie man das Intelligible nicht schauen kann, ohne jede Vorstellung des Sinnlichen fern zu halten, οὕτω καὶ ὁ θεάσασθαι θεῶν τὸ ἐπέκεινα τοῦ νοητοῦ τὸ νοητὸν πᾶν ἀφείς θεῖσεται. VI, 9, 7. 765, D: wie die Materie ohne Eigenschaft (ἄποιος) sein muss, um alle Eigenschaften



weder mit einem Namen bezeichnen, noch mit einem Gedanken umfassen, wie sollte es da mit der Denkkraft als solcher zu erreichen sein, und was bleibt dem, der es ergreifen will, übrig, als die absolute Abstraktion, wie von jedem Inhalt, so auch von jeder Bestimmtheit des Bewusstseins? In der weiteren Schilderung dieses Zustandes, der Plotin aus eigener Erfahrung wohlbekannt ist <sup>1)</sup>, treten als Hauptzüge diese hervor, dass derselbe nicht blos ein Wissen vom Göttlichen, sondern eine wirkliche Berührung mit dem Göttlichen sei, dass in dieser Berührung jeder Unterschied des Anschauenden und Angeschauten verschwinde, und dass diese Anschauung ebendesshalb ein Zustand der Ekstase, der Bewusstlosigkeit sei. Das Vernehmen des Höchsten kann kein Wissen sein, denn in allem Wissen ist eine Mehrheit von Bestimmungen, das höchste Wesen dagegen ist reine Einheit; es lässt sich daher nur durch die unmittelbare Erfahrung seiner Gegenwart, durch eine von ihm ausgehende reale Berührung und Erleuchtung ergreifen; es lässt sich nicht beschreiben, sondern nur schauen; wir können andern wohl den Weg zeigen, auf dem sie zu dieser Anschauung gelangen werden, aber die Anschauung selbst können wir ihnen nicht mittheilen; um sie zu erhalten, muss man plötzlich und unmittelbar von dem höheren Licht erfüllt werden, welches von der Gottheit ausströmt, ja die Gottheit selbst ist <sup>2)</sup>. Diese Erleuchtung theilt daher strenggenommen gleichfalls kein Wissen von Gott mit,

in sich aufzunehmen, so muss die Seele formlos (ἀνείθεος) werden, wenn sie fähig sein soll, die Erleuchtung des Ersten aufzunehmen.

1) IV, 8, 1 Anf. VI, 9, 4. 9. 761, E. 768, D vgl. S. 417, 2.

2) VI, 9, 4 Anf.: μηδὲ κατὰ ἐπιστήμην ἢ σύνεσις ἐκείνου μηδὲ κατὰ νόμον ὡς περ τὰ ἄλλα νοητά, ἀλλὰ κατὰ παρουσίαν ἐπιστήμης κρείττονα. In der ἐπιστήμη, nämlich sei die Seele nicht schlechthin Eins; λόγος γὰρ ἡ ἐπιστήμη, κολλὰ δὲ ὁ λόγος . . . ὑπὲρ ἐπιστήμην τοίνυν δεῖ δραμεῖν καὶ μηδαμῆ ἐμβαίνειν τοῦ ἐν εἶναι, ἀλλ' ἀποστήναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν καὶ παντὸς ἄλλου καλοῦ θεάματος. Es ist aus diesem Grunde auch keine Beschreibung jener Anschauung möglich, sondern alles, was sich über sie sagen lässt, kann nur den Weg zu ihr zeigen, sie selbst aber (vgl. auch c. 9) ist ausschliesslich Sache der Erfahrung. c. I. 765, C: das Höchste ist nichts von allem, was es genannt werden könnte, ἀλλ' ἐστὶ τῷ δυναμένῳ θιγῆν ἐκεί παρόν. V, 8, 17. 515, D: ἐν δὲ πάντῃ ἀπλή διεξοδος [diskursives Denken] τίς ἐστίν; ἀλλ' ἀρκεῖ κἂν νοσῶς ἐφάπασθαι, ἐφαπόμενον δὲ ὅτι ἐφάπτεται πάντῃ μηδὲν μῆτε δύνασθαι μῆτε σχολῆν ἄγειν λέγειν, ὕστερον δὲ περὶ αὐτοῦ συλλογίζεσθαι. τότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἑστίασιν; εἰς τὴν λάβῃ. τοῦτο γὰρ τὸ φῶς παρ' αὐτοῦ καὶ αὐτός u. s. w. VI, 7, 84 f. a. o. V, 6,

man erfährt durch dieselbe wohl, dass er ist, aber nicht, was er ist, denn er ist überhaupt kein Was <sup>1)</sup>, wir verhalten uns in derselben als begeisterte und gottergriffene, welche wohl die Wirkung eines Höheren in sich fühlen, aber dieses Höhere selbst nicht näher beschreiben können <sup>2)</sup>. Nichtsdestoweniger ist sie aber die innigste Vereinigung der Seele mit dem Urwesen, ja sie erzeugt gerade deswegen kein Wissen, weil die Einheit des Anschauenden mit dem Angeschauten hier eine so unbedingte ist, dass die Unterscheidung des Bewusstseins von seinem Objekt, die Bedingung alles gegenständlichen Denkens, gar nicht eintritt <sup>3)</sup>. Wenn Gott plötzlich in der Seele erscheint, so ist nichts mehr zwischen ihm und ihr, beide sind nicht mehr zwei, sondern eine ununterscheidbare Einheit. Die Seele wird in der Anschauung der Gottheit nicht allein mit sich selbst eins, indem der Gegensatz des νοῦς und der ψυχή verschwindet, sondern auch mit jenen; das Urwesen einigt sich ihrem Wesen, es ist kein Theil mehr, mit dem sie es nicht berührte, sie fällt in Einen Punkt mit ihm zusammen; es kann daher eigentlich gar nicht mehr von einer Anschauung Gottes, sondern nur von einem Gottsein gesprochen werden: die Seele wird reines Licht, frei von aller Schwere, sie wird Gott, oder noch richtiger, sie erkennt, dass sie Gott ist <sup>4)</sup>. Wie könnte ihr aber in dieser unbedingten Einheit mit dem Höchsten noch ein Selbstbewusstsein und

6 Schl. Vgl. Porphyry V. Plot. c. 28: τέλος γὰρ αὐτῶν καὶ σκοπὸς ἦν τὸ ἐνωθῆναι καὶ πελάσαι τῷ ἐπὶ πᾶσι θεῷ. ἔτυχε δὲ τετρακίς που ὅτε συνήμην αὐτῷ τοῦ σκοποῦ τούτου ἐνεργεῖα ἀρρήτω καὶ οὐ δυνάμει.

1) V, 5, 6 (nach dem obenangeführten): ὅτι μὲν ἐστὶ διὰ τούτου μαθῶν, οἷον δὲ ἐστὶ τοῦτο ἀφ᾽ ἑαυτοῦ . . . οὐ γὰρ ἐνὶ οὐδὲ τὸ οἷον ὅτω μηδὲ τὸ τί. Aehnliches lassen wir früher bei Philo.

2) V, 3, 14 s. o. 486, 1.

3) VI, 9, 10, Schl.: διὸ καὶ δὺςφραστον τὸ θέαμα· πῶς γὰρ ἀπαγγελεῖ τις ὡς ἕτερον, οὐκ ἰδὼν ἐκεῖνο, ὅτε ἐθεάτο, ἕτερον, ἀλλὰ ἐν πρὸς ἑαυτόν.

4) V, 8, 11. 552, A: wenn der Gottergriffene gänzlich von sich selbst absieht, εἰς ἑν αὐτῷ ἔλθων καὶ μηκέτι σχίσας ἐν ὁμοῦ πάντα ἐστὶ μετ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ ἀφορητῆ παρόντος. VI, 7, 84, Anf. s. o. 549, 5. Ehd. 725, B: ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἀφορητῆ φανέντα, μεταξὺ γὰρ οὐδὲν, οὐδ' ἐστὶ δύο, ἀλλ' ἐν ἅμφω· οὐ γὰρ ἐν διακρίναις ἐστὶ ἕως πάρεστι. c. 85. 727, C: ἡ δὲ ψυχή οἷον συγγέασα καὶ ἀφανίσασα μένοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦς αὐτῆς ὄρα πρώτος, ἔρχεται δὲ ἡ θέα καὶ εἰς αὐτὴν καὶ τὰ δύο ἐν γίνεται. ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἰμφοτέρων συστάσει ἐπιδραμὸν καὶ ἐνώσαν τὰ δύο ἔπεισιν αὐτοῖς μακαρίαν διδοῦς αἰσθησὶν καὶ θέαν. VI, 9, 9. 768, E (vgl. c. 4. 7): ὅστις δὲ εἶδεν, οἶδεν ἢ λέγω, ὡς

ein selbstbewusstes Denken übrig bleiben? Selbstbewusstsein ist nur, wo sich das Subjekt vom Objekt unterscheidet, hier dagegen sollen beide unterschiedslos eins sein; Denken ist nur, wo bestimmte Begriffe sind, hier werden wir über alles bestimmte und begreifliche hinausgewiesen. Das Selbstbewusstsein gilt ja aber auch unserem Philosophen, wie wir bereits wissen <sup>1)</sup>, für keinen so wesentlichen Bestandtheil der menschlichen Seele, dass diese nichts in sich haben könnte, dessen sie sich nicht bewusst ist, und ebenso meint er, es hindere uns nichts, die Gottheit zu haben, wenn wir sie auch weder denken noch beschreiben können <sup>2)</sup>; ja er findet, dass gerade die gesunden Zustände am wenigsten in's Bewusstsein fallen, und dass namentlich die höchste Geistesthätigkeit eine bewusstlose sein müsse, weil die sinnliche Seite der Seele, welcher das Bewusstsein angehören soll, nicht davon berührt werde <sup>3)</sup>. So denkt er sich ja, wie wir gesehen haben, nicht blos die Gottheit, sondern auch die körperlose Seele ohne Selbstbewusstsein. Nicht anders wird es sich auch mit der Seele verhalten, welche sich selbstthätig von aller Endlichkeit befreit hat. Nicht blos jede niedere Seelenthätigkeit, sondern das Denken selbst verschwindet in ihr, denn sie ist eins mit dem, was über das Denken hinaus ist, es ist in ihr keine Bewegung, kein Leben, kein Gedanke, kein Bewusstsein, sie ist

ἡ ψυχὴ ζῶν ἄλλην ἴσχει τότε . . . ὅτι πάρεστιν ὁ χορηγὸς ἀληθινῆς ζωῆς καὶ δεῖ οὐδενὸς εἶναι. Wir sollen uns bemühen ἵνα τῷ ὅλῳ αὐτῶν περικτηζώμεθα καὶ μὲν μέρος ἔχομεν, ὃ μὴ ἐφαπτόμεθα θεοῦ. ὁρᾶν δὲ ἐστὶν ἐνταῦθα κάκεινον καὶ ἑαυτὸν ὡς ὁρᾶν θέμις, ἑαυτὸν μὲν ἠγλαϊσμένον, φωτὸς πλήρη νοητοῦ, μᾶλλον δὲ φῶς αὐτὴ καθαρόν, ἀβαρῆ, κοῦφον, θεὸν γενόμενον, μᾶλλον δὲ ὄντα, ἀναρθέντα μὲν τότε, εἰ δὲ πάλιν βαρύνοντο, ὥσπερ μαραινόμενον. α. 10. 769, C: ἑαυτὸν μὲν οὖν ἰδὼν τότε, ὅτε ὁρᾶ, τοιοῦτον ὄψεται, μᾶλλον δὲ αὐτῷ τοιοῦτω συνέσται . . . τάχα δὲ οὐδὲ ὄψεται λεκτέον . . . ἀλλ' ὅσον ἄλλος γενόμενος καὶ οὐκ αὐτὸς οὐδ' αὐτοῦ συντελεῖ ἐκεῖ κάκεινον γενόμενος ἐν ἐστὶν ὡσπερ κέντρον κέντρον συνάψας. α. 11. 770, A: ἐκεῖ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἐν ἦν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ εἰρωμένον ὡς ἂν μὴ εἰρωμένον ἀλλ' ἐνωμένον, ὃς ἐγένετο ὅτε ἐκείνω ἐμίγνυτο u. s. w. vgl. V, 8, 11. 553, B: ὄρασαν μὲν οὐ δεῖ εἶναι ἢ οὕτως ὡς ταῦτόν τῳ ὁρατῷ.

1) I, 4, 9 f. vgl. S. 536, 3. IV, 4, 4. 899, B: γένοιτο γὰρ ἂν καὶ μὴ παρακολουθούντα ὅτι ἔχει ἔχειν παρ' αὐτῷ ἰσχυροτέρως, ἢ εἰ εἰδείη. εἰδὼς μὲν γὰρ τάχα ἂν ὡς ἄλλο ἔχοι, ἄλλος αὐτὸς ὢν· ἀγνοῶν δὲ ὅτι ἔχει κινδυνεύει εἶναι ὃ ἔχει. vgl. III, 9, 3 Schl., wo mit Beziehung auf die Bewusstlosigkeit Gottes gesagt wird, das Gute sei um nichts weniger gut, wenn es sich dessen auch nicht bewusst sei.

2) V, 3, 14. 511, B.

3) V, 8, 11 s. die folg. Anm.

nicht mehr Seele und nicht mehr Selbst, sondern reine, bewegungslose Ruhe in Gott, sie ist über die Schönheit, die Tugend, das Wissen erhaben in einem Zustand der Entzückung (ἔκστασις), der Vereinfachung (ἄπλωσις), der Hingebung an das Unendliche, welcher sich nur der Trunkenheit und dem Liebeswahnsinn vergleichen lässt <sup>1)</sup>). Fragen wir aber, wie die Seele in diesen Zustand gelangen kann, so ist die Antwort: durch die absolute Abstraktion von dem Aeußern, und die reine Vertiefung in sich selbst. Wenn die Seele jede Neigung zu dem Aeußeren und jede Vorstellung desselben entfernt, wenn sie sich von allem, was nicht sie selbst ist, in sich zurückzieht, dann ist sie, indem sie schlechthin in sich ist, zugleich unmittelbar in der Gottheit <sup>2)</sup>). Man darf dem höheren Licht

1) V, 3, 1. 512, A: ὥσπερ οἱ ἐνθουσιῶντες καὶ κάτοχοι γινόμενοι ἐπὶ τούτου κἂν εἰδέν, ὅτι ἔχουσι μᾶλλον ἐν αὐτοῖς, κἂν μὴ εἰδῶσιν ὅ τι . . . οὕτω καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν ἔχειν πρὸς ἑξίνο u. s. w. V, 8, 11. 558, B: das deutlichste Bewusstsein haben wir dann, wenn fremdartiges unsern normalen Zustand stört (wir empfinden die Krankheit mehr als die Gesundheit), τὰ δὲ ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἀναίσθητοι. οὕτω δ' ὄντες μάλιστα πάντων ἴσμεν αὐτοῖς συνετοί, τὴν ἐπιστήμην ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐν πεπονηκότις. κακὴ τοίνυν, ὅτι μάλιστα ἴσμεν κατὰ νοῦν, ἀγνοεῖν δοκοῦμεν, τῆς αἰσθητικῆς ἀναμένοντες τὸ πάθος, ἣ φησι μὴ ἑωρακῆναι, οὐ γὰρ εἶδεν. οὐδ' ἂν τὰ τοιαῦτά ποτε ἴδοι. VI, 7, 35. 727, A: δταν ἄφρων γένηται μεθυθεὶς τοῦ νέκταρος τότε ἐρῶν γίνεται ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρῳ καὶ ἐστὶν αὐτῷ μεθύειν βέλτιον ἢ σεμνοτέρῳ εἶναι τοιαύτης μέθης. Dieser Zustand ist absolute Einigung mit dem Urwesen (s. o.), διὸ οὐδὲ κινεῖται ἡ ψυχὴ τότε, ὅτι μὴδ' ἑξίνο, οὐδὲ ψυχὴ τοίνυν, ὅτι μὴδὲ ζῆ ἑξίνο ἀλλ' ἐπὶ τὸ ζῆν, οὐδὲ νοῦς, ὅτι μὴδὲ νοεῖ. ὁμοιοῦσθαι γὰρ δεῖ, νοεῖ δὲ οὐδ' ἑξίνο ὅτι οὐδὲ νοεῖ. VI, 9, 10 s. o. 551, 4. e. 11. 770, A: ἐπαι τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ' ἐν ἦν αὐτὸς ὁ ἴδων πρὸς τὸ ἑωρακῆνον . . . ἦν δὲ ἐν καὶ αὐτὸς, διαφορὰν ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν πρὸς αὐτὸν ἔχων, οὕτε κατὰ ἄλλα· οὐ γὰρ τι ἐκινεῖτο παρ' αὐτῷ, οὐ θυμὸς, οὐκ ἐπιθυμία ἄλλου παρῆν αὐτῷ ἀναβηκῶτι, ἀλλ' οὐδὲ λόγος οὐδὲ τις νόησις, οὐδ' ὄλωσ· αὐτὸς εἰ δεῖ καὶ τοῦτο λέγειν, ἀλλ' ὥσπερ ἀρπασθεὶς ἡ ἐνθουσιᾶσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καταστᾶσι γεγνηται ἀτρεμεῖ τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδαμοῦ ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἰστώσ πάντη καὶ ὅλον στάσις γινόμενος, οὐδὲ τῶν καλῶν, ἀλλὰ τὸ καλὸν ἦδη ὑπερθέων, ὑπερβᾶς ἦδη καὶ τὸν τῶν ἀρετῶν χορόν . . . τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἀπλωσις καὶ ἐπίδοσις αὐτοῦ καὶ ἔφεσις πρὸς ἀφῆν καὶ στάσις καὶ περινόησις πρὸς ἐφαρμογὴν, εἴτερ τις τὸ ἐν τῷ ἄδύτῳ θέασται. Daher V, 5, 8. 527, D: [νοῦς] βλέπει τῷ ἑαυτοῦ μὴ νῷ. Vgl. auch V, 8, 10 Schl., wo die Anschauung des Höchsten dem Ergriffensein durch Apoll und die Musen verglichen wird.

2) IV, 8, 1; s. o. 380, 1. V, 5, 7. 526, C. VI, 7, 84 f. s. 8. 549, 5. 551, 4. V, 3, 17, Schl.: das höchste Ziel für die Seele ist, das göttliche Licht durch sich selbst zu schauen. Πῶς ἂν οὖν τοῦτο γένοιτο; ἀφελε πάντα. VI, 9, 7. 765, E: πάντων τῶν ἔξω ἀφαιμένην δεῖ ἐπιστραφεῖν εἰς τὸ εἶναι πάντη, μὴ πρὸς τι τῶν ἔξω

nicht nachjagen, sondern nur stille warten, bis es erscheint; ohne Vermittlung und Vorbereitung, durch eine plötzliche Erleuchtung, geht es in der Seele auf, sie kann nicht sagen woher es kommt, ob von innen oder von aussen, ja es kommt, streng genommen, gar nicht, sondern es ist unmittelbar da <sup>1)</sup>, und erfüllt uns mit Lust und Seligkeit <sup>2)</sup>.

Natürlich kann aber ein solcher Zustand während des irdischen Lebens immer nur von kurzer Dauer sein. Wird sich auch die Gottheit nicht von unserem Geist entfernen, so wenig als sie sich ihm im eigentlichen Sinn nähert, so kann sich doch der Geist von ihr entfernen, und er wird es auch, denn er kann vermöge seiner beschränkteren Natur im unbestimmten nicht verharren <sup>3)</sup>; die Bestimmungslosigkeit des Einen erschreckt die Seele, sie vermag die unbedingte Einigung mit ihm nicht zu ertragen, sie fürchtet es nicht wirklich zu besitzen, wenn sie es nicht als ein anderes sich gegenüber sieht, und so tritt sie aus jener Einheit heraus <sup>4)</sup>; wenigstens

κεκλισθαι, ἀλλ' ἀγνοήσαντα τὰ πάντα . . . ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θεᾷ ἐκείνῳ γενέσθαι. α. 11. 770, F: τὴν ἐναντίαν δὲ δραμοῦσα [ἡ ψυχὴ] ἤξει οὐκ εἰς ἄλλο, ἀλλ' εἰς ἑαυτὴν καὶ οὕτως οὐκ ἐν ἄλλῳ οὕσα ἐν οὐδενί ἐστιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ· τὸ δ' ἐν αὐτῇ μόνῃ, καὶ οὐκ ἐν τῷ ὄντι, ἐν ἐκείνῳ.

1) V, 3, 17. 515, C: τότε δὲ χρὴ ἐωρακέναι πιστεύειν, ὅταν ἡ ψυχὴ ἐξείρηκε φῶς λάβῃ. V, 5, 7 Schl.: νοῦς αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων καλύψας καὶ συναγαγὼν εἰς τὸ εἶωσ μῆδὲν ὄρων θεάσεται οὐκ ἄλλο ἐν ἄλλῳ φῶς, ἀλλ' αὐτὸ καθ' ἑαυτὸ μόνος καθαρὸν ἐφ' ἑαυτοῦ ἐξαίφνης φανέν, (α. 8) ὥστε ἀπορεῖν ὅθεν ἐφάνη, εἴωθεν ἢ ἐνδον, καὶ ἀπελθόντος εἰπεῖν· ἐνδον ἄρα ἦν καὶ οὐκ ἐνδον αὐ. ἢ οὐ δεῖ ζητεῖν, πῶθεν, οὐκ γὰρ ἔρχεται οὔτε ἄπεισιν οὐδαμοῦ, ἀλλὰ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται· διὸ οὐ χρὴ ἀνέικειν, ἀλλ' ἡσυχῇ μένειν ἕως ἂν φανῇ . . . ὁ δὲ οὐκ ἦει ὡς τις προσεδόξα, ἀλλ' ἦλθεν ὡς οὐκ ἔλθων· ὡφθη γὰρ ὡς οὐκ ἔλθων, ἀλλὰ πρὸ ἀπάντων παρῶν, πρὶν καὶ τὸν νοῦν ἔλθειν [sc. πρὸς αὐτόν] u. s. w. VI, 7, 36. 718, B: ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτῷ τοῦ νοῦ οἶον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἶον οἰδήσαντος ἀρθεὶς εἰς εἶδεν ἐξαίφνης οὐκ ἰδὼν ἑαυτὸν u. s. f.

2) VI, 7, 84. 725, C: ἐνθα δὲ οὐδὲν πάντων ἂν τούτου ἀλλάξαιτο (sc. ἡ ψυχὴ) οὐδ' εἴ τις αὐτῇ πάντα τὸν οὐρανὸν ἐπιτρέποι, ὡς οὐκ ὄντος ἄλλου ἐτι ἀμεινονος . . . ὥστε τότε ἔχει καὶ τὸ κρῖνειν καλῶς καὶ γινώσκειν, ὅτι τοῦτο ἐστὶν οὐ ἐπίστο . . . αὐ γὰρ ἐστὶν ἀπάτη ἐκεῖ· ἢ ποῦ ἂν τοῦ ἀληθοῦς ἀληθεστέρου τύχοι; ὁ οὖν λέγει, ἐκείνός ἐστι, καὶ ὑστερον λέγει, καὶ σιωπῶσα δὲ λέγει καὶ εὐκαθοῦσα οὐ ψεύδεται ὅτι εὐκαθεῖ α. 35: ἀπλωθεὶς εἰς εὐπάθειαν τῷ κόρω . . . μακαρίαν διδοὺς αἰσθησὶν καὶ θῆαν u. s.

3) V, 5. 8. 527, C: εἶναι δὲ τὸν νοῦν τὸν ἐλθόντα καὶ τοῦτον εἶναι καὶ τὴν ἀπίοντα, ὅτι μὴ οἶδε ποῦ μένειν δεῖ καὶ ποῦ ἐκείνος μένει, ὅτι ἐν οὐδενί.

4) VI, 9, 8. 759, A: ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνειδέον ἡ ψυχὴ ἦ, ἐξαιδωνοῦσα περιλαβῶν τῷ μὴ ὀρέσθαι καὶ οἶον τυποῦσθαι . . . ἐφολισθῆναι καὶ φοβῆται, μὴ οὐδὲν ἔχη· διὸ

ist dieser Wechsel unvermeidlich, so lange sie mit dem Leibe verbunden ist <sup>1)</sup>, wenn gleich auch jetzt schon der Bessere die selige Anschauung immer wieder neu in sich beleben wird <sup>2)</sup>. Wir werden in diesen Aeusserungen nicht blos ein Geständniss über die Erfahrung erblicken dürfen, welche jeder Ekstatiker machen muss, dass er sich in dem gewaltsam hervorgerufenen Zustand der Entzückung nicht lange zu halten vermag, und dass das unfassbare Unendliche für ihn selbst ohne Inhalt ist, sondern sie liegen auch vollkommen in der Richtung des plotinischen Systems. Ist die Anschauung der Gottheit nur durch einen momentanen Akt, als die Frucht der äussersten Abstraktion zu erlangen, so wird sie auch immer nur einzelne Momente ausfüllen, und wenn es ein Widerspruch sein soll, dass die Seele von jener höchsten Anschauung wieder zum Sinnlichen herabsteigt <sup>3)</sup>, so ist dieser Widerspruch wenigstens nicht grösser als der, dass sie überhaupt aus ihrem übersinnlichen Leben in das körperliche eingeht; aber gerade in dieser Wandelbarkeit, in dieser mittleren Stellung zwischen dem höheren und niedrigeren, liegt ja das Wesen der Seele, wie dieses von Plotin bestimmt wird.

Ist aber selbst der Philosoph nicht im Stande, sich auf der Höhe einer Anschauung zu behaupten, zu welcher von den übrigen ohnedem keiner sich auch nur vorübergehend zu erheben vermag, ist das menschliche Leben zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt getheilt, so wird sich auch das Bedürfniss äusserer Hülfsmittel geltend machen, welche der Seele während ihres irdischen Daseins eine Stütze für ihr inneres Leben gewähren und ihr die Erhebung über die Sinnlichkeit erleichtern können. Wo anders aber könnten diese Hülfsmittel gesucht werden, als in der Religion? Denn das Staatsleben, welches den früheren Philosophen für den hauptsächlichsten Hebel der Sittlichkeit galt, hatte diese Bedeutung längst verloren, in demselben Maass war dagegen der

---

κάνει ἐν τοῖς τοιοῦτοις καὶ ἀσμένῃ καταβαίνει πολλάκις . . . ἐν οὖσα τῷ ἐν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἰεταί πως ἔχειν ὃ ζητεῖ ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἑτερόν ἐστίν.

1) A. a. O. c. 9, Schl. s. o. 551, 4. c. 10, Anf.: πῶς οὖν οὐ μένει ἐκεῖ; ἢ ὅτι μῆπω ἐξεληλυθεν ὄλωσ. ἔσται δὲ ὅτε καὶ τὸ συνεχές ἔσται τῆς θεάς οὐκέτι ἐνοητομένου οὐδεμίαν ἐνόησθαι τοῦ σώματος.

2) A. a. O. c. 11, Schl.

3) RITTER IV, 599 f.

Werth der religiösen Gebräuche und Ueberlieferungen in den Augen der Menschen, und auch vieler Philosophen, gestiegen. So finden wir denn auch wirklich in der neuplatonischen Schule nach Plotin eine zunehmende Neigung, die Philosophie an die positive Religion anzulehnen, mit ihr zu verschmelzen, und zu ihrer Vertheidigung zu verwenden. Bei Plotin selbst tritt nun allerdings diese Neigung nur in geringerem Grade hervor: er ist eine zu ideale Natur, er ist in der philosophischen Betrachtung als solcher zu befriedigt, und hat auf sie noch zu viel Vertrauen, um der Uebereinstimmung mit den mythologischen Ueberlieferungen und der Theilnahme am äusseren Kultus denselben Werth beizulegen und ihrer in derselben Weise zu bedürfen, wie die Späteren. Aber grundsätzlich hat er doch schon die gleiche Stellung zur positiven Religion eingenommen und für ihre Vertheidigung die gleichen Gesichtspunkte aufgestellt, wie jene; und er schloss sich ja auch hierin nur einer längst vorhandenen, in der stoischen und noch mehr in der platonisch-pythagoreischen Schule verbreiteten Denkweise an. Sehen wir, wie sich diese bei ihm näher gestaltet.

### III. Die Religion <sup>1)</sup>.

Die Philosophie Plotin's hat von Hause aus, wie der Neuplatonismus überhaupt, einen religiösen Charakter; sie lässt sich im ganzen und grossen nur aus einer Verbindung von religiösen und wissenschaftlichen Motiven begreifen, sie ist in allen ihren Theilen von dem Gedanken an die Gottheit und von dem Verlangen nach Vereinigung mit der Gottheit durchdrungen <sup>2)</sup>. Für Plotin selbst fällt daher die Religion mit der Philosophie vollkommen zusammen: seine philosophischen Ansichten sind ebenso das Erzeugniss, wie die Voraussetzung seines religiösen Lebens; andererseits genügt ihm aber seine Philosophie auch in religiöser Beziehung, und er für seine Person würde wohl kaum das Bedürfniss empfinden, sich an den Volksglauben und den bestehenden Kultus anzulehnen. Aber sein System bietet ihnen Anknüpfungspunkte, auf welche sich in der Folge die unbedingtste Vertheidigung der Volksreligion

1) M. vgl. zum folgenden KIRCHNER S. 190 ff. RICHTER Neupl. Stud. III, 17 ff.

2) Vgl. S. 381.

stützen konnte. So monotheistisch seine Theologie auch angelegt ist, so bedeutend ist doch auch das polytheistische Element, welches sie in sich aufgenommen hat. Der letzte Grund aller Dinge ist ihm freilich nur Einer; aber wenn selbst ein so strenger pantheistischer Monismus, wie der stoische, keinen Anstand nahm, neben dem Einen allumfassenden Gott auch alle seine zahllosen Erscheinungsformen als besondere Götter anzuerkennen, so musste diess für Plotin noch weniger Schwierigkeit haben, da die Erzeugnisse der göttlichen Urkraft in seinem System nicht ebenso, wie in dem stoischen, jener immanent bleiben, sondern als eigene Hypostasen aus ihr heraustreten. Die Einheit des Göttlichen scheint ihm durch seine Lehre über das Urwesen und über die Abhängigkeit aller Dinge von demselben hinreichend gewahrt; daneben betrachtet er aber, mit der ganzen Weitherzigkeit der Naturreligion, auch die gesammte Reihe göttlicher Ausflüsse als Gottheiten, welche dem Einen Gott untergeordnet, und durch seine Macht zusammengehalten, eine unendlich reiche Götterwelt in den mannigfachsten Abstufungen der Vollkommenheit darstellen. Ja eine richtige Ansicht von der Gottheit scheint ihm diess geradehin zu verlangen. Der Gute, meint er, werde auch alles gute ausser sich, nicht blos in den Menschen, sondern auch in den Dämonen und in den Göttern verschiedener Ordnung anerkennen, er werde nicht in hochmüthiger Einbildung sich für besser halten, als die himmlischen Mächte; denn nicht das heisse würdig von der Gottheit gedacht, dass man sie auf Ein Wesen beschränke, sondern dass man sie in dem ganzen Reichthum ihrer Erscheinung zu finden wisse <sup>1)</sup>. So erhalten wir denn ein ganzes System göttlicher Wesen. In erster Linie steht

1) II, 9, 9. 207 E (gegen die christlichen Gnostiker): wir wollen uns bestreben, möglichst gut zu werden, aber nicht zu meinen, dass wir allein vortrefflich seien; ἀλλὰ καὶ ἄνθρωπους ἄλλους ἀρίστους, ἔτι καὶ δαίμονας ἀγαθοὺς εἶναι, πολλὸν δὲ μᾶλλον θεοὺς τοὺς τε ἐν τῷθε ὄντας κακίᾳ βλέποντας, πάντων δὲ μάλιστα τὸν ἡγεμόνα τοῦθε τοῦ παντός, ψυχὴν μακαριωτάτην· ἐντεῦθεν δὲ ἤδη καὶ τοὺς νοητοὺς ὁμνῆν θεοὺς, ἐφ' ἅπασι δὲ ἤδη τὸν μέγαν τῶν ἐκεί βασιλέα καὶ ἐν τῷ πληθῆσι μάλιστα τῶν θεῶν τὸ μέγα αὐτοῦ ἐνδεικνυμένους. οὐ γὰρ τὸ συστῆλαι εἰς ἓν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολλὸν τὸ θεῖον, ὅσον εἰδείξεν αὐτός, τοῦτ' ἔστι δύναμιν θεοῦ εἰδόντων. (Aehnliches ist uns schon S. 100, 3 bei dem angeblichen Onatas begegnet.) Daher ebd. scharfe Polemik gegen den Hochmuth der Christen (Gnostiker), die einander weissmachen, sie allein seien θεοῦ κατῶδες, die bisher verehrten seien es nicht, sie seien über den Himmel erhaben u. s. f. vgl. S. 499 f.



der Nus, als der zweite Gott, die unmittelbarste Offenbarung des Unbegreiflichen; ihm zunächst die Theilsubstanzen, welche in ihrer Gesamtheit die übersinnliche Welt bilden, die einzelnen Nus, deren halbe Persönlichkeit wir bereits kennen <sup>1)</sup>, die wir uns daher nicht wundern werden auch vollends zu Göttern personificirt und mit dem anschauenden Wissen der intelligibeln Welt begabt zu sehen, während andererseits doch ihre diskrete Persönlichkeit, wie die der philonischen λόγοι, unmittelbar wieder in die Identität des Intelligibeln schwimmt; auch die Weltseele endlich zählt noch zu diesen übersinnlichen Gottheiten, die unser Philosoph wohl auch schlechthin als das Göttliche von dem Sinnlichen unterscheidet <sup>2)</sup>. Eine zweite Klasse göttlicher Wesen sind die Gestirne, welche uns als die sichtbaren Götter schon früher begegnet sind <sup>3)</sup>.

1) Vgl. S. 472.

2) V, 5, 3 Anf.: μία τοίνυν φύσις αὐτῆ ἡμῖν, νοῦς, τὰ ὄντα πάντα, ἡ ἀληθεια· εἰ δὲ, θεός τις μέγας... καὶ θεός αὐτῆ ἡ φύσις καὶ θεός δεύτερος. Er ist, wie im folgenden ausgeführt wird, der unmittelbare Vorbote des höchsten Gottes, die überschwängliche Schönheit, welche vor ihm hergeht; ihn muss zuerst erblicken, wer jenen schauen will. V, 8, 3. 544, E: οἱ δὲ ἐν ἐκείνῳ ὄντες [θεοὶ] ὕσσις ἢ οἰκῆσις ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ, ἐν παντὶ οἰκοῦντες τῷ ἐκεί οὐρανῷ... οὐκ ἐπαξιούντες ἀνθρώπους οὐδ' ἄλλο τι τῶν ἐκεῖ, ὅτι τῶν ἐκεῖ, πᾶσαν μὲν διεξίσται τὴν ἐκεί χώραν καὶ τὸν τόπον ἀναπαυόμενοι· (c. 4) καὶ γὰρ τὸ βέλτα ζῶειν ἐκεῖ καὶ ἀληθεια δὲ αὐτοῖς καὶ γενέτερα καὶ τροφὸς καὶ οὐσία καὶ τροφή, καὶ ὁρῶσι τὰ πάντα, οὐχ οὐκ γένεσις πρόσεστιν, ἀλλ' οὗς οὐσία· καὶ ἑαυτοῦς ἐν ἄλλοις· διαφανῆ γὰρ πάντα u. s. w. (s. o. 475, 1). ebd. c. 5. 547, B: οὐ τοίνυν δεῖ νομίζειν, ἐκεῖ ἀξιώματα (allgemeine Sätze, Vorstellungen, im Unterschied von Realitäten) ὄρεῖν τοῖς θεοῖς οὐδὲ τοῖς ἐκεῖ ὑπερευδαίμονας, ἀλλ' ἕκαστα τῶν λεγομένων ἐκεῖ κατὰ ἀγάλματα [sc. εἶσιν]... ἀγάλματα δὲ οὐ γεγραμμένα ἀλλὰ ὄντα. διὸ καὶ τὰς ἰδέας ὄντα ἔλεγον εἶναι οἱ παλαιοὶ καὶ οὐσίας. c. 9. 550, C: die intelligibeln Götter sind πάντες εἰς, μᾶλλον δὲ ὁ εἰς πάντες... ὁμοῦ δὲ εἰσι καὶ ἕκαστος χωρὶς αὐτῶν, ἐν στάσει ἀδιασκέπτῃ u. s. w. I, 8, 2. 78, C, nach einer Schilderung des Gutten, des Nus und der Seele: καὶ οὗτος θεῶν ἀπῆμων καὶ μακάριος ὁ βίος. Ebenso heisst es V, 1, 7 Sohl., nach einer ähnlichen Beschreibung: καὶ μέχρι τούτων τὰ θεῖα und vorher (489, A): der Nus erzeuge alle Ideen und alle unsichtbaren Götter. Ueber das Wissen der Götter spricht sich Plotin namentlich V, 8, 3 aus. Alle Götter, sagt er hier 544, C, sind unbeschreiblich schön und verehrungswürdig; aber sie sind dies nur durch den Nus, welcher in ihnen wirkt. οὐ γὰρ δὴ ποτὲ μὲν φρονοῦσι, ποτὲ δὲ ἀφραίνουσιν, ἀλλ' αἰεὶ φρονοῦσιν ἐν ἀπαθείᾳ τῷ νῷ καὶ στασίμῳ καὶ καθαρῷ καὶ ἴσασι πάντα καὶ γινώσκουσιν οὐ τὰ ἀνθρώπεια, ἀλλὰ τὰ ἑαυτῶν καὶ οὐ νοῦς ὄρεῖ.

3) Vgl. S. 506.

**Andere unsichtbare Götter** ausser diesen scheint Plotin, trotz einzelner Aeusserungen, die man für das Gegentheil anführen könnte <sup>1)</sup>, so wenig anzunehmen, als Plato, denn wo er sich in eigenem Namen über die Wesen äussert, an die man hier allein denken könnte, die griechischen Volksgötter, da werden sie immer auf eine von jenen beiden Klassen zurückgeführt. Dagegen haben wir seine Ansicht über die Dämonen bereits kennen gelernt; nur gehören diese nicht mehr zu den Göttern: mit der Grenze der Sternengregion hört auch die niedrigere Götterwelt auf, unter dem Monde sind, ausser der irdischen Welt, nur die halb göttlichen Mittelwesen, die Dämonen.

Auf diese Götterwesen und ihre metaphysischen Verhältnisse werden nun die Gestalten und Mythen der Volksreligion mit aller der Freiheit gedeutet, welche sich nicht allein die Philosophie für die Mythenerklärung, sondern auch die jüdische und christliche Theologie für die Auslegung ihrer heiligen Schriften längst angewöhnt hatte. Unser Philosoph konnte sich durch seine ganze, der platonischen verwandte, Ansicht von der Bedeutung des Mythos zu dieser Ausdeutung berechtigt glauben. Der Mythos stellt überhaupt, ihm zufolge, das allgemeine Wesen der Dinge in geschichtlicher Form dar, und legt die begrifflich verschiedenen, aber in Wirklichkeit verbundenen Momente in einen zeitlichen Verlauf auseinander <sup>2)</sup>; sei es nun, dass seine Urheber mit Absicht und

1) So namentlich V, 1, 4 Anf., wo es in ausdrücklicher Beziehung auf den κόσμος αίσθητός heisst: θεοὺς τοὺς ἐν αὐτῷ τοὺς μὲν ὀρωμένους τοὺς δὲ καὶ ἀφανείς ὄντας (vgl. Tim. 41, A). Die θεοὶ ὀρώμενοι sind hier die Gestirne, die ἀφανείς wohl die in der Welt wirkenden Theile der Weltseele. Bei den Göttern, welche nach VI, 5, 12. 671, B vgl. Tim. a. a. O., bisweilen einem Einseln erscheinen, haben wir wohl nicht an äussere Theophanien, sondern an geistige Anschauungen zu denken. Andere Stellen, in denen populär von Zeus, Apollo u. a. w. gesprochen wird, können ohnedem nichts beweisen.

2) IV, 8, 4 Sohl.: wenn Plato sagt, Gott habe die Seelen in Körper ausgegast, so ist diess ebenso zu verstehen, wie wenn er Gott Reden halten lässt; ἃ γὰρ ἐν φύσει ἐστὶ τῶν ὄλων, ταῦτα ἢ ὑπόθεσις γινώσκει τε καὶ ποιεῖ εἰς δέξιον προάγωσα ἐφέξης τὰ ἀεὶ οὕτω γινόμενά τε καὶ ὄντα. III, 5, 9. 299, B: δεῖ δὲ τοὺς μύθους, εἴπερ τοῦτο εἶσονται, καὶ μερῶν χρόνους ἃ λέγουσι καὶ διαίρειν ἀπ' ἀλλήλων πολλὰ τῶν ὄντων, ὁμοῦ μὲν ὄντα τάξει δὲ ἢ δυνάμεσι διαστάτα... καὶ διδάξαντες ὡς δύνανται τῷ νοήσαντι ἤδη συγχωροῦσι συναίρειν. Es ist kaum nöthig, auf die Aehnlichkeit dieser Ansichten mit den hegel'schen Bestimmungen über das Verhältniss der Vorstellung und des Begriffs aufmerksam zu machen.

des platonischen Eros <sup>1)</sup>, die ohnedem strenggenommen nicht hieher gehören würde, früher schon vorgekommen <sup>2)</sup>.

Aber nicht blos die Mythen sind es, welche unser Philosoph durch spekulative Deutungen rechtfertigt, auch den polytheistischen Kultus weiss er philosophisch zu begründen. Spätere Neuplatoniker bedienen sich hiefür des Satzes, dass die Seele durch die gleichen Stufen zur Gottheit zurückkehren müsse, durch welche sie sich von ihr entfernt hat. Plotin ist diese Voraussetzung zwar im allgemeinen gleichfalls nicht fremd, wenn er sie auch nirgends ausdrücklich ausspricht: er schildert uns die stufenweise Erhebung des Geistes von der sinnlichen Erscheinung bis zur innigsten Gemeinschaft mit dem Urwesen; aber zur Vertheidigung der volksthümlichen Götterverehrung hat er jenen Grundsatz, der auch wirklich hiefür nicht ausreicht <sup>3)</sup>, noch nicht benützt. Indessen weiss er sie auch ohne denselben in Schutz zu nehmen. Was zunächst ihren Gegenstand betrifft, so hatte die Philosophie schon frühe an den Götterbildern Anstoss genommen. Plotin findet, dass die Verehrung derselben ihren guten Grund habe. Denn da nach dem Gesetze der Sympathie jedes durch das verwandte angezogen wird, so werden auch die höheren Kräfte, wie er glaubt, sich vorzugsweise an dasjenige mittheilen, was ihnen ähnlich ist; indem das Bild nach der Idee eines bestimmten Gottes gearbeitet ist, so hängt es durch diese Idee mit dem Gott in derselben Weise zusammen, wie überhaupt das Sinnliche mit dem Intelligibeln durch die Seele zusammenhängt, und so wenig auch die Gottheit in das Bild herabkommt, so hat doch die Kraft, welche sich von ihr an die sichtbare Welt mittheilt, in eigenthümlicher Weise in ihm ihren Sitz <sup>4)</sup>. Auf

1) Vgl. S. 540, 1.

2) Ganz unerheblich ist einiges andere, wie die Deutung des Hades auf das *αἰδές* VI, 4, 16. 659, D. (nach PLATO *Krat.* 403, A. *Phädo* 80, D. *Gorg.* 493, B), der Lethe auf den Leib IV, 3, 26 Schl. (nach *Rep.* X, 621, A vgl. m. *Phädo* 76, D), der Moiren II, 3, 9. 15 (nach *Rep.* X, 617, B f.) und der Adrastea III, 2, 13. 264, E (nach *Phädr.* 248, C).

3) Denn aus der allgemeinen Nothwendigkeit einer stufenweisen Erhebung zur Gottheit folgt an sich noch durohaus nicht, dass gerade diese Dinge und Handlungen jene Erhebung zu vermitteln geeignet sind.

4) IV, 3, 11 Anf.: *καὶ μοι δοκοῦσιν οἱ κάλαι σοφοὶ ὄσοι ἐβουλήθησαν θεοῖς αὐτοῖς παρεῖναι, ἑρὰ καὶ ἀγάλματα ποιησάμενοι, εἰς τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἀπαθόντας ἐν νῷ λαβεῖν, ὡς πανταχοῦ μὲν εὐάγωγον ψυχῆς φύσις, δεῖσασθαι γὰρ μὲν βῆστον ἐν*

ähnliche Art sucht Plotin auch der subjektiven Seite des Kultus, der menschlichen Thätigkeit in Bezug auf die Götter, ihre Bedeutung zu sichern. Es handelt sich hier für ihn vor allem um die Möglichkeit und Wirksamkeit des Gebets. Diese Frage ist für ihn nicht ohne Schwierigkeit; denn da er eine bewusste Fürsorge der Gottheit für die Menschen, dem früheren zufolge, weder von Seiten der intelligibeln, noch auch nur von Seiten der sichtbaren Götter zugiebt, so scheint er mit der Gebetserhörung auch das Gebet selbst und die Gottesverehrung überhaupt bestreiten zu müssen. Diess würde aber seiner religiösen Denkweise viel zu sehr widersprechen, als dass er wirklich so weit gehen könnte. Ein Ausweg aus dieser Verlegenheit wird sich nur dann zeigen, wenn es möglich ist, die Wirkung des Gebets auch ohne eine Gebetserhörung im eigentlichen Sinn zu behaupten. Eben diess glaubt nun aber Plotin durch seine Lehre von der Sympathie aller Dinge möglich gemacht. Müssten freilich die Gebete von den Gestirnen gehört werden, um zu wirken, so müssten wir auf diese Wirkung verzichten, denn die Gestirne hören die Gebete so wenig, als sie sonst etwas irdisches wahrnehmen, sie haben auch keine Erinnerung, um dieselben im Gedächtniss zu behalten, und keine willkürliche Thätigkeit, um sie zu erfüllen <sup>1)</sup>. Aber gerade die bedeutendsten Wir-

εἴη ἀπάντων, εἴ τις προσπαθῆς τι τεκτῆναιτο ὑποδεξασθαι δυνάμενον μισράν τινα αὐτῆς. προσπαθῆς δὲ τὸ ὀπωροῦν μμηθῆν, ὡσπερ κάτοπτρον ἀρπάσαι εἶδος τι δυνάμενον. καὶ γὰρ ἡ τοῦ παντός φύσις πάντα εὐμηχάνως ποιησαμένη εἰς μίμησιν ὧν εἶχε τοὺς λόγους, ἐπειδὴ ἕκαστον οὕτως ἐγένετο ἐν ἕλῃ λόγος, θεὸς κατὰ τὸν πρὸ ἕλης ἐμμερόρωτο, συνέψατο τῷ θεῷ ἐκείνῳ καθ' ὃν ἐγίνετο καὶ εἰς ὃν εἶδεν ἡ ψυχὴ καὶ εἶχε ποιούσα, καὶ δὴ οὐχ οἷόν τε ἦν ἄμοιρον αὐτοῦ γενέσθαι· οὐδὲ ἐκείνον αὐτὸν καταθεῖν εἰς τοῦτον. Als Beispiel wird sofort die Sonne angeführt, welche durch die Seele mit der intelligibeln Sonne, dem Nus, zusammenhänge, indem jene die Mittheilung vom diesseitigen an das jenseitige und umgekehrt vermittele. θεοὶ δὲ εἰσιν οὗτοι (die sichtbaren Götter) τῷ αἰὲ μὴ ἀποστατεῖν ἐκείνων, καὶ τῇ μὲν ἐξ ἀρχῆς ψυχῆ προσηρτησθαι τῇ οἷον ἀπαλθούσῃ ψυχῇ, ταύτῃ δὲ . . . πρὸς νοῦν βλέπειν (dadurch, dass sie mit der ursprünglichen Seele durch die niedrigere verbunden sind, durch jene aber zum Nus aufsehen).

1) IV, 4, 40. 485, A: καὶ τὰς ἄλλας δὲ εὐχὰς οὐ τῆς προαιρέσεως ἀκουούσης οὐκ ἴδον. c. 41 Anf.: ὁ δὲ ἥλιος ἢ ἄλλον ἄστρον οὐκ ἐπαθεῖ. c. 42 Anf.: ὥστε οὔτε μνήμης διὰ τοῦτο δεῖται τοῖς ἀστροῖς . . . οὔτε αἰσθήσεω ἀναπαμπομένων· οὔτε ἐπινοίας τοῦτον τὸν τρόπον εὐχαῖς ὡς οἰοῦνται τινες προαιρετικὰς τινας. c. 80. 428, C: ἄλλοι γὰρ εἶ, εἰ εὐχαίμων ποιούσι καὶ οὐ παραχρήμα δρῶσιν αὐτὰ, ἀλλ' εἰς ὑστερον καὶ πάνυ πολλὰς εἰς χρόνους, μνήμην ὧν εὐχάνται ἄνθρωποι πρὸς αὐτοὺς ἔχουσιν·

kungen erfolgen ja überhaupt nicht mit Willkür, sondern mit einfacher Naturnothwendigkeit. Nur aus dieser werden wir uns auch die Wirkung des Gebets zu erklären haben. Da jedem Wesen im Weltganzen seelische Kräfte inwohnen, und da in Folge dessen jedes von allem verwandten sympathetisch berührt wird, so hindert nichts, dass sich auch die Bewegung des betenden sympathetisch von unten nach oben fortpflanze, und ohne bewusste Reflexion oder Willkür, vermöge eines natürlichen Zusammenhangs, eine entsprechende Wirkung von Seiten des Himmelskörpers hervorrufe, an welchen das Gebet gerichtet ist <sup>1)</sup>. Das Gebet fällt also unter den allgemeinen Begriff der sympathetischen Einwirkung oder der Magie, mit der es auch Plotin in der Hauptstelle IV, 4, 26 ff. durchweg zusammennimmt <sup>2)</sup>: jenes scheint ihm mit dieser zu stehen und zu fallen <sup>3)</sup>, und die gleichen Gründe, die für das Gebet sprechen, müssen auch der Magie zu gute kommen. Da Plotin keine rein physikalischen, sondern nur dynamische Wirkungen annimmt, so erscheint ihm die ganze Kette des Naturzusammenhangs als eine magische. Im besondern stellt er alle die Erscheinungen unter

ὁ δὲ πρόσθεν λόγος ὁ κατ' ἡμῶν λεγόμενος οὐκ ἴδδου τοῦτο. Nach diesen bestimmten Erklärungen können auch die Worte am Anfang dieses Kap.: ὡς δ' ἐπειδὴ μνήμας μὲν ἐν τοῖς ἀστροῖς περιττὰς εἶναι θέμεθα, αἰσθήσεις δὲ ἔδομεν καὶ ἀκουσίαι πρὸς ταῖς δράσει καὶ εὐχῶν δὴ κλύοντας ἔφαμεν, nicht den Sinn haben, eine eigentliche Gebetserhörang zu behaupten, sondern das εὐχῶν κλύειν muss hier unbestimmter, von der Wirkung des Gebets mittelst der Gestirne, verstanden werden, deren Art und Weise erst im folgenden näher bestimmt wird; daraus aber, dass die Gestirne überhaupt in gewissem Sinn sehen und hören, folgt noch nicht, dass sie auch die Gebete der Menschen hören. Vgl. c. 36. 418, B (von der Erde): ἔσονται αἱ αἰσθήσεις οὐ τῶν μικρῶν, ἀλλὰ τῶν μεγάλων und ebd. Z. 11: καὶ ἀκούειν δὲ εὐχομένων καὶ ἐπνεύειν εὐχαῖς οὐχ ὅτι ἡμεῖς τρέπον. Einige weitere Nachweisungen wurden schon S. 507 gegeben.

1) IV, 4, 41 f. vgl. c. 26 Anf. c. 37. 431, B f.

2) So unterscheidet er z. B. c. 38, Anf.: εὐχαὶ ἢ ἀπλαῖ ἢ τέχνη ἐδέονται. Jenes sind Gebete, dieses Beschwörungen.

3) Wirklich ist ja auch in den Naturreligionen Gebet und Zauberei sehr nahe verwandt: jenes ist die durch eine Einwirkung auf die Gottheit vermittelte, diese ist die unmittelbare Beherrschung der Natur durch den menschlichen Willen. Diese Verwandtschaft, welche sich auch noch in höheren Religionsformen an den gewöhnlichen Vorstellungen von der Gebetserhörang nachweisen liesse, tritt allerdings auf den untersten Stufen der Naturreligion am stärksten hervor, bekanntlich hatte sie aber auch in der Mischreligion der Kaiserzeit neue Stärke gewonnen.

diesen Gesichtspunkt, in denen durch ein Aeusseres unmittelbar und ohne Beihülfe der Reflexion auf das Innere gewirkt wird, denn er weiss sich eine solche Wirkung nur aus der Sympathie der unvernünftigen Elemente in der Seele zu erklären. Auf Magie beruht jede Neigung oder Abneigung, Eros ist der erste Zauberkünstler, alle Liebkosungen und alles, was zur Liebe reizt, sind Zaubermittel; eine magische Wirkung ist es, wenn durch Musik, durch Ton oder Geberde Mitleid und Rührung erregt wird; eine Bezauberung liegt in jedem natürlichen Bedürfniss, jedem Affekt und jeder Begierde, überhaupt in jeder Beziehung unseres Willens auf ein anderes: Plotin rechnet nicht nur den Selbsterhaltungstrieb, den Geschlechtstrieb, die Liebe zu den Kindern, alle sinnlichen und selbstischen Neigungen zu den magischen Erscheinungen, sondern er sagt auch ganz allgemein, das praktische Leben als solches sei nicht frei von Zauberei, denn was sich von einem andern abhängig mache, sei von diesem bezaubert <sup>1)</sup>. War einmal die Grenze zwischen natürlichem und magischem in dieser Art aufgehoben, und das natürliche selbst in ein magisches verwandelt, so konnte es Plotin nicht schwer fallen, auch umgekehrt das magische in ein natürliches zu verwandeln. Bekämpft er daher auch die gnostische Magie mit ganz vernünftigen Gründen <sup>2)</sup>, so ist er doch darum weit entfernt, der Magie überhaupt den Abschied zu geben, vielmehr setzt er durchweg ihre Möglichkeit voraus, und bemüht sich, sie in derselben Weise, wie die Wirkung des Gebets, aus der Sympathie aller Dinge zu erklären, und durch die Analogie der sympathetischen Naturwirkung zu rechtfertigen <sup>3)</sup>. Nur das sehen wir aus jener

1) IV, 4, 40. 43 f. Von allgemeineren Erklärungen vgl. man: c. 40. 434, A: καὶ γὰρ μηδενὸς μηχανωμένου ἄλλου πολλὰ ἔλκεται καὶ γοητεύεται, καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἢ ἐν τῷ παντὶ φίλια καὶ τὸ νεῖκος αὐτῶν. Eros ist ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ ὁ φαρμακεύς (PLAT. Symp. 203, D). c. 43. 438, A: πᾶν γὰρ τὸ πρὸς ἄλλο γοητεύεται ὑπ' ἄλλου, πρὸς δὲ γὰρ ἔστιν, ἐκεῖνο γοητεύει καὶ ἄγει αὐτὸ, μόνον δὲ τὸ πρὸς αὐτὸ ἀγοητευτὸν. διὸ καὶ πᾶσα πράξις γεγοητεύεται καὶ πᾶς ὁ τοῦ πρακτικοῦ βίος· κινεῖται γὰρ πρὸς ταῦτα ἃ θέλγει αὐτόν. c. 44, Anf.: μόνη δὲ λείπεται ἡ θεωρία ἀγοητευτος εἶναι . . . ἐκεῖ δὲ . . . οὐχ ὁ λόγος τὴν ὁρμὴν [sc. ποιῆ], ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τοῦ ἄλλοῦ αἰ τοῦ πάθους προτάσεις.

2) II, 9, 14. Plotin zeigt hier, eine magische, sinnlich vermittelte Wirkung auf übersinnliche Wesen sei unmöglich, die Krankheiten, welche die Gnostiker von Dämonen herleiten und mit Exorcismen vertreiben wollen, seien aus natürlichen Ursachen entstanden, und durch natürliche Mittel zu heilen.

3) IV, 4, 26. 40.

Polemik, dass er die magische Einwirkung auf die Natur im weiteren Sinne beschränkt, das Uebersinnliche dagegen von ihr frei weiss; was dann aber freilich ebenso auch vom Gebet und Gottesdienst gelten müsste, während man sich doch durch Tempel und Götterbilder, wie wir gesehen haben, nicht allein mit den sichtbaren, sondern auch mit den unsichtbaren Göttern soll in Verbindung setzen können. Dass auch Anrufung und Beschwörung von Dämonen möglich ist, wurde schon früher aus Anlass der Dämonologie bemerkt.

Was die Magie im Gebiete des Handelns ist, das ist die Weissagung in dem des Wissens, und so ist es ganz in der Ordnung, wenn auch sie von Plotin auf demselben Wege vertheidigt wird, wie jene. Das wesentliche dieser Vertheidigung ist uns schon früher vorgekommen <sup>1)</sup>; hier wird es an der Bemerkung genügen, dass sich dieselbe auf den Zusammenhang des Weltganzen stützt, vermöge dessen die Zustände des einen Theils aus den Bewegungen eines andern zu erkennen sind <sup>2)</sup>; dass Plotin die Weissagung nicht als beabsichtigten Zweck, sondern nur als nothwendige Folge des natürlichen Geschehens betrachtet <sup>3)</sup>; dass er sie nicht auf die astrologische Vorbedeutung beschränkt, sondern auch Augurien und sonstige Vorzeichen aller Art annimmt <sup>4)</sup>; dass er auch das Vorherwissen freier Handlungen, freilich mit schwachen Gründen, behauptet <sup>5)</sup>; dass sich also überhaupt seine Theorie der Mantik von der stoischen nicht wesentlich unterscheidet.

1) S. 509 f.

2) IV, 4, 89, Anf.: συνταττομένων δὲ αἰεὶ πάντων καὶ εἰς ἓν συνταλούντων κίνησι σημαίνεσθαι πάντα u. s. w. II, 8, 7. 141, Δ: es muss möglich sein, von einem Theil des Universums auf den andern zu schliessen, wie man etwa aus Augen und Geherden auf den Charakter schliesst: μετὰ δὲ πάντα σημείων καὶ σφῆρα τῶ ὁ μαθῶν ἐξ ἄλλου ἄλλο . . . τίς οὖν ἡ σύνταξις ἢ μία, οὕτω γὰρ καὶ τὸ κατὰ τοὺς ὄρνεις εὐλογον καὶ τὰ ἄλλα ζῆα ἀφ' ὧν σημαίνόμεθα ἕκαστα. συνηρτῆσθαι δὲ δεῖ ἀληθοῦς τὰ πάντα u. s. f. Die Mantik ist (III, 8, 6. 276, D vgl. II, 8, 7. 249, Θ) ἀνάγκη φυσικῶν γραμμάτων, ihre Möglichkeit beruht auf der Analogie und dem Zusammenhang der Erscheinungen, der es erlaubt, von dem einen auf das andere zu schliessen.

3) II, 8, 7, Anf. IV, 4, 89. 488, C.

4) S. die vorletzte Anm.

5) S. o. 510, 1 vgl. III, 8, 6, Anf.: wie kann der Wahrsager schlechtes vorhersagen? Antwort: τῷ συμπλεκέσθαι πάντα τὰ ἐναντία.

Diese Zugeständnisse an den Geist seiner Zeit waren nun allerdings für Plotin wohl schwer zu vermeiden. Es ist ganz richtig, wenn KIRCHNER <sup>1)</sup> ausführt, dass in jenen Jahrhunderten alle Schichten der Gesellschaft von dem Glauben an Magie und Astrologie, an Wunder und Vorbedeutungen, an Zauberkünste und an Dämonen erfüllt waren; dass dieser Glaube auch in die Wissenschaft längst Eingang gefunden hatte; dass hundert Dinge, deren Unmöglichkeit uns auf den ersten Blick einleuchtet, die uns als ein ausschweifender Aberglaube erscheinen, zur Zeit Plotin's einen unumstösslichen Inhalt des allgemeinen Bewusstseins bildeten, und den Anschein von Thatsachen gewonnen hatten, welche der Philosoph nicht zu bestreiten, sondern nur zu begreifen habe. Wir dürfen auch nicht übersehen, dass die Philosophen an die Erklärung dieser vermeintlichen Thatsachen schon seit Jahrhunderten Hand angelegt hatten, dass nicht allein die Platoniker und Pythagoreer, sondern auch die Stoiker, und sie ganz besonders, dem Plotin mit den Theorien vorangegangen waren, durch die er den Volksglauben vor der Philosophie zu rechtfertigen bemüht ist. Werden uns aber auch diese Erwägungen abhalten, gegen unsern Philosophen ohne weiteres den Vorwurf des Aberglaubens und der Schwärmerie zu erheben; müssen wir vielmehr den Ernst anerkennen, mit dem er sich anstrengt, die falschen Annahmen, welche er mit seiner Zeit theilt, mit seinen philosophischen Voraussetzungen in Uebereinstimmung zu bringen; müssen wir zugeben, dass er selbst sich von manchen verkehrten, einer vernünftigen Weltansicht und einer würdigen Gottesidee widerstreitenden Zeitvorstellungen ferngehalten hat: so dürfen wir doch desshalb die Thatsache nicht übersehen, dass ihm seine Philosophie immerhin eine Menge offenbar falsche und abergläubische Meinungen gestattete, und zur Rechtfertigung derselben die Hand bot <sup>2)</sup>. Und wenn er hierin

1) Philos. d. Plot. 192 ff.

2) KIRCHNER S. 195 nimmt ihn zwar auch hierfür in Schutz: Plotin, sagt er, habe alle diese Sachen in einem so freien und grossen Style behandelt, dass alles kleinliche und abgeschmackte, welches sich in unsern Begriffen damit zu verbinden pflege, vollkommen verschwinde. Allein diess ist zu viel gesagt. Plotin zeigt sich darin als Philosophen, dass er die Magie, die Vorbedeutungen, die Wunder u. s. f., ihre Wirklichkeit einmal vorausgesetzt, in derselben Weise, wie die Stoiker, dem Natursusammenhang anzupassen sucht;



nur einem unwiderstehlichen Zug seiner Zeit folgte, so kann diess zwar ihm für seine Person zur Entschuldigung gereichen; nur um so deutlicher erhellt aber gerade hieraus, dass die Philosophie ihre rein wissenschaftliche Haltung aufgegeben hatte, und fremdartigen Elementen einen Einfluss verstattete, der für ihren ganzen Charakter sehr gefährlich werden musste. Die weitere Entwicklung dieses Verhältnisses ist der wichtigste Punkt in der Geschichte des Neuplatonismus.

#### 10. Plotin's Schule; Porphyrius.

Unter den zahlreichen Schülern Plotin's, deren Namen uns überliefert sind, erscheinen Amelius und Porphyrius als die bedeutendsten <sup>1)</sup>. Auch von ihnen lässt sich aber der erste dem zweiten weder an wissenschaftlichem Geist noch an geschichtlichem Einfluss gleichstellen. Gentilianus Amelius <sup>2)</sup> ist neben Por-

---

aber er zeigt auch, dass es ihm ganz an Kritik fehlt, und dass seiner Philosophie ein starkes phantastisches Element beigemischt ist, wenn er jene Dinge für möglich hält und durch seine Lehre von der Sympathie rechtfertigt.

1) Ausser ihnen nennt Πορφυριος im Leben Plotin's c. 4 einen Antonius aus Rhodos, welcher mit ihm nach Rom kam, und sich dort, wie es scheint, gleichfalls an Plotin anschloss; c. 7 die Aerzte Paulinus aus Scythopolis und Eustochius aus Alexandria, letzterer (auch nach c. 2) einer seiner spätesten, aber treuesten Schüler; ferner Zotikus, einen Kritiker und Dichter, den Araber Zethus, einen Arzt, auf dessen Landgut in der Folge Plotin seine letzten Tage zubrachte (c. 2); Castricius Firmus, einen ἀνὴρ καλῶς, über den auch c. 2 zu vgl., denselben, an welchen Porphyr seine Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων gerichtet hat; die Senatoren Marcellus Orontius, Sabinillus und Rogatianus (über den S. 416, 5); den Rhetor Serapion von Alexandria. Dazu kommen c. 9 noch die Namen einiger weiblichen Verehrerinnen. Plotin's Mündel Polemo (c. 9. 11) wird kaum für seinen Schüler gelten können. Der Aquilinus, welchen EUNAP. v. Soph. S. 9 Boiss. Porphyr's συμφορητῆς nennt, war diess vielleicht ebensowenig, als Origenes, dem Eunap. das gleiche Prädikat giebt: wie dieser aus Πορφ. v. Plot. 3, so scheint jener gleich nachlässig aus c. 16 derselben Schrift aufgegriffen zu sein.

2) Was wir über die Persönlichkeit dieses Philosophen wissen, beschränkt sich auf die gelegentlichen Mittheilungen Πορφυριου's im Leben Plotin's. Wir sehen daraus, dass Amelius, oder wie er eigentlich hiess (c. 7) Gentilianus (Gentil. Amel. nennt ihn auch Longin obd. c. 20; Κυριλλ. freilich c. Julian. VIII, 283, C macht daraus einen Ἀμελιος Πλωτίνου τε καὶ Γεντυλιανῶ συναμύσας, und beruft sich für diese Verkehrtheit ausdrücklich auf Porphyr),

phyr der einzige von Plotin's Schülern, welcher uns als Schriftsteller bekannt ist <sup>1)</sup>, und von dessen philosophischen Ansichten etwas überliefert wird; aber so lückenhaft unsere Kenntniss von ihm ist, so hat es doch nicht den Anschein, als ob wir den Verlust seiner weitschweifigen Werke <sup>2)</sup> sehr zu beklagen hätten. Was uns eigenthümliches von ihm berichtet wird, zeigt im Vergleich mit Porphyry durchaus jene Schwerfälligkeit des Denkens, jene sinnliche Auffassung abstrakter Begriffe, die uns schon seine Vorliebe für Numenius <sup>3)</sup> erwarten liess. Im allgemeinen dem Plotin folgend <sup>4)</sup>, unterschied er sich doch von ihm durch die größere Auffassung mancher Bestimmungen, und durch eine Hinneigung zu abergläubischen Meinungen, von der sich Plotin für einen Platoniker jener Zeit bewunderungswürdig frei erhalten hatte.

aus Etrurien stammte (c. 7), dass er zuerst einen gewissen Lysimachus, vielleicht aus der Schule des Numenius, zum Lehrer gehabt hatte, im J. 246 jedoch nach Rom kam, und sich hier auf's engste an Plotin anschloss, in dessen Nähe er 24 Jahre lang, bis 269, blieb (c. 8 vgl. c. 1. 5. 18. 19). Zur Zeit von Plotin's Tod befand er sich in Apamea in Syrien (c. 2). Dass er merklich älter war, als Porphyry, erhellt ausser c. 3 f. auch aus der Bemerkung über ihr beiderseitiges Verhältniss zu Castricius c. 7. Seine ungemeine Arbeitsamkeit rühmt Porphyry c. 8. Derselbe theilt c. 17 den Anfang seiner S. 194, 1 erwähnten Schrift mit.

1) Nur von Eustochius wird eine Ausgabe der plotinischen Schriften erwähnt; s. o. 418, 2.

2) Nach PORPH. a. a. O. c. 8, Schl. c. 4. c. 16 verfasste er *σχόλια ἐκ τῶν συνοουσιῶν*, d. h. Aufzeichnungen plotinischer Vorträge, in hundert, und eine Gegenschrift gegen den angeblichen Zostrianus in vierzig Büchern. Eine Erklärung des Timäus benützt PROKLUS in der seinigen öfters; s. d. Register. Ob er Plato's Republik in einer eigenen Schrift behandelt hatte, lässt sich aus der Bemerkung, die PROKL. in Remp. 354, u. von ihm anführt, nicht mit Sicherheit abnehmen. Ueber seine Schriften bemerkt LONGIN b. PORPH. v. Plot. 20, in seinen Ansichten halte sich Amelius fast durchaus an Plotin, aber seine Darstellung sei durch ihre sorgfältige Ausarbeitung und ihren rednerischen Aufputz (*τῇ τῆς ἐρμηνείας περιβολῇ*) der plotinischen gerade entgegengesetzt. Den unwissenschaftlichen Ton (*ἀφιλόσοφον*) dieses Redeschmucks erkennt auch Porphyry c. 21 an.

3) Amelius hatte die Schriften dieses Platonikers nicht bloß gesammelt und abgeschrieben, sondern auch grossentheils auswendig gelernt; PORPH. a. a. O. c. 8. An Numenius scheint er sich nach PROKL. in Tim. 226, B. 249, A auch in seiner Erklärung Plato's vorzugsweise gehalten zu haben; demselben folgt er in seiner Lehre von den drei Nus; vgl. S. 570, 2 mit S. 197, 1.

4) Vgl. S. 488, 2.

Wenn Plotin den Nus als die Ursache des getheilten Seins, oder den Welterschöpfer, bezeichnet <sup>1)</sup>, im Nus selbst aber die verschiedenen Beziehungen des Seins, des Denkens und des Gedachtseins unterschieden hatte, so machte Amelius aus diesen Relationen verschiedene Hypostasen, und redete demgemäss von drei Nus, drei Herrschern, drei Demiurgen: der erste Nus, sagte er, sei der seiende, oder die übersinnliche Substanz, der zweite der, welcher dieses Sein durch Theilnahme besitze, der dritte derjenige, welcher am zweiten theilnehme und mittelst desselben den ersten schaue; der erste schaffe blos durch seinen Willen, der zweite durch seinen Befehl, der dritte durch thätige Einwirkung <sup>2)</sup>. Umgekehrt machte

1) Zwar behauptet nicht blos J. SIMON (a. a. O. I, 375 ff. u. 3.), welcher dieser Frage ein ganz unverhältnissmässiges Gewicht beilegt, sondern auch VACHEROT (hist. de l'école d'Alex. I, 468. II, 5), dass unter dem Demiurg bei Plotin die Weltseele, oder, wie Vacherot will, der überweltliche Theil der Weltseele, zu verstehen sei; diese Behauptung ist jedoch entschieden unrichtig. Plotin unterscheidet IV, 4, 10 den Demiurg ausdrücklich von der Weltseele, und ebenso bestimmt erklärt er III, 5, 8, Zeus sei in der höheren Bedeutung, in welcher er nach IV, 4, 10 den Demiurg bezeichnet, nicht die Seele, sondern der Nus. So hat ihn auch schon PROKLUS verstanden; m. a. in Tim. 94, A, wo Porphyry, der die ψυχή ὑπεκόσμιος allerdings auch bei Plotin mit dem Demiurg identificirt hatte, gefragt wird: ἐν τίνι Πλωτίνου τὴν ψυχήν ποιῆσαι δημιουργόν; vgl. ebd. 98, C.

2) PROKL. in Tim. 93, D: Ἀμέλιος δὲ τρίτον ποιῆσαι τὸν δημιουργόν καὶ τρεῖς βασιλέας τρεῖς, τὸν ὄντα, τὸν ἔχοντα, τὸν ὀρώντα. διαφέρει οὗτοι διότι ὁ μὲν πρῶτος νοῦς ὄντως ἐστὶν ὃ ἐστίν, ὁ δὲ δεύτερος ἐστὶ μὲν τὸ ἐν αὐτῷ νοητὸν, ἔχει δὲ τὸ πρὸ αὐτοῦ καὶ μετέχει πάντως ἐκείνου καὶ διὰ τοῦτο δεύτερος (hierauf bezieht sich wohl PROKL. 249, A: nach Amelius und Numenius sei eine μεθεξῆς auch ἐν τοῖς νοητοῖς), ὁ δὲ τρίτος ἐστὶ μὲν τὸ ἐν αὐτῷ καὶ οὗτος νοητὸν· κἄν γὰρ νοῦς τῷ συζυγοῦντι νοητῷ ὁ αὐτὸς ἐστίν· ἔχει δὲ τὸ ἐν τῷ δευτέρῳ καὶ ὄρεται τὸν πρῶτον· ὅμοιον γὰρ κλείων ἢ ἀπόστασις, τοσοῦτο [i. τοσοῦτον] τὸ ἔχον ἀμυδρότερον. τούτους οὖν τρεῖς νόας καὶ δημιουργοὺς ὑποτίθεται καὶ τοὺς παρὰ τῷ Πλάτῳ τρεῖς βασιλέας καὶ τοὺς παρ' Ὀρφέου τρεῖς Φάνητα καὶ Οὐρανὸν καὶ Κρόνον, καὶ ὁ μέγιστος παρ' αὐτῷ δημιουργὸς ὁ Φάνης ἐστίν. ebdas. 110, A: ὁ μὲν γὰρ ἐστὶ, φησι, μεταχειρίζεται πάντων, ὁ δὲ ἐπιτάξει μόνον, ὁ δὲ βουλήσει μόνον· ὁ μὲν κατὰ τὸν αὐτοῦργον τεχνίτην τεταγμένος, ὁ δὲ κατὰ τὸν ἀρχιτέκτονα προὔπαρχων, ὁ δὲ κατὰ τὸν βασιλέα πρὸ ἐφ' ἑσῆν ἰδρυμένος. οὐκοῦν (fügt Proklus bei) καθὼ μὲν νοῦς ὁ δημιουργός, παρὰ τὰ πάντα ταῖς ἑαυτοῦ νοήσεσι, καθὼ δὲ νοητός ἐστίν, αὐτῷ τῷ εἶναι ποιῆσαι, καθὼ δὲ τῷ βουλεσθαι μόνον. Der erste von diesen drei Demiurgen wird es wohl sein, auf welchen sich die Angabe bezieht, er erkläre das Urbild der Welt für den Welterschöpfer (τὸ παράδειγμα δημιουργὸν ἀποφανόμενος PROKL. a. a. O. 102, E), was ja auch nicht gegen Plotin's Sinn ist, denn der Nus ist diesem beides.

er aus den vielen Einzelseelen, welche die Weltseele nach Plotin aus sich entlassen hatte <sup>1)</sup>, eine einzige Seele, die sich in denselben nur unter verschiedenen Relationen darstellen sollte <sup>2)</sup>, wobei ihm freilich der Widerspruch, welcher in Plotin's Lehre von der Einheit aller Seelen liegt, zur Entschuldigung dienen kann; diese Weltseele scheint es zu sein, die er im johanneischen Logos fand <sup>3)</sup>. Wie in seiner Lehre von den drei weltgeschöpferischen Intelligenzen die Einheit über dem Unterschied, so kommt in der Lehre von der allgemeinen Seele der Unterschied über der Einheit zu kurz, die Vereinigung der scheinbar entgegengesetzten Bestimmungen ist nicht seine Sache. Unter den Ideen unterschied er Urbilder der Arten und der Einzelwesen <sup>4)</sup>, selbst Ideen des Schlechten wollte er annehmen <sup>5)</sup>. Schroffer, als Plotin, verwarf er alle

---

Ebenso geht auf ihn PROKL. 181, C: Ἀμλιος δὲ τὸν μὲν δημιουργόν εἰς ταύτων ἄγει τῷ νοητῷ, τοῖς δὲ οὕτω μὲν ἐκείνων τεταγμένοις τὸν κατὰ τὸ θεῶν ἀφορισμένον, und DAMASC. De princ. c. 61, Schl. S. 98. SIMON a. a. O. II, 67—71 legt Amelius statt des dreifachen Nus die Vorstellung von drei Triaden bei, deren erste den König oder das Urwesen, die zweite den Nus, die dritte die Weltseele bilden soll; je das dritte Glied von jeder dieser Triaden, meint S., sei von Amelius als Demurg bezeichnet worden. Mir scheinen jedoch sowohl die ebenangeführten Stellen, als die weiteren Aeußerungen des PROKLUS in Tim. 4, D f. 121, C. 268, A (S. 656 Schneid.) einer so künstlichen Annahme durchaus zu widerstreben. Die drei βασιλεῖς beziehen sich auf PLATO epist. II, 312 E; vgl. PROKL. Theol. Plat. II, 4. S. 102 der Hamburger Ausgabe.

1) Dass er mit Plotin und Porphyr die sämtlichen Einzelseelen unmittelbar aus ihr stammen liess, bemerkt JAMB. b. STOB. Ekl. I, 902.

2) JAMB. b. STOB. Ekl. I, 888 (vgl. S. 886): οἱ μὲν γὰρ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πανταχοῦ ψυχὴν διατεινόντες, ἤτοι γένει ἢ εἶδει, ὡς δοκεῖ Πλωτίνῳ, ἢ καὶ ἀριθμῷ, ὡς νεανιάεται πολλὰκις Ἀμλιος. Ebd. S. 898: οἱ μὲν δὲ μίαν εὐσίαν τῆς ψυχῆς ἀριθμῷ πιδάμενοι, πληθύοντες δὲ αὐτὴν, ἢ ὡς Ἀμλιος οἶσται σχέσεισι καὶ κατατάξουσιν u. s. w. Vgl. PROKL. in Tim. 205, C (unten S. 572, 2).

3) In dem Bruchstück b. Eus. praep. ev. XI, 19, 1 (auch bei CYRILL c. Jul. VIII, 288, C Spanh. THEODORET cur. gr. affect. IV, S. 761). Auf dieselbe bezieht sich wohl JAMB. b. STOB. Ekl. I, 864.

4) PROKL. a. a. O. 129, E.

5) PHILOPONT bei A. MAI Spicil. Rom. II, XX: Ἀμλιος δὲ οὐκ εἶδα πόθεν ὀρηθεὶς καὶ τῶν κακῶν ἰδέας καὶ λόγους οἶσται εἶναι παρὰ τῷ θεῷ. Amel. konnte sich übrigens hiefür auf Plato stützen (s. Bd. II, a, 448, 2); um so weniger brauchen wir diese Annahme mit BERNAYS (Rhein. Mus. N. F. VII, 94) aus heraklitischen Einflüssen abzuleiten, die hiefür kaum eine genügende Handhabe bieten würden.

sinnliche Lust durchaus <sup>1)</sup>); ebenso zeigt er sich in seiner ungeheimten Zahlenmystik <sup>2)</sup>, seiner Ueberschätzung bodenloser allegorischer Deutungen <sup>3)</sup>, seiner abergläubischen Verehrung der Opfer und Orakel und des äusseren Kultus überhaupt <sup>4)</sup>, dem Numenius weit näher verwandt, als dem Plotin.

Ein weit freierer und hellerer Geist ist der Tyrier Porphyrius <sup>5)</sup>. Die Gelehrsamkeit, der Scharfsinn, die sittlich reine

1) OLYMPIODOR in Phileb. 309.

2) Beispiele giebt PROKL. in Tim. 205, C f. 226, B. In der ersten von diesen Stellen sagt er: Da die Seele πάντων συνεκτικὴ τῶν ἐγκοσμίων sei, κατὰ μὲν τὴν μονάδα αὐτὴν πᾶν τὸ ἐγκόσμιον τῶν θεῶν γένος συνέχειν . . . κατὰ δὲ τὴν δυάδα καὶ τριάδα τὸ δαμόνιον γένος; vermöge der Dyas nämlich bewirke die Seele die Fürsorge der Dämonen für die Menschen, vermöge der Trias ihre Hinwendung zu den Göttern. κατὰ δὲ τὴν τετράδα καὶ τὴν ἐνεάδα (2<sup>1</sup> und 3<sup>2</sup>) τῆς ἀνθρωπίνης πάσης προνοεῖ ζωῆς, indem sie vermöge der Neun das höheren, vermöge der Vier des niedrigeren im Menschen sich annimmt; κατὰ δὲ τὴν ὀκτάδα καὶ εἰκοσιπτάδα (2<sup>3</sup> und 3<sup>3</sup>) πρόβεισιν ἐπὶ πᾶν καὶ μέχρι τῶν ἐσχάτων, καὶ τιλεῖσθαι τὰ μὲν ἡμέρα τῷ περιττῷ, τὰ δὲ ἄγρια τῷ ἄρτιον. Noch aberwitziger lauten die Ausführungen, welche nach S. 225, C ff. Theodor von Asine über die Bedeutung der vier Buchstaben des Wortes ψυχή gegeben, welche er aber dem Numenius und Amelius entnommen hatte, da nach S. 226, B schon Jamblich in einer gegen diese zwei Männer gerichteten Schrift ihnen widersprach. Gleichen Geistes ist es, dass nach PORPH. v. Plot. 7 Amelius durchaus Ἀμέλιος genannt sein wollte, damit sein Name nicht von der ἀμείλια, sondern von der ἀμείλια hersuleiten sei.

3) Bei PROKL. a. a. O. deutet er im platonischen Kritias die Athener auf die Fixsterne, die Atlantiden auf die Planeten, οὕτως υπερδιακτινόμενος τοῦ πᾶσι ὀφτως εἶχεν . . . ὡς οὐκ οἶδ' εἰ τις ἄλλος ὑπὲρ τῶν ἑαυτοῦ δογμάτων.

4) PORPHYR. v. Plot. 10: φιλοθύτου δὲ γεγονότος τοῦ Ἀμελίου καὶ τὰ ἱερὰ κατὰ νομήναια καὶ τὰς ἱερὰς ἐκπεριτόντος. So war auch er es, welcher das S. 417, 1 erwähnte Orakel über Plotin veranlasste.

5) Für Porphyrius's Lebensgeschichte sind seine eigenen Angaben im Leben Plotin's, nächst diesen SUIDAS, der auch ein Schriftenverzeichnis giebt, die Hauptquelle; dagegen hat EUSEBIUS (v. Soph. Πορφ. S. 7 ff) für seine panegyrische Schilderung fast nur jene Mittheilungen Porphyrius's benützt; er hat sie aber sehr nachlässig behandelt und willkürlich erweitert. Von Neueren vgl. m. FABRIC. Bibl. gr. V, 725 ff. HARL. BRUCKER Hist. phil. I, 236 ff. J. SIMON École d'Alex. II, 82 ff. STEINHART in der Realencykl. d. klass. Alterth. V, 1917 ff. WOLFF Porph. de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquia (1856) S. 7—13. PARISOT De Porphyrio kenne ich nicht aus eigener Einsicht; WOLFF a. a. O. bezeichnet diese Schrift als ganz werthlos. — Porphyrius nennt sich selbst v. Plot. 8 einen Tyrier; ebenso nennt ihn LONGIN a. a. O. c. 30, EUSEB. S. 7, SUID. u. A.; bei DAVID und PHILOP. Schol. in Arist. 18, a, 48, b, S. 11,

Gesinnung dieses Mannes verdient alle Anerkennung. Aber an schöpferischer Kraft ist er seinem Lehrer nicht zu vergleichen.

a, 35 heisst er Φοῦνίς, ebenso öfters in den Handschriften; vgl. Schol. 1, a, 48, 9, 35. Wenn daher auch HIERON. Präf. in ep. ad Gal. g. E. IV, a, 223 Mart. und CHRYSOST. Homil. VI in 1 Cor. X, 47 Montf. Batanäa (sei diess nun das palästinensische oder ein syrisches Dorf dieses Namens) als seine Heimath bezeichnen, so fragt es sich doch, wie viel Glauben diese Angabe verdient, die zu so vielen Vermuthungen Anlass gegeben hat (s. BRUCKER 287 f. FABRIC. 725. SIMON 83 f.); so möglich es auch an sich ist, dass Tyrus nicht sein Geburtsort, sondern nur von früh an sein Wohnort war. Indessen ist es nicht einmal ganz sicher, dass das Bataneotes bei jenen Schriftstellern auf Porphyz geht. Da P. im 10ten Jahr Gallien's (36<sup>2/3</sup>) als dreissigjähriger Mann nach Rom gieng (v. Plot. 4, wo aber nicht, wie SIMON S. 89 und WOLFF S. 9 glauben, von einer zweimaligen, sondern nur von einer einmaligen Reise nach Rom gesprochen wird), muss er 282 oder 283 geboren sein. Ursprünglich hiess er Malchus, was zuerst mit Βασίλειος (so Longin und Amelius a. a. O. 17, 20), in der Folge, wahrscheinlich von Plotin (EUMAP. S. 7 sagt: von Longinus; diess widerstreitet aber den ebenangeführten Stellen), mit Πορφύριος übersetzt wurde. Christliche Schriftsteller (SOXN. H. eccl. III, 28 — AUGUSTIN Civ. D. X, 28 Anf. geht schwerlich hierauf) behaupten, P. sei anfangs Christ gewesen, aber wegen einer ihm von Christen zugefügten Misshandlung zum Heidenthum abgefallen; andere (VIKONJAT. LITURG. Commonit. c. 28) lassen ihn wenigstens in früher Jugend nach Alexandria kommen, um den christlichen Origenes zu hören. Indessen ist nicht blos die erste von diesen Erzählungen eine offenbare Erdichtung, welche Porphyz's Feindschaft gegen das Christenthum auf eine für ihn nachtheilige Weise erklären soll; sondern auch die zweite ist unverkennbar ein Missverständniss der eusebianischen Angabe (K. G. VI, 19, 8), dass er in jungen Jahren den Origenes gekannt habe: er hatte diesen wohl in Tyrus gesehen, Alexandria hatte Origenes schon um 284 für immer verlassen. Dagegen wissen wir (s. o. 410, 2. 411, 5), dass Porphyz den Longinus zum Lehrer hatte, dessen Schule in Athen er besuchte, und mit dessen Ansichten er damals auch ganz einverstanden war. In Rom jedesh schloss er sich bald mit begeisterter Hingebung an Plotin an (a. a. O. 7. 18 — wenn ihn SUID. statt dessen einen Schüler des Amelius nennt, hat ihn vielleicht die Stelle v. Plot. 20 irregeführt). Auf sein Anrathen begab er sich 268 nach Sicilien, um dort Erholung von einer Melancholie zu suchen, die ihn befallen hatte, und zur Zeit von Plotin's Tod befand er sich noch dort (a. a. O. 11, 2; EUMAP. S. 8 f. malt diesen Vorfall ganz falsch aus); nach demselben besorgte er die ihm von Plotin übertragene Herausgabe seiner Schriften (a. o. 418, 2). Auch später scheint aber Sicilien für längere Zeit sein eigentlicher Wohnort geblieben zu sein; wenigstens nennt ihn EUSEB. K. G. VI, 19, 2: ὁ καθ' ἡμᾶς ἐν Σικελίᾳ καταστάς Πορφύριος, Longin schreibt (v. Plot. 19) an ihn, allem nach erst nach Plotin's Tod (denn nur in diesen Zeitpunkt wird man den dort erwähnten Aufenthalt des Porphyz in Tyrus verlegen können),

Er selbst macht hierauf keinen Anspruch: es ist Plotin's Lehre, die er in seinen zahlreichen Schriften, so weit dieselben philosophischen Inhalts sind <sup>1)</sup>, vertheidigt und gemeinverständlich zusammenfasst; und auch wenn er einzelne Lücken des Lehrgebäudes ausfüllt, einzelne Bestimmungen anders fasst, so geht doch sein Absehen auf keine tiefer greifenden Veränderungen in dem Ganzen des Systems. Er ist der Bearbeiter einer gegebenen Lehre, und er ist zu dieser Rolle durch sein ausgebreitetes Wissen <sup>2)</sup>,

nach Sicilien, und nach AMMON. in qu. voc. Porph. 18, a, m. Schol. in Arist. 18, b, 40 ff. (der aber freilich so wenig, als der ihm folgende Ungenannte in CRAMER's Anecd. Oxon. IV, 482 ein klassischer Zeuge ist), hat er hier seine dem Römer Chrysaorius gewidmete Einleitung zu den Kategoriceen verfasst. Hier war es wohl auch, wo er durch Reisende die Nachrichten über einen Theil seiner römischen Mitschüler erhielt, die ihn zu der Schrift über die Enthaltung von thierischer Kost veranlassten (De abst. I, 1); von hier aus scheint er die Reise nach Karthago gemacht zu haben, deren er a. a. O. III, 4 g. E. erwähnt). In der Folge scheint er aber nach Rom zurückgekehrt zu sein. Als er schon in reiferen Jahren stand, verheirathete er sich, wie es scheint, noch in Sicilien, mit Marcella, der kinderreichen, aber wenig bemittelten Witwe eines Freundes; m. vgl. über diese Ehe ad Marcell. c. 1—6 (EUNAP. S. 11). EUNAP. a. a. O. giebt mit einem λέγεται an, er sei in Rom gestorben. Dass er ein hohes Alter erreichte, schliesst Derselbe aus seinem Schriften; SUID. scheint seinen Tod unter Diokletian (285—305) zu verlegen; da er selbst aber v. Plot. 28 eines Vorfalles aus seinem 68sten Lebensjahr (301 n. Chr.) erwähnt, könnte derselbe jedenfalls nur an das Ende dieses Zeitabschnitts fallen.

1) Ueber Porphy's Schriften vgl. m. die Nachweisungen bei FABRICIUS und STEINHART a. d. a. O. WOLFF a. a. O. 14—48. SUIDAS sagt von ihm, er habe sehr viel geschrieben, philosophisches, rhetorisches und grammatisches; und nachdem er 30 Werke mit 84 Büchern aufgezählt hat, fügt er bei: καὶ ἄλλα πλείστα καὶ μάλιστα ἀστρονομούμενα, und nennt noch speciell eine Εἰσαγωγή ἀστρονομουμένων in drei Büchern, und grammatische Aporieen. Zu den von Suidas übergangenen Schriften gehört die Chronik, deren Ueberbleibsel MÜLLER Fragm. Hist. gr. III, 688 ff. gesammelt hat, und die Φιλόσοφοι ἱστορία, von welcher das noch vorhandene Leben des Pythagoras ein Theil war (nähere Nachweisungen über sie bei MÜLLER S. 689), welche übrigens nur bis auf Plato herabgieng (EUNAP. Prooem. S. 2); es müsste denn die letztere in einem der anderen Titel (der φιλόλογος ἴσθ. oder der Schrift über Julian; m. vgl. über diese die Anmerkungen bei BERNHARDY) stecken. Auf mathematische Schriften beziehen sich die Anführungen bei PROCL. in Euclid. 69 o. 85 u. 92. Porphy's philosophische Werke werde ich an ihrem Ort nennen.

2) Ueber Porphy's seltene Gelehrsamkeit ist unter den Späteren nur Eine Stimme, und seine entschiedensten Gegner kommen darin mit seinem

durch die Leichtigkeit seiner Darstellung, durch die Klarheit seines Denkens, vor andern geeignet <sup>1)</sup>). Das enthusiastische und mystische Element des Neuplatonismus fehlt zwar Porphyry gleichfalls nicht, wie man diess von dem Lieblingsschüler Plotin's zum voraus nicht anders erwarten kann <sup>2)</sup>). Aber doch war er dafür unverkennbar weit weniger angelegt, als sein Lehrer <sup>3)</sup>); seine hervorragendste Eigenschaft ist vielmehr jenes Streben nach Deutlichkeit der Begriffe und des Ausdrucks, welches ihn trotz aller der Ueberschwänglichkeiten seiner Schule, denen er sich nicht verschlossen hat, doch immerhin als den nüchternsten unter den Neuplatonikern erscheinen lässt. Diese Richtung musste seinem Geiste schon durch den vieljährigen Unterricht des Longinus, des ersten philologischen Kritikers jener Zeit, mitgetheilt werden; und als scharfsichtigen Kritiker werden wir Porphyry namentlich durch

grössten Bewunderern überein. M. vgl. ausser dem, was so eben aus Suidas angeführt wurde, DAVID, Schol. in Arist. 18, b, 8. ΕΥΝΑΡ. S. 7: γραμματικῆς τε εἰς ἄκρον ἀπάσης, ὥσπερ ἐκείνος (Longin) ἀφικόμενος καὶ ῥητορικῆς... φιλοσοφίας γε πᾶν εἶδος ἐματτόμενος. Derselbe S. 10: man wisse nicht, was man mehr bewundern solle, seine Schriften über Rhetorik, Grammatik, Arithmetik, Geometrie, Musik, über Logik (darauf müssen sich die unverständlichen und offenbar verdorbenen Worte οὐδὲ τὰ περὶ λόγου u. s. w. beziehen), Physik (d. B. Metaphysik) und Theurgie; οὕτω παντομίγες πρὸς ἅκασαν ἀρετὴν ὁ ἀνὴρ αὐτός (I. οὗτος) χρῆμά τι γέγονεν. Aber auch AUGUSTIN Civ. D. XIX, 22, Schol. nennt ihn *doctissimus philosophorum* und CYRILL c. Jul. I, 19, B: ἐπὶ παιδείᾳ κοσμητικῇ δόξαν ἔχων παρ' ἐκείνοις οὐκ ἄγεννη. Dagegen sind die Prädikate bei Eus. pr. ev. V, 14, 5, welche Aeltere und Neuere für Ernst genommen haben, (ὁ γενναῖος Ἑλλήνων φιλόσοφος, ὁ θαυμαστός θεολόγος, ὁ τῶν ἀπορρήτων μύστης) durchaus ironisch gemeint.

1) Eine Probe von der Art, wie Porphyry den Neuplatonismus dem allgemeinen Verständnisse näher zu bringen weiss, ist der kurze, durch Schärfe und Klarheit ausgezeichnete Abriss des Systems unter dem Titel: ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (sententiae), welchen L. HOLSTEINIUS (Rom 1686) zugleich mit der *vita Pythagoræ* herausgegeben hat; jetzt findet er sich auch in der Pariser Ausgabe Plotin's. Einen Auszug daraus, der fast die Stelle einer Uebersetzung vertreten kann, giebt VAONNEROT a. a. O. II, 14—87. Auch diese Schrift ist aber nur unvollständig erhalten. WOLFF's Vermuthung (Porph. De Phil. ex orac. haur. Rel. S. 80), dass sie ein Auszug aus den später zu erwähnenden Büchern *De regressu animæ* sei, ist mir nicht wahrscheinlich.

2) Man sieht diess schon an dem S. 416, 8 berührten Vorfall.

3) Auch hiefür ist uns schon früher, S. 417, 2, ein Beleg vorgekommen; der vollständigere Beweis liegt aber in der ganzen philosophischen Haltung Porphyry's.



seine Streitschrift gegen die Christen kennen lernen; noch wichtiger war aber für ihn, gerade nach dieser Seite hin, ohne Zweifel das Studium der aristotelischen Schriften. Hatte auch schon Plotin dieses Studium für seine Schule begründet<sup>1)</sup>, so eröffnet doch erst Porphyry die Reihe der neuplatonischen Commentatoren des Aristoteles<sup>2)</sup>; und für den Charakter seiner Auslegung ist es bezeichnend, dass sie sich mit Vorliebe den logischen Büchern zugewandt hat<sup>3)</sup>. Die aristotelische Logik fasst er so auf, wie diess in der da-

1) Vgl. S. 383, 1. 394, 1.

2) Darauf bezieht es sich, dass ihn SIMPL. Categ. 1, β δ πάντων ἑμὴν τῶν καλῶν αἰτίας Πορφύριος nennt.

3) Wir kennen von Porphyry folgende Erläuterungsschriften zu Aristoteles: 1) Die noch vorhandene ΕΙΣΑΓΩΓὴ ἐκ τὰς Ἀριστ. Κατηγ., auch περὶ τῶν πάντων φωνῶν genannt (Schol. in Arist. 1 ff.). 2) Ein ausführlicher, dem Gedalivus gewidmeter Commentar zu den Kategorien in sieben Büchern, welcher für die Späteren sowohl durch seine eingehende Besprechung der logischen Fragen, als durch seine Mittheilungen über die einschlagenden stoischen Lehren und andere geschichtliche Angaben eine Hauptquelle der ihrigen war (SIMPL. a. a. O. vgl. DEKRIFF. in Categ. S. 5, 13. 6, 15 Spang.); Simplicius berücksichtigt denselben in allen Theilen seines Commentars, an etwa 50 Stellen. 3) Eine kürzere, catechetisch (κατὰ πύσιν καὶ ἀπόκρισιν) abgefasste Erklärung der Kategorien, welche sich auf den wesentlichen Inhalt des aristotelischen Buches beschränkt (vgl. SIMPL. 1, α); dieselbe erschien zu Paris 1543, Auszüge daraus in den akademischen Scholien. 4) Ein Commentar zu Περὶ ἑρμηνείας, nach BOETH. De interpret. 290 u. für den letzteren die Hauptquelle seiner Erklärungen, auf die er sich an vielen Stellen auch ausdrücklich bezieht; ebenso wird er von AMMON. De interpret. öfters angeführt; vgl. auch Schol. in Arist. 99, b, u. Arist. Org. ed. WARTZ I, 41 m.; nach AMMON. S. 201, b, u. (Schol. 135, b, 25) hatte er den letzten Abschnitt, von S. 28, a, 27 an, nicht erklärt, wahrscheinlich, weil er seine Aechtheit nicht anerkannte. 5) Einer Erklärung der ersten Analytik muss entnommen sein, was AMMON. zu Anal. pri. 24, b, 19 (WARTZ Arist. Org. I, 43) über die zweite und dritte Schlussfigur, BOETH. De syllog. categ. 594, o. über die Modi der dritten Figur von ihm anführt. 6) Sein Werk über Aristoteles' Physik wird von SIMPL. phys. 2, b, u. 8, a, m. 10, a, o. und noch oft, im ganzen mehr als fünfzigmal, angeführt. S. 214, b, m wird sein Verfahren mit συνοψίζειν, das des Themistius mit παραφράζειν, Alexander's mit ἐγγύσιον bezeichnet; seine Schrift muss demnach im wesentlichen eine verkürzende Bearbeitung gewesen sein; indessen sieht man aus Anführungen, wie S. 20, a, unt. — 21, a, o. 54, b, o. 18, a, u. und andere, dass er auch eingehenderes philosophisches und historisches Erörterungen nicht auswich. Dass Porphyry auch die Meteorologie erklärt habe, folgert IDELER Arist. Meteorol. II, 196 mit Unrecht aus OLYMPIODOR Meteorol. 67, a: diese Stelle geht auf Porphyry's

maligen Zeit auch in der peripatetischen Schule üblich war, als das formale Werkzeug des Denkens; er enthält sich daher bei ihrer Bearbeitung geflissentlich aller metaphysischen Untersuchungen <sup>1)</sup>, dagegen bemüht er sich mit Erfolg, das rein logische Verhältniss der Begriffe und die Bedeutung der wissenschaftlichen Kunstausdrücke zu erläutern, wie er diess gleich in seiner „Einleitung“ gethan hat <sup>2)</sup>. Welchen Werth er den aristotelischen Bestimmungen beilegte, sieht man schon daraus, dass er sie in der Kategorienlehre selbst gegen seinen Lehrer Plotin nachdrücklich vertheidigte <sup>3)</sup>; wenn er trotzdem mit denselben nicht ganz selten stoisches verbindet, so war ihm hierin die Mehrzahl der peripatetischen Ausleger des Aristoteles längst vorangegangen. So wenig daher Porphyry reformatorisch in die Entwicklung der Logik eingegriffen hat, so wenig verdient er andererseits die herben Vorwürfe, welche ihm wegen seiner Behandlung dieser Wissenschaft neuerdings gemacht worden sind <sup>4)</sup>;

---

Isagoge c. 8 Anf.; auch THEMIST. De an. 71, b, m. S. 56 Speng. wird sich wohl eher auf eine der später zu erwähnenden psychologischen Schriften, als auf einen sonst unbekanntem Commentar zu Aristoteles von der Seele beziehen. Dagegen nennt SIMPL. De cælo 225, b, 17. 226, b, 27 K. (Schol. 502, a, 35. 508, a, 28) 7) seine Erklärung des 12ten Buchs der Metaphysik; ob er auch die übrigen erläutert hatte, wissen wir nicht. Ausser diesen aristotelischen Commentaren kennen wir von P. Erklärungen von Theophrast's Abhandlung π. καταράσεως καὶ ἀποράσεως (BOETH. De interpr. 294, unt. vgl. mit 291, u.), dem platonischen Sophisten (BOETH. De divis. Anf. S. 638) und dem Timæus (PROKL. in Tim. an vielen Orten, vgl. den SCHNEIDER'schen Index; einige Stellen aus diesem Commentar bei dem Scholiasten Plato's S. 438 Bekk.). Die Bemerkung über Rep. 616, B, welche SIMPL. Phys. 144, a, o. anführt, scheint sich nicht in einem Commentar zur Republik, sondern in dem zur aristotelischen Physik gefunden zu haben. Eine Abhandlung περὶ διαστάσεως (I. διαστ.) Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους, dem Chrysaorius gewidmet, nennt der Anonymus CRAMER's Anecd. Oxon. IV, 482.

1) Wie er diess Isag. c. 1. 1, a, 7 selbst bemerkt.

2) Das Thema derselben bildet bekanntlich eine Erklärung der Begriffe γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός. Weitere Beispiele solcher Erläuterungen finden sich öfters, z. B. in der Auseinandersetzung über die verschiedenen Arten der Homonymie und ähnliches εἴηγ. ἐκ τ. κατηγ. S. 8, a, 20, a. SIMPL. Categ. 7, δ. 9, γ (PRANTL. Gesch. d. Log. I, 638).

3) Vgl. S. 467, 4.

4) Von PRANTL a. a. O. 626 ff. So stark diese Vorwürfe auch lauten, so kommen sie doch in der Hauptsache, was ihre sachliche Begründung betrifft, darauf hinaus, dass P. die Logik seinen Nachfolgern im wesentlichen

er hat vielmehr das unläugbare Verdienst, dass er dieselbe, nach dem Stand, welchen sie in seiner Zeit einnahm, klar und fasslich

in derselben Gestalt überliefert hat, in welcher er sie bei der Mehrzahl der damaligen Peripatetiker vorfand, statt sie durchgreifend zu verbessern, und namentlich alle Aenderungen und Zuthaten der stoischen Schule wieder ausmerzen; denn dass sich materiell kaum irgend etwas bei ihm findet, wiewohl ihm nicht frühere, nicht allein stoische, sondern ganz besonders auch peripatetische Logiker vorangegangen waren, diess erhellt gerade aus PRANTL'S gründlicher und verdienstvoller Darstellung der nacharistotelischen Logik, und er selbst macht auch bei den beachtenswerthesten Punkten wiederholt darauf aufmerksam. Mag man nun den Werth dieser Logik noch so gering anschlagen, so kann man es doch auf dem Standpunkt geschichtlicher Betrachtung Porphyrius nicht als besondere Schuld anrechnen, wenn er in seiner Behandlung derselben nicht über der Wissenschaft seiner Zeit steht. Auch die „Stupidität“, dass P. die sog. Postprädicaments für ächt hielt, wird man milder beurtheilen, wenn man sich erinnert, dass dem Verwerfungsurtheil des Andronikus über dieselben nur wenige (τῶν ΣΙΜΠΛ. Categ. 95, ζ. Schol. 81, a, 27) beigetreten waren, und dass nicht allein Herminius, sondern auch Alexander von Aphrodisias, auf der Gegenseite stand (DAVID Schol. in Ar. 81, b. 25 ff.); dass aber Porphyrius, wenn er den Abschnitt einmal für ächt hielt, auch die Gründe für seine Beifügung aufsuchte (BORTH. in præd. IV, Anf., S. 191), ist an sich so wenig zu tadeln, als dass er in seiner Erklärung der Kategorien nach dem Grunde fragte, wesshalb in dieser Schrift die Qualität erst nach der Relation besprochen wird (ἔξῃ. S. 29, a. 35, a. 44, a. SIMPL. Categ. 41, β. Schol. 59, b, 45 vgl. PRANTL S. 685), wie ungenügend auch seine Antwort auf diese Frage ausgefallen sein mag. Von dem „exorbitanten Blödsinn“ vollends, dass er „das einzelne sinnlich wahrnehmbare Individuum“ für die eigentliche Substanz erkläre, dürfen wir ihn um so unbedenklicher freisprechen, da gerade die Stelle, in welcher PRANTL S. 684 jene, im Mund eines Neuplatonikers allerdings höchst auffallende, Behauptung findet, Ἐξῃ. 23, b, vielmehr das Gegentheil aussagt: Aristoteles nenne die sinnlichen Dinge πρῶτα οὐσία, weil es sich hier zunächst um die sprachlichen Bezeichnungen (λέξεις) handle, und diese ursprünglich auf die αἰσθητὰ sich beziehen, τοῖσι γὰρ πρῶτοις καὶ αἰσθητοῖσι ἐντυγχάνομεν, δεύτερα dagegen (= δεύτεραι οὐσίαι) nenne er τὰ φύσει μὲν πρῶτα αἰσθητοῖσι δὲ δεύτερα... ὅσα ὡς πρὸς τὰς σημαντικὰς λέξεις πρῶτα οὐσία αἱ ἅτομοι αἰσθητὰ, ὡς δὲ πρὸς τὴν φύσιν πρῶτα αἱ νοητὰ. Auch Isag. c. 10. Schol. 5, a, 26 (die Stelle, worauf sich die Bemerkung des Proklus b. ASKLEP. Schol. 606, a, 29 bezieht) sagt Porphyrius, die γένη und εἶδη seien φύσει πρότερα τῶν ἀτόμων οὐσιῶν. Nicht ganz richtig scheint es mir ferner, wenn PRANTL S. 686 in dem, was BORTH. De interpr. 301, unt. aus Porphyrius anführt, einen Uebergang zur *lux interior* des Augustin findet: ich sehe nichts darin, als die landläufige Unterscheidung von Wort und Gedanken, und die Differenz zwischen Alexander's und Porphyrius's Auffassung der Textesworte π. ἐρηνησίας c. 1, 16, a, 8, aus welcher BORTH. viel zu viel macht,

dargestellt hat <sup>1)</sup>); seine Leistung besteht auch hier nicht in der schöpferischen Fortbildung, sondern in der Bearbeitung der überlieferten Lehren <sup>2)</sup>).

Die gleiche Stellung nimmt aber Porphyry, wie bemerkt, als Philosoph überhaupt ein; nur dass er sich im übrigen ebenso an Plotin hält, wie in der Logik an Aristoteles und seine peripatetischen Ausleger; und auch in der neuplatonischen Schule selbst wird seine Bedeutung vorzugsweise hierin gefunden <sup>3)</sup>). Wie aber mit der Thätigkeit des Epitomators und Bearbeiters der Sinn für Strenge und Vollständigkeit der systematischen Ausführung nur selten gleichen Schritt hält, so finden wir diess auch bei Porphyry: es ist ihm, so weit wir nach den Bruchstücken seiner schriftstellerischen Thätigkeit urtheilen können, viel mehr um die Vertheidi-

---

scheint mir sehr unerheblich. Nicht einmal das wüsste ich Porphyry (mit PRANTL S. 628) zum Vorwurf zu machen, dass er Isag. c. 2. 2, b, 12 ff. die εἶδη, auf welche Plato Phileb. 16, C die Eintheilung beschränkt, zugleich als Artbegriffe und als Ideen fasst, denn dem Plato fällt dieses beides wirklich zusammen, und auch das aristotelische εἶδος ist ebendeshalb Artbegriff, weil es das Wesen, die *forma substantialis* der unter ihm befassten Dinge ist; und ebensowenig die Wiederholung jenes platonischen Satzes, dass die Eintheilung nicht bis zu den Einzelwesen herabreiche, denn in diesem Satz ist zwischen Plato und Aristoteles kein Unterschied; vgl. Bd. II, b, 150, 5. Es ist übrigens ein schlagender Beweis der Ungunst, mit welcher P. von PRANTL behandelt wird, dass er ihm das einemal vorwirft, er lasse nur das sinnliche Individuum als Substanz gelten, und das anderemal, er verbiete uns, „zu der schmutzigen Partikularität des Individuums herabzusteigen.“

1) Für ein Verdienst halte ich diess nämlich allerdings, und auch PRANTL wird die Versicherung S. 626, es wäre für die spätere Ausbildung der Logik heilsamer gewesen, wenn vom 4. Jahrhundert an zunächst durchaus keine Logik getrieben worden wäre, „als dass man in den Schlamm der verstandlosen Produkte des Porph. sich versenkte“, wohl kaum ganz wörtlich genommen wissen wollen.

2) Aus diesem Grunde kann ich auch hier auf das einzelne seiner Logik nicht näher eintreten, sondern muss mich mit der Verweisung auf Prantl's sorgfältige Zusammenstellung begnügen. An Porphyry's Untersuchungen über die Kategorien schliessen sich auch die Erörterungen über den Begriff und die Arten der Einheit b. SIMPL. Phys. 20, a, unt. — 21, b, o. 18, a, u. an.

3) Es wird wohl das allgemeine Urtheil der jamblichischen Schule sein, wenn EUNAPIUS v. Soph. Porph. S. 9 sagt: τὸ δὲ Πορφύριου κλέος εἰς Πλωτίνου πᾶσα μὲν ἀγορὰ πᾶσα δὲ πληθὺς ἀνέφερον. ὁ μὲν γὰρ Πλωτίνος... βαρὺς ἔδωκε καὶ δυσήκοος· ὁ δὲ Πορφύριος ὥσπερ Ἑρμαϊκὴ τις σείρα καὶ πρὸς ἀνθρώπους ἐπινεύουσα διὰ ποικίλης παιδείας πάντα εἰς τὸ εὐγνωστον καὶ καθαρὸν ἐξηγγέλλεν.

gung und Erläuterung der allgemeinen Grundzüge zu thun, als um die vollständige Darstellung des Systems, oder die neue Untersuchung der Principien; Plotin's Lehre wird durch ihn popularisirt, aber sie wird in wissenschaftlicher Beziehung nicht erheblich weiter geführt, es liegt ihm mehr an den Ergebnissen, als an den Mitteln, durch die sie gewonnen werden. Ebendamit ist nun eine überwiegend praktische Auffassung der wissenschaftlichen Thätigkeit gegeben, denn in demselben Maass, wie die rein wissenschaftlichen Beweggründe in ihrem Werth fallen, wird der Einfluss des praktischen Bedürfnisses steigen; wo die selbständige Gedankenerzeugung gegen die formelle Bearbeitung einer gegebenen Lehre zurücktritt, macht sich immer eine einseitige Beziehung der Wissenschaft auf's praktische geltend. Und da nun die neuplatonische Philosophie ihrem ganzen Charakter nach auf dem praktischen Gebiete in die unmittelbarste Beziehung zur Religion trat, so war es für Porphyr natürlich, dass er sich mit dieser weit eingehender und absichtsvoller beschäftigte, als Plotin, und dass ihm trotz aller Einsicht in die Schwächen der herrschenden Glaubensweise doch der Anschluss an das bestehende auf diesem Gebiete viel mehr Bedürfniss war, als seinem ausschliesslicher nach innen gewendeten, in der Kräftigkeit seines Idealismus von allen äusseren Auktoritäten unabhängiger dastehenden Lehrer. Er bekämpft den Aberglauben, er dringt auf wahre Frömmigkeit, er sucht eine Reform der Religion durch die Philosophie zu bewirken, und er bildet dadurch die Brücke zwischen dem rein philosophischen Bestreben seines Lehrers und dem einseitig theologischen Jamblich's, seines Schülers. Ich versuche nach diesen Andeutungen, Porphyr's Lehre, so weit sie für seinen Standpunkt bezeichnend ist, und so weit es die Beschaffenheit unserer Quellen erlaubt, des näheren darzustellen.

Das Ziel und die Aufgabe der Philosophie liegt nach Porphyr wesentlich im sittlichen Leben des Menschen, in der Heilung seiner Gebrechen, der Belebung und Reinigung seiner Thätigkeit. Die Wissenschaft, welche uns zur Glückseligkeit führen soll, erklärt er, besteht nicht in einer Masse von Reden und Kenntnissen; nicht einmal das Wissen von dem wahrhaft Seienden für sich genommen ist genügend, sondern dieses Wissen selbst hat den Zweck, dass wir uns in den Gegenstand unseres Wissens hineinleben. Alle unsere Kenntnisse sind nur Reinigungsmittel, nicht wesentliche

**Bestandtheile des besten Lebens als solchen 1).** Welchen Werth, fragt er, hat die Rede des Philosophen, wenn sie die Krankheiten der Seele nicht zu heilen weiss? was anderes soll denn der Philosoph sein, als ein Arzt der Seele? 2) Als das eigentliche Motiv der Philosophie erscheint daher hier die Sorge des Menschen um sein Seelenheil 3), die wissenschaftliche Thätigkeit wird diesem praktischen Bedürfniss noch bestimmter untergeordnet, als diess schon von Plotin geschehen war.

Um nun für unser Verhalten den richtigen Standpunkt zu gewinnen, müssen wir vor allem das Geistige und das Körperliche scharf und bestimmt unterscheiden. Einen ursprünglichen Dualismus beider will zwar auch Porphyrius nicht zugeben: er verwarft sich ausdrücklich gegen die Lehre, welche die Materie als gleich ursprünglich neben Gott stellt, und überhaupt gegen jede Mehrheit der Principien 4); er sucht zu zeigen, wie die Materie aus der Einen intelligibeln Ursache durch das endliche Erlöschen der Einheit und der idealen Form hervorgeht 5), und er kann sich hiebei um so eher beruhigen, da er so wenig, als Plotin, zugiebt, dass die Materie in der Wirklichkeit jemals getrennt von der Form exi-

1) De abstinentia I, 29, wo unter anderem: ἡμῖν τοῦ τυχεῖν τῆς τοῦ ὄντος θεωρίας τὸ τέλος, τῆς τυχεῖως τελοῦσης τὴν κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν σύμφυτον τῶν θεωροῦντων καὶ θεωρούμενων. Dieses θεωρούμενον aber, dieses ὄντως ὄν ist der Nus. ὥστε καὶ τὸ τέλος τὸ ζῆν κατὰ νοῦν. καὶ πρὸς τοῦτο καὶ οἱ λόγοι καὶ τὰ μαθήματα τὰ ἔξωθεν, καθαρτικὸν ἐπέχοντα τρόπον (I. τόπον) ἡμῶν οὐ συμπληρωτικὸν τῆς εὐδαιμονίας. ὅθεν εἰ μὲν ἐν λόγων ἀναλήψει ἀφώριστο τὸ εὐδαιμον, οὐδὲν τ' ἦν ὀλιγοροῦντας καὶ τροφῶν καὶ ποιῶν ἔργων τυγχάνειν τοῦ τελους. ἐπεὶ δὲ ζῶνιν δεῖ ἀντὶ ζωῆς ἀλλάττεσθαι τῆς νῦν διὰ λόγων καὶ ἔργων καθαρθέντας, φέρε ποῖοι λόγοι καὶ τίνα ἔργα εἰς ταύτην ἡμᾶς καθίστησι σκεψόμεθα.

2) Ad Marcoliam c. 31. Aehnliche Aeusserungen sind uns schon früher wiederholt vorgekommen; vgl. 1. Abth. 524, 1. 644, 3. 655, 2. 662, 3.

3) M. vgl. in dieser Beziehung auch das Bruchstück aus der Vorrede zu Porphyrius's Schrift π. τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας b. Eus. praep. ev. IV, 7, 1. 8, 1, wo Porph. sagt, er wolle durohaus der Wahrheit getreu bleiben, ὡς ἂν ἐκ μόνου βιβλίου τὰς ἐπιτάξεις τοῦ σωθῆναι ἀρυτόμενος, sein Buch solle nur τοῖς τὸν βίον ἐνοησαμένους πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς σωτηρίαν gegeben werden, und aus derselben Schrift ebd. XIV, 10, 4: ἀκήκοας πόσος πόνος, ἵν' ὑπερ σώματός τις τὰ καθάρσαι θύσῃ, οὐχ ὅτι τῆς ψυχῆς τὴν σωτηρίαν ἐξεύρη.

4) B. PROKL. in Tim. 119, B ff. 189, A.

5) Ebd. 138, F und in der oben, S. 110, mitgetheilten Stelle aus SIMPL. Phys. 50, b, u.

stirt, und dass mithin die Welt einen zeitlichen Anfang gehabt habe <sup>1)</sup>). Mag aber auch die Materie selbst aus dem Geist herkommen, ihrem Wesen nach steht sie ihm durchaus entgegen. Der Auseinandersetzung dieses Unterschieds ist ein grosser Theil von Porphyr's Sentenzen gewidmet; ausführlicher hatte er über die letzten Gründe und die Materie in einigen verlorenen Werken gehandelt <sup>2)</sup>). Der Gegensatz des einfachen, ewigen und unveränderlichen gegen das zusammengesetzte, vergängliche und wandelbare wird von ihm auf's schärfste betont, namentlich bemüht er sich aber, die Vorstellung des räumlichen Daseins von dem Unkörperlichen fernzuhalten: das Körperliche ist, was im Raum ist, das Unkörperliche, was nicht im Raum ist <sup>3)</sup>). Da jedoch hiebei im Grunde doch nur Plato's und Plotin's Bestimmungen wiederholt werden, so unterlasse ich es, näher darauf einzugehen. Auch in seiner Ansicht von den Theilen der übersinnlichen Welt folgt Porphyr seinem Lehrer <sup>4)</sup>). Doch finden sich schon bei ihm einige Bestimmungen, welche eine Hinneigung zu der späteren Vervielfältigung der übersinnlichen Principien verrathen. Denn wenn auch einige Abweichungen von Plotin, über die uns berichtet wird, von keiner Erheblichkeit sind <sup>5)</sup>), bei anderen die Beziehung auf Porphyr

1) PROKL. a. a. O. 85, A. 116, C. 119, B ff. Die letztere Stelle enthält eine ausführliche Widerlegung der Ansichten, welche Attikus und Plutarch über die Materie und den Weltanfang aufgestellt hatten.

2) Den zwei Büchern *περὶ ἀρχῶν*, welche SUID. und PROKL. Plat. Theol. I, 11. S. 27 m. nennt, und den sechs (so SUID.) *περὶ ἑλγος*, von denen SIMPL. a. a. O. das zweite anführt.

3) Sent. 1—4. 14. 19. 22. 28 f. 35. 36—38. 41—43.

4) M. vgl. Sent. 31, wo mit Plotin die Gottheit, der Nus und die Seele unterschieden werden; Sent. 15, wo P. ausführt, der Nus sei ebenso, wie das mit ihm identische Gedachte, eine Vielheit, und setze daher eine von ihm selbst verschiedene Einheit voraus; Sent. 44, wo er dem Nus, als einem unveränderlichen, den *αἰὼν*, der Seele, als einem bewegten, die Zeit beilegt; PROKL. in Tim. 205, E, wo Porphyr eingehend beweist, dass die Seele eine harmonisch geordnete Vielheit sein müsse, und dass sie die harmonischen Verhältnisse des diatonischen Systems als Band der vielen in ihr enthaltenen Kräfte in sich habe; zugleich seien aber diese Verhältnisse auch Symbole von höherem (*εἰκόνας θεῶν τινῶν πραγμάτων*). Porphyr's Vertheidigung des plotinischen Satzes, dass die Ideen im Nus seien, wurde schon S. 411, 5 besprochen.

5) So wollte er nach PROKL. in Tim. 93, F. 98, B. 131, C unter dem Demiurg nicht den Nus, sondern den höheren Theil der Weltseele verstehen.

unsicher und unwahrscheinlich ist <sup>1)</sup>, so scheint es doch, er habe die verschiedenen Seiten und Bestimmungen des Nus schärfer, als Plotin, unterschieden, und dadurch die spätere Zerlegung desselben in mehrere intelligible Ordnungen bis zu einem gewissen Grade vorbereitet <sup>2)</sup>. Ueber das Verhältniss der geistigen Wesen

auf den Nus dagegen deutete er das  $\alpha\upsilon\tau\omicron\zeta\omega\omicron\nu$  Tim. 80, C. 37, D. 39, E; und nach Demselben ebd. 249, A bezog er die  $\mu\epsilon\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$  nur auf die Theilnahme des Sinnlichen an den Ideen, nicht auf das gegenseitige Verhältniss der Ideen zu einander. Indessen betrifft diess doch nur die Terminologie und die Erklärung des Plato, nicht die philosophische Ansicht selbst.

1) Dahin gehört DAMASC. a. a. O. c. 111, S. 348: τὰς τριάδας οὐκέτι μετὰ τὴν μίαν ἀρχὴν τάξομεν, ὡς καὶ αὐτοὶ βούλονται λέγειν . . . οὐχ οἱ νεώτεροι μόνον, ἀλλὰ καὶ Ἰάμβλιχος καὶ Πορφύριος. Diese Angabe lautet viel zu unbestimmt, als dass aus ihr, vollends bei einem Schriftsteller, wie Damascius, geschlossen werden könnte, Porphyry habe wirklich in der Weise der späteren Neuplatoniker mehrere Triaden übersinnlicher Wesen unterschieden. Noch weniger folgt aus PROKL. in Tim. 187, B, dass Porphyry einen doppelten Nus unterschied, den höheren, welcher die Ideen des Weltganzen (τῶν ὅλων), und den niedrigeren, welcher die der Theilwesen (τῶν μερικῶν) in sich habe; denn diese Annahme wird dort nur als eine von Porphyry erwähnte fremde angeführt; Antoninus (s. o. 411, 5 g. E.) sollte sie als eine persische Lehrmeinung berichtet haben. Ob endlich P. sent. 12 dem Urwesen das Leben beilegen will, welches Plotin demselben abgesprochen hatte, lässt sich aus seinen kurzen Worten um so weniger entscheiden, da auch der Text hier nicht ganz in Ordnung zu sein scheint. Selbst wenn diess der Fall wäre, würden wir es aber doch schwerlich anders zu beurtheilen haben, als die S. 431, 1. 440, 1 besprochenen ähnlichen Erscheinungen bei Plotin, denn das Leben würde von dem Urwesen jedenfalls in anderem Sinn ausgesagt, als von allem andern, selbst dem Nus: ἄλλη γὰρ ζωὴ φυτοῦ, heisst es in unserem Text, καὶ ἄλλη ἐμφύχου· ἄλλη νοεροῦ, ἄλλη φύσεως τοῦ ἐπέκεινα· ἄλλη ψυχῆς, ἄλλη νοερά.

2) PROKL. sagt in Tim. 258, D: Nach Porphyry und Theodor (von Asine) rühre die verschiedene Geschwindigkeit des Planetenumlaufs davon her, dass die Geister (νόες) dieser Gestirne sich entweder unmittelbar (αὐτόθεν), oder durch gewisse Vermittlungen (διὰ πλειόνων) zur οὐσία hinbewegen, und entweder demselben, oder verschiedenen Zielen zustreben. ἥλιος μὲν γὰρ οὐσία ὦν ἐπὶ νοῦν ὁδεύει διὰ ζωῆς, Ἀφροδίτη δὲ νοῦς μὲν, ἀλλὰ διὰ ζωῆς ἐπὶ νοῦν, Ἑρμῆς δὲ ζωὴ μὲν, διὰ δὲ [add. ζωῆς, was wohl besser, als οὐσίας] εἰς νοῦν· εἰ καὶ ὁ νοῦς οὗτος, ἐφ' ὃν ἡ καταστροφή τοῖς τρισὶν, ἔπου μὲν ἐστὶν οὐσώδης, ἔπου δὲ νοερός, ἔπου δὲ ζωτικός. Aehnlich möge der Saturn, Jupiter und Mars entweder verschiedenen τμήματα (des Nus) angehören, oder wenn sie auch zu demselben gehören, durch verschiedene Vermittlungen sich nach dem gleichen Ziel bewegen; wenn z. B. alle drei οὐσία seien und sich zur οὐσία bewegen, thue diess der Saturn vielleicht unmittelbar, Jupiter διὰ νοῦ μόνον, Mars διὰ νοῦ καὶ ζωῆς.



zu einander und zur Körperwelt, das er eingehend besprochen hat, stellt er die gleichen Bestimmungen auf, wie Plotin. Das Unkörperliche erzeugt ein anderes, ohne sich selbst zu verändern, oder

Von den sieben Planeten sei nämlich die πρώτη τριάς ἐπὶ οὐσίαν, ἣ δὲ δευτέρα ἐπὶ νοῦν ἀναγομένη, σελήνη δὲ ἐπὶ ζωὴν, πᾶσαν τὴν γένεσιν ἐν ἑαυτῇ περιέχουσα. Dieses sagen Porphyr und Theodor, πανταχοῦ μὲν πάντα λέγοντες, καὶ τὴν οὐσίαν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ζωὴν, καὶ ἕκαστον τῶν θεῶν μετέχειν τιθέμενοι τῶν τριῶν πατέρων, ἐπικρατεῖν δὲ ἄλλο ἐν ἄλλοις ἴδιωμα, καὶ τὴν ἐνέργειαν ἄλλων εἶναι ἄλλης καὶ δι' ἄλλων μέσων τὴν ἀναγωγὴν. Proklus fasst nun hier freilich die Annahmen Porphyr's und Theodor's zusammen, und wir wissen deshalb nicht, wie vollständig wir seinen Bericht auf den ersteren beziehen dürfen. Aber wenn auch Porphyr den Nus wohl schwerlich schon in drei πατέρες zerlegt hatte, so muss er doch die drei Bestandtheile desselben, das Sein, Denken und Leben, schon in der Art unterschieden haben, dass er bald den einen bald den andern von ihnen in den abgeleiteten Wesen überwiegen liess, und auf dieses Verhältnisses seine seltsamen Vermuthungen über die Gründe der ungleichen Planetenbewegung bante. Eine solche Unterscheidung war aber immerhin geeignet der späteren Entwicklung der Triadentheorie vorzuarbeiten. Auf diese drei Bestandtheile des Nus bezieht sich vielleicht der Ausdruck νοητῆ τριάς bei DAMASC. De princ. 43, S. 115 K. (κατὰ δὲ τὸν Πορφύριον ἐροῦμεν τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν εἶναι τὸν πατέρα τῆς νοητῆς τριάδος), Damasc. wenigstens denkt bei demselben nur an das νοητὸν im engeren Sinn; doch ist es immerhin möglich, dass P. mit der νοητῆ τριάς nur die grosse Dreiheit: Gott, Geist, Seele, meint. — Von einer anderen Unterscheidung, die Porphyr im Nus machte, erfahren wir durch PROKL. Plat. Theol. I, 11. S, 27 m., nach welchem er in der Schrift π. ἀρχῶν ausgeführt hatte: τὸν νοῦν εἶναι μὲν αἰώνιον . . ., ἔχειν δὲ ἑμῶς ἐν ἑαυτῷ καὶ προαιώνιον τοῦ νοῦ [hier scheint ein Fehler zu liegen; man könnte vermuthen: προαιών., ὃ τὸν νοῦν] τῷ ἐνὶ συνάπτειν. ἐκείνο γὰρ (das ἐν) ἦν ἐπέκεινα παντὸς αἰῶνος. τὸ δὲ αἰώνιον δευτέραν ἔχειν, μᾶλλον δὲ τρίτην ἐν ἐκείνῳ (dem Nus) τάξει — das letztere (was Prokl. selbst als seinen eigenen Zusatz giebt), weil zwischen dem προαιώνιον und dem αἰώνιον der αἰὼν in der Mitte stehe. — Auf dieselbe Unterscheidung könnte man beziehen, was AUGUST. Civ. D. X, 28 von P. sagt: *dicit enim Deum patrem et Deum filium, quem graece appellat paternum intellectum vel paternam mentem* (πατρικὸν νοῦν); über den heil. Geist sage er nichts, oder doch nichts deutliches; *quavis quem alium dicat horum medium non intelligo*, denn die Weltseele stehe unter dem *paternus intellectus*, nicht zwischen ihm und dem Vater. Vgl. c. 29: *praedicat patrem et eius filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem; et horum medium . . . et nos vestro appellas tres Deos*. Das προαιώνιον im Nus könnte als ein mittleres zwischen ihm und dem ersten bezeichnet worden sein. Aber „drei Götter“ passt nicht, wenn nur das Erste und der zweitheilige Nus gemeint ist. Augustin's Aussage geht daher doch am Ende auf die bekannte Trias ἐν, νοῦς, ψυχὴ. Wie aber und in welchem Sinn die Seele das mittlere zwischen dem Einen und dem Nus genannt werden konnte, ist freilich schwer zu sagen.

etwas von seiner Substanz an dasselbe zu verlieren <sup>1)</sup>. Das erzeugte ist immer unvollkommener und getheilter als das zeugende; je tiefer wir daher in der Reihe der Erzeugungen herabsteigen, um so mehr wird die Einheit, die Vollkommenheit, die Kraft, die Immaterialität abnehmen, je höher wir in ihr hinaufsteigen, um so mehr wird sie zunehmen <sup>2)</sup>; ein in sich vollendetes Wesen wendet sich desshalb nie zu seinem Erzeugniss, sondern immer nur zu dem, von dem es erzeugt ist, so dass also alles vollendete, sei es aus grösserer oder aus geringerer Entfernung, sich zum Urwesen hinwendet, und seiner geniesst: nur die unvollständigen Substanzen (μερικαὶ ὑποστάσεις) können sich auch zu dem von ihnen erzeugten, zum Körperlichen, hinwenden und sich dadurch in Sünde und Untreue (ἀπιστία) verstricken <sup>3)</sup>. Nur in dieser Hinneigung des Willens besteht, wie schon Plotin gelehrt hatte, das Sein des Unkörperlichen im Körperlichen und daher auch das Sein der Seele im Leibe: abgesehen davon wirkt das verursachende zwar auf das verursachte, aber es ist, streng genommen, nicht in ihm, sondern vielmehr dieses in jenem <sup>4)</sup>. Auch die Seele verbindet sich aber nicht unmittelbar mit dem Leibe; Porphyr nimmt vielmehr mit Plotin an, durch ihre Neigung zum Körperlichen erzeuge sie aus sich eine niedrigere, dem Körper verwandte Kraft, die sich mit ihm vereinige <sup>5)</sup>. Die Seele ist daher in ihrem Dasein nicht an den Körper gebunden. Das ist ja überhaupt, wie unser Philosoph sagt, der Unterschied des Geistigen und des Leiblichen, dass jenes ungetheilt überall sein kann <sup>6)</sup>; oder genauer: jedes unkörperliche Wesen ist in dem, was unter ihm ist, nur so, dass es zugleich nicht in ihm ist, umschlossen wird es nur von dem höheren, und gerade

1) Sent. 25; die Hervorbringung des einen durch das andere bezeichnet P. mit πρόδος oder γέννησις.

2) Ebd. 11. 18. 37.

3) Ebd. 80 vgl. 18.

4) Ebd. 8. 7. 28 f. 81 f. vgl. auch PROKL. in Tim. 171, D.

5) Sent. 4: τὰ καθ' αὐτὰ ἀσώματα ὑποστάσει μὲν καὶ οὐσίᾳ οὐ κέρεσιν· οὐ γὰρ συγκιρνᾶται τοῖς σώμασι· τῇ δὲ ἐκ τῆς βροπῆς ὑποστάσει τινὸς δυνάμεως μεταδίδωσι προσεχθεὶς τοῖς σώμασιν· ἢ γὰρ βροπή δευτέραν τινὰ δύναμιν ὑπέστησε προσεχῆ τοῖς σώμασιν.

6) Ebd. 2. 85 vgl. 24: ἡ νοερά οὐσία ὁμοιομερῆς ἐστίν, ὡς καὶ ἐν τῷ μερικῷ νῶ εἶναι τὰ ὄντα καὶ ἐν τῷ πανταλείῳ, ἀλλ' ἐν μὲν τῷ καθόλου καὶ τὰ μερικὰ καθολικῶς, ἐν δὲ τῷ μερικῷ καὶ τὰ καθόλου καὶ μερικὰ μερικῶς.

desshalb ist das höhere Ursache des geringeren, weil es ihm überall gegenwärtig ist, ohne doch in ihm zu sein, weil es im Verhältnis zu ihm zugleich überall und nirgends ist <sup>1)</sup>. Dasselbe gilt auch von dem Verhältniss des Unkörperlichen zum Körper: es ist in ihm nicht auf räumliche Weise, nicht mit dem einen Theil hier, mit dem andern dort, sondern überall ganz <sup>2)</sup>; es ist dem Körperlichen gegenwärtig, indem es dasselbe sich ähnlich macht, seine Gegenwart ist eine dynamische, keine substantielle <sup>3)</sup>, und nur deshalb ist es möglich, dass aus Seele und Leib Ein Wesen wird, und dass die Seele in dieser Verbindung ihre Einheit und Eigenthümlichkeit nicht bloß nicht verliert, sondern dieselbe sogar dem Leibe mittheilt <sup>4)</sup>. Wir müssen in diesen Sätzen eine richtige Darstellung der plotinischen Lehre anerkennen, aber des eigenthümlichen und wissenschaftlich bedeutenden enthalten sie doch nur wenig.

Die naturwissenschaftliche Forschung scheint für Porphyr, trotz seinem Commentar zur Physik und den astronomischen Schriften, von denen SUIDAS berichtet, in philosophischer Beziehung keine grössere Bedeutung gehabt zu haben, als für Plotin, wenigstens tritt sie in den Werken, die wir noch besitzen, gänzlich zurück <sup>5)</sup>.

1) Ebd. 81.

2) Ebd. 85 f.

3) Ebd. 87: ἡ οὖν παρουσία οὐ τοπικὴ, ἕξομοιωτικὴ δὲ, καθόσον οὐδὲν τι οὐρα ὁμοιοῦσθαι ἀσωμάτω u. s. w. Vgl. S. 585, 5.

4) ΝΕΜΕΣ. nat. hom. S. 60 u.: Porphyr sagt im 2. Buch der σύμματα ζητήματα über die Verbindung von Seele und Leib wörtlich: οὐκ ἀπογνωστέον οὖν, ἐνδέχεσθαι τινα οὐσίαν παραληφθῆναι εἰς συμπλήρωσιν ἑτέρας οὐσίας καὶ εἶναι μέρος οὐσίας, μένουσαν κατὰ τὴν ἑαυτῆς φύσιν, μετὰ τὸ συμπληροῦν ἄλλην οὐσίαν, ἐν τῇ σὺν ἄλλῃ γινομένην καὶ τὸ καθ' ἑαυτὴν ἐν διασώζουσιν· καὶ τὸ μᾶλλον· αὐτὴ μὲν μὴ τρεπομένη, τρέπουσαν δὲ ἐκείνη, ἐν αἷς ἂν γίγνηται, εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν τῇ παρουσίᾳ. Unklar ist es aber hiebei immerhin, und mit dem S. 585, 5 angeführten verträgt es sich nicht, dass der Leib ebenso, wie die Seele, als οὐσία behandelt, und demnach für ihre Verbindung der widerspruchsvolle Begriff der Zusammensetzung einer Substanz aus zweien und der Ergänzung ἐκ einen durch die andere aufgestellt wird.

5) Fast das einzige, was in dieser Beziehung von ihm überliefert ist, sind die Bemerkungen gegen die aristotelische Annahme des Aethers, welche der platonische Scholiast S. 488 Bekk. aus seinem Commentar zum Timäus mittheilt. Er folgt auch hierin Plotin; vgl. S. 506, 8. Einiges andere ist theils an sich unerheblich, theils nicht speciell naturwissenschaftlichen Inhalts; so die Bemerkung b. SIMPL. Phys. 2, b, unt., dass nicht der Physiker,

**Dagegen** ist uns von seinen psychologischen Untersuchungen noch genug übrig, um uns von der Wichtigkeit, welche er diesem Gegenstand beilegte, und von dem Eifer, den er ihm widmete, zu überzeugen <sup>1)</sup>. Die Lehren Plotin's über das Wesen und Wirken der Seele, über ihr vorzeitliches Leben und ihr Schicksal nach dem Tode, über das Verhältniss der Einzelseelen zur Seele des Weltganzen, boten einem denkenden Schüler reichlichen Anlass zur Erläuterung und näheren Bestimmung; und was Porphyry in dieser

sondern nur der Metaphysiker, nach den Principien der Natur zu fragen habe, und die Erörterung über ἀρχή und αἴτιον ebd. 8, a, m. Sonst mag noch der Glaube an die Beseeltheit und die göttliche Natur der Gestirne erwähnt werden, der sich für den Neuplatoniker von selbst versteht, und ausser S. 583, 2 uns auch später noch begegnen wird.

1) Suid. nennt von Porphyry fünf Bücher περί ψυχῆς πρὸς Βόηθον (oder -όν), eine gegen den Peripatetiker Boëthius (1ste Abth. 558, 4) gerichtete Schrift, welche wohl hauptsächlich durch dessen Einwürfe gegen die Unsterblichkeit der Seele veranlasst war; Bruchstücke derselben b. Eus. pr. ev. XI, 28 (wo aber die Vertheilung des Textes zwischen Euseb, Porphyry und Boëthius bei HAMILTON verfehlt, und auch bei Gaisford nicht durchaus richtig ist); ebd. XIV, 10, 2. XV, 11. 16. Weiter nennt Suid. eine Abhandlung πρὸς Ἀριστοτέλην περί τοῦ εἶναι τὴν ψυχὴν ἐντελέχειαν (d. h. über den aristotelischen Satz, dass die Seele Entelechie sei, ein Satz, den er auch in dem Stück aus der Schrift gegen Boëthius b. Eus. XV, 11 bestreitet). Stobæus giebt Ekl. I, 826 bis 846 Stücke aus der Schrift περί τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων und ebd. II, 366 bis 394 aus der περί τοῦ ἐφ' ἡμῖν. Ein Buch περί αἰσθησεως führt Nemes. nat. hom. S. 80 an; aus demselben S. 60 f. sehen wir, dass auch in den Σύμμικτα Ζητήματα (nach Suid. 7 Bücher; angeführt auch von PROKL. in Remp. 415 u. vgl. 1. Abth. S. 615. in Euclid. 16 u. PRISCIAN Solut. procem. S. 554, a, o. Düb.) psychologische Fragen erörtert wurden. Ebenso ohne Zweifel in der Erklärung des Timæus. Auf die letztere geht wohl, was JAMBL. b. Stob. Ekl. I, 864 über Porphyry's Ansicht von der (Welt-) Seele sagt; wogegen es in Betreff der übrigen psychologischen Bestimmungen, die wir aus Jamblich's Bruchstücken bei Stobæus anzuführen haben werden, dahingestellt bleiben muss, wo sie Porphyry angesprochen hatte; S. 898 bezieht sich Jamblich auf den mündlichen Unterricht desselben. Eine Schrift De regressu animæ (wohl: π. τῆς ἀνόδου τῆς ψυχῆς) in mehreren Büchern, deren AUGUSTIN Civ. D. X, 29 erwähnt, und der er auch schon im vorhergehenden, wie er bemerkt, vieles entnommen hatte (vgl. c. 9. 23. 26. 28), scheint zwar hauptsächlich von dem Mitteln gehandelt zu haben, durch welche die Seele zur Gottheit zurückgeführt wird, doch kann sie auch die Fragen über die Natur der Seele, ihr Herabkommen aus der höheren Welt und ihre Rückkehr in dieselbe berührt haben.

Beziehung geleistet hat, verdient alle Anerkennung; die wesentlichen Schwierigkeiten der neuplatonischen Theorie konnte er freilich so wenig, als andere, überwinden. Was zunächst das Wesen und den Begriff der Seele betrifft, so bemüht er sich, zu zeigen, wie sich ihre Einheit mit der Mehrheit ihrer Thätigkeiten und Vermögen, ihre Selbstthätigkeit mit ihrer Abhängigkeit von äusseren Einflüssen vertrage. Die Seele hat die Grundbestimmungen (λόγοι) aller Dinge ursprünglich in sich selbst <sup>1)</sup>; wird sie von aussen angeregt, ihnen gemäss zu wirken, so entsteht die sinnliche Wahrnehmung, erhält sie diese Anregung durch Einkehr in sich selbst, so entsteht das Denken <sup>2)</sup>; und kommt dieses auch erst durch die Einwirkung des göttlichen Geistes (des Nus) zu Stande, so wird doch dabei kein neuer Inhalt in die Seele übertragen, sondern der Nus bringt durch sein Licht nur die Ideen zum Bewusstsein, welche er selbst ursprünglich in sie gelegt hat <sup>3)</sup>. Alle Geistesthätigkeiten sind daher auf eine und dieselbe Grundthätigkeit zurückzuführen, welche nur nach der Beschaffenheit ihrer Objekte eine verschiedene Gestalt annimmt: im intelligibeln hat unser Denken die Gestalt des Denkens, im seelischen die der Reflexion, im vegetativen die der Keimkraft, in der Materie die des Schattenbilds, im übervernünftigen wird es überwesentlich und übervernünftig <sup>4)</sup>.

1) Auch die Weltseele soll ja die wesenhaften λόγοι in sich tragen; vgl. S. 582, 4.

2) Sent. 17. Vgl. NEMESS. nat. hom. 80: Πορφύριος δὲ ἐν τῷ περὶ αἰσθήσεως οὐτε κώνον (Strahlenkegel) οὐτε εἰδωλον οὐτε ἄλλο τί φησιν αἴτιον εἶναι τοῦ ἴδῃ· ἀλλὰ τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἐντυγχάνουσαν τοῖς ὁρατοῖς ἐπιγινώσκειν ἑαυτὴν οἶσαν τὰ ὁρατὰ, τῷ τὴν ψυχὴν συνέχειν πάντα τὰ ὄντα καὶ εἶναι τὰ πάντα ψυχὴν συνέχουσαν σώματα διάφορα. μίαν γὰρ βουλόμενος εἶναι πάντων ψυχὴν τὴν λογικὴν, εἰκότως φησὶ γνωρίζειν ἑαυτὴν ἐν πᾶσι τοῖς οὖσι. Porphy. will desshalb sent. 16 auch die Erinnerung nicht aus der Aufbewahrung von Vorstellungen, sondern daraus erklären, dass es der Seele durch Uebung erleichtert werde, eine Vorstellung neu zu erzeugen.

3) Ad Maro. 26: ψυχὴν λογικὴν .. ἦν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐνοίας ἐκ ἐντύπωσιν καὶ ἐνεγράψιν ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ νόμου ἀληθείας εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός. Doch soll sich Porphyry nach JAMBL. b. STOIC. Ekl. I, 866 in seinen Aeusserungen über die Ansicht, dass der ganze νοητὸς κόσμος in der materiellen ψυχῇ sei, nicht gleichgeblieben sein, πῆ μὲν διατεταγμένως αὐτῆς ἐφ' ἑαυτῆς, πῆ δὲ συνακολουθῶν αὐτῇ ὡς παραδοθείση ἀνοθεῖν.

4) Sent. 10: οὐχ ὁμοίως μὲν νοοῦμεν ἐν πᾶσιν, ἀλλ' οἰκείως τῇ ἐκάστου οὐσίᾳ.

Auch in den scheinbar leidentlichen Zuständen verhält sich die Seele in Wahrheit thätig, nur der Körper leidet; die Sinnlichkeit rührt vom Körper her, der Geist für sich genommen ist reines Denken; das Leben, Sterben und Leiden ist nur in dem aus Seele und Leib zusammengesetzten Wesen, nicht in der Seele als solcher <sup>1)</sup>. Grossen Werth hat für Porphy, wie für alle Platoniker, die Willensfreiheit; in den Bruchstücken der Schrift, welche er ihrer Vertheidigung gewidmet hat <sup>2)</sup>, sucht er ihre Vereinbarkeit mit der Wahl der Lebenslose im Präexistenzzustand, unter richtiger Erklärung Plato's, darzuthun. Auch die Schuld des Bösen soll nicht im Leibe, sondern in der Seele und ihrer Begierde gesucht werden <sup>3)</sup>. Je ausschliesslicher aber so alle Erscheinungen des Seelenlebens auf die Seele selbst zurückgeführt wurden, um so nothwendiger war es auch, das Verhältniss der vielen Seelenthätigkeiten zu der Einen Grundkraft so zu bestimmen, dass die Einheit der Kraft trotz der Verschiedenheit ihrer Wirkungsweisen gewahrt blieb. Porphy widerspricht daher der buchstäblichen Auffassung der platonisch- aristotelischen Lehre von den Theilen der Seele. Seiner Ansicht nach müssen wir zwar allerdings verschiedene Kräfte der Seele unterscheiden; so namentlich die Denkkraft und das Wahrnehmungsvermögen, und innerhalb der ersteren wieder das Vermögen des intuitiven und des diskursiven Denkens (νοῦς und διάνοια), innerhalb des andern die Fähigkeit, mittelst der Sinneswerkzeuge, und die, ohne dieselben wahrzunehmen (das αἰσθητικὸν und φανταστικὸν) <sup>4)</sup>. Aber verschiedene Theile hat nur das lebendige Wesen, welches aus Seele und Leib zusammengesetzt ist; die Seele selbst

ἐν νῷ μὲν γὰρ νοερώς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπέρματικῶς, ἐν δὲ σώματι εἰδωλικῶς, ἐν δὲ τῷ ἐπάκεινα ἀνενοήτως τε καὶ ὑπερουσίως.

1) Sent. 19. 22. 42.

2) B. Stob. Ekl. II, 366 ff.

3) Ad Marcellam c. 29. Natürlich können es aber nur die geringeren Theile der Seele sein, von denen das Böse herkommt; wesshalb JAMBL. bei Stob. Ekl. I, 896 von Porphy und Plotin sagt, sie leiten es von der φύσις und der ἄλογος ζῶη her.

4) M. vgl. hierüber die Bruchstücke aus der Schrift über die Kräfte der Seele b. Stob. Ekl. I, 826 ff. insbesondere S. 882. Ueber eine weitere von Plato an die Hand gegebene Seelenkraft, das δοξαστικὸν, wird hier bemerkt, es frage sich, ob es eine Unterart der διάνοια, oder ein mittleres zwischen dem αἰσθητικὸν und φανταστικὸν einerseits, dem νοητικὸν andererseits sei.

ist ungetheilt, und nur ihr Verhältniss zum Leibe bringt es mit sich, dass aus ihrem an sich einheitlichen Wesen verschiedenartige Thätigkeiten hervorgehen <sup>1)</sup>. Aus demselben Gesichtspunkt betrachtet Porphyr das Verhältniss der Einzelseelen zur allgemeinen Seele. Alle Einzelseelen entspringen aus der überweltlichen Seele und diese enthält jene als ihre Theilkräfte in sich, ohne sich doch selbst an sie zu vertheilen; sie ist daher einerseits zwar von jeder derselben unterschieden, aber zugleich auch mit allen dem Wesen nach identisch, und in jeder mit ihrer ganzen Kraft wirksam, sobald sich dieselbe von dem getheilten, körperlichen Sein zu ihr zurückwendet <sup>2)</sup>. Wegen dieser Einheit alles Seelenlebens will unser Philosoph selbst den Thieren Vernunft beilegen <sup>3)</sup>; nichtsdestoweniger weiss er denen nicht beizustimmen, die menschliche Seelen nach dem Tode in Thierleiber wandern liessen. Die Thierseelen sind von den menschlichen, wie er glaubt, der Art nach verschieden <sup>4)</sup>; bedient er sich daher auch solcher Ausdrücke, die jene Vorstellung strenggenommen voraussetzen würden <sup>5)</sup>, so haben sie doch für ihn nur uneigentliche Bedeutung <sup>6)</sup>: in der Schrift gegen den Fleischge-

1) A. a. O. 888 f. 844 f. vgl. auch JAMBL. ebd. 894.

2) Sent. 39, wornach auch JAMBlich's jedenfalls ungenaue Angabe bei Stob. Ekl. I, 886: ὡς δ' ἂν εἶποι Πορφύριος, πάντη καχώρισται τὰ τῆς ἑλκς ψυχῆς πρὸς τὴν μερικὴν ἐνεργήματα zu ergänzen ist. Weiter s. m. JAMBL. a. a. O. NEMES. nat. hom. 80 (oben S. 588, 2.).

3) Er wolle zeigen, sagt Porph. De abstin. III, 1, πᾶσαν ψυχὴν, ἥ μάλιστα αἰσθητικῶς καὶ μνήμης, λογικῆν· und er führt diesen Beweis sehr ausführlich, bis o. 26. Unter anderem beruft er sich dabei auf die Sprache der Thiere, welche von einzelnen auch wirklich verstanden worden sei. Zu diesen gehört nach der v. Pyth. 28 ff. Pythagoras. Auf jene Auseinandersetzung bezieht sich vielleicht NEMES. S. 51.

4) JAMBL. b. Stob. Ekl. I, 1088: οἱ δὲ περὶ Πορφύριον ἄχρι τῶν ἀνθρώπων βίῳν (Porph. lässt das Horabsinken der Menschenseele sich nur so weit erstrecken), τὸ δ' ἀπὸ τούτου ψυχῶν ἄλλο εἶδος τὸ ἀλόγιστον (was aber nach dem oben angeführten von dem ἄλογον noch verschieden sein muss) ἐποπθενται. Ders. ebd. 898: Nach Porphyr und andern Platonikern ἀφομοιοῦνται ἀλλήλοις τὰ μὴ ἀνθρώπεια τοῖς θηρίοις τὰ δὲ τῶν ζώων τοῖς ἀνθρώπειοις, ἐφ' ἔσον κέρφα τὰ διακεκριμένα καθ' ἑτέρας οὐσίας ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλληλα. Vgl. S. 591, 1.

5) B. Stob. Ekl. I, 1048 f.

6) Die Seele, heisst es, gehe nach diesem Leben wieder in andere Leiber ein; wenn sie nun philosophisch gelebt und der Sinnenlust abgesagt habe, so werde sie sich hüten, μὴ λάθῃ θηρίον γινομένη καὶ στέρξασα σώματος ἀφουὸς οὐδὲ καθαροῦ πρὸς ἀρετὴν φύσιν ἄλογον καὶ ἄμουσον καὶ τὸ ἐπιθυμοῦν ἢ θυμιούμενον μάλ-

nuss, gegen den es keinen stärkeren Grund gab, als den menschlichen Ursprung vieler Thierseelen, schweigt er hievon gänzlich, und von Späteren wird ausdrücklich bezeugt, dass er die Seelenwanderung auf menschliche Leiber beschränkt hat <sup>1)</sup>. Ebenso wenig will er aber andererseits eine Erhebung der geläuterten Seele zu übermenschlicher Natur und Würde zugeben; so fest er vielmehr von der Unsterblichkeit des geistigen Wesens überzeugt ist <sup>2)</sup>, so bestimmt will er doch die menschliche Seele in ihrer eigenthümlichen Ordnung festhalten <sup>3)</sup>; alle Seelen sollen nach dem Tode wieder in neue Leiber eingehen, weil eben dieses die eigenthümliche Natur und Bestimmung der menschlichen Seele sei, einem aus Körper und Geist zusammengesetzten Wesen anzugehören <sup>4)</sup>. Das nähere dieses Hergangs und der Zustand der körperlosen Seele wird mit sinnlicher Bestimmtheit ausgemalt. Vor dem Eintritt in das irdische Leben hält sich die Seele im Fixsternhimmel auf <sup>5)</sup>; von da

λον ἢ το φρόνιμον αὐξαντος καὶ τρέφοντος, andernfalls sinke sie wieder in den Strudel des Werdens herab, sie gerathe in ein unseliges und thierisches Leben, εἰς νοθή σώματα καὶ βίους βολερούς oder εἰς λύκου φύσιν ἢ λέοντος.

1) JAMBL. (s. o. 590, 4), dessen elliptischer Ausdruck doch nur diesen Sinn haben kann. AUGUSTIN Civ. D. X, 80: Plato und Plotin lassen die Seelen auch in Thierleiber übergehen: *Porphyrus tamen jure displicuit (haec sententia)*; er beschränke ihre Wanderung auf Menschenleiber. AEM. GAZ. Theophr. S. 16 Barth: Porphyr und Jamblich, κατανοήσαντες ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς ἢ οὐσία ἄλλη δὲ ἀλόγου, καὶ ὅτι οὐ μετανίστανται (sich verändern) ἀλλ' οὐσαύτως ἔχουσιν αἱ οὐσῖαι, οἷαι τὸ πρῶτον προήλθον . . . καὶ βλας ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι, ὑπερπηθήσαντες τὰ ἄλογα τῶν ζώων μεταβαλόντες, οὐκ εἰς ἕνον φασι, ἀλλ' ἐνώδη ἄνθρωπον. οὐ γὰρ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὴν τῶν σωμάτων μορφήν μεταπίσσεσθαι.

2) Sent. 22. 24. Ausführlich hatte P. in der S. 587, 1 genannten Schrift gegen Boëthius die Gründe für die Unsterblichkeit erörtert; was jedoch Eus. pr. ev. XI, 28. XIV, 10, 8 daraus mittheilt, bringt nichts eigenthümliches.

3) JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 1064: τηροῦσι μὲν αὐτὴν (die abgeschiedene Seele) ἐπὶ τῆς οἰκείας τάξεως Πλούταρχος καὶ Πορφύριος . . . οἱ δὲ ἀρχαιότατοι παρακλησίαν τοῖς θεοῖς κατὰ νοῦν διάθεσιν ἀγαθοῖς δὴ καὶ προστάσιαν τῶν τῆδε αὐτῇ ἀπονέμουσι καλῶς. Πορφύριος δὲ καὶ τοῦτο ἀπ' αὐτῆς ἀφαιρεῖ . . . αὐτὰς ἀφαιρεῖ παντάπασιν ἀπὸ τῆς ἀδαισκέτου (absolut) ζωῆς, ὡς οὐσας συμφυεῖς τῇ γενέσει καὶ πρὸς ἐπιουρίαν δοθείσας τοῖς συνθέτοις ζώοις.

4) S. die vor. Anm. u. Porph. b. STOB. Ekl. I, 1048: ἄφρατος οὐσα [ἡ ψυχὴ] τὴν φύσιν καὶ αἰθίος, οὐτι μὲν ἀπαθῆς οὐδὲ ἀμετάβλητος, ἐν ταῖς λεγομέναις φθεραῖς καὶ τελευταῖς μεταβολῆν ἴσχυι καὶ μετακόρησιν εἰς ἑτέρα σώματων εἶδη.

5) Vgl. folg. Anm. Wenn in dem Fragment b. STOB. I, 1054 der Mond



steigt sie durch die sieben Planetensphären zur Erde herab, indem sie sich aus der Substanz derselben mit einem luftartigen Leib (*πνεῦμα*) umkleidet <sup>1)</sup>; derselbe Leib begleitet sie auch beim Abscheiden aus dem irdischen Körper, und wird von ihr je nach den Einbildungen, welche die Vorliebe für den oder jenen Körper in ihr erregt, so oder so gestaltet; die reinsten Seelen erhalten ätherische Leiber, die minder reinen sonnenartige, eine dritte Klasse mondartige, die, welche am tiefsten stehen, und ihr *πνεῦμα* mit den feuchten Dünsten der Erdatmosphäre beschwert haben, werden durch dasselbe in die Räume unter der Erde hinabgezogen <sup>2)</sup>. Den

den Seelen der Frommen zum Wohnsitz gegeben wird, so bezieht sich diess nur auf die Vorstellungen Homers, so wie Porph. diese erklärt, oder auch nur auf die Seelen, welche noch nicht die höchste Vollendung erreicht haben.

1) PORPH. b. STOB. Ekl. II, 388, wo über das Lebensloos der platonischen Republik X, 617, E bemerkt wird: ὁ μὲν κληρὸς ἔξω κρίνεις εἰς τὸν τῆς αἰθέρος ἐπικατὸ τόπον κερσεῖν (sc. τὰς ψυχὰς), τοῦ πρώτου βίου ἢ διεξοδος διὰ τῶν ἐκτὰ σφαιρῶν γιγνομένη. Ders. Sent. 82: τὸ πνεῦμα, δ' ἐκ τῶν σφαιρῶν συναλεξατο. PROKL. in Tim. 311, A; s. folg. Anm. Der Eintritt der Seele in den Leib sollte ἐν τῇ πρώτῃ ἀπογεννήσει τοῦ τιττομένου stattfinden (JAMBL. b. STOB. Ekl. I, 912); womit nicht der Moment der Erzeugung, sondern der des fertigen Hervortretens, der Geburt, gemeint zu sein scheint; darauf weist wenigstens das τιττομένου, und der Umstand, dass Porph. b. STOB. Ekl. II, 392 (s. u. 608, 4) die Annahme zulässig findet, durch den Stand der Gestirne zur Zeit der Erzeugung seien den Seelen die allgemeinen, durch den Stand derselben zur Zeit ihrer Geburt die speciellen Vorbilder ihres Menschenlebens bezeichnet. Da mit dem Eintritt der Seele in einen bestimmten Leib über das, was sie werden wird, vollständig entschieden ist, setzt diese Darstellung voraus, dass sie erst bei der Geburt in einen solchen eintrete. — Ihrem leitenden Gedanken nach ist diese Theorie Porphyrius's von Plotin entlehnt (vgl. S. 514, 1), aber dieser hat sie nicht so in's einzelne ausgeführt,

2) Sentent. 82. Auf diese Lehre bezieht sich auch die Angabe des JAMBLION b. STOB. Ekl. I, 924, dass nach Porphyrius die unvernünftigen Kräfte der Seele in das allgemeine Leben, welchem sie entnommen seien, zurückkehren, und des Scholion bei OLYMPIODOR. in Phädon. ed. Finckh S. 98, Nr. 175, dass Proklus und Porphyrius die Unsterblichkeit nur auf die vernünftige Seele ausdehnen; vgl. PROKL. a. a. O., wo als Lehre Porphyrius's angegeben wird, dass das ὄχημα und die ἀλογος ψυχή (das, was Porphyrius in der oben angeführten Stelle das Pneuma nennt) in die himmlischen Sphären, aus denen die Seele bei ihrem Herabsteigen diese Bestandtheile gesammelt habe, sich wieder auflöse. Doch kann diess nur von den reineren Seelen gelten, die beim Aufsteigen in jeder Sphäre wieder ablegen, was sie beim Herabsteigen angezogen haben, wie es auch Plotin, dem P. hier folgt, nur von jenen ausgesagt hat; vgl. S. 582, 2.

geläuterten Seelen stellt Porphyr ein rein geistiges Leben in Aussicht, in welchem mit der Erinnerung an das Irdische auch die Einbildungen und Begierden erlöschen und die vernunftlosen Theile der Seele sich von ihr ablösen <sup>1)</sup>, denn erst wenn er vom Leibe freigeworden ist, kann der Geist, wie auch er sagt, zur vollkommenen Weisheit gelangen <sup>2)</sup>; für die auf der Wanderung begriffenen nimmt er die gleiche, ihren Vergehen genau entsprechende Wiedervergeltung an, wie Plotin <sup>3)</sup>; die im Hades befindlichen

1) In der Schrift über die Styx b. STOB. I, 1022 f. 1082 f. 1086 f. sagt Porphyr, die Seelen, welche den Acheron überschritten haben, d. h. die aus dem körperlichen Leben abgetrennten und keiner Reinigung bedürftigen, verlieren die Erinnerung an ihr Erdenleben, sie kennen daher zwar einander κατ' ἰδιότητα φρονήσεως ἣν ἐν ἔδου κείνηται, τοὺς δ' ἀνθρώπους οὐκ εἶσι, die Seele ziehe sich in der Welt auf das διανοητικὸν zurück; und noch genauer wird seine eigentliche Meinung ohne Zweifel von JAMBlich b. STOB. a. a. O. 924 dargestellt, der sie so angeht: λύεται (nämlich nach dem Tode, und natürlich nur bei den körperfreien Seelen) ἐκάστη δύναμις ἄλογος εἰς τὴν ὄλην ζωὴν τοῦ παντός ἀπ' ἧς ἀπαμείβθη, ἥ καὶ ὅτι μάλιστα μένει ἀμετάβλητος. Dagegen sind unsere Zeugen darüber nicht ganz einig, ob die geläuterten Seelen für immer in diesem höheren Leben bleiben, oder später wieder in Körper herabkommen sollten. Nach den S. 591, 3. 4 angeführten Aeusserungen, namentlich nach der bestimmten Aussage Jamblich's, muss man das letztere annehmen. Dagegen behauptet AUGUSTIN Civ. D. X, 80 nicht minder bestimmt: *dicit etiam, Deum ad hoc animam mundo dedisse* (was aber nach dem folgenden doch nur bedeuten kann: er lasse die Seelen deshalb in die Körperwelt eintreten), *ut materiae corporalis cognoscens mala ad patrem recurreret, nec aliquando jam* (= μηδ' ἔτι) *talium polluta contagione teneretur*; und er belobt ihn ausdrücklich, dass er die Seelen aus der Seligkeit bei Gott nicht wieder zu den Uebeln des Lebens zurückkehren lasse, bemerkt aber zugleich, damit werde der platonische Satz, dass die gestorbenen wieder in's Leben zurückkehren, aufgegeben. Indessen hat Aug. wahrscheinlich in eine einzelne Aeusserung Porphyr's zu viel hineingelegt, und dieser wollte den gereinigten Seelen die Rückkehr in's Körperleben nicht schlechthin, sondern ähnlich, wie Plato (s. Bd. II, a, 526 ff.), nur für die Dauer der betreffenden Weltperiode absprechen.

2) AUG. Civ. D. X, 29: *nec ipse dubitas, in hac vita hominem nullo modo ad perfectionem sapientiae pervenire, secundum intellectum tamen viventibus omne quod deest providentia Dei et gratia post hanc vitam posse compleri.*

3) ANNEAS wenigstens, Theophr. S. 18, schreibt ihm und Jamblich zu, dass ihrer Meinung nach der Verführer junger Leute zur Strafe in einem anderen Leben seinerseits verführt, der Ehebrecher zu einer Frau werden solle, mit der Ehebruch getrieben werde, also abgesehen von einiger polemischen Verzerrung dasselbe, was wir S. 580 bei Plotin getroffen haben.

sollen durch die Einbildungen gestraft werden, welche sich aus der Erinnerung an ihre Vergehen erzeugen <sup>1)</sup>. Mancherlei volksthümlicher Aberglauben hinsichtlich des Zustands nach dem Tode wird von unserem Philosophen gutgeheissen <sup>2)</sup>; dass er den platonischen Mythos über die Wahl der Lebenslose ernstlich nimmt, ist schon bemerkt worden.

Wenden wir uns von der Anthropologie zur Ethik, so lässt sich nach allem bisherigen zum voraus erwarten, dass Porphyr den ethischen Dualismus seiner Schule nicht mildern werde. Leib und Seele stehen sich ja nach seiner Ansicht auf's schroffste entgegen; der Leib ist nur das Gewand, welches wir ablegen müssen, wenn wir um den Siegespreis ringen wollen, ein Gewand, welches uns nicht bloß belästigt, sondern auch verunreinigt, weil jedem materiellen Körper Ausflüsse hylischer Dämonen anhaften <sup>3)</sup>; je mehr wir uns diesem sterblichen Theil zuwenden, um so untüchtiger werden wir für das unvergängliche <sup>4)</sup>, je mehr wir nach dem Leib und dem leiblichen Verlangen tragen, um so mehr verfinstert sich unser Sinn für das göttliche <sup>5)</sup>. Es ist daher unmöglich, dass die Liebe zu Gott mit der Liebe zum Leib und der sinnlichen Lust zusammenbestehe <sup>6)</sup>; nicht bloß einzelne Affekte sind schändlich, sondern alle, denn alle verhindern uns an der Beschäftigung mit dem übersinnlichen <sup>7)</sup>; wer zur Anschauung des höheren gelangen will, der muss der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft, dem Sinnengenuss und der Begierde nach Sinnengenuss absagen, und in philosophischem Sterben das Band lösen, mit dem sich seine

---

1) B. Stob. a. a. O. 1022 (aus der Schrift über die Styx), wo die Mythen über die Strafen im Hades in diesem Sinn gedeutet werden.

2) So scheint er b. Stob. I, 1080 (aus derselben Schrift) der Meinung beizupflichten, dass die Unbeerdigten nicht zur Ruhe im Hades kommen, und De abstin. II, 47 f. sagt er unter Berufung auf Plotin, die Seelen der gewaltsam getödteten Menschen und Thiere bleiben bei ihrem Leichnam, und benützt diese Vorstellung, um theils vor dem Selbstmord, theils vor dem Fleischgenuss zu warnen.

3) De abstin. I, 81. II, 46.

4) Ad Marc. 32.

5) Ebdas. 18.

6) Ebd. 14.

7) De abstin. I, 41.

Seele an den Leib gekettet hat <sup>1)</sup>. Die sittliche Thätigkeit fällt daher hier wesentlich unter den Begriff der Reinigung, und Porphyri hebt diesen Gesichtspunkt noch stärker hervor, als Plotin. Alle Tugenden zerfallen nämlich ihm zufolge in vier Klassen: die politischen, die reinigenden (*καθαριτικαί*), die der Seele, welche sich zum Nus hinwendet, und die des Nus als solchen. Die Tugenden der ersten Klasse bezwecken die Mässigung der Affekte (*μετριότης*), die der zweiten (die Tugenden des Fortschreitenden) die Ablösung vom Irdischen, welche sich in der Apathie vollendet; ist dieses Ziel erreicht, so entsteht als die positive Ergänzung dieses negativen die Hinwendung der Seele zu ihrer Ursache, die vernünftige Seelenthätigkeit oder die Theorie, in welcher die Tugend der dritten Klasse besteht: sofern aber diese psychische Tugend doch nur vom Nus bewirkt wird, so steht die Tugend des Nus als solchen, welche sich zu ihr verhält, wie das Urbild zum Abbild, die paradigmatische Tugend, noch höher. Wer den praktischen Tugenden gemäss handelt, ist ein rechtschaffener Mann, wer die reinigenden übt, ein dämonischer Mensch, oder auch ein guter Dämon, wer in der Hinwendung zum Nus lebt, ist ein Gott, wer die paradigmatische Tugend besitzt, ist ein Vater der Götter. Mit den höheren von diesen vier Stufen besitzt man auch alle Tugenden der niedern, wenn man sie auch nicht nothwendig immer ausübt, aber nicht umgekehrt <sup>2)</sup>. Wiewohl aber die reinigende Tugend hiernach nicht die höchste ist, so ist sie doch, wie Porphyri sagt <sup>3)</sup>, für den Menschen die nothwendigste, denn sie können wir in diesem Leben erlangen, und sie bahnt uns den Weg zu der höheren; diese selbst dagegen geht auch nach dem obigen fast über menschliche Kräfte, und na-

1) A. a. O. c. 31. sentent. 41; ebd. 8 f. In der letzteren Stelle unterscheidet P. mit Plato einen doppelten Tod, den natürlichen und den philosophischen, der erstere löst nur die natürliche, nicht die selbstgeknüpfte Verbindung der Seele mit dem Leibe. Auch aus diesem Grund ist (abstinent. I, 38) der Selbstmord nicht zu billigen. Ueber die Lossagung vom Körper hatte P. auch in der Schrift *De regressu animae* gehandelt, indem er (nach August. Civ. D. X, 29) hier den Grundsatz aufstellte: *omne corpus esse fugiendum, ut anima possit beata permanere cum Deo.*

2) Sent. 34, wo die angeführten Unterschiede auch im einzelnen an den vier Grundtugenden nachgewiesen werden.

3) A. a. O.

mentlich die höchste mystische Einigung mit der Gottheit war für Porphyr weit schwerer zu erreichen, als für Plotin <sup>1)</sup>. Der Mensch gleicht seiner Ansicht nach einem solchen, der sich nach langem Aufenthalt in der Fremde nach Hause sehnt: wenn er in der Heimath gut aufgenommen werden will, muss er zuerst die fremden Sitten ablegen, dann erst mag er sich aufmachen, um denselben Weg, auf dem er sich von Hause entfernt hat, in entgegengesetzter Richtung zurückzulegen <sup>2)</sup>. Die erste Station dieser Reise ist die Selbsterkenntniss, die Ueberzeugung, dass der Leib dem wahren Wesen des Menschen fremd ist; das nächste ist die Zurückziehung vom Leibe, die Ausschliessung aller unnöthigen, die möglichste Mässigung selbst in den unvermeidlichen Genüssen, die Unterdrückung aller Affekte, wenigstens bis zu dem Grade, dass sie nur noch selten und schwach, und ohne Theilnahme des Willens, eintreten; die höchste Stufe jedoch und der Uebergang zur höheren Tugend ist nur durch völlige Affektlosigkeit zu erreichen <sup>3)</sup>. Es war natürlich, dass sich auf diesem Standpunkt für Porphyr nur eine ascetische Moral ergeben konnte; denn zu dem gefährlicheren Ausweg, der Sinnlichkeit ihren Lauf zu lassen, weil sie den Geist nichts angehe <sup>4)</sup>, kann sich sein sittlicher und nüchterner Sinn nicht entschliessen, diese Behauptung widersprach aber auch seiner Ansicht vom menschlichen Wesen, die dem Leibe keine Bewegung zugesteht, welche nicht durch die Hinneigung der Seele zum sinnlichen in ihm erzeugt wäre. Er verlangt daher, dass wir uns schlechthin keine anderen Genüsse erlauben, als diejenigen, die zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit nothwendig sind, und er erhebt deswegen jene Enthaltungen, welche Plotin zwar persönlich geübt und gebilligt, aber von andern, so viel wir wissen, nicht verlangt hatte, im Sinn des strengeren Neupythagoreismus zum Grundsatz: jede sinnliche Aufregung, welcher Art sie auch sein mag, ist zu verwerfen <sup>5)</sup>; nicht blos der geschlechtliche Genuss, auch der naturgemässe, ist nach Porphyr als eine Verunreinigung

1) Vgl. S. 417, 2.

2) De abstin. I, 30.

3) Sent. 34.

4) Die Behauptung christlicher Gnostiker und cynischer Philosophen, welche de abst. I, 42 ff. bestritten wird.

5) De abstin. I, 33 f.

zu betrachten <sup>1)</sup>, sondern er warnt auch vor dem Besuch von Schauspielen, Pferderennen, Tänzen u. dgl. <sup>2)</sup>, mit besonderer Ausführlichkeit jedoch sucht er in der Schrift über die Enthaltung von thierischer Nahrung zu zeigen, dass der Genuss von Fleischspeisen dem Philosophen nicht erlaubt sei. Der Erweis dieser Behauptung liegt ihm um so mehr am Herzen, da sogar von seinen Freunden aus Plotin's Schule manche dem Fleischgenuss, auf den sie früher verzichteten, sich wieder zugewandt hatten <sup>3)</sup>; während er selbst umgekehrt in seiner früheren Zeit die Thieropfer gutgeheissen hatte <sup>4)</sup>, und erst später die Schonung des thierischen Lebens unbedingt forderte. Die Erwägungen, mit denen er diese Forderung begründet, sind theils moralische, theils religiöse: die Thiere seien als vernunftbegabt uns verwandt <sup>5)</sup>, durch die Fleischspeisen werde die Sinnlichkeit gereizt und gekräftigt <sup>6)</sup>, um aber den Göttern, und namentlich dem höchsten Gott, nahe zu treten, müsse man sich vom sinnlichen losmachen <sup>7)</sup>; am deutlichsten tritt jedoch das Motiv dieser ganzen Ascese in dem Satze <sup>8)</sup> hervor,

1) Sent. 34 g. E. De abst. IV, 20 vgl. I, 41 g. E. Selbst auf die *ἀναρρωτήσεις* wird diese Strenge ausgedehnt. Porphyrius selbst hat zwar in vorgerrücktem Alter noch geheiratet; aber in dem Schreiben an seine Frau (ad Marc. 1—3. 33) weist er nicht blos alle sinnlichen Beweggründe zu diesem Schritte zurück, sondern er scheint auch anzudeuten, dass er sich des ehelichen Umgangs enthalten habe.

2) De abst. I, 38.

3) Dass dieser in der platonischen Schule ausgebrochene Zwiespalt, und besonders die Angriffe des Castricius Firmus auf die von ihm selbst früher gebilligte *ἀποχή*, die nächste Veranlassung von Porphyrius Schrift waren, sagt Porphyrius. De abst. I, 1—3.

4) Aus der Schrift *περὶ τῆς ἐκ λόγων φιλοσοφίας*, welche allen Anzeichen nach vor seiner Verbindung mit Plotin verfasst wurde (vgl. WOLFF Porph. de philos. ex orac. haur. libr. rel. 30 f. 38) theilt Eus. pr. ev. IV, 9 ein spollinisches Orakel mit, das über die Thieropfer für Götter jeder Ordnung Vorschriften giebt.

5) Hierüber handelt besonders das dritte Buch De abstinentia, welches nach der Nachweisung von BEAUVAIS (Theophrastos Schrift über die Frömmigkeit) seinen Inhalt grösstentheils aus Theophrast *περὶ εὐσεβείας* entlehnt hat. Aus dem angegebenen Grunde wird auch hier die Tödtung der Thiere, mit Ausnahme der reissenden, verboten.

6) A. a. O. I, 32 f. 38: 46.

7) Ebd. I, 57. II, 49.

8) Ebd. IV, 20.

dass jedes Wesen durch die Verbindung mit fremdartigem befleckt werde; der Geschlechtsgenuss beflecke daher in doppelter Beziehung, theils unmittelbar, sofern er die Seele durch die Sinnelust überwältigt, theils mittelbar, sofern er durch neue Lebenszeugung geistige Kräfte an die Materie fesselt; ebenso beflecke der Fleischgenuss theils deshalb, weil er die sinnlichen Triebe nährt, theils auch, weil das Fleisch von den Leichnamen getödteter Thiere genommen ist, und durch seinen Genuss dem lebenden todtes beigemischt wird <sup>1)</sup>. Das beste wäre, wenn wir die Nahrung überhaupt entbehren könnten; da diess nicht möglich ist, sollen wir uns wenigstens auf die einfachsten und unschuldigsten Speisen beschränken <sup>2)</sup>; und werden auch diese Grundsätze bei der Masse der Menschen keinen Eingang finden, so darf sich ihnen doch der Philosoph deshalb nicht entziehen <sup>3)</sup>. So wird hier zum Gesetz gemacht, was bei Plotin noch Sache der freien Selbstbestimmung gewesen war, die innere Freiheit von der sinnlichen Neigung genügt nicht, wenn nicht die äussere Ascese hinzutritt.

Diese ethische Richtung Porphyr's bedingt auch sein Verhältniss zur Religion. Plotin stand der positiven Religion, trotz seiner Mythendeutung und trotz seiner Ansichten über Weissagung und Magie, verhältnissmässig noch frei gegenüber; er fühlt sich auf seinem idealen Standpunkt in der Philosophie und der philosophischen Gesinnung befriedigt, und kann die sinnlichen Stützen des äusseren Kultus entbehren <sup>4)</sup>. Seinem Schüler ist diese freiere Stellung nicht mehr möglich. An Wärme und Reinheit des religiösen Gefühls steht er hinter Plotin nicht zurück, aber er ist nicht in demselben Maasse, wie dieser, durch seine Philosophie über die

1) Welchen Werth Porphyr auf den letzteren Umstand legt, sieht man auch daraus, dass er die Milch und den Honig trotz ihres thierischen Ursprungs gestattet a. a. O. II, 18. III, 18. 26. M. vgl. auch was S. 594, 2 aus De abstin. II, 47 f. angeführt ist.

2) A. a. O. IV, 20.

3) A. a. O. I, 27. II, 8. IV, 18. P. sagt hier ausdrücklich, seine Rathschläge gelten nicht allen Menschen ohne Unterschied, Handarbeitern, Geschäftleuten u. s. w., sondern ἀνθρώπων λελογισμένῳ τις τ' ἔστι καὶ πόθεν ἐλάλησεν καὶ τα σπαύδεν ὀφθαί u. s. w.

4) M. vgl. in dieser Beziehung namentlich die S. 414, 1 erwähnte bezeichnende Aeusserung gegen Amelius.

Noth des endlichen Daseins hinausgehoben, es wird ihm nicht eben so leicht, in der Anschauung der Gottheit Ruhe zu finden; er empfindet die Mängel der sinnlichen Natur als eine dämonische Macht, die neben der göttlichen in der Welt waltet, und für den Kampf mit dieser Macht, für den Reinigungsprocess, auf welchen die irdische Tugend seiner Meinung nach beschränkt ist, nimmt er gerne die Bundesgenossenschaft der Religion in Anspruch. So ganz unverändert freilich lässt sich diese mit seiner Philosophie nicht verbinden. War er auch früher dem Volksglauben noch näher gestanden <sup>1)</sup>, so musste ihm doch manches darin mit der Zeit zum Anstoss gereichen. In einer seiner späteren Schriften sagt er geradezu: die gewöhnlichen Vorstellungen von der Gottheit seien von der Art, dass es gottloser sei, sie zu theilen, als die Götterbilder zu vernachlässigen <sup>2)</sup>; mit dem bestehenden Kultus musste er schon durch seine Ansichten über die Tödtung der Thiere und über den Fleischgenuss in Widerspruch treten <sup>3)</sup>; aber auch abgesehen davon ist er der Ueberzeugung, dass die beste und allein wahre Gottesverehrung nur in Einem bestehe, in der Gotteserkenntniss und der frommen, gottähnlichen Gesinnung <sup>4)</sup>. Die Gottheit, sagt er, bedarf keines andern, der Weise bedarf nur der Gottheit; der wahre Tempel Gottes ist die Seele des Weisen, der wahre Priester ist der Weise <sup>5)</sup>. Nicht lange Gebete und Opfer verlangt die Gottheit, sondern frommes Leben, nicht an der Zunge des Menschen ist ihr etwas gelegen, sondern an seinen Werken <sup>6)</sup>. Nur wer reinen Lebens und von leerer Einbildung frei ist, verdient von der Gottheit zu sprechen, und die Rede über sie zu vernehmen, vor der unheiligen Menge ist es besser, über das heilige zu schweigen <sup>7)</sup>.

1) Darauf weist die Schrift über die Orakel; vgl. S. 597, 4. Dass er auf die Orakel selbst freilich sein Leben lang grosse Stücke hielt, zeigt schon der S. 417, 1 Schl. besprochene Fall.

2) Ad Marc. 17, Schl.: ἀσεβής οὐχ οὕτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων, ὡς ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ συνάπτων.

3) Vgl. S. 597 f. Mit den Thieropfern beschäftigt sich das zweite Buch De abstinentia von c. 4 an.

4) De abst. II, 61. ad Marc. 11. 18. 16 f. 19 vgl. epist. ad Aneb. c. 11.

5) Ad Marc. 11. 19. 16 Schl. M. vgl. hiesu und zum nächstfolgenden was S. 127 und 1. Abth. 289 ff. angeführt ist.

6) A. a. O. 16 f.

7) A. a. O. 15.



Dem höchsten Gott dürfen wir nichts sinnliches darbringen, auch keine sinnliche Namen und keine hörbare Rede, denn alles sinnliche ist für ihn zu unrein, nur in schweigender Andacht und heiligen Gedanken ist er zu verehren; die übersinnlichen Götter zweiten Rangs mögen wir mit Worten anrufen und preisen, aber wir sollen sie um nichts bitten, was ihrer nicht würdig ist, und wornach sie nicht selbst das Verlangen in uns erzeugen, sondern nur um das Gute, was sie selbst sind und wollen <sup>1)</sup>. Es liegt ja viel mehr daran, dass wir sie nachahmen, als dass wir sie anrufen <sup>2)</sup>. Wie anstössig dem Porphyr bei dieser Denkart so vieles in dem Volksglauben und dem Gottesdienst seiner Zeit war, sehen wir namentlich aus dem bekannten Brief an den ägyptischen Priester Anebon <sup>3)</sup>, welcher ganz der Ausführung von Fragen und Zweifeln gewidmet ist, deren Beantwortung den späteren Neuplatonikern nicht wenig zu schaffen gemacht hat. Schon das Wesen der Götter ist, wie hier gezeigt wird, nicht leicht zu bestimmen. Was ist es, fragt Porphyr, wodurch sich die verschiedenen Götterklassen unterscheiden? ihre Thätigkeiten und Zustände, oder vielleicht bloß ihre Körper? was hat die Annahme von irdischen und unterirdischen, von Luft- und Wassergottheiten zu bedeuten? wohnen denn nicht

1) Abst. II, 84. ad Marc. 12 f.

2) Nach Augustin Civ. D. X, 26 hatte P. über die Engel (s. u.) bemerkt: *imitandos eos potius quam invocandos*, was natürlich von den Göttern noch mehr gelten muss.

3) Diese merkwürdige Schrift, welche zuerst THOMAS GALE in seiner Ausgabe des Jamblichus De mysteriis Aegyptiorum (1678) aus den von Euseb, Cyrill, Augustin, hauptsächlich aber von Jamblich selbst mitgetheilten Bruchstücken wiederhergestellt hat, ist jetzt von PANTHEY (Jambl. De myster. lib., Berl. 1857, S. XXIX ff.) neu herausgegeben. Wann sie verfasst wurde, lässt sich nicht näher bestimmen. WOLFF (Porph. De philos. ex orac. haer. S. 27) glaubt, ihre Abfassung müsse Porphyr's Bekanntschaft mit Plotin vorausgehen, denn andernfalls würde er nicht Anebon, sondern Plotin, der ja auch ein Aegypter war, über die ägyptische Lehre befragt haben. Daraus könnte man jedoch ebensogut schliessen, sie sei erst nach Plotin's Tod geschrieben; wenn nicht vielmehr Porphyr, indem er Anebon um Belehrung bittet, mit dieser Wendung überhaupt nur seine Zweifel an den Mann bringen wollte. Mir scheint aus der Frage Nr. 85: τί τὸ πρῶτον αἰτιον ἡγούνται εἶναι Αἰγύπτου, πότμον νοῦν ἢ ὑπὲρ νοῦν . . . καὶ εἰ τῷ δημιουργῷ τὰ αὐτὰ ἢ πρὸ τοῦ δημιουργοῦ; klar hervorzugehen, dass dieser Brief den Standpunkt des plotinischen Systems voraussetzt.

alle Götter im Himmel? sind sie überhaupt räumlich und leiblich getrennt, und wie können sie in diesem Fall mit einander eins sein? Sind die Götter Leiden und Affekten unterworfen, sind sie sinnlich und psychisch, wie diess die Anrufungen und Sühngebräuche voraussetzen, und worin läge dann noch ihr Unterschied von den Dämonen? wenn andererseits jene körperlos sind, diese nicht, wie können die Himmelskörper Götter genannt werden? Mit welchem Recht werden einige Götter für wohlthätig, andere für verderblich gehalten? <sup>1)</sup> Was verknüpft die sichtbaren Götter mit den unsichtbaren? was unterscheidet die Dämonen von beiden, was die Seelen und die Heroën von den Dämonen? welches sind die Merkmale, an denen sich die Erscheinungen der Götter, der Engel, der Erzengel, der Dämonen, der höheren Geister, der Seelen, als solche erkennen lassen? <sup>2)</sup> Worin besteht das Wesen der Weissagung? wie haben wir uns die prophetischen Träume, die prophetischen Ekstasen zu erklären? wie kommt es, dass bald dieses, bald jenes Mittel in Ekstase versetzt, dass die Vorbedeutung bald aus dem einen, bald aus dem andern Zeichen geschöpft wird? Wie verhält sich ferner die Gottheit zur Weissagung? sind die Götter den Wahrsagern dienstbar, finden die Erscheinungen der Götter und Dämonen in der Wirklichkeit oder nur in unserer Phantasie statt, oder ist beides verknüpft? rührt demnach die Kenntniss des zukünftigen von der Seele selbst her, oder von der Gottheit, und spricht nicht für die erstere Annahme der Umstand, dass die Weissagung an gewisse Naturen Zustände und Mittel geknüpft ist? ist die Weissagung nicht vielleicht nur die natürliche Wirkung der gebrauchten Mittel und der Sympathie, welche zwischen den Theilen des Weltganzen stattfindet? oder sollten gar diejenigen Recht haben, welche sie auf den Betrug niedriger Dämonen zurückführen? denn im Besitz der wahren Güter werden wir allerdings durch sie mehr gestört als gefördert <sup>3)</sup>. Wie lässt sich annehmen, dass höhere Wesen den Befehlen der Menschen Folge leisten? dass sie zu ungerechten

1) Dass alles gute und nur das Gute von Gott bewirkt sei, sagt Porphyrius auch sonst nicht selten; ad Marc. 12 f. 16 f. 24. Der Satz ist platonisch; unter den Jüngeren haben wir ihn besonders bei Philo und den Essenern getroffen. Vgl. S. 386, 2. 250, 1.

2) So, in dieser Ordnung, a. a. O. Nr. 2—10.

3) A. a. O. 12—26.

und unreinen Handlungen behülflich sind, während sie von ihren Dienern Reinheit verlangen? dass sie am Mord von Thieren, an Blut und Opferdampf Freude haben? dass die Sonne und die Gestirne durch kindische Drohungen und prahlerische Lügen bezwungen werden? Welchen Sinn haben die seltsamen Dinge, die in ägyptischen Gebetsformeln z. B. von der Sonne ausgesagt werden? was sollen Namen, die nichts bedeuten, warum gelten barbarische Namen für wirksamer, als hellenische, als ob die Götter auch ihre Landessprachen hätten, wie die Menschen? <sup>1)</sup> Was ist ferner von der Astrologie zu halten? in welchem Zusammenhang steht der Genius des Menschen mit dem Stern, unter dem er geboren ist? worauf stützen sich die astrologischen Regeln, und wie ist es möglich, die Constellation im Moment der Geburt genau zu bestimmen? <sup>2)</sup> Hat der Mensch nur Einen Dämon, oder hat jeder Theil des Menschen einen besondern? oder ist am Ende der Dämon nichts anderes, als die eigene Vernunft? <sup>3)</sup> Ist die Theurgie und die Mantik überhaupt der wahre Weg zur Glückseligkeit, und wenn die Wahrsager auch zukünftiges vorhersehen, sind sie im Stande, dieses Wissen für ihr wahres Wohl zu verwenden? Eben darauf aber kommt es allein an; wenn die Verehrer der Theurgie nicht darnach fragen, so sind ihre Aufschlüsse werthlos, und wenn ihnen darüber nicht die Wahrheit geoffenbart wird, so haben sie nicht mit Göttern und guten Geistern zu thun gehabt, sondern mit trügerischen Dämonen oder menschlicher Erfindung <sup>4)</sup>.

So rücksichtslos aber Porphyr hier die Blößen der Volksreligion aufdeckt, sie ganz aufzugeben, kann er sich nicht entschliessen. Christliche Gegner sahen hierin natürlich nur Feig-

---

1) A. a. O. 27—34. Gegen die Opfer im allgemeinen hatte P., nach Jambl. De myst. V, 5 f., eingewendet, dass sich ihre Wirkungen nicht begreifen lassen, und dass sie namentlich zur Läuterung und Vervollkommnung der Seele nichts beitragen; er wollte sie daher nur als Ausdruck der Verehrung und Dankbarkeit, nicht als ein Mittel zur Erlangung gewisser Güter gelten lassen.

2) A. a. O. 36—41, wo diess mit Beziehung auf die damalige Astrologie näher ausgeführt ist. Vorher (Nr. 36 f.) werden einige die ägyptische Götterlehre betreffende Fragen aufgeworfen.

3) Nr. 42—45.

4) Nr. 46—49.

heit <sup>1)</sup>; Porphyr selbst jedoch lässt uns edlere Beweggründe erkennen, wenn er bei PROKLUS <sup>2)</sup> zunächst aus Anlass der Frage über das Gebet sagt: der Atheist und der Fatalist müssen folgerichtig auch das Gebet verwerfen, wer dagegen eine Vorsehung im eigentlichen Sinn zugebe, der müsse daran festhalten; gerade dem Tugendhaften zieme das Gebet am meisten, weil es ihn mit der Gottheit verknüpfe; wer in den Fesseln des Leibes nach Tugend strebe, der müsse die Götter bitten, dass sie ihn (durch Tugend) in eine höhere Welt versetzen, und je verwaister er sich hier fühle, um so mehr müsse er die Rückkehr zu seinen wahren Eltern erfliehen. Für den Theil des Ganzen liege das Heil in der Hinwendung zum Ganzen, die geistigen wie die leiblichen Güter haben wir nur daher zu erwarten, wo alle Güte und alle Macht ist. Die Religion erscheint hier als ein unerlässliches Bedürfniss für den Menschen, der sich im Kampf mit dem sinnlichen Theil seines Wesens seiner Endlichkeit bewusst wird. Dieses Bedürfniss kann sich aber nicht auf die innerliche Verbindung mit der übersinnlichen Welt beschränken, denn wenn es auch in letzter Beziehung freilich nur die Erhebung zum Urwesen ist, der die Seele zustrebt, so hat doch diese Erhebung ihre natürlichen Stufen, sie ist eine unmittelbare nur für dasjenige, was unmittelbar unter ihm steht, für alles übrige eine vermittelte <sup>3)</sup>, und auch der Mensch darf die Zwischenstufen, die ihn zum höheren führen, nicht überspringen: ausser dem Urwesen hat er auch den Nus und die Weltseele, die sichtbaren Götter und die Dämonen zu verehren. Jede von diesen Klassen verlangt aber eine eigenthümliche Art der Verehrung. Dem höchsten Gott opfere man reine Betrachtung, den intelligibeln Göttern auch Worte, der Welt und den übrigen Göttern neben den Gebeten unblutige Gaben <sup>4)</sup>. Was die Dämonen betrifft, so müssen wir, nach Porphyr, die verschiedenen Klassen derselben unterscheiden. Alle Dämonen sind Seelen, die ihren Wohnsitz in der Welt unter dem Mond haben; sie alle sind mit luftartigen, leidensfähigen und

1) Wie z. B. AUGUSTIN Civ. D. X, 26.

2) In Tim. 64, A f.

3) Sent. 30 (vgl. 11): ἡ δὲ πρὸς τὸ πρῶτον ἀναγωγῆ προσεχῆς μέντοι ἢ πόρρω-  
θέν ἴσται. Der Leib, wie es vorher heisst, ist zunächst auf die Seele bezogen,  
die Seele auf den Nus, der Nus auf das Erste.

4) De abst. II, 84. 37 vgl. S. 599.

vergänglichen Leibern umkleidet, bald sichtbar, bald unsichtbar; die schlechteren ändern auch wohl ihre Gestalten <sup>1)</sup>. Aber nur ein Theil derselben ist guter und wohlthätiger, die anderen sind verderblicher Natur: jene beherrschen die Materie, mit welcher sie verbunden sind, diese lassen sich von ihr überwältigen und hinreissen, jene haben daher auch wohlgebildete, diese missgestaltete Körper <sup>2)</sup>. Von beiden Dämonenklassen weiss uns Porphyrius viel zu erzählen. Den guten Dämonen sind grössere oder kleinere Theile der Welt zur Verwaltung anvertraut: die einen führen die Aufsicht über eine bestimmte Thiergattung, oder über Früchte, oder über die Witterung, andere sind Vorsteher des menschlichen Lebens, der Musik, der Gymnastik, der Heilkunde u. s. w., oder Boten, welche die göttlichen Offenbarungen den Menschen, die menschlichen Gebete den Göttern überbringen; auch Schutzgeister der Einzelnen, der Städte und Länder kennt unser Philosoph <sup>3)</sup>. Unter den Namen, mit denen die guten Dämonen bezeichnet werden, treffen wir auch die jüdischen Engel und Erzengel <sup>4)</sup>. Noch weiter verirrt sich Porphyrius in seiner Schilderung der bösen Dämo-

1) De abst. II, 87. 89. PROKL. in Tim. 142, D, wo neben den feurigen und daher sichtbaren auch erdartige und betastbare Leiber von Dämonen vorkommen.

2) De abst. II, 38 f. ad Marc. 16. 19 Schl. 21 Anf. PROKL. a. a. O. 53, A. 54, A. Wenn Porph., demselben (24, D) zufolge, auch drei Klassen von Dämonen unterschied, die göttlichen Dämonen, die Theilseelen (*μερικαὶ ψυχαὶ δαιμονίας τυχοῦσαι λήξεως*) und die bösen Dämonen, so ist diess weniger genau, denn die *μερικαὶ ψυχαὶ* sind, nach dem folgenden, die präexistirenden Menschenseelen. Nach PROKL. in Tim. 58, A. 54, A nannte P. die guten Dämonen *ψυχαὶ*, die bösen, die *δλικαὶ δυνάμεις, τρόποι*.

3) De abst. I, 88. PROKL. in Tim. 47, A f. vgl. auch Eus. praep. ev. V, 6.

4) Epist. ad Anebon. Nr. 10. 16. PROKL. a. a. O. Die Vorsteher der Dinge unter dem Mond nannte P., nach der letzteren Stelle, *δημιουργικοὶ*, die höchste Klasse *ἀρχάγγελοι*. Nach AUGUST. Civ. D. X, 9 unterschied er die Engel von den Dämonen, *aëria esse loca daemonum, aethera vel empyrea dissorens angelorum*, d. h. er nannte die Geister, welche in der Welt der Sternsphären wohnen, Engel, die des Luftraums unter dem Monde, Dämonen; und er rief zwar, sich einen Dämon zum Freunde zu machen, *quo subvoctante vel postulum possit elevari a terra quisque post mortem*, sagte aber zugleich: *aliam rem esse ad angelorum superna consortia*. Ueber dieselben heisst es c. 26: *angelos quippe alios esse dicit, qui deorsum descendentes hominibus theurgicis divina promittunt; alios autem qui in terris ea quae Patris sunt et altitudinem ejus profunditatemque declarent*.

nen bis in den grössten Volksaberglauben. Er beschreibt dieselben als gewalthätige und heimtückische Wesen, die den Menschen alles mögliche Böse zufügen, den Seelen schon vor dem Eintritt in's irdische Leben auflauern, fortwährend schlechte Begierden und falsche Meinungen in ihnen erzeugen, Seuchen, Erdbeben, Unfruchtbarkeit bewirken, in greifbaren Körpern erscheinen, unter allerlei Thiergestalten die Menschen anfallen, mit unreinen Nahrungsmitteln, namentlich mit Blut und Fleisch, sich in den menschlichen Leib einschleichen und Unordnungen darin hervorbringen u. s. w. <sup>1)</sup> Porphyri scheint diese Züge, wie seine Dämonologie überhaupt, neben dem späteren Platonismus nicht blos aus dem heidnischen, sondern auch aus dem jüdischen Volksglauben entlehnt zu haben <sup>2)</sup>. Nach dem Vorgang der Perser und der Juden fasst er die bösen Dämonen unter Einem Oberhaupt zusammen, und weist ihnen ihren Sitz in der Unterwelt an, wo sie die Gottlosen quälen und zugleich selbst gequält werden; nur dass er die hellenischen Mythen damit verbindet, indem er als den Beherrscher der bösen Geister einen der mächtigeren Dämonen, den Pluto oder Serapis, bezeichnet, und die Titanen für böse Dämonen erklärt, die in der Unterwelt gestraft werden <sup>3)</sup>.

1) De abst. II, 38—40. 46. PROKL. in Tim, 24, D. 142, C f. Porph. b. Eus. pr. ev. IV, 23. Besonders die zwei letztern Stellen lauten sehr krass; bei PROKL. 142, D lässt sich P. selbst den Glauben an Incubus gefallen. Eben dahin gehört, was AUGUSTIN a. a. O. aus P. anführt: *animam post mortem luendo penas cultum daemonum, a quibus circumveniebatur, horrescere.*

2) Es erhellt diess, ausser seiner gleich zu erörternden Ansicht vom Ursprung der falschen Religion, und ausser der durchgreifenden Uebereinstimmung seiner ganzen Dämonologie mit der jüdischen, auch aus den Ausdrücken ἄγγελοι und ἀρχάγγελοι, und den philonischen δυνάμεις δορυφοροῦσαι b. PROKL. in Tim. 9, D. Zunächst scheint Porphyri in seiner Lehre von den Dämonen dem Numenius zu folgen (s. PROKL. a. a. O. 24, C), bei dem wir uns jüdisches um so leichter erklären können; aber auch Porphyri selbst zollt dem Judenthum, wie sich unten noch zeigen wird, bedeutende Anerkennung.

3) B. Eus. præp. ev. IV, 20. 23. STOB. Ekl. I, 1026 f. PROKL. in Tim. 24, D. 54, A. Ob sich Porphyri den Beherrscher der bösen Dämonen auch böse denkt, wird nicht recht klar. In dem Bruchstück bei Euseb IV, 23, welches der Schrift π. τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας entnommen ist, werden Serapis und Hekate als die Vorsteher jener Dämonen bezeichnet; diese galten aber in jener Zeit als Götter höheren Rangs, die P. nicht als böse Wesen behandeln konnte, wie denn Serapis auch deutlich von den ihm untergebenen bösen

Zu den verderblichsten Wirkungen der bösen Geister gehört nun die Verfälschung der Religion und des Gottesdienstes. Sie sind es, welche die Menschen zu der Meinung verleitet haben, dass nicht blos Gutes, sondern auch Böses von den Göttern komme, dass man daher den Zorn der Götter durch Opfer und Gebete versöhnen müsse; sie haben die Thieropfer aufgebracht; sie sind die Urheber der Zauberei (γοητεία), die ja durchweg sinnlichen und selbstsüchtigen Begierden dient; sie lassen sich selbst als Götter verehren, und nähren ihre Leiber vom Opferdampf <sup>1)</sup>; ihnen fällt mit Einem Wort alles dasjenige aus den polytheistischen Religionen zur Last, was der Philosoph mit seinen religiösen Begriffen nicht zu vereinigen weiss. Nur um so eifriger nimmt aber Porphyr diese Religionen selbst in Schutz. Der Polytheismus als solcher gereicht ja den Neuplatonikern überhaupt nicht zum Anstoss, vielmehr ist ihr ganzes System darauf angelegt, einer Mehrheit von göttlichen Wesen Raum zu lassen, und gerade Porphyr hat diese Nothwendigkeit ausdrücklich anerkannt. Ebenso wenig konnten ihm die abergläubischen Meinungen, von denen der Volksglaube erfüllt war, als solche unüberwindliche Bedenken erregen; schon sein Leben des Pythagoras beweist ja zur Genüge, wie bereitwillig er auch das unglücklichste sich gefallen lässt, wenn es mit seinen dogmatischen Interessen übereinstimmt, wie vollständig er den ausschweifendsten Wunder- und Weissagungsglauben mit seiner Philosophie in Einklang zu bringen weiss. Nur die unsittlichen und grobsinnlichen Mythen, die Thieropfer und der selbstsüchtige Missbrauch der Religion zur Zauberei, nur die Verwechselung des göttlichen mit dem dämonischen, des übersinnlichen mit dem sinnlichen, nur das

---

Geistern unterschieden wird. Dagegen sagt Porph. De abst. II, 41 f.: wer durch Zauberei böses vollbringe, der rufe hiesu die bösen Dämonen und ihren Vorsteher an, denn von diesen gehen Begierden aller Art aus, namentlich aber der Betrug. τὸ γὰρ ψεῦδος τοῦτοις οὐκ ἴστωσι βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προσετώσα αὐτῶν δύναμις δοκᾶν θεοὺς εἶναι ὁ μάλιστα. Den Widerspruch zwischen diesen Aeusserungen wird man nicht durch die Unterscheidung von zweierlei Dämonenfürsten zu beseitigen, sondern daraus zu erklären haben, dass sich P. in seiner früheren Schrift noch mehr an die hellenische Vorstellungswaise hielt (vgl. hierüber auch S. 599, 1), in der Folge dagegen mehr von ihr abkam, und dem jüdisch-christlichen Dogma grösseren Einfluss gestattete.

1) De abst. II, 40—42. 58 vgl. vor. Anm. Av. Civ. D. X, 19, und die Sache betreffend S. 298, 5.

anwürdige, nicht das unmögliche im Volksglauben ist es, gegen das sich seine Kritik wendet. Alles dieses gehört aber, wie er glaubt, nicht zum Wesen der bestehenden Religion; seine Dämonenlehre gewährt ihm die Mittel, um den ursprünglichen Kern derselben von späteren Auswüchsen zu unterscheiden, und trotz seines Widerspruchs gegen die herrschenden Vorstellungen und Gebräuche die Religion selbst, der sie sich angehängt haben, gegen Neuerungen zu vertreten. Es ist nicht ein Umsturz, sondern eine Reinigung des Heidenthums, im Geist eines Apollonius und der Neupythagoreer, die er anstrebt. Unter den Eigenthümlichkeiten desselben, die er als wesentlich anerkennt, ist keine, welche er mit seiner Philosophie nicht zu vereinigen wüsste. In der Mythendeutung waren ihm schon Plotin und die Stoiker vorangegangen, an die er sich auch in der Hauptsache anschliesst <sup>1)</sup>. Die Bilder der Götter werden als symbolische Darstellungen ihres Wesens empfohlen <sup>2)</sup>, selbst im ägyptischen Thierdienst wird die Lehre von der Verwandtschaft der Menschen- und Thierseelen gefunden <sup>3)</sup>. Als Verehrer der Mantik hat sich Porphyr durch seine Orakelsammlung bewährt, von der er sich sowohl für die Philosophie, als für die Heiligung des Lebens den grössten Erfolg verspricht <sup>4)</sup>; ihre Möglichkeit

1) Zeus ist der νοῦς δημιουργός (Eus. præp. ev. III, 9, wo auch die einzelnen Attribute des Gottes in diesem Sinn gedeutet werden), oder auch das Weltganze (Porph. b. Stob. Ekl. I, 46), Here die αἰθέριος καὶ ἀέριος δύναμις, Leto die Erdatmosphäre, Hestia die χθονία δύναμις, Rhea (über die auch JULIAN or. V, 161, C) die δύναμις τῆς πατρῶδους καὶ ὄρατου γῆς, Demeter die der fruchtbaren Ebene, daher die Mutter der Κόρη, der Sättigung, Persephone die δύναμις σπερματούχου, Pluto die Wintersonne, Dionysos die δύναμις τῶν φυτευτικῶν, Attis bezeichnet die Blumen des Frühlings, Adonis die Früchte des Herbstes, Silen die Bewegung der Luft, Themis die weissagende Kraft (Eus. a. a. O. c. 11, wo noch mehrere), Hephäst den künstlerischen Verstand (Προκλ. in Tim. 45, C), Apollo den νοῦς ἡλιακός, Asklepius den νοῦς σεληνιακός (ebd. 49, C), auch Athene hat im Mond ihren Sitz (ebd. 51, B). Viele derartige Deutungen finden sich in dem pseudoplatarchischen Leben Homer's, von dem WOLFF Porph. de philos. ex orac. haur. Rel. 23 f. nach Rud. SCHMID's Vorgang wahrscheinlich macht, dass es Porphyr gehöre und mit der von Suidas erwähnten Schrift π. τῆς Ὀμήρου φιλοσοφίας identisch sei.

2) In dem Bruchstück der Schrift περί ἀγαλμάτων (so nennt sie Stob. Ekl. I, 46. 526) b. Eus. pr. ev. III, 7.

3) De abst. III, 16. IV, 9.

4) Eus. a. a. O. IV, 7. Ebdas. 8, 1 die Vorschrift, das Buch keinem unwürdigen in die Hände zu geben.



begründet er durch die Annahme, dass theils die guten Dämonen den Menschen Warnungen und Rathschläge in verschiedenster Form zukommen lassen <sup>1)</sup>, theils die Seelen prophetischer Thiere in gewissen Theilen ihres Körpers wirksam seien <sup>2)</sup>. Dabei will auch er, wie alle diese gläubigen Philosophen, das wunderbare gewissermassen wieder zu einem natürlichen machen: die Götter oder Dämonen sollen das zukünftige in den Gestirnen lesen, und sich aus diesem Grund auch wohl bisweilen darüber täuschen, indem sie die himmlische Schrift falsch auslegen <sup>3)</sup>. Damit fällt aber unser Philosoph nur dem astrologischen Aberglauben in die Arme, von dem er sich auch in andern Aeusserungen viel weniger frei zeigt, als Plotin <sup>4)</sup>. Mit der Mantik empfiehlt er auch die Magie,

1) De abst. II, 41. 58.

2) Ebd. c. 48. 51 f. Porphyr erklärt es hier für möglich, durch den Genuss der Leber von gewissen Thieren weissagende Kräfte zu erhalten.

3) Eus. præp. ev. VI, 1 f. 5, aus der Schrift  $\kappa. \tau\eta\varsigma \epsilon\lambda \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\tau\omicron\nu \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\upsilon\alpha\tau\omicron\varsigma$ .

4) Bei STOB. Ekl. II, 886 f. führt er aus: Die platonische Schilderung von der Wahl der Lebenslose habe man sich durch die Annahme zu erklären, die Seelen erblickten im Himmel in den verschiedenen Stellungen der Gestirne die von denselben bedeuteten Lebensformen ( $\beta\iota\omicron\tau$ ); von diesen wählen sie eine, und werden dann durch eine, für uns allerdings unerklärliche, Nothwendigkeit an die Stelle des Himmelsgebäudes geführt, welche in ihrer eben jetzt stattfindenden Constellation dieses Leben ankündige; hier haben sie dann eine zweite Wahl zu treffen, durch die ihr Menschenleben erst seine volle Bestimmtheit erhalte (so dass also die erste Wahl darüber entschiede, ob jemand ein Menach oder ein Pferd, die zweite darüber, ob er als Mensch ein Krösus oder ein Irus wird). Dabei sucht P. die alte Einwendung, dass unter derselben Constellation Menschen und Thiere der verschiedensten Art geboren werden, mit der Bemerkung zu beseitigen: der Eintritt in's Leben falle mit der Wahl desselben nicht nothwendig zusammen, solche, die gleichzeitig geboren seien, können ihr Leben bei ganz verschiedenem Stand der Gestirne gewählt haben; womit aber freilich die von ihm angenommene Bedeutung des letztern der Sache nach wieder aufgegeben wird. Er selbst bemerkt übrigens, dass sich diese, wie er meint, platonische Lehre von der ägyptischen Astrologie, aus der sie Plato entlehnt haben soll, nur durch die Längnung eines zwingenden Einflusses der Gestirne unterscheide. Von den Vorbedeutungen, welche sich aus dem Erscheinen und der Bewegungrichtung der Kometen ergeben, spricht P. bei PROKL. in Tim. 34, A. Dagegen scheint ihm ein Commentar zur Apotelesmatik des Ptolemäus (über den FABRIC. Bibl. gr. V, 741. WOLFF Porph. De philos. ex orac. 37) mit Unrecht beigelegt worden zu sein.

welche sich durch ihren Zweck und ihre Urheber von der Zauberei (γοητεία) unterscheidet, als ein Mittel, das uns die Götter verliehen haben, um das Verhängniss durch Sühnungen abzuwenden <sup>1)</sup>. Ebenso glaubt er, durch Theurgie können Erscheinungen höherer Geister herbeigeführt, durch das gleiche Mittel aber freilich auch verhindert werden <sup>2)</sup>. Wenn er ferner zugiebt, dass die theurgischen Künste und Weihen auf den geistigen Theil unseres Wesens keinen Einfluss haben, und uns mit den höchsten Gottheiten nicht in Verbindung bringen können, meint er doch, der sinnliche Theil der Seele werde dadurch zum Verkehr mit Dämonen und Engeln und selbst mit den Göttern tieferen Rangs zubereitet <sup>3)</sup>. Sogar eine Bewältigung der Dämonen durch mensch-

1) Eus. præp. ev. VI, 4, 2. Das Verhängniss (εἰσαγγελία) definiert Porphyr b. PROKL. in Tim. 322, E durch φῶς.

2) AUGUSTIN Civ. D. X, 9: *ipsamque theurgiam, quam velut conciliatricem angelorum Deorumque commendat, apud tales agere potestates negare non potuit, quæ vel ipsæ invadeant purgationi animæ vel artibus serviant invidiorum.* P. selbst erzähle von einem Chaldäer, der sich beschwere, dass ein mächtiger Beschwörer die höheren Mächte gebunden und verhindert habe, zur Reinigung seiner Seele bei ihm zu erscheinen; und er schliesse daraus: *theurgiam esse tam boni conficiendi quam mali et apud Deos et apud homines disciplinam, pati etiam Deos* u. s. w. Aber Götter können solche leidensfähige Wesen nur im uneigentlichen Sinn genannt werden, und so unterscheidet ja auch Porphyr a. a. O. c. 26 (s. o. 604, 4) die Geister, welche den Theurgen erscheinen, von der höheren Engelklasse.

3) A. a. O. c. 9: *nam et Porphyrius quandam quasi purgationem animæ per theurgiam, cunctanter tamen et pudibunda quodammodo disputatione promittit; reversionem vero ad Deum hanc artem præstare cuiquam negat. . . nunc enim hanc artem tanquam et in ipsa actione periculosam et legibus prohibitam cavendam monet: nunc autem velut ejus laudatoribus cedens, utilem dicit esse mundanda parti animæ, non quidem intellectuali, qua rerum intelligibilium percipitur veritas nullas habentium similitudines corporum; sed spiritali (πνευματικός), qua corporalium rerum capiuntur imagines. Hanc enim dicit per quasdam consecrationes theurgicas, quas teletas vocant, idoneam fieri atque aptam susceptioni spirituum et angelorum et ad videndos Deos* (womit aber, wie gesagt, doch nur Götter niedrigerer Ordnung, wie die Sterngeister, gemeint sein können, auf welche auch nach c. 23. 27 durch Theurgie gewirkt werden kann), *ex quibus tamen theurgicis teletis fatetur intellectuali animæ nihil purgationis accedere, quod eam faciat idoneam ad videndum Deum suum et perspicienda ea quæ vere sunt.* Er lehre ferner, dass auch ohne theurgische Reinigung des spirituale die anima intellectualis in die übersinnliche Welt (in superna) gelangen könne, und umgekehrt jene Reinigung nicht zur immor-

liche Anrufungen wird angenommen <sup>1)</sup>, nur von den Göttern im eigentlichen Sinn will Porphyr ein derartiges Leiden ferne halten. Ja auch solchen Gebräuchen, die er an sich nicht billigt, will er sich in der öffentlichen Gottesverehrung nicht unbedingt widersetzen: er giebt zu, dass die Staaten die bösen Dämonen durch Opfer besänftigen und die Eingeweide der Thiere befragen, weil sie es meist mit äusseren Gütern zu thun haben; nur die Minderzahl der Weisen und Tugendhaften soll sich dieser Dinge enthalten, weil es ihr nicht geziemt, nach dem Aeusseren zu trachten, und weil die bösen Geister über eine reine Seele keine Gewalt haben <sup>2)</sup>. Es ist also selbst bei derjenigen Reform des Polytheismus, die unser Philosoph wünscht, nicht eigentlich auf eine Aenderung in der Volksreligion abgesehen, sondern nur auf eine reinere Privatreligion der Philosophen; was den öffentlichen Gottesdienst betrifft, so hält auch Porphyr an dem Grundsatz der alten Völker fest, dass ein jeder die Gottheit nach der Sitte seines Landes zu verehren habe <sup>3)</sup>. Eine religiöse Umwälzung, wie sie das Christenthum anstrebte, war, auch abgesehen von dem eigenthümlichen Inhalt der christlichen Lehre, durchaus gegen seine Grundsätze, und die Ent-

---

*talitas* und *aeternitas* führe. Ebd. c. 23: P. führe als Orakelspruch an: *non nos purgari luna teletis atque solis; ut hinc ostenderetur, nullorum Deorum teletis hominem posse purgari*, aber *principia* (ἀρχαί) *posse alicujus alterius Dei de turba valere ad purgandum* (was das letztere bedeuten soll, ist nicht ganz klar). Ebd. c. 27: P. habe das von den Chaldäern gelernt, *ut in aethera vel empyreas mundi sublimitates et firmamenta caelestia extolles vitia humana* (menschliche Schwächen, welche man voraussetzen muss, wenn die Götter herbeibeschworen werden können), *ut possint Dei vestri theurgis promanare divina*; er selbst jedoch finde die theurgischen Reinigungen für den Philosophen entbehrlich. Vgl. auch S. 602, 1.

1) Vgl. vorl. Anm. und die Behauptung b. Eus. a. a. O. V, 8 f. (freilich aus der Schrift π. τῆς ἐκ λογ. φιλοσ.), dass die Götter unfreiwillig bei den Opfern erscheinen; auch ebd. VI, 5.

2) De abst. II, 48. 52. Vgl. AUGUSTIN CIV. D. X, 21: *Porphyrius, quavis non ex sua sententia, sed ex aliorum, bonum dicit Deum non venire in hominem, nisi malus fuerit ante placatus*; was vielleicht in der Schrift über die Orakelweisheit stand; ähnlich lautet wenigstens die Mittheilung aus demselben bei Eus. pr. ev. IV, 28: man locke die bösen Geister durch Opfer vor den Tempeln und andere Mittel aus den Serapistempeln heraus, damit eine Erscheinung des Gottes möglich werde.

3) Ad Marc. 18.

schiedenheit seines Widerspruchs gegen diese Neuerung war von seinem Standpunkt aus ganz natürlich <sup>1)</sup>. Dagegen wird jede Nationalreligion bereitwillig von ihm anerkannt, und er macht in dieser Beziehung zwischen griechischen und barbarischen Religionen keinen Unterschied; seiner entschiedenen Zuneigung haben sich aber doch nur solche Erscheinungen zu erfreuen, in denen er eine tiefere, philosophische Auffassung der Religion zu finden glaubte: er lobt die Juden als Verehrer des wahren Gottes <sup>2)</sup>, er bewundert die Essener <sup>3)</sup>, er ergeht sich in einer lobpreisenden Schilderung der ägyptischen Priester <sup>4)</sup>, er beruft sich auf seine Uebereinstimmung mit den Brahmanen, den Magiern und den Chaldäern <sup>5)</sup>. Ihm für seine Person ist nur an jener geistigen Frömmigkeit gelegen, die wir ihn schon früher so schön haben schildern hören; was die positive Religion weiter hinzufügt, das betrachtet er zwar als eine in der Hauptsache berechnigte, aber doch immer nur als eine niedrigere Form des religiösen Lebens. In Porphyry überwiegt der philosophische Geist des Plotinus immer noch über das positiv theologische Element, erst durch Jamblich und seine Schule ist der Schwerpunkt der neuplatonischen Philosophie auf diese Seite verlegt worden.

## II. Jamblich und die syrische Schule.

### 11. Porphyry's Schüler. Jamblich.

Unter Porphyry's älteren Schülern <sup>6)</sup> wird Anatolius als der

1) Die Schrift, worin Porphyry diesen Widerspruch, mit schärferen Beweisen, als irgend ein anderer, ausführte, die 15 Bücher *κατὰ Χριστιανῶν*, ist ihrer Tendenz nach aus den Kirchenvätern bekannt, so wenig auch davon erhalten ist; näheres über sie, und über Porphyry's Stellung zum Christenthum überhaupt, bei BAUR Kirchengesch. I, 420 f. Vorles. über Dogmengesch. I, 2, 301 f. Für Porphyry's Gesamtansicht vom Christenthum ist namentlich das Fragment aus der Schrift über die Orakel b. Eus. Demonstr. ev. III, 6. AUGUSTIN Civ. D. XIX, 23, 2 zu beachten, worin Christus als ein frommer und ausgezeichnete Mann anerkannt, aber die Christen, die einen Gott in ihm sehen, mit Verachtung behandelt werden.

2) M. s. das Bruchstück bei AUGUSTIN Civ. D. XIX, 28 vgl. LACTANTIUS de ira Dei c. 23 S. 217 Bip.

3) De abst. IV, 11 ff., s. o. 285, 7.

4) De abst. IV, 6 ff.

5) B. PROKL. in Tim. 64, B f. De abst. IV, 17. SUIDAS nennt 4 Bücher Porphyry's über die Philosophie Julian's des Chaldäers.

6) Ausser Anatolius und Jamblich kennen wir als Porphyry's persönliche

bedeutendste bezeichnet <sup>1)</sup>; und er mag diess immerhin gewesen

Schüler den Gedalius, welchem er das grössere Werk über die Kategorien (s. o. 576, 3), und den Römer Chrysaorius, welchem er die Einleitung in die Kategorien (s. o. 572, 5 g. E.), die Abhandlung über Plato und Aristoteles (S. 576, 3, Schl.) und die Schrift *κατὰ τοῦ ἐφ' ἡμῖν* (in dem Eingang derselben bei Stob. Ekl. II, 366) widmete. Was AMMON. in qu. voc. Porph. 13, a (Schol. in Ar. 18, b, 40), der ANONYMUS CRAMER'S (Anecd. Oxon. IV, 432), PHILOR. Schol. in Ar. 11, a, 34, b, 8, DAVID ebd. 18, b, 16 sonst noch über diesen sagen, ist unerheblich und unsicher. Zu Porphy's Schule gehörte vielleicht auch Ptolemäus der Platoniker, welcher nach JAMBL. b. Stob. Ekl. I, 904 annahm, dass die Seele, auch wenn sie ausserhalb ihres jetzigen Leibes (das *σῶμα ὁσπερῶδες*) sei, doch immer mit einem feineren Leibe bekleidet sei; denn diese Annahme steht der S. 592 besprochenen des Porphy am nächsten. Das gleiche würde in diesem Fall wohl auch von dem Eratosthenes gelten, welchen JAMBL. a. a. O. als Meinungsgegenossen des Ptolemäus nennt, und von dem auch PROKL. in Tim. 186, E (denn hier scheint er, S. 37, B. D. 149, D dagegen der bekannte Cyrenäer gemeint zu sein) mittheilt, er habe in der Seele eine Mischung von körperlichem und unkörperlichem gesehen. Von Ptolemäus führt PROKL. a. a. O. 7, B etwas, allem nach aus einer Schrift über den Timäus, an. Porphy's oder vielleicht auch Jamblich's Schule wird ferner Aristides Quintilianus beizuzählen sein, wie diess CISAAR Grande d. griech. Rhythmik S. 2 ff. 12 ff. namentlich durch die Uebereinstimmung seiner anthropologischen Vorstellungen (De mus. 103 f. Meib.), mit denen Porphy's dargethan hat. Ob der ältere Hierokles, der durch eine Schrift gegen die Christen bekannte Statthalter Bithyniens unter Diokletian, (über den BAUR K. Gesch. I, 425 f.) mit der platonischen Schule in Verbindung stand, wird nicht überliefert, es ist aber immerhin wahrscheinlich. Dagegen kann man aus der Art, wie AENEAS GAS. Theophr. S. 16 des BORTHUS zwischen lauter Platonikern erwähnt, nicht schliessen, dass es einen Platoniker dieses Namens gegeben habe; es wird vielmehr der Peripatetiker (1. Abth. S. 552 f.) gemeint sein, der in seiner Kritik der platonischen Lehre über die Unsterblichkeit (worüber auch S. 587, 1) wohl auch seine von Aeneas berührte Auffassung des Dogma von der Seelenwanderung ausgesprochen hatte.

1) ΕΥΑΡ. v. soph. Jambl. S. 11: Jamblich sei zuerst mit Anatolius, τῷ μετὰ Πορφύριον τὰ δευτέρα φερομένῳ, zusammengewesen, dann habe er sich an Porphyr angeschlossen. Ueber die Persönlichkeit des Anatolius ist uns nichts weiter bekannt; dass er aber ein Schüler Porphy's war, sieht man auch aus dem Eingang von Porphy's noch erhaltenen ihm gewidmeten *Ὁμηρικὰ Ζητήματα*; vgl. WOLFF Porph. De Philos. ex orac. S. 17 f. Schon dieses Verhältniss zu Porphyr und Jamblich macht es nun im höchsten Grad wahrscheinlich, dass er und kein anderer der Verfasser der von Jamblich in den Theol. Arithm. benützten Schrift (s. folg. Anm.) ist. Dagegen verbietet eben dieses Verhältniss schon aus chronologischen Gründen, ihn für Eine Person mit dem Peri-

sein, so gering auch der philosophische Werth seiner arithmetisch-theologischen Bruchstücke <sup>1)</sup> ist. In der Folge jedoch hat sein und Porphyrs Schüler Jamblich <sup>2)</sup> nicht allein seinen Namen,

patetiker Anatolius (1. Abth. 716, 2) zu halten, der seit 270 Bischof von Laodicea war, denn dieser muss in der Zeit, in welcher Jamblich den Anatolius zum Lehrer hatte, längst im bischöflichen Amt gestanden haben, wenn er damals überhaupt noch am Leben war. Ebenso wenig konnte aber auch er, oder überhaupt ein Christ, die Fragmente in den Theol. Arithm. verfasst haben.

1) B. JAMBL. Theol. Arithm. S. 89 f. 16. 24. 34. 42 f. 56. 64 — durchaus Wiederholungen der von Nikomachus und andern Pythagoreern gegebenen Ausführungen über die Bedeutung der verschiedenen Zahlen.

2) Jamblichus (über den STEINHART Allg. Encykl. v. Ersch und Gruber Sect. II, Bd. XIV, 273—288) stammte nach EUNAPIUS (v. Soph. Jambl. S. 11 vgl. JULIAN or. IV, 146, A u. A.) aus einer reichen und angesehenen Familie zu Chalcedon in Cölesyrien. Zum Lehrer hatte er zuerst Anatolius, dann Porphyr (vgl. vor. Anm. und Porphyr betreffend Jambl. b. STOB. Ekl. I, 898); beide wohl in Rom, den Anatolius vielleicht während Porphyrs Aufenthalt in Sicilien. In der Folge eröffnete er selbst eine Schule, wahrscheinlich in seiner Vaterstadt; dass Syrien der Schauplatz seiner Wirksamkeit war, erhellt aus den Erzählungen bei EUNAP. Jambl. S. 15 und Aedes. S. 20. Aus EUNAP. S. 12 erfahren wir, dass Jamblich eine grosse Anzahl von Schülern um sich versammelte, welche er auch durch seinen vortrefflichen Charakter, seine Mittheilbarkeit und seine Freundlichkeit im Verkehr an sich fesselte. Sonst aber schweigt dieser Schriftsteller fast von allem, was wir zu erfahren wünschten, um uns dafür mit abgeschmackten Wundergeschichten (s. folg. Anm.) und mit einem breiten Bericht über Jamblich's Verbindung mit dem Rhetor Alypius und über die Biographie zu unterhalten, welche er diesem Freunde nach seinem Tode widmete; die letztere muss aber wirklich sehr mangelhaft gewesen sein, wenn selbst ein Eunapius die Klage nicht unterdrücken kann, dass es ihr an Klarheit und Zusammenhang der Erzählung zu sehr gefehlt habe, und dass man über lauter Lobpreisungen des Mannes von den Thaten seines Lebens kaum irgend etwas erfahren habe. So wird uns auch weder über das Geburts- noch über das Todesjahr Jamblich's etwas mitgetheilt. Dass er zur Zeit Konstantin's lebte (SUID. Ἰαμβλ.), lässt sich allerdings schon aus seinem Verhältnisse zu Porphyr abnehmen, und dass er diesen Kaiser nicht überlebte, ergibt sich aus EUNAPIUS (v. Soph. Aedes. S. 21 ff.) Erzählung über die (tiefer unten noch zu berührende) Hinrichtung seines Schülers Sopater durch Konstantin; denn Eun. bemerkt ausdrücklich, Sopater sei nach dem Tode seines Lehrers an den kaiserlichen Hof gegangen. So mag denn Jamblich's Tod annähernd um 330 zu setzen sein. Nun finden sich allerdings unter JULIAN'S Briefen mehrere (34. 40. 41. 58. 60. 61) an den Philosophen Jamblich, und die gewöhnliche Annahme (BRUCKER Hist. phil. II, 264. FABRIC. Biblioth. gr. ed. HARL. V, 760 ff. HEYLER in s. Ausgabe der Briefe Julian's S. 308 f. STEINHART a. a. O. 278 u. A.), dass unter diesem

sondern auch den ihres gemeinsamen Lehrers, in der neuplatonischen Schule selbst entschieden verdunkelt. Aber er verdankt dieses Ansehen weniger seinen wissenschaftlichen Leistungen, als seinem theologischen Charakter, den Aufschlüssen über die höhere Welt, die man bei ihm zu finden glaubte, dem Verkehr mit Göttern und Dämonen, den man ihm zutraute, den Wundern, über welche schon seine nächsten Bekannten sich die abenteuerlichsten Dinge erzählten <sup>1)</sup>. Auch der stehende Beiname des Göttlichen, welchen

Jamblich der aus LIBANIUS (in dem Brief an ihn, b. FABRICIUS a. a. O. und WOLF epist. Liban. S. 509) bekannte gleichnamige Neffe des berühmten Platonikers gemeint sei, ist nicht zu billigen, denn Julian erwähnt (ep. 53, 539, C Spanh.) auch des Sopater als noch lebend, indem er ihn als Schüler seines Jamblich bezeichnet, der Neffe wird aber doch wohl nicht gleichfalls einem Sopater in demselben Verhältniss bei sich gehabt haben, wie der Oheim; und auch abgesehen davon kann es nur auf das bekannte Haupt der platonischen Schule gehen, wenn Julian seinen Jamblich dem Homer, Sokrates und Plato an die Seite stellt (ep. 34, Schl., wozu die Stelle über den ältern Jamblich, unten S. 617, 1, zu vergleichen ist), wenn er ihn als das Gemeingut aller Hellenen (ep. 61, 449, B), ja als den Retter des ganzen Hellenenthums (ep. 40, 419, A) und das μέγα ὄφελος τῆς οἰκουμένης (ep. 53) bezeichnet, wenn er durch seinen Brief (ep. 60, 447, A), ehe er ihn gelesen hat, vom Fieber geheilt wird u. dgl.; davon nicht zu reden, dass in sechs Briefen an den Neffen der Oheim gewiss, und zwar mehr als nur einmal, genannt wäre. Kann nun Julian unmöglich noch an den älteren Jamblich geschrieben haben, so bleibt nur übrig, seine Briefe an Jamblich mit DODWELL (b. FABRIC. a. a. O.) für unecht zu erklären. Dagegen kann ep. 27 (an Libanius) nicht sein, wo auch S. 401, B Sopater, der Zögling des θεϊτάτος Ἰάμβλιχος, nicht mehr als lebend behandelt wird.

1) Wie EUNAP. S. 13 f. erzählt, hatten die Andachtsübungen, denen sich Jamblich bisweilen in der Einsamkeit widmete, zu dem Gerücht Anlass gegeben, dass er während des Gebets (wie die Brahminen des PHILOSTRATUS v. Apoll. III, 15, 1. 17, 2) über der Erde schwebte und von einem Lichtglanz umflossen sei. Als ihn jedoch seine Schüler darüber befragten, lachte er über ihre Leichtgläubigkeit. Dagegen berichtet Eunap. im folgenden nicht bloß einen Beweis von ausserordentlichem Wissen, für welchen eine natürliche Erklärung wenigstens nicht undenkbar wäre, sondern auch die Geschichte von den zwei Dämonen, dem Eros und Anteros, welche Jamblich aus zwei Quellen dieses Namens habe aufsteigen lassen; und nach dieser Probe seiner Kritik fügt er noch bei: auch andere, noch viel wunderbarere Dinge werden von dem Philosophen erzählt, er wolle sie jedoch übergehen, weil sie ihm nicht beglaubigt genug scheinen. Auch den Vorfall mit den Quellengeistern würde er nicht mitgetheilt haben, wenn er nicht hiefür Gewährsmänner hätte, οἱ τῶς ἄλλοις ἀπιστοῦντες πρὸς τὴν τοῦ φανέντος ἀσθησιν συνεκάμθησαν.

er bei den späteren Neuplatonikern führt <sup>1)</sup>), bezieht sich ohne Zweifel zunächst hierauf. Als Philosophen können wir ihn Porphyry nicht gleichstellen. Weder die Ueberreste seiner zahlreichen Schriften <sup>2)</sup>), noch die Nachrichten über seine Lehre rechtfertigen die

1) Ἔδος ist das Beiwort, welches Jamblich namentlich bei Proklus ganz regelmässig erhält, ebenso bei JULIAN orat. IV, 157, C. ep. 27. 401, B. SYRIAN Metaph. 57, b. SIMPL. Phys. 149, b, m, selbst dem Christen PHILOPONUS Anal. pri. VIII, b. Schol. in Arist. 146, a, 87 und überhaupt sehr oft. Auch μέγας (ΔΑΜΩΝ. De interpr. 162, a, m. DAMASC. De princ. c. 48, S. 115 K. u. o.), θεομάνιος (JULIAN orat. VI, 188, B. 222, B), θεωμάσιος (EUNAR. S. 16) wird er genannt. K. 118, S. 351 f. sagt DAMASC., von der orphisch-chaldäischen Ueberslieferung über die intelligibeln Götter abzuweichen, würde ihn schon die Rücksicht auf den göttlichen Jamblich abhalten, ἄνδρα τῶν θεῶν πραγμάτων ἄλλων τε καὶ τῶν νοερῶν ἀριστον ἐξηγητήν. Ebenso bezeichnend für die Meinung der späteren Neuplatoniker über ihn und seinen Vorzug vor Porphyry ist das Orakel bei DAVID Schol. in Arist. 18, b, 8: ἐνθους ὁ Σύρος, πολυμαθῆς ὁ Φόνιξ. Ἐνθους nennt ihn auch ΜΑΡΙΝ. v. Procli c. 26.

2) Wir besitzen von Jamblich's Schriften (über welche FABRIC. Bibl. gr. V, 762 ff.) noch fünf Bücher, welche sämmtlich einem grösseren Werke, der *collectio pythagoricorum dogmatum* (συναγωγή τῶν πυθαγορικῶν δογματικῶν), angehörten, die SYRIAN in Metaph. 57, b. 88, b. 90 Bagol. nennt: 1) περὶ τοῦ πυθαγορικοῦ βίου, das erste Buch jenes Werkes; 2) λόγος προτραπτικὸς εἰς (oder ἐκ) φιλοσοφίαν, das zweite Buch, auf dessen letzten Abschnitt (c. 21) v. Pyth. 186 verwiesen wird; 3) π. τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, das dritte Buch, dessen Ueberschrift deshalb in der Handschrift, aus der es VILLOISON Anecd. II, 188 ff. herausgegeben hat, die Worte: λόγος τρίτος beigefügt sind; 4) π. τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς u. s. w. λόγος τέταρτος, das vierte Buch, welches Jamblich selbst (in Nicom. 1.167, C. Theol. Arithm. 5 f. vgl. mit in Nicom. 16. 117) kürzer εἰσαγωγή, ἀριθμητικῆ, ἀριθμητικῆ εἰσαγωγή nennt (Ausgabe von TERTULIUS); 5) τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς, das siebente Buch des Gesamtwerks, als solches von SYRIAN a. a. O. 88, b vgl. Theol. Arithm. S. 5 f. angeführt, und in Nicom. 167, C. 176, C angekündigt. Der neueste Herausgeber dieser Schrift, AST (S. 157), bestreitet trotz dieser Zeugnisse und des Selbstzeugnisses Theol. Ar. S. 5 f. ihre Aechtheit, weil man dem Verfasser der Erläuterung von Nikomachus' Arithmetik eine so schlechte Compilation nicht autrauen könne. Indessen ist dieser Grund von geringem Gewicht; dagegen weist allerdings die aphoristische Aneinanderreihung vieler Abschnitte, und die häufige Einführung einer Bemerkung mit einem οὐτάρ darauf hin, dass ein Theil derselben in einem blossen Auszug erhalten sei, der aber Jamblich's Worte in der Regel unverändert zu geben scheint. Das fünfte Buch der *συναγωγή* handelte von der physikalischen, das sechste von der ethischen Bedeutung der Zahlen, das achte von der Musik, das neunte von der Geometrie, das zehnte und letzte von der Sphärik (Astronomie); vgl. in Nicom. Schl.



## maasslose Bewunderung mit der seine Nachfolger sich über ihn

(176, C): καὶ ὅσα δὲ ἄλλα ἐπανθῆναι τοῖς ἀπὸ μονάδος μέχρι δεκάδος ἀριθμοῖς κατὰ τὸν φυσικὸν λόγον καὶ τὸν ἠθικὸν καὶ ἔτι πρὸς τούτων τὸν θεολογικὸν (ansere Theol. Arithm.) κατατάξαντες συμπιλολογήσομεν, ἵνα ἀπ' αὐτῶν εὐμαρστεῖρα σοι λογικὸν καὶ βέλτερον τῶν ἑξῆς τριῶν εἰσαγωγῶν, μουσικῆς λέγου καὶ γεωμετρικῆς καὶ σφαιρακῆς, ἢ παραδόσεις γίνηται. Auf die Abhandlung über Musik verweist Jamblich auch S. 78, D. 77, A. 172, B, auf die über Geometrie 141, D. — Wie hier an die pythagoreische, so hatte sich Jamblich in der Χαλδαϊκῆ τελεσιότατῃ θεολογίᾳ, einem sehr umfassenden Werk, dessen 28tes Buch DAMASC. De princ. c. 48, Anf. S. 115 anführt, an die angeblich chaldäische Ueberlieferung angeschlossen. Auf diese Schrift bezieht sich wohl, wenn auch vielleicht nicht ausschliesslich, was MARIN. v. Procl. c. 26 von seinen und Porphy'r's μυστικοῖς δόξαις ἀκ τὰ λόγια καὶ τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα ὑπομνήμασι sagt. Dagegen wird AMMON. De interpr. 109 (nicht: 59) a, o. von FABRIC. Bibl. gr. V, 771. WOLFF Porph. De philos. ex orac. S. 66 wohl mit Unrecht hieher gezogen: die ὑφήγησις τοῦ θεοῦ Ἰαμβλίχου, der Ammon. hier folgt, scheint sich in einem Commentar zu π. ἑρμηνείας gefunden zu haben. — Zu Jamblich's bedeutenderen Werken scheint ferner die Schrift π. ψυχῆς gehört zu haben, welche PAISCIAN Solut. proem. S. 554 Dübn. anführt, und aus welcher STOB. Ekl. I, 790 f. 858—926. 1056—1068. II, 12. Floril. 25, 6. JOANN. DAMASC. Floril. II, 13, 32. (Stob. Floril. IV, 198 Mein.) bedeutende Bruchstücke, fast durchaus historischen Inhalts, aufbewahrt hat. Auf dieselbe Schrift, nicht auf einen Commentar zu Aristoteles De anima, beziehen sich die Anführungen bei SIMPL. De an. 18, a, o. 52, b, o. 60, a, o. 67, b, m. (Ἰαμβλίχῳ ἐν τῇ ἰδίᾳ περὶ ψυχῆς πραγμασίᾳ). 87, a, m. 88, a, o. PHILOP. De an. Q, 10, o.; doch sieht man aus demselben, dass er darin, wie natürlich, die aristotelischen Bestimmungen besonders berücksichtigt hatte. Verschieden davon war die Abhandlung über die Seelenwanderung, oder genauer, über die Unzulässigkeit des Uebergangs von Menschenseelen in Thierleiber und umgekehrt, welche NEMES. nat. hom. c. 2, S. 51 (vgl. ANNEAS, oben S. 591, 1) namhaft macht. Weiter kennen wir vom Jamblich, ausser seinen sogleich zu besprechenden Commentaren zu Plato und Aristoteles, eine Schrift περὶ ἀγαλμάτων in zwei Theilen, gegen die Philoponus schrieb (PHOT. Cod. 215), und ein zweites theologisches Werk, dem JULIAN in seiner Rede auf den Helios (orat. IV vgl. S. 146, A. 157, D) folgt; vielleicht die Schrift περὶ θεῶν, auf welche De myster. Aegypt. VIII, 6 verwiesen wird; in ihr fand sich wohl auch die Ausföhrung über die μύθεοι τὰς οὐρανῶν der orphischen Gedichte, deren JULIAN orat. VII, 217, B f. Erwähnung thut. Doch könnten sich diese Citate, oder doch ein Theil derselben, auch auf die chaldäische Theologie beziehen. Viele Bruchstücke von Briefen, d. h. Abhandlungen in Briefform, theilt STOBÆUS in den Eklogen und besonders im Florilegium (s. d. Register) mit; weiter vgl. man OLYMPIODOR in Gorg. S. 187 (JAHN's Jahrbh. Supplementh. XIV, S. 581). Schol. in Phaedon. bei Olymp. in Phaed. ed. FIROUKI Nr. 142 f. S. 90. Eine rhetorische Schrift π. κρίσεως ἀρίστου λόγου, welche MAXIM. PLANUD. Schol. in Hermog. De

äussern <sup>1)</sup>. Seine Darstellung ermüdet durch ihre Weitschweifigkeit und ihre Wiederholungen, sie ist schwerfällig und trotz ihrer Ausführlichkeit undurchsichtig, arm an Gedanken und schwülstig im Ausdruck <sup>2)</sup>. Die Gelehrsamkeit, an der es ihm nicht fehlt, geht doch ungleich mehr in die Breite, als in die Tiefe; und seine Vorliebe für alterthümliche und orientalische Ueberlieferungen führt ihn um so sicherer zu den trübsten und spätesten Quellen, da es ihm an literarischer Kritik vollständig gebricht. So eifrig er nicht allein die platonischen, sondern auch die aristotelischen Schriften studirt und erklärt hat <sup>3)</sup>, die er mit jenen selbst da noch

---

id. S. 378 (Rhet. gr. ed. Wals V, 443) nennt, scheint von derjenigen nicht verschieden zu sein, welche der byzantinische Rhetor Athanasius, vielleicht mit noch andern jetzt verlorenen Büchern, noch 1641, sei es im Original oder einem späteren Auszug, benützt hat (m. s. hierüber FABRIC. a. a. O. 771 f.). Der Lobsschrift auf Aлыпins wurde schon S. 613, 1 gedacht. Dagegen gehören die zwei Bruchstücke κ. εμπαμένης und παρ' εὐχῆς, welche ΤΡΗΝΚΙΛΙΟΥ seiner Ausgabe des Commentar's zu Nikomachus S. 177 ff. beigelegt hat, der Schrift von den Mysterien (VIII, 7 f. I, 15) an, über welche später zu sprechen sein wird.

1) M. vgl. in dieser Beziehung, ausser der vorletzten und der nächstfolgenden Anm., auch JULIAN orat. IV, 146, A, welcher Jamblich mit Plato zusammenstellt, als χρόνοις μὲν οὐκ μὴν φύσει καταδεέστερον, Denselben or. VII, 217, B, wo er gleichfalls sagt, nächst den Göttern verehere er ihn ἔτιςις Ἀριστοταλίαι καὶ Πλάτωνι. SIMPL. De an. 88, a, o., der ähnlich, wie aus anderem Anlass Damascius (vorl. Anm.), sagt: ζητήσω δὲ καὶ ἕως τῆς θείας συμφωνήσωμεν ἱαμβλίχῳ, denn ihm möchte er keinesfalls widersprechen, vielmehr mit ihm übereinstimmen, so weit dies einem bloß Fortschreitenden im Verhältniss zum vollendeten Weisen möglich sei.

2) Selbst ΕΥΜΑΡΙΟΥ (S. 12) sagt von ihm: er sei zwar sonst in nichts hinter Porphyry zurückgestanden (οὐκ ἔστιν ὁ τι καὶ Πορφυρίου δεύνεγεν — anders lesen: ἔ τι μὴ Πορφ. δεύν., es giebt nichts, worin er den Porphyry nicht übertroffen hätte), πλὴν ἔσον κατὰ τὴν συνθήκην καὶ δύναμιν τοῦ λόγου. οὐτε γὰρ εἰς ἀποδοτικὴν αὐτοῦ καὶ χάριν τὰ λεγόμενα βέβακται, οὐτε ἔχει λευκότητά τινα καὶ τῶ καθάρῳ καλλωπίζεται· οὐ μὴν ἀσπαφῆ πανταλῶς τυγχάνει, οὐδὲ κατὰ τὴν ἔξιν ἡμπατημένα u. s. w.

3) Wir kennen von ihm aus der Reihe der platonischen Schriften Erklärungen des Timäus (PROKL. in Tim. sehr oft; m. s. den Index. SIMPL. Phys. 149, b, m., wo das fünfte, 165, b, u. 188, a, m., wo das achte Buch dieses Commentars angeführt wird; De coelo 252, b, 28 Karst. De an. 37, a, o. ΟΛΥΜΠΙΟΔΟΝ. in Alcib. S. 2 Cr.), Alcibiades I (PROKL. in Alcib. S. 11. 13. 25. 84. 88. 126 Creuz. ΟΛΥΜΠΙΟΔ. in Alcib. S. 110 Creuz.), Parmenides (ΣΥΝΙΑΣ in Metaph. 29, b Bagol.; Proklus erwähnt diesen Commentar in dem

in Uebereinstimmung zu bringen sich bemühte, wo ihr ausgesprochener Gegensatz vor Augen liegt<sup>1)</sup>, so gehört doch seine Neigung in noch viel höherem Grade den Erzeugnissen der späteren, von philosophischem und religiösem Synkretismus erfüllten, offenbarungs- und wunderbedürftigen Zeit: den Fabeln der Pythagorasage, der neupythagoreischen Zahlenmystik, der chaldäischen

seinigen nicht, aber er nennt dort überhaupt fast keinen seiner Vorgänger. Nach PROKL. in Alcib. 11 hatte Jamblich 10 Gespräche aufgezählt, die Plato's ganze Philosophie enthalten, und die Reihe derselben mit dem Alcibiades eröffnet. Unter den aristotelischen Commentaren wird der zu den Kategorien von SIMPLICIUS in dem seinigen von Anfang bis zu Ende ungenügend häufig angeführt; ebenso von Demselben Phys. 18, b, m. 186, b, o. 188, a, o. De coelo 76, b, 46 Karst. Schol. in Ar. 477, b, 26, und von DEXIPP. in Categ. S. 5, 13 Speng. Nach SIMPL. Cat. 1, β war dieser Commentar eine *λύσις πραγματεία*, und während sich Jamblich darin meistens, oft sogar wörtlich, an Porphyry hielt, im einzelnen ihn auch wohl zu berichtigen und zu verbessern suchte, fügte er der logischen und grammatischen Erklärung durchweg die *νοεῖα θεωρία* bei, d. h. er deutete die logischen Bestimmungen im Sinn der neuplatonischen Spekulation aus; er verglich ferner mit den aristotelischen Kategorien die archytischen, welche er gleichfalls erläuterte, und denen er auch wohl bei Abweichungen von Aristoteles folgte (vgl. SWERTZ. 82, ζ. 88, ζ). Uebrigens bemerkt BRANDIS (Ueber die griech. Ausl. d. arist. Org. Abh. d. Berl. Akad. 1838. Hist.-phil. Kl. S. 281) mit Recht, dieser Commentar scheine sehr wenig kritisches und nicht viel exegetisches enthalten, und das beste, was er gab, Porphyry entnommen zu haben. Eine Erklärung von π. Ἑρμηνείας benützt AMMON. De interpr. 161, b, u. 162, a, m. 182, b, m. 109, a, o. Schol. zu De interpr. 17, a, 16. 20, b, 28 in Arist. Org. ed WARRI I, 40, 42; eine solche der ersten Analytik PHILOP. Anal. pri. VIII, b, e. Schol. in Arist. 146, a, 87 und AMMON. zu Anal. 24, b, 19 bei WARRI a. a. O. S. 45 f.; mit welchem Recht jedoch der erstere unsern Philosophen zu den *ἀριβέστατοι τῶν ἐξηγητῶν* rechnet, mag dahingestellt bleiben. Dass er auch die Physik commentirt, und nicht vielmehr ihre Erörterungen über die Zeit in einem andern Zusammenhang, am wahrscheinlichsten seiner Erklärung der Kategorien, berücksichtigt hatte, in der er ausführlich von der Zeit handelte (vgl. SIMPL. Categ. 86 ff. Phys. 188, a, o.), lässt sich aus SIMPL. Phys. 181, b, u. nicht abnehmen. Eher möchte man aus SIMPL. De coelo 8, b, 3. 206, a, 24. 227, a, 17 Karst. (Schol. 468, a, 28. 495, b, 85. 508, b, 11) auf eine Erklärung der Bücher vom Himmel schliessen, doch ist auch dieser Schluss nicht sicher.

1) DAVID wenigstens behauptet (Schol. in Arist. 26, b, 11), er habe selbst bei der Ideenlehre geglaubt, dass Aristoteles dem Plato widerspreche.

**Orakelweisheit** <sup>1)</sup>; und er selbst hat die Philosophie durchaus in dem Geist behandelt, aus dem jene Erscheinungen hervorgegangen sind. Was wir von ihm wissen, das zeigt uns in ihm weit weniger den Philosophen, dem es um wissenschaftliche Schärfe und Consequenz, als den Theologen, dem es um eine spekulative Begründung der Religion und ihrer Dogmen zu thun ist. Wenn schon Porphyrius die Philosophie überwiegend von der praktisch religiösen Seite aufgefasst hatte, so tritt eben dieser Gesichtspunkt bei Jamblich noch stärker hervor; und wenn schon jener für die Erreichung ihrer Aufgabe die Hülfe der Religion und den Beistand der Götter nöthig gefunden hatte, so muss Jamblich hierin um so weiter gehen, je weniger er auf die eigene Kraft des Menschen Vertrauen setzt, und je mehr er von seiner Hilfsbedürftigkeit überzeugt ist. Plotin hatte die Seele, wie er glaubt, der höheren Welt zu nahe gerückt <sup>2)</sup>; er kann nicht zugeben, dass sie ihrem Wesen nach, wie jener gewollt hatte, vom Leiden und von der Schlechtigkeit nicht berührt werde, denn wo anders sollte das Böse seinen Sitz haben, als im Willen? <sup>3)</sup> er fühlt sich von der Naturnothwendigkeit (dem Verhängniss) gedrückt, und hofft durch die Gottheit von diesem Drucke befreit zu werden, denn die Götter beherrschen und berichtigen, wie er sagt, das Verhängniss, sie lösen die Uebel, denen es uns unterwirft, sie entbinden die Seele von dem Gesetz des Werdens <sup>4)</sup>; an sie muss man sich wenden, wenn man das Heil sucht, vom Gebet zu ihnen können wir einen Erfolg hoffen, der alle unsere Erwartungen übertrifft <sup>5)</sup>; die Reinigung der Seele kann nicht durch sie selbst allein bewirkt werden, sondern nur mit Hülfe der höheren Wesen, der Heroën, Dämonen, Engel und Götter <sup>6)</sup>. Einem so gestimmten Gemüth musste natürlich an den religiösen Heilmitteln weit mehr liegen, als an den philosophischen Untersuchungen. Auf welche Art die Götter das Endliche hervorbringen, können

---

1) M. vgl. die Nachweisungen, welche S. 615, 1 in Betreff seiner zwei Hauptwerke gegeben sind, und uns noch weiter bezeugen werden.

2) B. Stob. Ekl. I, 866.

3) PROKL. in Tim. 841, D.

4) M. s. die Bruchstücke b. Stob. Ekl. I, 80. 184 f., auf die ich S. 685 f. noch einmal zurückkommen werde.

5) Jambl. b. PROKL. in Tim. 64, C; genaueres unten, S. 681.

6) Stob. Ekl. I, 1058 f.

wir nicht wissen, es genügt uns an der Ueberzeugung, dass alles durch sie gewirkt ist <sup>1)</sup>); die erste Bedingung der wahren Gotteserkenntniss ist der Glaube, dass den Göttern nichts unmöglich ist: wer diesen Glauben hat, der wird sich nach einer Theologie umsehen, die es ihm erlaubt, alles anzunehmen, was über die Götter gelehrt wird <sup>2)</sup>). Einem Philosophen, welcher von diesen Grundsätzen ausgieng, durfte kein Volksglaube zu ungereimt, kein religionsphilosophischer Synkretismus zu schrankenlos sein, je umfassender er vielmehr die Religionen aller Völker mit seiner Spekulation vermengte, um so vollständiger musste er den Zweck der Philosophie erreicht zu haben überzeugt sein.

Um nun in seinem System für diese ganze Götterwelt Raum zu gewinnen, musste Jamblich eine weit ausgeführtere Klasseneintheilung der höheren Wesen aufstellen, als die früheren Neuplatoniker, und eben dieser Punkt ist es, worin allem nach die Haupteigenthümlichkeit seiner Metaphysik lag; wogegen er in der allgemeinen Voraussetzung des plotinischen sog. Emanationssystems, und namentlich auch in der Bestimmung, dass jede niedrigere Stufe des Seins von den höheren umfasst sei <sup>3)</sup>, mit seinen Vorgängern ganz übereinstimmt. An die herkömmliche Eintheilung der Götter in sichtbare und unsichtbare anknüpfend, unterscheidet er zunächst die innerweltlichen und die überweltlichen Gottheiten <sup>4)</sup>. Hinsichtlich der letzteren war nun die neuplatonische Lehre bis auf Jamblich ziemlich einfach: neben dem Einen Urwesen enthielt Plotin's übersinnliche Welt den Nus und die Seele, die beide eine unbestimmte Menge von besonderen Geistern und Seelen in sich befassen sollten, aber auf eine systematische Gliederung beider Klassen hatte sich Plotin nicht eingelassen. Amelius machte durch die Lehre vom dreifachen Nus einen Anfang dazu; ungleich weiter

1) PROKL. a. a. O. 848, C.

2) JAMB. Adhort. ad philosoph. Symb. 4, §. 326 Kiessling, wo Jamblich aus Anlass des pythagoreischen Spruches: *καὶ θεῶν μηδὲν θαυμαστὸν ἐπίστω, μηδὲ καὶ θεῶν δογμάτων*, bemerkt: *παράγγελλει γὰρ ἐπιστήμην τοιαύτην κτήσεσθαι, δι' ἧς οὐδενὶ ἀπιστήσομεν τῶν λεγομένων καὶ θεῶν καὶ καὶ θεῶν δογμάτων*.

3) M. vgl. hierüber SIMPL. Categ. 82, α.

4) PROKL. in Tim. 806, C vgl. De myster. VIII, 8. SALLUST. de Div et mundo c. 6.

gieng aber Jamblich, unter dem Einfluss orientalischer Systeme <sup>1)</sup>, von denen wir aber nicht mehr bestimmen können, inwieweit sie selbst unabhängig von der neuplatonischen Philosophie waren. In jeder Ordnung geht, wie er sagt, dem, was sich an anderes mittheilt, eine nichtmittheilbare Einheit voran, und aus jeder Einheit geht eine Zweiheit hervor <sup>2)</sup>; der Uebergang von dem, was rein für sich ist, zu dem, was an ihm theilnimmt, muss durch eigene Mittelwesen bewirkt werden <sup>3)</sup>. Diesen Grundsatz brachte er gleich bei der Frage über die obersten Gründe in Anwendung. Während seine Vorgänger nur Ein überseiendes Princip angenommen hatten, kennt er mehrere Wesen, welche nicht blos über das endliche Sein, sondern über das Sein schlechtweg erhaben sein sollten <sup>4)</sup>. Von dem Einen unaussprechlichen Urwesen <sup>5)</sup>, welches der letzte Grund alles Seins ist <sup>6)</sup>, unterschied er noch eine zweite Einheit, die zwischen dem absolut Einen und der Vielheit in der Mitte stehe. Erst aus diesem zweiten Eins liess er das Intelligible hervorgehen,

1) Vgl. was S. 616 über die chaldäische Theologie bemerkt ist.

2) ΠΡΟΚΛ. in Tim. 214, A: Jamblich nehme eine dreifache Seele an (hierüber später); πάσης γὰρ τάξεως ἡ ἀμεθέκτος ἡγείται μονὰς πρὸ τῶν μετεχόμενων, καὶ ἔστιν οὐκείος ὁ ἀριθμὸς τοῖς ἀμεθέκτοις καὶ συμφυῆς, καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἢ δυᾶς, ὄσπερ ἐκ' αὐτῶν τῶν θεῶν. Nach diesem Grundsatz vorgehrend, ihm zufolge, auch der Timäus.

3) Ebd. 286, F: δεῖν γὰρ (nach Jambl.) μὴ ἀδρόαν γίνεσθαι τὴν μετάβασιν ἀπὸ τῶν ἐξηρημένων ἐπὶ τὰ μετέχοντα, ἀλλὰ μίσας εἶναι τὰς συνταταγμένας τοῖς μετέχουσιν οὐσίαις.

4) DAMASC. de princ. c. 100, S. 314 Kopp, sagt sogar, während die Früheren nur Einen θεὸς ὑπερούσιος annehmen, habe er ein πλεῆθος ὑπερουσίων ἐνάδων, und zwar als selbständiger Substanzen (αὐτοτελεῖς ὑποστάσεις).

5) Um der Eigenschaftslosigkeit des Einen nichts zu vergeben, will ihm Jamblich π. κοιν. μαθηματ. ἐπιστ. S. 191 med. Villosis. nicht einmal den Namen des Guten beilegen, denn es stehe über dem Guten; dagegen gebraucht er b. DAMASC. de princ. c. 99, S. 311 τὸ ἓν und τὰγαθὸν gleichbedeutend, und ebenso macht es SALLUST de Diis c. 5, Schl. JULIAN orat. IV, 188, B, und die Schrift de myster. Aegypt. I, 5, Anf., wogegen ebd. VIII, 2 beides unterschieden wird. Das letztere ist die genauere Ausdrucksweise.

6) Dass die Einheit die Quelle des Seins sei, sagt auch Jamblich mit Plotin. Πάντα μὲν τὰ ὄντα, heisst es bei Stob. Ekl. I, 184, mit Beziehung auf die S. 424, 2 angeführten Worte Plotin's, τῷ ἐνὶ ἔστιν ὄντα, καὶ γὰρ αὐτὸ τὸ πρώτων ὄν ἀπὸ τοῦ ἑνὸς ἐξ ἀρχῆς παράγεται, πολὺ δὲ διαφερόντως τὰ ἅλα αἷτια τῷ ἐνὶ τὸ δύνασθαι ποιεῖν παραδέχεται καὶ κατὰ μίαν συμπλοκὴν συνέχεται καὶ συναναφέρεται τῇ τῶν πολλῶν ἀρχῇ προϋπάρχοντι.

welchem er die nächste Stelle nach der schöpferischen Einheit einräumte <sup>1)</sup>. Von diesem Intelligibeln sagte er, es habe seine Substanz an dem Einen, und beharre in demselben <sup>2)</sup>, und er suchte es auch dem Urwesen möglichst nahe zu rücken, wenn er es über jede Vernunftkenntniß hinausstellte <sup>3)</sup>, sein einfaches, ewiges, urbildliches Wesen von dem aller andern Dinge, selbst der Ideen unterschied <sup>4)</sup>, und in scholastischen Formeln jede Vielheit und Za-

1) DAMASC. a. a. O. c. 43, Anf.: πότερον δύο εἶναι αἱ πρῶται ἀρχαὶ πρὸ τῆς νοητῆς πρώτης τριάδος, ἢ τα πάντη ἀβήητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα, καθάπερ ἤξιωσεν ὁ μέγας Ἰάμβλιχος. Ebd. c. 45, S. 118 unt.: ἄρα οὖν αὐτῶ θεῶν δύο τὰς ἐπέκεινα τῶν νοητῶν τριάδων ἀρχάς, καὶ ἑλως εἰπεῖν τῶν νοητῶν ἀπάντων, ὡς ἤξιωσεν ὁ Ἰάμβλιχος, ὅσον ἐμὲ γὰρ εἶδέναι μόνος ἀξιώσεως τῶν πρὸ ἡμῶν ἐκείνων. Ebd. c. 50, 184. c. 51, 186: τὸ ἀπλῶς ἓν, ὃ μέσον ὁ Ἰάμβλιχος τίθεται τῶν δύο ἀρχῶν καὶ τῆς παντάπασιν ἀποβήητου ἐκείνης. Vgl. auch c. 69, Schl. Mit diesen Bestimmungen über das doppelte Eins kommt auch die Schrift von den Mysterien überein, welche diese Lehre VIII, 2 so darstellt: Vor den ὄντως ὄντα und sämmtlichen Principien sei θεὸς εἷς, πρότερος καὶ τοῦ πρώτου θεοῦ καὶ βασιλείως, das unbewegte, mit keinem andern verflochtene παραδείγμα τοῦ ἀποκατάτορος αὐτογόνου καὶ μονοπάτορος θεοῦ τοῦ ὄντως ἀγαθοῦ; von jenem Eins aber ὁ αὐτάρχης θεὸς ἑαυτὸν ἐξέλαμψε (er muss sich selbst ausstrahlen, nicht ausgestrahlt werden, damit das Allererste nicht wenigstens durch Ausstrahlung des Zweiten in eine Beziehung zu ihm trete), διὸ καὶ αὐτοπάτωρ καὶ αὐτάρχης. ἀρχὴ γὰρ οὗτος καὶ θεὸς θεῶν, μονὰς ἐκ τοῦ ἑνός, προούσιος καὶ ἀρχὴ τῆς οὐσίας... οὕτως γὰρ τὸ προόντως ὄν ἐστὶ, τῶν νοητῶν ἀρχὴ, διὸ καὶ νοητάρχης προσαγορεύεται.

2) A. a. O. c. 59, 165: ἐν τῷ ἐνὶ καὶ περὶ τὸ ἓν τὸ νοητὸν οὐσίεται. c. 67, 185: περὶ τὸ ἓν αὐτὸ φησὶν ὑποστῆναι καὶ ἀνεκφοίτητον εἶναι τοῦ ἑνός. Dasselbe c. 68, 188. c. 99, 311 unt.

3) In der überschwänglichen Stelle b. DAMASC. c. 70, 192.

4) PROKL. in Tim. 70, E, wo aus Anlass von Tim. 27, D die Frage aufgeworfen wird, ob unter dem αἰ ἐν der gesammte κόσμος νοητὸς zu verstehen sei. Jamblich verneine diess entschieden, τὸ αἰ ἐν κρείττον καὶ τῶν γενῶν τοῦ ὄντος καὶ τῶν εἰδῶν ἀποφαινόμενος καὶ ἐπ' ἄκρῃ τῆς νοητῆς οὐσίας ἰβρύων αὐτὸ πρῶτος μετέχον τοῦ ἑνός. Ebd. 71, C: das αἰ ἐν umfasse die ganze überausinalliche Welt, ἀλλ' οὐχὶ μόνον τὸ ἀκρότατον τῶν ὄντων πάντων, ὡς Ἰάμβλιχος ἔλεγον, οὐδὲ ἐστὶ τὸ ἓν ἐν, δι' ὃ τὰ ὄντα πάντα ὄντα λέγεται εἶναι, οὐδὲ μόνον ἐστὶ κρείττον τὸ ἓν αὐτὸ καὶ αἱ ἀρχαὶ τοῦ ὄντος. Ebd. 98, B: ὃ μὲν γὰρ θεῖος Ἰάμβλιχος αὐτὸ τὸ ἓν ἐν, ὃ δὲ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν ἐστιν, ἀφωρίσατο τὸ παραδείγμα τοῦ παντός. τὸ μὲν ἓν ἐπέκεινα τιθέμενος τοῦ παραδείγματος, τὸ δὲ ἓν ἐν αὐτῷ (sc. τῷ παραδείγματι) σύνδρομον ἀποφαίνων, ἐκείτηρον δὲ νοήσει περιληπτόν ἀποκαλῶν. Diese Beschreibungen lauten freilich alle drei so, dass man zweifelhaft sein könnte, ob sie nicht auf das der νοητῆ τριάς unmittelbar vorangehende, das zweite Eins, zu beziehen seien. Allein dieses würde Jamblich kaum ein ἐν genannt haben, und von ihm hätte er nicht sagen können, dass ihm die ἀρχαὶ τοῦ ὄντος

sammensetzung von ihm abwehrte <sup>1)</sup>. Diess hinderte ihn jedoch nicht, das Intelligible zugleich als eine Dreiheit zu beschreiben, deren erstes Glied er den Vater, oder auch die Wirklichkeit nannte, das zweite die Kraft, das dritte den Nus oder die Thätigkeit <sup>2)</sup>. Aber auch die einfache Dreiheit genügt seiner polytheistischen Neigung noch nicht, die einzelnen Glieder der Trias werden ihm wieder zu Triaden, so dass er nicht blos von Einer Trias, sondern von mehreren, und insbesondere, wie es scheint, von drei intelligibeln Triaden redete <sup>3)</sup>, von denen uns aber nichts näheres bekannt ist <sup>4)</sup>. Von dieser intelligibeln Welt (κόσμος νοητός) unterschied nun aber Jamblich die intellektuelle Welt (κόσμος νοερός), und von den intelligibeln Göttern die intellektuellen <sup>5)</sup>. Auch diese zweite

vorangehen, da ihm ausser dem ersten Eins nichts vorangeht. Auch was DAMASC. c. 118 (folg. Anm.) über den κόσμος νοητός sagt, passt nicht für dasselbe, und wenn PROKL. 98, B schlechtweg sagt, das ἐν sei über dem παράδειγμα, so hätte er sich sehr ungenau ausgedrückt, wenn diess nur von dem ersten Eins gelten sollte. Eher könnte man die Angaben des PROKL. auf das oberste Glied der τριάς νοητῆ beschränken, welches Jamblich nach dem platonischen Parmenides das ἐν ἔν genannt haben könnte. Das παράδειγμα, mit welchem nach S. 98, B das ὑπερ ἐν zusammenfällt, wird auch S. 181, C dem νοητὸν gleichgesetzt.

1) A. a. O. c. 99, 311: ὁ φησι πάλιν Ἰάμβλιχος, ἡ ἐκεῖ τριάς οὐκ εἰσὶν τρεῖς μονάδες, οὐδὲ ἐπεγένετο τρισὶ μονάσιν, ἀλλ' ἐστὶ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγινόμενον ταῖς μονάσι· μάλλον δὲ ῥητέον οὐδὲ τὸ εἶδος... ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ τῆς τριάδος ἐν u. a. w. c. 118, 352: Damasc. wolle, dem Jamblich folgend, τὸν μὲν νοητὸν κόσμον ὑποτιθεσθαι τὸν ἠνωμένον ἐκείνον βυθὸν οὐκ ὄντας οὐσίαν περιέχοντα τὴν διωρισμένην πρὸς τὸ ὀχούμενον ἐν, ἀλλὰ τὴν ἀπλῶς οὐσίαν, καὶ οὐτε ἐνιαίαν οὐτε μικτὴν, ἀλλὰ μόνον οὐσίαν μίαν πρὸ ἑκατέρας.

2) Πατήρ, δύναμις, νοῦς, oder ὑπαρξίς, δύναμις τῆς ὑπάρξεως, νόσις τῆς δυνάμεως (die letztere heisst auch ἐνέργεια). DAMASC. c. 54, 144. c. 120, 872; vgl. OLYMPIODOR in Phileb. S. 285. Die gleiche Lehre suchte Jamblich, nach DAMASC. a. a. O. c. 43, 115. c. 50, 184. c. 51, 186. c. 69 Sohl. c. 120, 873, auch in den pythagoreischen Bestimmungen über die Monas, die δυὰς ἀόριστος und die Trias, und in den platonisch-philolaischen über Grenze, Unbegrenztes und Gemischtes (Bd. II, a, 438, 1. I, 253).

3) PROKL. in Tim. 94, C vgl. DAMASC. c. 84, 241. c. 111, 345. c. 120, 872 und die c. 43. 45 (s. o. 622, 1) erwähnten intelligibeln Triaden.

4) Nach DAMASC. c. 120 Anf. scheint er sie die τριάς πατρική, δυναμική, νοερά genannt zu haben.

5) PROKL. a. a. O., wo in diesem Sinn von Vätern des Zeus gesprochen wird. JULIAN orat. IV, S. 133, B. 139, B (Julian folgt nämlich in dieser Rede, wie er S. 146, A. 150, C. 157, D selbst sagt, durchaus dem Jamblich).



Götterordnung ist nach der Dreizahl gegliedert; sie umfasst den Nus, die wirksame, göttliches Leben erzeugende Kraft, und das welterschöpferische Princip, das den Hervorgang weiterer Wesen vermittelt <sup>1)</sup>. Diese Dreiheit erweitert sich dann gleichfalls zu drei Triaden, neben denen uns aber auch eine Hebdomas begegnet <sup>2)</sup>:

1) Bei der Besprechung von Tim. 41, A hatte Jamblich nach PROKL. in Tim 94, C den Demiurg für den dritten unter den πατέρες der intellektuellen Ordnungen erklärt (s. folg. Anm.). τρεῖς γὰρ θεοὺς εἶναι τούτους καὶ κατὰ τὰς Πυθαγοραίους ὀνομαζόμενους, οἱ (die Pythagoreer) τοῦ ἐνὸς νοῦ, φησὶ, καὶ τὰς μονάδας ὄλας ἐν ἑαυτῷ περιέχοντος τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον καὶ ἀγαθοειδὲς καὶ μέν ἐν ἑαυτῷ καὶ συνηνωμένον τοῖς νοητοῖς καὶ τοιαῦτα γνωρίσματα τῆς ὑπεροχῆς καταδεδώκασι, τοῦ δὲ μέσου καὶ τὴν συμπλήρωσιν συνάγοντος τῶν τοιούτων τὸ γένος τῶν θεῶν καὶ τὸ συναγωγῶν τῶν τριῶν καὶ τὸ τῆς ἐνεργείας ἀποκλειρωτικὸν καὶ τὸ τῆς θείας ζωῆς γεννητικὸν καὶ τὸ προϊὼν παντὶ καὶ τὸ ἀγαθοῦργὸν μάλιστα δείγματα λέγουσι, τοῦ δὲ τρίτου καὶ δημιουργοῦντος τὰ ὄλα τὰς γονίμους προόδους καὶ τὰς τῶν προϊούσας πάσας δημιουργίας καὶ τὰ ἕμοια τούτοις τεκμήρια κάλλιστα ἀναδεικνύουσα. Von den drei πατέρες der intellektuellen Götterreihe (über welche S. 625, 1 näheres) erhält hier der dritte den Namen des Demiurgen; ebenso versteht PROKL. a. a. O. 102, E seine Aeusserung, dass der Demiurg das Urbild der Welt (das παράδειγμα Tim. 29, B u. o.) in sich trage, sofern dasselbe nämlich (ebd. 181, C) durch den mit dem νοητῶν verbundenen Nus auch dem Demiurg vermittelt werde. Dagegen hatte Jamblich anderswo (b. PROKL. 84, B) gesagt, der Demiurg habe die ganze intelligible Welt als Einheit unter sich, wogegen Proklus Einwendungen macht. — Bei demselben S. 252, E findet sich auch die Unterscheidung von οὐσία, ζωὴ, νοῦς, aber viel zu beiläufig, als dass wir hieraus auf eine durchgreifende Eintheilung des Uebersinnlichen nach diesen drei Gesichtspunkten schliessen könnten. Er sagt nämlich dort fiber Tim. 88, A: das ἦν und ἔσται komme der Zeit zu, weil sie aus dem ἦν hervorgegangen sei, das νεώτερον und πρῶτον γίνεσθαι, weil sie von der ζωὴ ausgehe, das γίνεσθαι, γεγονέναι und ἔσσειν, weil sie von der νοεῖα τῆς ἀπάρτητος abhängig sei.

2) PROKL. 94, C: (Ἰάμβλ.) μετὰ τὰς νοητὰς τριάδας καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας ἐν τῇ νοεῖᾳ ἑβδομάδι τὴν τρίτην ἐν τοῖς πατράσιν ἀκονέμει τῷ δημιουργῷ τάξιν. τρεῖς γὰρ u. s. w. (s. vor. Anm.) Vgl. DAMASC. c. 94, S. 294: ὁ ἐπιταξὶ προϊὼν ὄλος δημιουργὸς παρὰ τοῖς Χαλδαίοις. c. 96, 295: οἱ ἐπιταξὶς ἐπιταξίνα δημιουργοὶ παρὰ τοῖς θεουργοῖς. JULIAN ORAT. V, 172, D: εἰ δὲ καὶ τῆς ἀβρότου μυστικῆς ἀφαιμένη, ἣν ὁ Χαλδαῖος περὶ τῶν ἐπιταξίνα θεῶν ἐβάκχευσεν, ἀνάγων δι' αὐτῆς τὰς ψυχὰς. An die Chaldäer wollte sich ja Jamblich in der Theologie vorzugsweise anschliessen. Die Veranlassung zu dieser Zählung, in welcher auch Proklus dem Jamblich folgt, liegt ohne Zweifel in der Lehre von den sieben Planetengöttern; Jamblich betrachtete, wie wir bei Gelegenheit des Helios finden werden, die intellektuellen Götter als Urbilder des Planetensystems.

wahrscheinlich indem die letzte von jenen Triaden in zwei von ihren Gliedern wieder dreigliedrig getheilt wurde <sup>1)</sup>). In der intellektuellen Welt besonders sich, was in der intelligibeln ungetheilt war; hier scheidet sich daher erst das Sein in seine Gattungen und Arten: die intellektuelle Welt ist der Ort der Ideen, die intelligible die der Urbilder, welche über jenen stehen <sup>2)</sup>). Als eine dritte Klasse von überweltlichen Göttern werden in Jamblich's Schule die seelischen genannt <sup>3)</sup>); dass er auch hier sein Triadensystem durchzuführen suchte, sehen wir aus der Angabe <sup>4)</sup>), er habe aus der ersten Seele noch zwei weitere Seelen hervorgehen lassen, die auf's engste geeinigt, aber doch verschieden von einander sein sollten. Jene kann sich an kein anderes mittheilen, sie ist daher überweltlich, diese sind in der Welt <sup>5)</sup>). Damit aber diese Seelen als

1) Da Proklus ausdrücklich sagt, Jamblich habe der *νοεῖα ἰσδομᾶς* nach den drei Triaden der *θεοὶ νοεροὶ* erwähnt, da sie aber andererseits als *νοεῖα* doch auch wieder in jenen drei Triaden enthalten gewesen sein muss, welche offenbar die Gesamtheit der *θεοὶ νοεροὶ* umfassten, so wird kaum eine andere Annahme übrig bleiben. Bei den drei *πατέρες*, unter welchen der Demiurg die dritte Stelle einnehmen soll, wird man an die ersten, alle ihnen untergeordneten potentiell in sich befassenden Glieder einer jeden von den drei Triaden zu denken haben; in ähnlicher Weise nennt Prokl. Plat. Theol. V, 12. S. 269 die ersten Glieder der intelligibeln, intellektuell-intelligibeln und intellektuellen Götterreihe *πατέρες* und den *τρίτος πατήρ* den Demiurg, und auf die gleiche Bestimmung weist auch die weitere Auseinandersetzung in dem Bruchstück aus Jamblich.

2) Prokl. in Tim. 70, E. 98, B s. o. 622, 4. Ders. Plat. Theol. V, 80, S. 318: *Ἰάμβλιχος ὀρθῶς ποῦ φησιν, ἐν τῷ πέρατι τῶν νοητῶν θεῶν* (d. h. an ihrer untern Grenze) *ἐκφαιεσθαι τὰ γένη τοῦ ὄντος* u. s. w. Proklus giebt hierfür allerdings nur in eigenem Namen den Grund an: *ἕσα γὰρ ἐστὶ κατ' αἰτίαν ἐν τοῖς πρώτοις καὶ κρυφίως καὶ ἀδιαίρετως, ταῦτα διηρημένους ἐστὶν ἐν τοῖς νοεροῖς καὶ μεριστῶς καὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἕκαστον*. Auch Jamblich kann aber für seine Annahme keinen andern Grund gehabt haben.

3) SALLUST. de Diis c. 6, Anf.: *τῶν δὲ ὑπερκόσμιων οἱ μὲν οὐσίας ποιοῦσι θεῶν, οἱ δὲ νοῦν, οἱ δὲ ψυχάς*.

4) Prokl. in Tim. 214, A f. (worüber auch oben S. 621, 2). 218, A.

5) A. a. O. 171, E (über Tim. 84, B): *ὁ δὲ δὴ φιλόσοφος Ἰάμβλιχος ἀξιῶ ψυχὴν ἀνοεῖν ἡμᾶς τὴν ἐξηρημένην καὶ ὑπερκόσμιον* u. s. w. Plato rede hier nicht von der Weltseele, *ἀλλὰ περὶ τῆς ἀμαθέκτου ψυχῆς καὶ ὑπὲρ πάσας τὰς ἐγκοσμίους ὡς μονάδος τεταγμένης*. Diese stehe mit keinem Körper in Verbindung, sondern in gleicher Entfernung über allen. Aehnlich 214, A: *ὁ Τιμαῖος, φησιν, διὰ τῆς ψυχογονίας τὴν μίαν καὶ ὑπερκόσμιον δημιουργήσας ψυχὴν, ἀφ' ἧς καὶ αἱ τοῦ παντός καὶ αἱ ἄλλαι, τὴν δυάδα παράγει νῦν ἀπὸ ταύτης*.

vernünftig am Nus theilhaben, findet Jamblich wieder eine besondere Vermittlung nöthig, welche nach ihm nur in einem zwischen ihnen und der absoluten Vernunft stehenden Nus liegen kann <sup>1)</sup>; und nach dem gleichen Grundsatz, welcher die Theilung der Seele in die ausserweltliche und die innerweltlichen nöthig machte, zerlegt sich ihm auch dieser in eine Zweifalt, eine mit den Seelen verbundene, und eine über ihnen stehende göttliche Vernunft <sup>2)</sup>. So setzt überall in der übersinnlichen Welt eine Vielheit an, welche ihrer von Plotin aufgestellten und bei ihm noch klar genug gehaltenen Gliederung durch weitere Spaltungen ein verwickelteres Aussehen giebt, ohne dass doch schon diese ganze Mannigfaltigkeit ebenso streng, wie bei Proklus, durch methodische Durchführung eines einfachen Schema geordnet würde <sup>3)</sup>.

1) A. a. O. 236, F: Ἰάμβλιχος δὲ τὸν νοῦν τοῦτον (den Tim. 37, C erwähnten) πρεσβύτερον ἀκούει τῆς ψυχῆς, ἀνωθεν αὐτὴν συνέχοντα καὶ τελειοῦντα καὶ διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ἢ αὐτόθεν (unmittelbar) τῷ παντελεῖ νῶς συνέκτοντας τὴν ψυχὴν (δὲν γὰρ u. s. w. s. o. 621, 3), ἢ τὸν νοῦν ἔξιν ὑποτιθεμένους τῆς ψυχῆς· δὲν γὰρ εἶναι τὸ ἐν αὐτῷ [αὐτῷ] ὄν πρὸ τοῦ ἐν ἄλλῳ ὄντος.

2) A. a. O. 217, F: τοῦτους τοὺς θεῖους κύκλους (den Kreis des ταῦτων und θάτερον Tim. 36, C) ὁ μὲν θεὸς Ἰάμβλιχος εἰς χωριστῶν τῶν ψυχῶν νοῦν καὶ ἐχώριστον ἀνήνεγκε... , ὡς τοῦ μὲν περιέχοντος τὰς δύο ψυχὰς, τοῦ δὲ ἐν αὐταῖς ὄντος, καὶ τοῦ μὲν ἀμιγυῖος ἀπὸ τῆς ἄλλης ζωῆς καὶ τῶν δυνάμεων τῆς ψυχῆς, τοῦ δε μίγνυμένου πρὸς αὐτὰς καὶ κατευθύνοντος, ἀφ' ἧς αἰτίας καὶ ὅλη ψυχὴ μονίμως ἐνεργεῖ καὶ πρὸς αὐτὸν ἐνοῦται τὸν δημιουργόν. Ebd. 214, B: der Demiurg habe den zwei innerweltlichen Seelen nach Jamblich die Vernunft mitgetheilt, ἐνθαὶς τῆς δυάδα τῶν ψυχῶν εἰς δυάδα νοερὰν, κατ' οὐσίαν αὐτῶν ὑπερέχουσαν. In beiden Stellen ist nur von diesen zwei Seelen die Rede. Die höhere schien wohl für ihre Verbindung mit dem Nus keiner weiteren Vermittlung zu bedürfen.

3) Strenger systematisirt erscheint Jamblich's übersinnliche Welt allerdings bei Κρισσηκη Phil. d. Plot. 214. Nach seiner Darstellung „trennte er den νοῦς νοητὸς als das einfachere und frühere von dem νοῦς νοερὸς, der entfalteten Vernunft; zwischen beiden setzte er dann nach dem Muster jenes im vorhergehenden als plotinisch erwähnten Verhältnisses von ὄν, ζῶν, νοῦς den νοῦς νοητὸς καὶ νοερὸς, die Vermittlung zwischen Gedanken und Geist. Und indem er jedes der drei Glieder nach Maassgabe der unentwickelten, halbentwickelten und vollständig entwickelten Form wiederum zerlegte, erhielt er drei Triaden oberer Götter, drei θεοὶ νοητοί, unter denen das ὄν als das noch völlig Einfache den höchsten Rang behauptete, drei θεοὶ νοητοὶ καὶ νοεροὶ, drei θεοὶ νοεροὶ, von denen der dritte als der vollendete Nus der Demiurg genannt wird. Die letzte Trias ward durch Hinzufügung dreier bewahrenden und einer trennenden Einheit zur Siebenzahl erweitert.“ Allein diese Darstellung

Unter den innerweltlichen Wesen, die über dem Menschen stehen, unterschied Jamblich die Seelen der Götter, der Engel, der

beruht nur theilweise auf geschichtlichen Zeugnissen, zum andern Theil dagegen auf einer Uebertragung aus der Lehre des Proklus, zu der wir kein Recht haben. Kirchner's einziger Quellenbeleg ist die Stelle des Proklus in Tim. 94, welche S. 624, 1. 2. mitgetheilt ist. In dieser Stelle findet sich jedoch nicht allein davon kein Wort, dass die Trias der θεοὶ νοεροὶ „durch Hinzufügung dreier bewahrenden und einer trennenden Einheit“ zur Siebenschahl erweitert wurde; sondern auch die Einschaltung der θεοὶ νοητοὶ καὶ νοεροὶ, als einer eigenen, zwischen der intelligibeln und intellektuellen stehenden, Mittelklasse, stützt sich auf blosser Vermuthung. Am Anfang der Stelle hat nämlich in den Worten: καὶ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας Eine Handschrift statt νοερῶν „νοητῶν“, und hierauf gesündigt vermuthete TAYLOR, es sei νοητῶν καὶ νοερῶν zu lesen. Diess ist aber doch ein gar zu unsicherer Grund, um die ganze Auffassung von Jamblich's theologischem System darauf zu bauen. Die Stelle des Proklus macht Taylor's Conjekture nicht unbedingt nothwendig, da sich die Worte: (μετὰ τὰς τῶν νοερῶν θεῶν τρεῖς τριάδας u. s. w. auch so nehmen lassen, wie ich es a. a. O. gethan habe: „nachdem er die drei Triaden der νοεροὶ θεοὶ aufgezählt hat, weist er in der letzten derselben, der νοερὰ ἑβδομάς, dem Demiurg die Stelle des dritten unter den πατέρες an.“ (Unter diesen haben wir, wie aus dem folgenden hervorgeht, nicht die πατέρες der νοερὰ ἑβδομάς, sondern die der ganzen intellektuellen Welt zu verstehen: der Demiurg sollte das erste Glied der Hebdomas sein, in welche die dritte von den intellektuellen Triaden zerlegt worden war; die zwei andern πατέρες sind dann die ersten Glieder der ersten und zweiten intellektuellen Triade.) Senat aber spricht alles gegen die Annahme, dass schon Jamblich, und nicht vielmehr erst Proklus, die intellektuell-intelligibeln Götter zwischen die intelligibeln und die intellektuellen eingeschoben habe. Denn wir begegnen denselben nicht allein in keinem einzigen Bericht über Jamblich, sondern auch seine Schule weiss nichts von ihnen. SALLUST (s. S. 625, 3) schliesst sie aus, JULIAN (in der sogleich weiter zu besprechenden Stelle orat. IV, 189, B) schweigt nicht allein von ihnen, sondern er kennt sie offenbar nicht, wenn er vom Helios sagt, er sei der Herrscher der intellektuellen Götter, ὃν τὰγα θεὸν ἴσται τοῖς νοητοῖς θεοῖς αἰνῶν, τὰυτὰ αὐτοῖς (i. αὐτοῖς) τοῖς νοεροῖς νῦμον, und wenn er diesem intellektuellen Gott gerade die Prädikate giebt, welche nach Kirchner's Auffassung der Stelle in Tim. 94, C die Eigenthümlichkeit der intellektuell-intelligibeln Götter bezeichnen sollen (s. u. 629, 1); ebenso werden wir von THEODOZ von Asine finden, dass er unmittelbar an die θεοὶ νοητοὶ die νοεροὶ anschliesst, und auch PROKLUS sagt in seiner Mittheilung über ihn (in Tim. 225, B) nichts davon, dass er damit von Jamblich abgewichen sei. Hiemit fallen von selbst auch Kirchner's Annahmen über ὃν, ζῶη und νοῦς. Dass die Stelle in Tim. 252, E zu denselben kein Recht giebt, ist schon S. 624, 1 bemerkt worden.

Dämonen und Heroën <sup>1)</sup>, und unter den Göttern wieder drei Klassen: zunächst die zwölf oberen Götter <sup>2)</sup>, die sich ihm aber nach dem triadischen System zu sechsunddreissig und weiter zu dreihundertsechzig vervielfältigen <sup>3)</sup>; sodann von diesen sechsunddreissig abstammend zweihundsechzig Ordnungen unterhimmlicher Götter; endlich der Zahl der 21 Weltherrscher (ἡγεμόνες) entsprechend, 42 Ordnungen von Naturgöttern (θεοὶ γυνεουργοὶ) <sup>4)</sup>. Nehmen wir hiezu noch die Schutzgötter und Schutzgeister Einzelner und ganzer Völker <sup>5)</sup>, so konnte es unserem Theosophen nicht schwer werden, alle Götterfiguren der Volksreligion in seinem System unterzubringen, und auch über die ungereimtesten Mythen liess sich mit dem Grundsatz <sup>6)</sup>, dass eine Erzählung um so gewisser einen geheimen Sinn berge, je abenteuerlicher und räthsel-

1) B. STOB. EKL. I, 888. 1058. 1060. 1064, auch 868 vgl. V. Pythag. 219. PROKL. in Tim. 806, C. 818, B. 47, C, womit nicht streitet, dass Jamblich, der letztern Stelle zufolge, keine Erzengel bei Plato zu finden wusste. Nach PROKL. in Tim. 806, C unterschied Jamblich die eigentlichen Dämonen (ἐκ κατ' οὐρανὸν δαίμονες) von den Theilseelen. Nur diese, nicht jene, sollten in einen sterblichen Leib eintreten. Die ἄγγελοι betreffend vgl. m. auch STOB. EKL. I, 926. 1068.

2) Wie diese abgeleitet und klassificirt wurden, sehen wir aus SALLUST. a. a. O., vgl. JULIAN orat. IV, 148, C.

3) JULIAN a. a. O. PROKL. in Tim. 299, E. Jener spricht nur von der Theilung der 12 Götter in 36; da aber Proklus diese Dekadarchen nennt, erhält man 860.

4) PROKL. in Tim. 299, D f. Die obigen Bestimmungen sind dem Jamblich neben seiner spielenden Zahlenmystik ( $12 = 3 \times 4$ ,  $36 = 3 \times 3 \times 4$ ,  $21 = 3 \times 7$ ) ohne Zweifel auch aus astronomischen oder astrologischen (chaldäischen) Systemen entstanden; die 12 himmlischen Götter haben auf die 12 Zeichen des Thierkreises, die 36 Dekadarchen, wie er sie nennt, auf die 36mal 10 Tage des Jahrs Beziehung, die 21 ἡγεμόνες (von denen wir aber durch Proklus nichts näheres erfahren) sind das triadische Multipulum der sieben Planeten. Die 72 Götter erinnern an die 72 Völkerengel der Juden.

5) B. PROKL. in Tim. 44, F wirft Jamblich in dieser Beziehung die Frage auf, wie es zu verstehen sei, wenn gesagt wird, ein Dämon oder eine Gottheit habe sich einen Menschen oder ein Volk zum Eigenthum erwählt, und er giebt darauf die Antwort: die Götter haben immer denselben Wirkungskreis, aber die Menschen und Länder seien nicht immer gleich empfänglich für ihre Wirkung. Ueber die Volks- und Theilgötter ist auch JULIAN h. CYRILL c. Julian. IV, 8. 115, D Spanh. zu vergleichen.

6) Bei JULIAN or. VII, 8. 217, B f.

hafter sie aussieht, leicht hinwegkommen. Von der Art, wie Jamblich auf diesem Standpunkt die Mythologie behandelte, haben wir ein anschauliches Beispiel in der Rede Julian's über den Helios, von der schon bemerkt wurde, dass sie ihre Deutungen einer noch ausführlicheren Darstellung Jamblich's entnommen hat. Helios ist nach dieser Auffassung der Mittel- und Einheitspunkt der intellektuellen Götter; er ist der König dieser Götterreihe, und theilt ihr als Abbild der höchsten Gottheit dieselben Güter mit, welche die intelligibeln Götter von jener empfangen; er ist ebendeshalb auch der allgemeinste Vermittler zwischen der sichtbaren und der intelligibeln Welt <sup>1)</sup>. Nur das Abbild dieses höheren Helios ist der gleichnamige Himmelskörper <sup>2)</sup>. Helios ist von Zeus und Serapis nicht verschieden <sup>3)</sup>; Dionysos und Asklepios sind nur Theilkräfte des Helios, Apollo und Athene-Pronoia (die Weltseele) sind seine Emanationen, Aphrodite, die harmonische Einheit der himmlischen Götter, ist seine Gehülfin <sup>4)</sup> u. s. w. Noch weitere Proben dieser Deutungskunst, welche sich nicht selten in die abstruseste Scholastik verliert, liessen sich sowohl von Jamblich selbst, als aus seiner Schule, zur Genüge beibringen <sup>5)</sup>.

Dass auch die praktische Seite des Polytheismus, die Bilder-

1) Orat. IV, 132, C ff. 138, C. 139, B. 141, D. 143, C. So wortreich übrigens Julian hier die Bedeutung des Helios als des Vermittlers, des Herrschers über die *νοετὸ θεῶν* u. s. f. preist, so erfährt man doch nicht, wie er sich seine Stellung unter denselben eigentlich denkt. Vergleichen wir jedoch, was S. 624, 1 aus Jamblich angeführt ist, so zeigt sich, dass der Helios in der zweiten Triade der intellektuellen Götter, beziehungsweise in dem ersten, ihr ganzes Wesen in sich befassenden Glied dieser Triade zu suchen ist; denn wie Julian als die hervorragendste Eigenschaft des Helios seine Mittlernatur bezeichnet, und ihn als das Abbild des Guten beschreibt, so wird auch der zweite von den intellektuellen *κατέρας* der *μῶος* genannt, und durch das Merkmal des *συναγωγῶν* und *ἀγαθοῦργῶν* charakterisirt.

2) Ebd. 133, C.

3) Ebd. 135, D. 143, D f.

4) Ebd. 143, D f. 149, A f. 150, B vgl. PROKL. in Tim. 49, C. SALLUST. De Diis c. 6.

5) M. vgl. PROKL. in Tim. 48, D. 292, C. E. 293, E. 296, D. 297, A. C. STOB. Serm. 5, 62. 63. SALLUST. de Diis c. 4. 6. JULIAN orat. VII, 219 ff. und orat. V, wo Derselbe S. 161, C ff. von dem Attis- und Cybele-Mythus eine doppelte Erklärung in Jamblich's Geschmack, wenn auch von eigener Erfindung, giebt, die sich Sallust c. 4 sofort aneignet.

verehrung, die Theurgie und die Mantik, an Jamblich einen eifrigen Vertheidiger finden würde, war zu erwarten. In seiner Schrift über die Götterbilder <sup>1)</sup> führte er aus, dass diese Darstellungen der Gottheit mit göttlichen Kräften erfüllt (θείας μετουσίας ἀνάπλεξ) seien, mögen sie nun von Menschenhänden gebildet, oder (was er auch nicht bezweifelte) vom Himmel herabgekommen sein. Zum Beweis dieser höheren Kraft dienten ihm Wundergeschichten der unglücklichsten Art <sup>2)</sup>; und dass er diese Wunder auch wieder aus gewissen natürlichen Ursachen zu erklären suchte <sup>3)</sup>, ist um so unerheblicher, da auch das angeblich natürliche ihm und seiner Schule sich immer wieder in ein magisches aufzulösen pflegt. Mit derselben Leichtgläubigkeit weiss sich Jamblich auch sonst die fabelhaftesten Erzählungen über Wunder und Weissagungen, über die Wirkungen der Opfer, über Geistererscheinungen und ähnliches anzueignen <sup>4)</sup>; für die Möglichkeit dieser Dinge beruft er sich theils im allgemeinen auf die Macht der Götter, denen nichts unmöglich sei <sup>5)</sup>, theils im besondern auf den Zusammenhang der irdischen Welt mit der himmlischen, deren Kräfte in diese überströmen <sup>6)</sup>; und gerade in solchen ausserordentlichen Wirkungen

1) Wordber Phot. Cod. 215 s. o. N. 616.

2) Τούτων οὖν ἀπόντων, sagt Phot. S. 173, b, 15, ἔργα τε ὑπερφυῶ καὶ δόξαι ἀνθρωπίνης κρείττονα γράφει ὁ Ἰάμβλιχος, πολλὰ μὲν ἀπίθανα μυθολογῶν, κολλὰ δὲ εἰς ἀδύλους φέρων αἰτίας, πολλὰ δὲ καὶ τοῖς ὀρωμένοις ἐναντία γράφειν οὐκ αἰσχυρόμενος.

3) Darauf werden sich nämlich die αἰτίαι ἀδηλοὶ des Photius beziehen: Jamblich suchte das Wunder, mit Plotin und den Stoikern, durch die Voraussetzung natürlicher Ursachen, die nur uns unbekannt seien, zu rechtfertigen.

4) So namentlich im Leben des Pythagoras z. B. §. 90 ff. 134. 138 ff. 216 f. vgl. Bd. I, 223.

5) Für unverstündig, sagt Jamblich a. a. O. 139, haben die Pythagoreer nur die gehalten, welche solchen Erzählungen den Glauben versagen: οὐ γὰρ εἶναι τὰ μὲν δυνατὰ τοῖς θεοῖς, τὰ δὲ ἀδύνατα, ὅσπερ οἴσθαι τοῖς σοφιστομένοις, ἀλλὰ πάντα δυνατὰ. Ebenso in der Parallelstelle §. 148: παρήγγελλε γὰρ αὐτὰ καὶ θεῶν μηδὲν θαυμαστὸν ἀπιστεῖν μηδὲ περὶ θεῶν δογμάτων, ὡς πάντα τῶν θεῶν δυναμένων. Vgl. S. 620, 2.

6) A. a. O. 218 setzt Pythagoras auseinander, ὅτι οὐρανόθεν ἡ διάβασις εἰς τὰ ἀέρια καὶ ἐπίγεια φέρεσθαι κέρυκι, er spricht περὶ τῆς πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀκολουθείας πάντων, zur Rechtfertigung der vorher erwähnten wunderbaren Wirkungen.

erkennt er den augenscheinlichsten Beweis der göttlichen Fürsorge für die Menschen <sup>1)</sup>. Besonderen Werth hat unter denselben auch für ihn die Weissagung, mit der ihm, nach der alten stoischen Behauptung <sup>2)</sup>, der Götterglaube zu stehen und zu fallen scheint <sup>3)</sup>. Die Frage, wie sie sich mit der Freiheit des menschlichen Willens vereinigen lasse, hatte Jamblich lebhaft beschäftigt, seine Antwort führt aber nicht über den widerspruchsvollen Satz hinaus, dass auch das unbestimmte und ungewisse von den Göttern mit Bestimmtheit und Gewissheit erkannt werde <sup>4)</sup>. Von Seiten des Menschen gilt ihm für das wirksamste Mittel, sich der göttlichen Gnade zu versichern, das Gebet <sup>5)</sup>; die Möglichkeit der Gebeterhörung scheint er mit der Bemerkung vertheidigt zu haben, die Götter können die Reden der Betenden ohne Sinneswerkzeuge verneh-

1) A. a. O. 216: Abaris lernt von Pythagoras περί τοῦ οὐρανοῦθεν ἡρτῆσθαι καὶ οἰκονομῆσθαι πάντα ἀπ' ἄλλων τε κλειόνων καὶ ἀπὸ τῆς ἐνεργείας τῶν ἱερώων. Ebd. 217.

2) S. 1. Abth. S. 315.

3) M. s. hierüber was S. 128, 2 aus dem Leben des Pythagoras 137 f. angeführt ist, nebst dem Beisatz: καὶ ὁμοίως δὲ τὴν αὐτῶν (der Weissagungen) πραγμασίαν ἐξίαν του δόξιν ἂν εἶναι τῷ οἰομένῳ θεοῦ εἶναι, τοῖς δ' εὐχθεῖαν ὕατερον τούτων (sc. οἰομένοις), καὶ ἀμφοτέρα.

4) Nachdem Αμμοχ. De interpr. 109, a, o. die obige Frage aufgeworfen und ihre Schwierigkeit erörtert hat, sagt er, er wolle sie κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ Ἰαμβλίχου ὑφήγησιν beantworten, und setzt nun auseinander: das Erkennen sei entweder besser, als das Erkannte, wie wenn die Vernunft das einzelne betrachte, oder es sei ihm gleich, wie wenn sie sich selbst betrachte, oder es stehe unter ihm, wie wenn sie das Göttliche betrachte. Die Götter müssen nun nothwendig alles, gegenwärtiges, vergangenes und zukünftiges wissen, da sie ja auch alles hervorbringen, das ewige als αἴτιοι, das gewordene als προαίτιοι, und von allem nicht blos das Wesen, sondern auch die Kräfte und Thätigkeiten sehen, sowohl die naturgemässen, als die naturwidrigen. Sie wissen also auch das zufällige, aber sie wissen dasselbe nach ihrer Weise, μὲν καὶ ὀρισμένη καὶ ἀμεταβάτω γνώσει. Es selbst sei ein ἀόριστον, aber sie wissen es ὀρισμένως, ebenso, wie sie das getheilte in ungetheiltes, das zeitliche in ewiger Weise u. s. f. wissen, und es höre nicht auf ein blosses ἐνδεχόμενον zu sein, wenn es gleich von den Göttern ganz bestimmt vorhergewusst werde. Die Hauptfrage: wie diess möglich ist, wie etwas an sich ungewisses mit Sicherheit vorhergewusst werden kann, bleibt unbeantwortet: eine scholastische Formel soll über einen Widerspruch weghelfen.

5) Προκλ. in Tim. 64, D: (Ἰάμβλ.) παραδίδοσσι τὴν τε δύναμιν τῆς εὐχῆς καὶ τὴν τελειότητα θαυμαστὴν τινα καὶ ὑπερφυσὴ καὶ πᾶσαν ὑπεραίρουσαν ἐπιδοῦσα.



men, da sie vermöge ihrer Allgegenwart alle Thätigkeiten guter Menschen, und namentlich derer in sich befassen, die sich ihnen durch heilige Gebräuche geeinigt haben <sup>1)</sup>).

Mit seiner spekulativen Theologie steht bei Jamblich, wie bei den meisten Männern dieser Schule, eine einseitige Vorliebe für die pythagoreische Zahlenmystik in Verbindung, wogegen er der platonischen Ideenlehre wohl nur geringere Aufmerksamkeit zuwandte <sup>2)</sup>. Die pythagoreische Philosophie hat ja überhaupt seine höchste Bewunderung <sup>3)</sup>; ganz besonders ist es aber das mathematische Element dieser Philosophie, dessen Werth er nicht genug zu rühmen weiss. Der Mathematik haben wir, wie er versichert, die herrlichsten göttlichen und menschlichen Güter zu verdanken; es giebt keinen Zweig der Philosophie, auf den sich ihr heilsamer Einfluss nicht erstreckte; sie reinigt den Geist, sie gewöhnt ihn an die Betrachtung des Unveränderlichen, sie führt ihn vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen über; sie gewährt nicht blos der Naturwissenschaft Sicherheit und Erkenntniss der allgemeinen Gesetze, sonder auch der Ethiker und Politiker kann ihr die Musterbilder der

1) Diess geschieht wenigstens in der Schrift von den Mysterien der Aegypter I, 15, welche wahrscheinlich hier, wie sonst, Jamblich folgt. An Jamblich knüpft auch PROKLUS a. a. O. seine später zu berührende Ausführung über das Gebet an, aber diese Ausführung selbst ist sein eigenes Werk, und wenn er auch nur sagt, er wolle darin τὴν τε ἐκείνου σαφῆ ποιήσαι διάνοιαν καὶ τῷ Πλάτωνι συμφώνους ἀποδοῦναι τοὺς περὶ εὐχῆς λόγους, so sieht man doch deutlich, dass er nicht mehr, als den allgemeinen Gedanken derselben, von Jamblich entlehnt hat.

2) Wir müssen diess daraus schliessen, dass in dieser Beziehung, ausser dem S. 618, I. 625, 2 angeführten, kaum etwas von ihm berichtet wird, als der unplatonische Satz bei PROKL. in Tim. 184, B: ὅτι τὰ μὲν τῶν εἰδῶν τωτότητι χαίρει καὶ στάσει, τὰ δὲ κινήσει καὶ ἑτερότητι, καὶ ὡς τὰ μὲν μοναδικῶν ἔστιν αἴτια καὶ αἰθίων, τὰ δὲ κινουμένων τε καὶ περληθυσμένων.

3) Wie diess schon S. 618 bemerkt wurde, und besonders aus den Ueberbleibseln seines grossen Werks über die Pythagoreer, namentlich gleich aus dem ersten Buch, dem Leben des Pythagoras, hervorgeht. Am Anfang dieser Schrift sagt er: Wenn man bei jeder philosophischen Darstelllung die Götter anrufen müsse, so gelte diess ganz besonders bei der Darstellung der pythagoreischen Philosophie, denn diese sei göttlichen Ursprungs und daher nur mit Hilfe der Götter zu verstehen; ihre Schönheit und Grösse übersteige das Vermögen des Menschen, und sie lasse sich nur Schritt für Schritt unter der gnädigen Leitung der Götter auffassen.

Tugenden und der sittlichen Ordnung entnehmen <sup>1)</sup>. Ihre ganze Bedeutung wird sie aber doch nur dann entfalten, wenn sie in dem höheren Sinn der pythagoreischen Philosophie behandelt, wenn in den mathematischen Formen die Symbole höherer Wahrheiten und Verhältnisse gefunden, wenn die Natur der Götter und der übersinnlichen Welt aus ihnen erkannt, wenn die Beziehung der einzelnen Zahlen zu gewissen Gottheiten, das Wesen der intelligibeln Zahlen und Figuren erforscht wird <sup>2)</sup>. So hoch aber die Mathematik hiemit gestellt ist, und so ausführlich sich Jamblich mit mathematischer Spekulation beschäftigt hat, so finden wir doch in seinen Schriften über diese Gegenstände wenig neues und eigenenthümliches, und nicht einmal die Stellung des Mathematischen im Ganzen des philosophischen Systems lässt sich klar daraus abnehmen. Wir erfahren von ihm, dass die mathematischen Substanzen unkörperliche, für sich bestehende Wesenheiten seien, die zwischen dem Begrenzten und dem Unbegrenzten, den ungetheilten und den an die Körperwelt vertheilten Formen, den Ideen und den λόγος in der Mitte stehen <sup>3)</sup>, und dass sie sich als unbewegt auch von den Seelen unterscheiden <sup>4)</sup>; nur um so unklarer ist es dann aber, wie doch die Seele und die Idee zugleich eine Zahl <sup>5)</sup>, und wie andererseits die Zahl das vollkommene Urbild genannt werden kann, nach welchem der künstlerische Verstand die Welt gebildet habe <sup>6)</sup>, denn dieser *νοῦς τῶν ἀστρονόμεων* müsste eigentlich, sollte man meinen, in der Reihe der Emanationen der Zahl vorangehen. Wolte man sich aber auch in letzterer Beziehung bei der alten Unterscheidung der mathematischen und der Idealzahlen beruhigen, so bliebe wenigstens noch zu erklären, wie sich die mathematischen Substanzen ohne Störung für das System zwischen das Intelligible und das Psychische einschieben lassen. Als die Principien der mathematischen Zahlen bezeichnet Jamblich mit seinen Vorgängern das Eins und die Ursache der Vielheit, die er der Materie verglei-

1) Π. κοιν. μαθηματ. ἐπιστ. S. 206 f. 219 ob. u. δ.

2) A. a. O. 209 f.

3) A. a. O. S. 189 o. 190 med. 204 unt. u. δ.

4) Ebd. 190 med. 192 med. 200 unt.

5) Ebd. 200 unt.

6) Theol. Arithm. S. 59.

oben will, als die Principien der geometrischen den Punkt und die Ausdehnung; aber wie uns seine Beschreibung des Eins weit über das mathematische Gebiet bis zur höchsten Einheit hinausführt, so soll auch das zweite Princip nicht die Materie im eigentlichen Sinn sein, und namentlich das Prädikat des Bösen soll ihm nicht zukommen: aus der Verbindung des Ersten mit der Ursache der Vielheit (ἢ τοῦ πλῆθους αἰτία ὕλη) entsteht, wie gesagt wird, die Zahl, weiterhin aus ihren eigenthümlichen Principien die geometrische Figur, in diesen kommt aber nur das Sein und die Schönheit zur Erscheinung, erst in den entfernteren Zusammensetzungen der Elemente erzeugt sich accidentell auch das Böse <sup>1)</sup>. Wir können diesen Bestimmungen keinen grossen Werth beilegen, so wichtig sie auch unserem Philosophen selbst sind. Nicht minder wichtig ist ihm die theologische Bedeutung der Zahlen und ihre mystische Beziehung zu den verschiedenen Göttern, mit denen sich seine arithmetische Theologie beschäftigt <sup>2)</sup>; und für den Geist des Mannes und seiner Schule ist auch wirklich der Eifer, mit dem diese leeren Phantasiespiele betrieben und als tiefe Weisheit bewundert wurden, bezeichnend genug; auch in ihnen findet sich aber kaum irgend etwas, was sich nicht aus den bekannten Lehren der Neupythagoreer und Neuplatoniker mit Leichtigkeit ableiten liess.

Neben den theologischen und mathematischen Spekulationen hatte sich Jamblich auch mit kosmologischen, psychologischen und ethischen Untersuchungen beschäftigt. Indessen ist die Ausbeute, welche unsere Quellen nach dieser Seite hin gewähren, doch nur gering. Aus der übersinnlichen Welt ist die Erscheinungswelt

1) Π. κοιν. μαθ. επιστ. S. 191 f.

2) Ausser den θεολογούμενα Ἀριθμητικῆς, welche ihrem ganzen Umfang nach hieher gehören, vgl. m. in dieser Beziehung auch Προκλ. in Tim. 264, A f. In den ersteren scheint sich Jamblich ganz an die gleichnamige Schrift des Nikomachus gehalten zu haben; es mag daher zur Charakteristik der seinigen hier genügen, was S. 106 f. aus jener angeführt ist. In der Stelle des Proklus heisst es: ὁ δὲ γε θεῖος Ἰάμβλιχος ἔκτυψε τοὺς ἀριθμοὺς μετὰ κρίσεως ὡς θαυμαστῶν τινῶν ἰδιωμάτων ὄντας περιεκτικοῦς. Die Einheit sei Grund der Ἰνωσης, die Dyas der πρόοδος und διάκρισις, die Trias der ἐπιστροφή τῶν κρεαθόντων, die Tetras enthalte als παναρμόνιος alle Zahlenverhältnisse in sich, die Enneas als τελεία ἐκ τελείων bewirke alle Vollendung, die Achtzahl sei Ursache τῆς ἐπὶ πᾶν προόδου, die Zahl 27 τῆς ἐπιστροφῆς καὶ αὐτῶν τῶν ἰσχύων. M. vgl. hiesu, was S. 572, 2 aus Amelius angeführt ist.

nach Jamblich, welcher hierin mit Plotin und der ganzen neuplatonischen Schule übereinstimmt, von Ewigkeit hervorgegangen; nur hypothetisch und nicht ohne Bedenken hatte er diese anfangslose Weltentstehung in der Form eines zeitlichen Vorgangs anschaulich gemacht <sup>1)</sup>. Die Kräfte, welche in der höheren Welt für sich sind und wirken, sehen wir in der Erscheinungswelt an das Körperliche gebunden; und sofern sie diess sind, bilden sie die Natur, welche unser Philosoph deshalb als die immanente Ursache der Welt definiert <sup>2)</sup>: Mit der Natur fällt das Schicksal zusammen: wir bezeichnen mit diesem Begriff nach Jamblich nichts anderes als die Gesammtheit der natürlichen Ursachen, sofern dieselben in ihrem durchgreifenden gegenseitigen Zusammenhang, als Eine Naturordnung betrachtet werden; und er erklärt ausdrücklich, dass diese Naturordnung nicht aus dem blossen Zusammentreffen der vielen Ursachen, sondern nur aus ihrer gemeinsamen Abhängigkeit von einer über ihnen stehenden einheitlichen Ursache sich erklären lasse <sup>3)</sup>. Nichtsdestoweniger soll sie aber in die allgemeine Welt-

1) JULIAN ORAT. IV, 145, D f., der ausdrücklich beifügt: ἀκίνδυνον οὐδὲ αὐτὸ τὸ μέχρι φιλῆς ὑποθέσεως χρονικὴν τινα περὶ τὸν κόσμον ὑποθέσθαι ποίησιν ὁ κλεινὸς ἥρωσ ἐνόμισεν Ἰάμβλιχος. PROKL. in Tim. 116, C. Damit hängt es wohl auch zusammen, dass er (nach SIMPL. De coelo 252, b, 28 Karst.) die Bildung der Elemente im Timäus symbolisch verstanden wissen wollte.

2) Τῆς δ' εἰμαρμένης, sagt er bei STOB. Ekl. I, 186, ἡ οὐσία σύμπασα ἐστὶν ἐν τῇ φύσει· φύσιν δὲ λέγω τὴν ἀχώριστον αἰτίαν τοῦ κόσμου καὶ ἀχωρίστως περιέχουσαν τὰς ὄλας αἰτίας τῆς γενέσεως ὅσα χωριστῶς αἱ κρείττονες οὐαίαι καὶ διακοσμῆσεις συνελήφασιν ἐν ἑαυταῖς. ζωὴ τε οὖν σωματοειδῆς, καὶ λόγος γενεσιουργός, τὰ τε ἔνυλα εἶδη καὶ αὐτὴ ἡ ἔλη, ἥ τε συντεθειμένη γένεσις ἀπὸ τούτων, κινήσις τε ἡ τὰ πάντα μεταβάλλουσα, καὶ φύσις ἡ τεταγμένης διοικοῦσα τὰ γινόμενα, ἀρχαί τε αἱ τῆς φύσεως καὶ τέλη καὶ ποιήσεις, καὶ αἱ τούτων συνδέσεις πρὸς ἄλληλα, ἀκ' ἀρχῆς τε ἄχρι τοῦ τέλους διεξῆδοι, συμπληροῦσι τὴν εἰμαρμένην.

3) S. vor. Anm. und Jambl. b. STOB. Ekl. I, 184 (nach dem S. 621, 6 angeführten): So mannigfaltig die natürlichen Ursachen und Kräfte auch sind, so hängen doch sie alle von Einer ἔλη αἰτία ab, κατὰ μίαν δὲ σύνδεσιν πάντα πρὸς ἄλληλα συμπλέκεται, καὶ εἰς ἐν ἀνήκει τὸ περιεκτικώτατον τῆς αἰτίας κράτος ὁ συνδεσμος τῶν πλείονων αἰτιῶν· οὗτος τοίνυν εἷς εἰργμός [εἰρημός, wie ΜΕΙΝΕΚΕ vermuthet], συμπεφορημένος [l. οὐ συμπ.] ἐστὶν ἀπὸ τοῦ πλήθους, οὐδ' ἐπισυσταμένην ἀπὸ τῆς συμπλοκῆς κοῦται τὴν ἔνωσιν, οὐδὲ διαπεφύρηται ἐν τοῖς καθ' ἕκαστα· κατὰ δὲ τὴν προηγουμένην καὶ προτεταγμένην αὐτῶ τῶν αἰτιῶν μίαν συμπλοκὴν ἐπιτελεῖ πάντα καὶ συνδεδῆ ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν μονοειδῶς ἀνάγει. μίαν οὖν τάξιν πάσας τάξεις ὁμοῦ περιλαβοῦσαν ἐν αὐτῇ τὴν εἰμαρμένην ἀφοριστέον.

ordnung nicht so fest eingefügt sein, dass keinerlei Gegensatz zwischen beiden entstehen kann. Das Schicksal ist nach Jamblich nur eine Wirkung der niedrigsten kosmischen Kräfte; die Natur würde, sich selbst überlassen, in Unordnung versinken <sup>1)</sup>; durch sie werden auch wir in Uebel verstrickt, denen wir nur dann entgehen, wenn wir uns über die Welt zu den überhimmlischen Göttern erheben <sup>2)</sup>. Das Schicksal bedarf daher eines fortwährenden verbessernden Eingreifens der Götter <sup>3)</sup>, denen ja auch das unvollkommene und selbst das schlechte zum Werkzeug ihrer Rathschlüsse dient <sup>4)</sup>; und wir bedürfen jener Lösung aus den Banden des Schicksals, zu welcher die Seele theils durch ihre eigene höhere Natur, theils durch den Beistand der Götter und durch alle die heiligen Handlungen gelangt, mittelst deren wir uns dieses Beistandes versichern <sup>5)</sup>. Nun verwahrt sich diese Ansicht allerdings

1) In diesem Sinn redet Jamblich bei Stob. Ekl. I, 80 von der *ἄτακτος φύσις τῆς γενέσεως*, welche wegen der Güter, mit denen die *εἰμαρμένη* von den Göttern geschmückt werde, nur theilweise zum Vorschein komme, von der *ἄτακτος πλημμυλεια*, in welche die göttliche Güte die Natur nicht versinken lasse.

2) So sagt der Verfasser der Schrift *De mysteriis Aegyptiorum*, welcher hier jedenfalls Jamblich's Ansichten wiedergiebt, VIII, 7: Es sei nicht alles in die *θεομοί ἄλλοι ἀνάγκης*, ἣν *εἰμαρμένην* καλοῦμεν, gebannt; die Götter lösen die *εἰμαρμένην*, αἱ δ' ἀπ' αὐτῶν ἰσχυαται φύσεις, καθήκουσαι καὶ συμκλειόμεναι τῇ γενέσει τοῦ κόσμου καὶ τῷ σώματι, τὴν *εἰμαρμένην* ἱπιταλοῦσιν. Mit Recht werden daher die Götter angesehen, *ὅπως ἂν μόνοι διὰ πειθοῦς νοεράς τῆς ἀνάγκης ἀρχοντες* τὰ ἀπὸ τῆς *εἰμαρμένης* ἀποκείμενα κατὰ ἀπολύωσιν.

3) Stob. a. a. O.: οἱ θεοὶ τὴν *εἰμαρμένην* συνέχοντες διὰ παντὸς ἐκάνορθοῦνται· ἢ δ' ἐκάνορθοις αὐτῶν ποτὲ μὲν ἐλάττωσιν κακῶν ποτὲ δὲ παραμυθίαν, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀνάρῃσιν ἀπεργάζεται.

4) M. vgl. hierüber die Bemerkung bei OLYMPIODOR in Alcib. S. 59 f. Creus.: die vollkommeneren Seelen nehmen an der göttlichen Weltregierung theil, die unvollkommenen, bisweilen sogar die schlechten, stehen zu ihr im Verhältniss eines Werkzeugs.

5) Dies das Thema der ebenerwähnten Ausführung *De myster. VIII, 7 f.* Nicht alles, wird hier bemerkt, sei dem Verhängniss unterworfen, ἀλλ' ἔστι καὶ ἑτέρα τῆς ψυχῆς ἀρχὴ, κρείττων πάσης φύσεως καὶ γνώμης [? vielleicht ἀνάγκης], καθ' ἣν καὶ θεοὶ ἐνοῦσθαι δυνατόντα καὶ τῆς κοσμητικῆς τάξεως ὑπερέχον, ἀπὸ αὐτῆς τῆς καὶ τῶν ὑπερουρανίων θεῶν τῆς ἐνεργείας μετέχον. κατὰ δὴ ταύτην οἱ αὐτοὶ καὶ ἑαυτοὺς λύειν. Wenn der bessere Theil unseres Wesens in uns wirke, trennen wir uns von dem, was uns an die *γένεσις* fessle, und treten in eine neue höhere Welt (*διακόσμησης*) über. Zugleich aber verweist der Verfasser auf die *θεοὶ*

gegen die Vorstellung, als ob jene Handlungen in den Göttern selbst eine Veränderung und Umstimmung bewirkten, mit der Bemerkung: das Eingreifen der höheren Ordnung in die niedrigere erfolge nach unabänderlichen Gesetzen, es sei eine und dieselbe Weltordnung, welche das Herabsteigen der Seele aus der höheren Welt und ihre Rückkehr zu derselben durch Vermittlung der gottesdienstlichen Handlungen bestimme<sup>1)</sup>. Indessen ist leicht zu sehen, dass die Verwandlung des irrationalen in ein rationales auf diesem Wege so wenig gelingen kann, wie diess in neuerer Zeit ähnlichen Theorien<sup>2)</sup> gelungen ist: der Anstoss liegt ja nicht darin, dass eine Befreiung der Seele aus der Sinnenwelt angenommen wird, sondern darin, dass diese Befreiung durch ein nachträgliches Eingreifen der Götter in den Naturlauf, und das letztere selbst seinerseits durch Mittel bewirkt werden soll, die mit der

λυτήρις τῆς ἐμαρμένης. Dabei wirft er die Frage auf, ob und wie die κολύοντες θεοί, d. h. die Gestirne, zur Lösung vom Verhängniss behülflich sein können, während sie doch auch die μοιρηγῆται seien, welche das Leben mit unlösbaren Bänden fesseln. Er antwortet darauf, man könne sagen: ὡς ἐν ἑκάστῳ τῶν θεῶν, καὶ τῶν ἐμφανῶν, εἰσι τινες οὐσαὶ νοηταὶ καὶ ἀρχαὶ, δι' ὧν γίνεται ἡ ἀπὸ τῆς γενέσεως τῶν κόσμων ταῖς ψυχαῖς ἀπαλλαγῆ; man könne aber auch annehmen, dass diese Befreiung Sache der ὑπερκόσμοι, nicht der περικόσμοι θεοί sei. Er will aber hier nicht näher erörtern, τίνες (sc. θεοί) εἰσὶν ἀναγωγοὶ καὶ κατὰ ποίας αὐτῶν δυνάμεις πῶς τε τὴν ἐμαρμένην λύουσι καὶ διὰ τίνων ἱερατικῶν ἀνόδων, τάς τε ὅποια τῆς κοσμοῦ ἐστὶ φύσεως καὶ ὅπως ἡ νοερὰ ταύτης ἐπικρατεῖ τελειοτάτη ἐνέργεια, da hierüber in der Schrift (Jamblich's) περὶ θεῶν ausführlicher behandelt sei. Dieselbe Frage berührt Jamblich b. Stob. Ekl. I, 1068; ich werde noch darauf zurückkommen.

1) A. a. O. VIII, 8: ὅσα οὐδ', ἧ περ ἐκ τῶν Ὀμηρικῶν οὐ παρέθηκας, τὸ τρεπτοῦς εἶναι τοὺς θεοὺς, θεῖόν ἐστι φθέγγεσθαι. νόμοις γὰρ ἀχράντοις καὶ νοεροῖς ἔδρισται κάλαι τὰ ἔργα τῆς ἱεραῆς ἀγιστείας τάς τε μείζονι καὶ δυνάμει λύεται τὰ καταδειότερα εἰς βελτίονα· τῶν μετισταμένων ἡμῶν λῆξιν (wenn wir unsere Wahl ändern; der Ausdruck spielt auf PLATO Rep. X, 617, E, die λῆξις δαίμονος, λῆξις βίωσις an) ἀπόστασις γίνεται τῶν καταδειοτέρων, καὶ οὐ παρὰ τὸν ἐξ ἀρχῆς τι θεσμὸν ἀποτελεῖται ἐν τῷ τοιούτῳ, ἵνα μεταστραφῶσιν οἱ θεοὶ κατὰ τὴν εἰς ὑστερον γιγνομένην ἱερουργίαν, ἀλλ' ἀπὸ τῆς πρώτης καθόδου κατέκμησεν ὁ θεὸς τὰς ψυχὰς, ἵνα πάλιν εἰς αὐτὸν ἐπανέλθωσιν. Wie im Weltganzen τῇ νοερᾷ οὐσίᾳ ἡ γένεσις καὶ τὸ πᾶν συνήρτηται, οὕτω καὶ ἐν τῇ τῶν ψυχῶν διακοσμήσει τῇ περὶ γένεσιν αὐτῶν ἐπιμελείᾳ συμφωνεῖ καὶ ἡ ἀπὸ γενέσεως λύσις.

2) Z. B. der leibnitschen Wundertheorie, welche gleichfalls das Wunder als Eingreifen der höheren Naturordnung in die niedere zu begreifen sucht.

beabsichtigten Wirkung in keinerlei natürlichem Zusammenhang stehen.

Weiter können hier auch Jamblich's Annahmen über Raum und Zeit berührt werden. Ueber den ersteren sind uns mehrfache Bestimmungen von ihm überliefert; dieselben lassen sich aber schwer mit einander vereinigen. Denn während er den Begriff des Raumes an einer Stelle so überschwänglich und weit faßt, dass alle Umfassung und Begrenzung des einen durch das andere darunter fallen soll, und dass in letzter Beziehung die Gottheit der Raum aller Dinge genannt wird <sup>1)</sup>, definiert er ihn an einem andern Orte theils als die Oberfläche des umschliessenden, theils als die des umschlossenen Körpers <sup>2)</sup>, und an einem dritten führt er ihn auf die Kraft zurück, welche die Körper zusammenhalte, und ihre Ausdehnung bewirke <sup>3)</sup>. Dass die Grössen zugleich diskret und continuirlich sind, sucht er im Geist des Systems daraus zu erklären, dass das Eine, welches die Grösse erzeuge, einerseits durch

1) SIMPL. Categ. 92, α, wo Jamblich ausführt, der Begriff des Raumes sei nicht homonym, sondern als eigentlicher Gattungsbegriff ἐπ' ἑλατὰ τὰ ἑνοεσοῦν ὄντα ὡς ἔκτρα ἐν ἑτέροις auszudehnen, denn das Verhältniss des umfassenden zum umfassten erhalte zwar beim Körperlichen eine andere nähere Bestimmung, als beim Unkörperlichen, an sich aber sei es in beiden Fällen dasselbe: die Welt liege (κείτα) in der Seele, und sei von ihr begrenzt, diess vom Nus u. s. w., und in letzter Beziehung sei das einheitliche göttliche Wesen, als das oberste αἴτιον τῆς περιοχῆς, der Ort von allem, der θεὸς τόπος, ὅτι αὐτὸς τε ἑαυτοῦ ἴστιν αἴτιος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ περιληπτικός u. s. w. ἀλλ' γὰρ (wie es vorher heisst) τὰ ἀρχηγικώτατα τὴν τοῦ πρεσβυτέου τόπου τάξιν περιέλαβον. Simplicius selbst bemerkt über diese νοερά θεωρία ganz richtig, dass der Raum hier metaphorisch genommen werde.

2) Jamblich b. SIMPL. s. a. O. 84, ζ: ὁ δὲ τόπος ὡς μὴ ἐκφάνεια εἴη ἐν ἐν τῷ σώματι, οὐπερ οὐσα περιέχει τὸ σῶμα· ὅς δὲ τόπος ἐν τῷ περιεχομένῳ ἔκ' αὐτοῦ u. s. w. Auf die auffallenden Consequenzen dieser Bestimmungen macht Simplicius selbst aufmerksam. Im folgenden hatte dann Jamblich auch wieder gesagt, der Körper sei vielleicht nur κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τόπῳ, τῶν δὲ τόπος καὶ ἐκφάνεια καὶ τὸ ὑποκείμενον.

3) In der Stelle aus dem 5ten Buch seines Commentars zum Timäus bei SIMPL. Phys. 149, b, m sagt er, der Raum sei von der Substanz der Körper nicht zu trennen, er tadelt die Ansichten, welche diess thun, und fügt bei: τίς οὖν δόξα τὸ τελειὸν καὶ τὸ τῆς οὐσίας συγγενὲς κατὰ τὸν τόπον ἀφορίζεται, ἢ ἢ δυνάμει αὐτὸν σωματοειδῆ τιθεμένη τὴν ἀνέχουσαν τὰ σώματα καὶ διαριζοῦσαν, καὶ πίπτοντα μὲν ἀνεγείρουσαν, διασκορπιζόμενα δὲ συνέχουσαν, συμπληροῦσαν δὲ πῶτα ἅμα καὶ συνέχουσαν πανταχόθεν; vgl. auch PROCL. in Tim. 50, F.

alles hindurchgehe, andererseits bei jedem einzelnen seiner Erzeugnisse anhalte und es begrenze <sup>1)</sup>. Die Zeit leitet er mit Plotin <sup>2)</sup> von der Seele her; sie soll ursprünglich nichts anderes sein, als die im Wesen der Seele liegende Bewegung <sup>3)</sup>; erst aus dieser überweltlichen Zeit soll die Zeit als Maass der Bewegung in der Welt des Werdens hervorgehen <sup>4)</sup>.

Der äusseren Natur als solcher scheint Jamblich keine Aufmerksamkeit zugewendet zu haben, wie ja seine ganze Schule nur für eine theologische oder magische, nicht für eine naturwissenschaftliche Betrachtung derselben Sinn hatte. Sehr angelegentlich beschäftigte er sich dagegen mit den psychologischen Fragen <sup>5)</sup>. In seiner Auffassung des Seelenlebens, so weit wir darüber unterrichtet sind, tritt vor allem das Bestreben hervor, der Seele ihre mittlere Stellung zwischen der höheren und der niedrigeren Welt zu wahren. Seine Vorgänger hatten, wie er glaubt, theils den Unterschied der Seele vom Nus, theils den der menschlichen Seelen von den übermenschlichen zu wenig beachtet; er seinerseits will die Seele nicht allein in ihrer Thätigkeit, sondern auch in ihrem Wesen, zwischen das ungetheilte und das getheilte, das vergängliche und das unvergängliche in die Mitte gestellt, den Wechsel von Thätigkeit und Unthätigkeit der Vernunft und die Hinneigung

1) In der wortreichen Erörterung bei SIMPL. Categ. 84, γ. δ.

2) Vgl. S. 491, 2.

3) M. vgl. hierüber die weitläufigen Aussüge aus Jamblich's Commentaren zu den Kategorien und zum Timäus bei SIMPL. Categ. 88, ζ — 89, γ. Phys. 188, a, o. — 188, b, o., nebst den kürzeren Anführungen Phys. 165, b, u. 181, b, u. Die Zeit definirt er hier (Categ. 89, α) als τὴν οὐσώδη τῆς ψυχῆς κίνησιν καὶ τὴν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρχόντων αὐτῇ λόγων προβολὴν καὶ μεταβάσιν ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλους, oder (Phys. 188, a, m): οὐσίαν μὲν αὐτὸν, ματροῦσαν δὲ τὴν γίνεσιν (? κίνησιν ?), πρώτην μὲν τὴν ψυχικὴν, ἀπὸ δὲ ταύτης τὴν ἀπ' αὐτῆς προϋῶσαν. Weitere Aeusserungen von ihm über die Zeit bei PROKL. in Tim. 248, A. E. 252, E (a. o. 624, 1 g. E.).

4) ἔθεα λοιπὸν, heisst es bei SIMPL. nach den zuletzt angeführten Worten, κινήσει οὐστοιχος καὶ ἀνοκώστατος ἔστιν ὁ χρόνος, ὡς ἐν τῷ γίνεσθαι τὸ εἶναι ἔχων. Simpl. unterscheidet daher a. a. O. in Jamblich's Sinn den χρόνος ἐξηρημένος ἀπὸ τοῦ κόσμου von dem φυσικὸς χρόνος, oder wie er Phys. 181, b, u. sagt, dem χρόνος χωριστός und ἀχώριστος.

5) M. vgl. die S. 616 gegebenen Nachweisungen über seine psychologischen Schriften.



zur Körperwelt als unerlässlich für sie anerkannt wissen <sup>1)</sup>. Er widerspricht denen, welche in der Seele als solcher eine leidenslose und in beständiger Denkhätigkeit begriffene Kraft annehmen <sup>2)</sup>: nicht allein der thätige, sondern auch der potentielle Nus ist seiner Ansicht nach ein über ihr stehendes Wesen <sup>3)</sup>. Er weiss sich die

1) Jamblich b. Gros. Ekl. I, 866 f.: Numenius, Plotin, Amelios, schwankender auch Porphyry, nehmen an, dass die Seele ihrem Wesen nach dem Nus und den Göttern gleichartig sei, und die ganze übersinnliche Welt in sich trage; eine andere Ansicht χωρίζει μὲν τὴν ψυχὴν ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέρα καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν... χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ ἀπὸ τῶν κριττόνων γενῶν ὄλων, ἵνα δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὄρον ἀποπέμψῃ ἥτοι τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμεριστῶν οὐρακῶν (wohl zu stretchen, vielleicht aus der Glosse ἀνοράτων entstanden) γινώσκω u. s. w. Dass Jamblich selbst dieser Ansicht ist, erbellt schon aus seiner Stelle, noch bestimmter aber aus SIMPL. De an. 67, b, m: Die der Seele als ihr höchster Theil angehörige Vernunft unterscheide sich von der über ihr stehenden, dem reinen Nus, dadurch, dass dieser immer in Denkhätigkeit begriffen und von dem tiefer stehenden getrennt sei, jene dagegen nicht immer wirklich denke, und zwischen Hinneigung zu dem niedrigeren und Erhebung über dasselbe wechsele. Dieses selbst aber könne man sich auf zweierlei Art denken: entweder so, dass die menschliche Vernunft (ἡ τῆς ψυχῆς ἀπορτάτη οὐσία) in ihrem Wesen unverändert bleibe und nur in ihrer Thätigkeit einer Veränderung unterliege, oder so, dass auch diese ἡ ἀπὸ αὐτῆς οὐσία οὐ μὲν ἐν τῇ πρὸς τὰ δευτέρα βολῆ εὐλακρῆς, ἵνα καὶ ταύτῃ ἢ μέσῃ, ὡς καὶ τῷ Ἰαμβλίχῳ ἐν τῇ ἰδίᾳ περὶ ψυχῆς πραγματεία δοκεῖ, οὐ μεριστῶν μόνον καὶ ἀμεριστῶν, ἀλλὰ καὶ γεννητῶν καὶ ἀγεννητῶν καὶ φθαρτῶν καὶ ἀφθάρτων, καὶ ἵνα καὶ αὐτὸ τοῦτο ὅτι μὲν νοεῖ [νοεῖ] ὅτι δὲ μὴ. Simpl. selbst entscheidet sich für die letzte Annahme, οὐ τὴν ἐνέργειαν μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ εὐταὶν τὴν ἀπορτάτην, τῆς ἡμετέρας φησὶ, διαφορεῖσθαι πως καὶ χαλᾶσθαι καὶ ὅλον ὑφαίκεται ἐν τῇ πρὸς τὰ δευτέρα νοήσει, was er dann, vielleicht gleichfalls noch nach Jamblich, weiter ausführt.

2) Πρωκτ. in Tim. 841, D (s. o. 619, 8): Er müsse sich gegen Plotin und Theodor erklären, ἀπαθείς τι φυλάττοντας ἐν ἡμῖν καὶ ἀπὸ νοῦν.... ἔρθως ἄρα καὶ ὁ θεός Ἰαμβλίχος διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ταῦτα οἰομένους.

3) SIMPL. De an. 88, a, o: Ἰαμβλίχῳ καὶ τὸν δυνάμει νοῦν καὶ τὸν ἐνεργεῖα ἐπὶ τοῦ κριττόνου τῆς ψυχῆς ἀκούοντι, ἢ τοῦ ὀριστικοῦ τῆς ψυχῆς ἢ τοῦ ἀμεριστῶν, wogegen er selbst beide auf die ψυχικὴ οὐσία als solche beziehe. Trotzdem wollte er aber nach SIMPL. Categ. 48, s. Schol. 64, a, 5 (ἅμα τῇ κατ' ἐνέργειαν ὁσώως ἐπιστήμη, εἴτε καὶ ἐν ἡμῖν ἐστὶ τις τοιαύτη ἀπὸ νοῦ μόνουσα, ὡς Πλωτίνῳ καὶ Ἰαμβλίχῳ δοκεῖ, εἴτε καὶ ἐν τῷ κατ' ἐνέργειαν νοῦ) der Seele den fortwährenden Besitz eines höheren Wissens zuschreiben, und nach PHILOP. De an. Q, 10, o. hätte er den δυνάμει νοῦς auch wieder in der noch unentwickelten menschlichen Vernunft gefunden; dieser sagt nämlich, Jamblich habe darauf aufmerksam gemacht, dass Aristoteles den potentiellen Nus nicht einem leeren Blatt (χαρ-

Seele nicht ohne die vernunftlosen Kräfte und den ätherischen Leib zu denken, den er mit Porphyr zwischen sie und den materiellen Körper einschob <sup>1)</sup>, und er lässt diese beiden Bestandtheile des menschlichen Wesens aus diesem Grunde den Tod überdauern <sup>2)</sup>. Doch gestand er den reinsten Menschenseelen die Fähigkeit zu, sich bis zur Ordnung der Engel zu erheben <sup>3)</sup>; und andererseits betrachtete er das Herabsteigen der Seele in einen Leib, welches er im übrigen ebenso, wie ihre Rückkehr in die übersinnliche Welt, in einer allgemeinen Nothwendigkeit begründet fand <sup>4)</sup>, nicht blos als Strafe oder als Prüfung, sondern er nahm an, dass einzelne Seelen in sündloser Weise aus Liebe zu den Menschen herabkommen <sup>5)</sup>. Die Seelenwanderung beschränkte er mit Porphyr auf

τίον), sondern einem γραμματίον vergleiche, zu dessen Begriff die γράμματα gehören. τοῦτο δὲ εἶπεν βουλόμενος τὴν ψυχὴν τῶν παιδῶν, ὅ ἐστιν ὁ δυνάμι νοῦς, ἔχειν τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων. — Zwischen dem Nus und der Wahrnehmung steht nach Jamblich die Phantasie, indem sie die Gedanken in sinnlichen Bildern darstellt; vgl. SIMPL. De an. 60, a, o.: καὶ γὰρ εἰ καὶ τὰς λογικὰς ἡμῶν, ὡς Ἰάμβλιχος βούλεται, ἀποτυποῦται (sc. ἡ φαντασία) ἐνεργίας πάσας. Dagegen führte er nach Simpl. die Meinung auf die vernunftlosen Seelenkräfte zurück; a. a. O. 82, a, m: καὶ δὴ καὶ ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τῇ ἀλόγῳ τάττει ζωὴ καὶ τὴν δόξαν. Indessen redet er b. STOB. Ekl. I, 1058 vom δοξαστικῷ λόγῳ neben der ψυχῇ ἄλογος und dem λόγῳ οὐσιώδης.

1) M. a. darüber PROKL. in Tim. 321, A. 311, B. 324, D: Die ὀχίματα ψυχικὰ sollten sich nach diesen Stellen, wie Jamblich annahm, aus dem Aether bilden, indem aus demselben, vermöge seiner zengenden Kraft, und unter Mitwirkung der weltregierenden Götter, die πνεύματα μερικὰ hervorgehen, und sich zu jenen αἰθέρια καὶ οὐράνια καὶ πνευματικὰ περιβλήματα gestalten, welche nach Jamblich bei STOB. Ekl. I, 926 die Seele schützend umgeben, ihr als ὀχίματα dienen, und ihre Verbindung mit dem στερεόν σῶμα vermitteln.

2) PROKL. in Tim. 311, B. Schol. in Phaed. S. 98, Nr. 175; vgl. Anm. 4.

3) STOB. Ekl. I, 1064. 1068.

4) Vgl. Schol. in Phaed. (Olympiod. in Phaed. ed. FINKEN) S. 158, Nr. 27: nach Jamblich könne niemand beständig weder im νοητόν, noch im Tartarus bleiben, weil es in der Natur der Seele liege, bisweilen aus dem Uebersinnlichen herabzukommen, und sich wieder in dasselbe zu erheben. Beim Tartarus denkt Jambl. ohne Zweifel an einen wirklichen Strafort im Innern der Erde, und vielleicht hat OLYMPIODOR von ihm, was er in Gorg. S. 192 (JAMB'S Jahrb. Supplementb. XIV, 535) unter Berufung auf „die Philosophen“ von Strafen im Tartarus sagt, denen die schlechten Seelen unterliegen, ἄχρις οὗ τὸ ὄχημα αὐτῶν ὁφθαλμῶν.

5) A. a. O. S. 910. Aehnlich Philo; a. S. 344, 1.

menschliche Leiber, begründete aber diese Bestimmung ausdrücklicher, als jener, durch den Unterschied der vernunftlosen thierischen von der vernünftigen menschlichen Seele <sup>1)</sup>, so dass er demnach die Eigenthümlichkeit der letzteren, wie nach oben, so auch nach unten bestimmter abzugrenzen suchte <sup>2)</sup>. In seiner Vorstellung über die mit der Seelenwanderung verknüpfte Vergeltung stimmte er mit Porphyri überein <sup>3)</sup>.

Für die Rückkehr zur übersinnlichen Welt will Jamblich, wie die ganze platonische Schule, den menschlichen Geist mit der Freiheit des Willens ausrüsten <sup>4)</sup>, ohne doch darum die Nothwendigkeit des höheren Beistandes zu verkleinern, welchen der Mensch seiner Ueberzeugung nach wegen der sinnlichen Schwäche seiner Natur nicht entbehren kann <sup>5)</sup>. Unter den Thätigkeiten, durch welche die Erhebung der Seele sich vollzieht, unterscheidet er zunächst mit Porphyri <sup>6)</sup> vier Klassen: das erste sind die politischen Tugenden, in denen der Geist seine Gedanken auf das getheilte und veränderliche Sein anwendet; das nächsthöhere die reinigenden Tugenden, in denen er sich auf sich selbst und sein eigenes Wesen zurückzieht; das dritte die theoretischen Tugenden, oder die Betrachtung dessen, was über dem Menschen ist <sup>7)</sup>; eine vierte Stufe

1) Nemes. nat. hom. c. 2, S. 51 unter Berufung auf die schon S. 616 erwähnte Abhandlung: *ἔτι οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων εἰς ζῷα ἄλογα, οὐδὲ ἀπὸ ζῷων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετεσσωματώσεις γίνονται*. Aus dieser Abhandlung stammen die Gründe, mit denen Nemes. im folgenden den Unterschied der Menschen- und Thierseelen darthut, vielleicht zum grössten Theil. *Ann. Gaz. n. o. 591, l.*

2) Dahin gehört auch, was S. 641, 4 über die Strafen im Tartarus bemerkt ist: Jamblich konnte nur eine zeitliche Dauer derselben annehmen, weil ihre Endlosigkeit der höheren Natur der Seele widerstreiten würde.

3) Vgl. S. 593, 8.

4) Vgl. S. 631, 4. v. Pyth. 218.

5) Vgl. S. 619, 4. 5 und v. Pythag. 174: Die Pythagoreer haben den Glauben an das Dasein und die Fürsorge der Götter für unentbehrlich gehalten; *δέσσει γὰρ ἡμᾶς ἐπιστατείας τοιαύτης, ἧ κατὰ μηδὲν ἀνταίρων ἀξιώσομεν*, denn der Mensch sei von Natur ein ζῷον ἐβριστικόν, Leidenschaften und Begierden aller Art unterworfen, welche nur der Gedanke an die Gottheit im Zaume zu halten vermöge.

6) S. o. S. 595.

7) *Ἄμμοκ. De interpr. 109, a* sagt in der S. 631, 4 besprochenen, aus Jamblich genommenen, Auseinandersetzung: *ἔταν γὰρ τὸν νοῦν τὸν ἡμῶν τὰς πολιτικὰς τῶν πράξεων προχαριζόμενον λέγομεν γινώσκειν τὰ καθέκαστα τῶν*

bilden die paradigmatischen Tugenden, in welchen die Seele den Nus nicht mehr als Gegenstand der Betrachtung ausser sich hat, sondern in ihn selbst eingeht <sup>1)</sup>. Auch hier sucht aber unser Philosoph seinen Vorgänger noch zu überbieten, indem er als fünfte und höchste Stufe die einheitlichen oder priesterlichen Tugenden beifügt, in denen die Seele mit dem göttlichsten Theil ihrer selbst sich auch noch über den Nus zum Urwesen erhebe <sup>2)</sup>. Die letzteren konnten natürlich nur in der mystischen Einigung mit dem Urwesen zum Abschluss kommen. Von besonderer Bedeutung ist aber in dieser Stufenreihe auch bei Jamblich doch immer der Begriff der Reinigung; denn sie ist es, durch welche der Seele die Befreiung aus den Banden der Nothwendigkeit und Vergänglichkeit allein möglich wird, welche ihr den Uebergang in eine höhere Welt zu bahnen hat. Die verschiedenen Momente dieser Lossagung von der Sinnenwelt erörtert Jamblich in einem noch erhaltenen Bruchstück <sup>3)</sup>; unter den Mitteln, die zu ihr hinführen, findet in

πραγμάτων, αναφέροντα ταῦτα ἐπὶ τὰ καθόλου... δηλονότι κρείττονα ἐνταῦθα ἐροῦμεν εἶναι τοῦ γνωσκομένου τὴν γνῶσιν, εἴπερ μεριστὸν μὲν καὶ ἐν μεταβολῇ τὸ καθεκαστον, ὃ δὲ λόγος, καθ' ὃν ταῦτα ὁ νοῦς ὁ πρακτικὸς γινώσκει, ἀδιαίρετός τε καὶ ἀμετάβλητος. ὅταν δὲ αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρεφόμενος καὶ κατὰ τὰς καθαρτικὰς ἐνεργῶν ἀρετὰς τὴν οὐσίαν τὴν ἑαυτοῦ θεωρῇ, σύστοιχον εἶναι ἀνάγκη τῷ γνωσκομένῳ τὴν γνῶσιν. ὅταν δὲ γε ἀνελεθῶν ἐπὶ τὸ ἀκρότατον τῆς ἑαυτοῦ τελειότητος καὶ τὰς θεωρητικὰς τῶν ἀρετῶν προχειρίζομενος θεωρῇ τὰ περὶ τῶν θεῶν διακοσμησίμων, καὶ ὅπως ἐκ τῆς μιᾶς τῶν πάντων ἀρχῆς αὐταὶ παράγονται, καὶ τίς ἐκάστης ἢ ἰδιότης, χεῖρα εἶναι ἀνάγκη τοῦ γνωσκομένου τὴν γνῶσιν.

1) Schol. in Phaed., Olympiod. in Phaed. ed. Fickh S. 90, Nr. 142: ὅτι παραδειγματικὰ ἀρετὰ εἰ μὴ κέτι θεωρούσης τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς (τὸ γὰρ θεωρεῖν σὺν ἀποστάσει γίνεται), ἀλλ' ἤδη στάσης ἐν τῷ νοῦν εἶναι κατὰ μεθεξίν, ὅς ἐστιν παράδειγμα πάντων. διὸ καὶ αὐταὶ παραδειγματικαί, ὅτι προηγουμένως αὐτῷ εἶσι τοῦ νοῦ εἰ ἀρεταί. ταύτας δὲ προστίθειν ὁ Ἰάμβλιχος ἐν τοῖς περὶ ἀρετῶν (wohl dieselbe an Sopater gerichtete Schrift, welche Stob. Floril. 1, 60. 31, 9. 37, 33. 103, 23 κ. ἀρετῆς nennt).

2) Ebd. Nr. 148: ὅτι εἰσὶ καὶ ἱερατικαὶ ἀρεταί, κατὰ τὸ θεοσιδὲς ὑφιστάμεναι τῆς ψυχῆς, ἀντικατήκουσαι πάσαις ταῖς εἰρημέναις οὐσώδεσιν οὐσαις (sofern sie sich auf den Nus oder die οὐσία beziehen) ἐνιαΐαι γε (auf das ἐν bezüglic) ὑπάρχουσαι. καὶ ταύτας δὲ ὁ Ἰάμβλιχος ἐνδείκνυται, οἱ δὲ περὶ Πρόκλον καὶ σαφέστερον.

3) Bei Stob. Ekl. I, 1065 ff. (aus der Schrift π. ψυχῆς). Jamblich bespricht hier die κρῖσις, δίκη und κάθαρσις. Die erste von diesen hat die Aufgabe, das gute und vollendete ganz von dem schlechten und unvollkommenen zu scheiden, die zweite soll die Herrschaft des besseren über das schlechtere bewirken, das ἔργον καθάρσεως endlich ist die ἀφαίρεσις τῶν ἄλλοτρίων, ἀπόδοσις

seiner Schilderung des pythagoreischen Lebens die ganze Eigenthümlichkeit des Neupythagoreismus ihre Stelle <sup>1)</sup>; im übrigen enthalten die zahlreichen Ueberbleibsel seiner ethischen Abhandlungen <sup>2)</sup> kaum etwas anderes, als eine popularphilosophische Moral im Geist seiner Schule.

Wir würden ohne Zweifel eine weit vollständigere Darstellung von Jamblich's Lehre geben können, wenn uns von seinen Schriften, und namentlich von seinen Hauptwerken, mehr übrig wäre. Aber ein klar ausgeführtes wissenschaftliches System würden wir selbst in diesem Fall schwerlich gewinnen. Jamblich's Streben richtet sich unverkennbar weit mehr auf theologische Spekulationen als auf rein philosophische Untersuchungen; in den letzteren zeigt er wenig Selbständigkeit, um so eifriger beschäftigt er sich dagegen mit den polytheistischen Religionen. Auch die Aenderungen, welche er in der Metaphysik der neuplatonischen Schule vornahm, lassen sich in letzter Beziehung hierauf zurückführen. Es ist die gleiche Eigenthümlichkeit seines Geistes, der seine Metaphysik und seine spekulative Theologie ihren Ursprung verdankt. Die klare und einfache Gliederung des plotinischen Systems genügt ihm nicht; seinem phantastischen Denken verdichtet sich jedes begriffliche Moment zu einer besondern Hypostase: statt des Einen Urwesens, welches in seiner absoluten Verschiedenheit von allem abgeleiteten Sein zugleich der Grund desselben ist, hat er zwei Urwesen, an welche diese beiden Bestimmungen vertheilt werden, statt der Einen intelligibeln Welt, der Einheit des Seins und des Denkens, zwei Welten, die denkende und die gedachte; und durch Wiederholung des gleichen Processes ergibt sich ihm jene Uebervölkerung der übersinnlichen Welt, die nicht durch ein inneres Gesetz, sondern nur äusserlich durch den Schematismus heiliger Zahlen beschränkt

---

της οικείας ούσιας, τελειότης, ἀποπλήρωσις, αὐτάρχεια, ἀνοδος ἐπὶ τὴν γεννησαμένην αἰτίαν u. s. w.

1) So das Verbot des Fleisch- und Weingenussses und der blutigen Opfer, welches wenigstens für die vollkommeneren Philosophen unbedingt gelten soll, v. Pyth. 68. 106 f. (womit §. 85. 98 durch die Annahme ausgeglichen werden kann, dass es sich hier nur um Vorschriften für die Masse der minder vollkommenen handle); die Göttergemeinschaft ebd. 72. 81. 167 f.; das Verbot des Eides 47; die leinene Kleidung 149.

2) In Stobäus' Florilegium; m. s. das Register.

wird. Er glaubt sich des Göttlichen nicht besser versichern zu können, als wenn er es möglichst vervielfältigt, und alle die Bestimmungen, die sein Wesen und sein Verhältniss zum Endlichen ausdrücken, als selbständige Gestalten neben und über einander stellt. Eben diess ist es aber, was in theoretischer Beziehung den unterscheidenden Charakter der Religion, und insbesondere der polytheistischen Religion, ausmacht: was dem philosophischen Denken ein blosses Begriffsmoment ist, das ist der religiösen Vorstellung eine konkrete Gestalt, was jenes unter der Form der Allgemeinheit hat, das hat diese unter der sinnlichen Form der Einzelheit; und wenn die monotheistischen Religionen dabei an der Einheit des göttlichen Wesens festhalten, und die vielen Gestalten der religiösen Anschauung nur in die Geschichte seiner Offenbarung verlegen, so ist es dagegen der polytheistischen Naturreligion eigenthümlich, das göttliche Wesen selbst in eine Vielheit von besonderen Wesen zu spalten. Nun hatte Jamblich allerdings auch philosophische Gründe zu seinem Verfahren. Der Uebergang von der reinen Einheit zu der idealen Vielheit des plotinischen Nus mochte ihm zu schroff scheinen, er zog es daher vor, den letztern in seine Bestandtheile zu zerlegen, um so in allmählicher Abstufung von dem Einen zum Vielen zu gelangen. Aber in der Wirklichkeit ist die Vielheit der intelligibeln und intellektuellen Götter, die er auf das Eine folgen lässt, und die Zweiheit der Urwesen selbst, viel bedenklicher, als die Vielheit in dem plotinischen Nus; denn dort stehen die vielen als Hypostasen neben einander, während sich bei Plotin ihr Unterschied unmittelbar wieder in die Einheit der intelligibeln Welt auflöst. Dieser Umstand zeigt uns deutlich, wie viel mehr Jamblich an der Vervielfältigung des Göttlichen, als an der Zurückführung des vielen zur Einheit gelegen war. Mag es daher der Eifer für die positive Religion, oder mag es die philosophische Spekulation gewesen sein, von der Jamblich zunächst ausgieng: in dem einen wie in dem andern Fall ist es die polytheistische Richtung seines Denkens, die jene Vervielfältigung der übersinnlichen Wesen und jene enge Verbindung der Philosophie mit der Religion erzeugte, wodurch sich der Neuplatonismus seiner Schule von dem früheren unterscheidet; und selbst wenn wir die Veränderungen, die er mit Plotin's und Porphy'r's Lehre vornahm, bei ihm persönlich aus wissenschaftlicheren Beweggründen ableiten könnten, als

diess dem obigen zufolge möglich ist, würden wir doch die geschichtliche Bedeutung seiner Lehre immer nur darin finden können, dass der Neuplatonismus durch ihn zuerst ganz entschieden in den Dienst der Religion trat, und aus einer philosophischen Lehre zu einer theologischen Doktrin wurde. Das gleiche bestätigt aber auch die Geschichte seiner Schule, so weit sie uns bekannt ist.

12. Jamblich's Schule; die Schrift von den Mysterien; Theodor von Asine.

Die sechzig Jahre, welche zwischen Jamblich's Tod und dem Beginn von Plutarch's Lehrthätigkeit in Athen verfließen sein mögen, scheinen an wissenschaftlichen Leistungen sehr arm gewesen zu sein; diesen Eindruck macht wenigstens alles, was uns über die Neuplatoniker dieser Zeit überliefert und aus ihren Schriften erhalten ist. Commentare, die ihre vollständige Abhängigkeit von den Vorgängern selbst nicht verbergen, theologische Spekulationen, deren Scholastik einen Jamblich noch überbietet, apologetische Ausführungen, welche den polytheistischen Glauben und Aberglauben nach allen Seiten hin philosophisch zu rechtfertigen sich abmühen — darauf beschränkt sich, so weit wir urtheilen können, die schriftstellerische Thätigkeit dieser Schule. Ein namhafter Theil derselben scheint aber seinen Ruhm überhaupt weniger in wissenschaftlicher Forschung und Lehrthätigkeit, als in frommen Uebungen, und besonders in jenen theurgischen Werken gesucht zu haben, wegen deren ein Maximus, ein Chrysanthius und andere Männer ihrer Richtung von Eunapius so hoch gepriesen werden. Von dieser Parthei hatte die Philosophie selbstverständlich nicht blos keine Förderung zu erwarten, sondern ihr Treiben konnte nur dazu führen, das wissenschaftliche Leben vollends in Aberglauben, Phantasterei und Fanatismus zu ersticken. Dagegen gelang es ihr, die sinkenden Kräfte des Polytheismus noch einmal zu einem letzten Kampf gegen das Christenthum zusammenzuraffen, das ihn mit immer entschiedenerem Erfolge zu verdrängen suchte; unter Julian unternahm sie sogar, durch die äusseren Umstände begünstigt, eine Restauration der alten Religion, die aber freilich, innerlich hohl und erkünstelt, wie sie war, ohne einen festen Halt im Glauben der Völker, bei der ersten Wendung der Verhältnisse nur mit einem desto tieferen Falle enden konnte. Erst nachdem

dieser Versuch misslungen war, sehen wir die wissenschaftliche Thätigkeit in der platonischen Schule auf's neue erwachen.

Von dem Geist, in welchem die Religion hier behandelt wurde, giebt uns keine andere Urkunde eine klarere Anschauung, als die bekannte Schrift „von den Mysterien“, welche zwar schwerlich von Jamblich selbst, um so gewisser aber von einem Mann aus seiner Schule verfasst ist <sup>1)</sup>, der seine leitenden Gedanken von jenem entlehnt hat <sup>2)</sup>. Um Porphyr's Bedenken gegen den Volksglauben und die theurgischen Künste zu widerlegen, giebt diese Schrift eine ausführliche spekulative Theologie, die mit den höchsten metaphysischen Principien anfängt, aber schnell genug den Weg zum dichtesten Aberglauben zu finden weiss. Der Glaube an die Götter ist ihr zufolge unmittelbar mit unserem Dasein selbst gegeben; wir sind so untrennbar mit der Gottheit verwachsen,

1) Der eigentliche Titel dieser Schrift lautet: 'Αβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀποκριτικὴ καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις. Jamblich wird sie in einigen Handschriften beigelegt, und eine derselben versichert (die Stelle ist GALE'S Ausgabe vorangedruckt), Proklus habe sie in seinem Commentar zu Plotin's Enneaden für ein Werk Jamblich's erklärt. Sollte aber diese Angabe auch richtig sein, so fragt es sich doch immer noch, ob sich die Annahme des Proklus auf eine glaubwürdige Ueberlieferung, nicht auf eine blosse Vermuthung gründete. Mir scheinen diejenigen Recht zu haben, welche unser Buch nicht Jamblich selbst, sondern einem Mann aus seiner Schule zuschreiben, wie MEINERS (Comment. soc. Götting. IV, 50 ff.) und HARLESS (Das Buch von den ägypt. Myst. 1858. S. 2). Findet sich auch in seinem Inhalt kaum etwas, was mit Jamblich's Lehre, so weit sie uns bekannt ist, im Widerspruch stände, so unterscheidet es sich doch durch seine einfachere und dialektischer gehaltene Darstellung von den Fragmenten Jamblich's mit ihrer wortreichen Rhetorik; auch mag man immerhin fragen, ob dieser wohl seinen Lehrer in einem solchen Ton angegriffen und geschulmeister haben würde, wie diess unser Buch thut; und wenn das letztere seinen angeblichen Abammon VIII, 8 auf Jamblich's Schrift von den Göttern verweisen lässt, so ist es auch eher einem Späteren, als Jamblich selbst, zuzutrauen, dass er so aus der Rolle gefallen sei. Griechisch ist es unter dem Titel: „De mysteriis Aegyptiorum“ 1878 von GALE, unter dem kürzeren: „Jamblichi De mysteriis liber“ 1857 von PARTHEY herausgegeben worden; eine Darstellung und religionsgeschichtliche Erläuterung seines Inhalts giebt HARLESS in der eben genannten Schrift.

2) Wie diess nicht blos aus dem ganzen Inhalt derselben, sondern auch aus der ebenberührten Berufung auf Jamblich's Werk περὶ θεῶν (VIII, 8. s. o. S. 616) hervorgeht.



wir werden so völlig von ihr umfasst und erfüllt, wir haben unser Sein so ganz nur im Gottesbewusstsein, dass schon das Erkennen eine unangemessene Bezeichnung für dieses Verhältniss ist, denn die Gottheit ist nicht als Gegenstand des Erkennens von uns getrennt, sondern schlechthin eins mit uns (I, 3). Das gleiche gilt aber (ebd.) auch von den übrigen höheren Wesen, Dämonen, Heroën u. s. w. Die ganze Theologie erscheint daher hier einfach als ein Postulat des religiösen Bewusstseins; und weil sie diess ist, verlangt unser Verfasser jene absolute Unwandelbarkeit der religiösen Ueberzeugungen <sup>1)</sup>, die er allerdings nur bei den Orientalen, nicht bei den Hellenen zu finden weiss <sup>2)</sup>. Auf diesen Grund hin liess sich natürlich alles, auch das ungereimteste, mit Leichtigkeit behaupten: man brauchte es nur für einen Bestandtheil des angeborenen Götterglaubens zu erklären, und man war jeder Beweisführung überhoben. Doch bemüht sich der Verfasser, seine Meinungen in ein System zu bringen, und die religiösen Satzungen, die er rechtfertigen will, mit den philosophischen Grundsätzen seiner Schule zu verknüpfen. Das wichtigste ist hiefür, wie er glaubt, (I, 4) die Unterscheidung der verschiedenen Ordnungen von höheren Wesen. Vor dem wahrhaft Seienden, sagt er mit Jamblich, und vor allen andern Principien ist der Eine Gott, welcher unbewegt in seiner Einheit beharrt. Von ihm hat sich der zweite Gott ausgestrahlt, welcher erst das Princip des Seins, der Grund des Intelligibeln, das Gute, der Selbstgenügsame, der Ueberseiende genannt wird, denn erst von ihm stammt das Seiende und das Gedachte, der erste Gott ist mehr, als das Princip, und höher, als das Gute <sup>3)</sup>. Das nächste nach diesem doppelten Urgrund ist das Sein, oder die intelligible Substanz, in welcher die Götter ihren Ort haben <sup>4)</sup>; von ihr wird der Nus mit Bestimmtheit unterschieden, wenn der Ver-

---

1) I, 3, S. 9: Die Vorstellungen über die Götter müssen ebenso unveränderlich sein, wie diese selbst; sie dürfen sich nicht auf Vermuthungen oder Schlüsse, die zeitlichen Ursprungs seien, sondern nur auf die reinen Gedanken gründen, welche die Götter der Seele von Ewigkeit her mitgetheilt haben.

2) S. u. S. 654.

3) VIII, 2, s. o. 622, 1.

4) I, 5, weniger klar VIII, 3, da sich der Verfasser hier an eine hermetische Deutung der Agyptischen Mythologie hält.

fasser darauf besteht, dass die Götter höher seien, als das Denken <sup>1)</sup>. Die intellektuellen Götter Jamblich's werden hier nicht berührt, dagegen unterscheidet die Schrift die ewige und überweltliche Seele von der innerweltlichen <sup>2)</sup>, die sichtbaren Götter von den unsichtbaren <sup>3)</sup>, und die niedrigeren Ordnungen von den Göttern und von einander. In der weitesten Entfernung von den Göttern stehen die Seelen, zwischen beiden die Dämonen und die Heroën; die Dämonen stellen die Entfaltung des Einen zur Vielheit dar, die Heroën die Rückkehr des Vielen zur Einheit, jene haben die einzelnen Theile der Welt überhaupt, und namentlich auch der Natur, diese nur das beschränktere Gebiet der menschlichen Seelen unter ihrer Obhut <sup>4)</sup>. Zwischen die Götter und die Dämonen werden aber auch noch Engel und Erzengel, zwischen die Heroën und die Seelen zwei Klassen von Archonten eingeschoben <sup>5)</sup>; und andererseits kennt der Verfasser, während er die Annahme verderblicher Gottheiten bestreitet (I, 18), und das Uebel als naturnothwendig zu begreifen weiss (IV, 8), neben den guten auch vernunftlose <sup>6)</sup> und böse <sup>7)</sup> Dämonen, die den schlechten Leidenschaften der Menschen dienstbar zu Zauberei und ungöttlicher Wahrsagung gebraucht werden. Alle Götter sind immateriell und allgegenwärtig, sie wirken im Körperlichen wo sie wollen, aber kein Körper beschränkt sie; die unsichtbaren Götter stehen auch überhaupt in keiner Beziehung zu bestimmten Körpern, wogegen die sichtbaren, als die Abbilder von jenen, bald die ätherischen Körper der Gestirne, bald

1) I, 15, S. 46, wo er von den Göttern τὸν κατ' ἐνέργειαν αἴλον νοῦν unterscheidet, ὃ δὴ παντελῶς οἱ θεοὶ προέχουσι.

2) III, 28, S. 168, 18: Gott schafft alles durch sein Denken und Wollen und durch die αἴλα εἶδη, διὰ τῆς αἰθίου τε καὶ ὑπερκοσμίου καὶ ἐγκοσμίου ψυχῆς. Ob sich der Verfasser die letztere mit Jamblich (vgl. S. 625) als Zweiheit, oder mit Plotin als Einheit denkt, geht aus seinen Worten nicht hervor.

3) I, 19 f. Die νοητὰ θεοὶ sind nach c. 19, S. 57 f. die überhimmlischen Urbilder; ihnen zunächst stehen die mit den sichtbaren Leibern der Götter verbundenen νοερά εἶδη (die Sterngeister), welche aber trotz dieser Verbindung doch zugleich χωριστῶς αὐτῶν προὔκρχει.

4) Ausführlich handelt hierüber I, c. 5—7. c. 20. II, 1 f.

5) II, 3. 5 vgl. c. 2 und V, 25.

6) IV, 1. VI, 5.

7) III, 81. IV, 7. 18. Ob diese bösen Geister mit den vernunftlos wirkenden identisch sind, oder nicht, wird nicht ganz klar.

die Luft oder das Wasser beseelen, ohne übrigens desshalb mit ihrem Wesen in das Körperliche einzugehen <sup>1)</sup>. Auch die guten Dämonen denkt sich der Verfasser ohne Leiber <sup>2)</sup>, und den Seelen weist er wenigstens insofern einen höheren Rang an, als Jamblich, wiefern er sie sich im körperlosen Zustand über alles Leiden erheben vorstellt (I, 10); dagegen stimmt es mit Jamblich's Lehre überein, wenn gesagt wird, nur der unterste Theil der Seele sei dem Verhängniss unterworfen, der höhere vermöge sich darüber zu erheben <sup>3)</sup>, und sich mit göttlicher Hülfe bis zur Ordnung der Engel emporzuschwingen (II, 2). Die Merkmale, woran die Erscheinungen der Götter, der Engel, der Dämonen u. s. w. von einander zu unterscheiden sind, die Form und den Stoff, in denen jede dieser Klassen erscheint, die Wirkungen, welche ihre Erscheinung hervorbringt, hat der Verfasser mit scholastischer Gründlichkeit untersucht (II, 3—9); neben den ächten kennt er auch trügerische Erscheinungen, in denen sich geringere Wesen, die Fehler der theurgischen Operationen benützend, den höheren unterschieben (II, 10). Dass jedem Volk und jedem Tempel sein eigener Gott oder Engel zum Vorstand gegeben wird, dass jede Klasse von Opfern unter der Aufsicht eines solchen stehen soll, die Opfer für die Götter unter der eines Gottes, die für Dämonen unter der eines Dämon u. s. w. (V, 25), dass jeder Einzelne seinen Schutzgeist erhält (IX, 6 ff.), war zu erwarten; der Annahme böser Genies widerspricht der Verfasser (IX, 7) ebenso, wie der stoischen Umden- tung des Genius in die eigene Vernunft (IX, 8); eigenthümlich ist die Behauptung (IX, 6), der Dämon des Menschen sei, wie der Mensch selbst, aus allen Theilen der Welt zusammengesetzt.

Wer sich von dem Dasein dieser unermesslichen Götter- und Dämonenwelt überzeugt hat, für den ist natürlich die wichtigste Frage die nach den Mitteln, wodurch wir mit all diesen höheren Wesen in Verkehr treten. Plotin und im wesentlichen auch noch

1) I, 8 f. 17. 19. s. o. 649, 8.

2) Diess scheint wenigstens aus I, 15 Anf. hervorzugehen.

3) VIII, 7 f. vgl. S. 686, 2. Die zwei Bestandtheile der Seele werden hier (S. 269) auch geradezu, mit Numenius, zwei Seelen genannt; doch zunächst nur auf Grund einer hermetischen Schrift. Die höhere Seele, die θετικὴ ψυχή, soll theils von dem πρῶτον νοητὸν theils von dem Demiurg, die niedrigere aus den himmlischen Sphären, den κόσμοι, herkommen.

Porphyr hatten diese nur in der Philosophie gesucht; unser Verfasser weiss sich mit dieser geistigen Verbindung nicht zu begnügen. Nicht das Denken, behauptet er <sup>1)</sup>, verknüpfe den Theurgen mit der Gottheit, sondern die geheimnissvollen Werke, die über alles Denken hinausgehen, und die Kraft der Zeichen, die nur den Göttern bekannt seien (vgl. I, 21); und um uns über das magische seiner Vorstellungsweise keinen Zweifel übrig zu lassen, fügt er ausdrücklich bei, diese Zeichen wirken durch sich selbst, auch wenn wir sie nicht verstehen <sup>2)</sup>. Wir dürfen an das Göttliche, sagt er, nicht den beschränkten menschlichen Maasstab anlegen, wir dürfen nicht nach unsern Verhältnissen über das urtheilen, was schlechthin über dieselben erhaben ist <sup>3)</sup>. Versucht er nichtsdestoweniger eine philosophische Begründung der Gebräuche und Handlungen, die seinem kritischeren Gegner Bedenken erregt hatten, so liegt doch am Tage, dass die philosophischen Gründe bei ihm nur eine nachträgliche Stütze für Ueberzeugungen sind, die ihm vor allen Gründen feststehen. Er beginnt, wie unsere spekulativen Orthodoxen, nur deshalb mit rationalen Vordersätzen, um desto irrationalere Folgerungen daran zu knüpfen, und in letzter Beziehung ist es doch immer nur ein subjektives Bedürfniss, was diese widersprechenden Elemente verbindet. Die Gottheit, sagt er (I, 8 f.), ist allgegenwärtig; und er schliesst daraus, dass sie sich offenbaren könne, wo sie wolle, ganz wie man in neuerer Zeit die Möglichkeit des Wunders aus der Immanenz Gottes beweisen wollte <sup>4)</sup>. Die höheren Wesen, erklärt er <sup>5)</sup>, sind ohne Leiden und

---

1) II, 11, S. 96.

2) Damit steht nicht im Widerspruch, dass anderwärts (X, 5) die Erkenntniss der Götter der einzige Weg zur Befreiung von den Banden des Verhängnisses genannt wird; denn für diese Erkenntniss sollen uns, wie im folgenden beigelegt wird, nur die priesterlichen und theurgischen Handlungen vorbereiten.

3) IX, 10 vgl. I, 21, S. 65, 15 (wo aber statt λογισμῶν „λογισμῶ“ zu lesen ist).

4) M. vgl. hiemit den hübschen, jedes neuesten Apologeten würdigen Passus bei JULIAN orat. VII, 219, D, der ein angebliches Wandeln des Herakles auf dem Meere damit rechtfertigt, dass die Elemente dem schöpferischen Geiste, welchen die Gottheit zum Heil der Menschen in die Welt gesandt habe (diess ist ihm nämlich Herakles) unbedingt gehorchen müssen.

5) I, 4. 10 — 12. 14 u. 3.

ohne Bedürfnisse, sie sind keiner Veränderung und keinem Affekt unterworfen; aber diess hindert ihn nicht im geringsten, alle die Vorstellungen und Handlungen, die ein Leiden und eine Wandelbarkeit der Götter voraussetzen, bis in ihre rohesten und sinnlichsten Ausläufer zu vertheidigen. Der Mensch wirkt in der Theurgie, wie unsere Schrift versichert, nicht auf die Gottheit, sondern auf sich selbst, um sich für die höheren Einflüsse empfänglich zu machen (I, 12); der theurgische Verkehr mit der Gottheit darf nicht nach der beschränkten Analogie unsers Verkehrs mit andern Menschen aufgefasst werden, was der Theurg thut, das thut er als unmittelbar eins mit der Gottheit, das thut nur der Gott durch ihn (IV, 3. VI, 6). Die Gebräuche, worin die Gottheit wie ein leidendes Wesen behandelt zu werden scheint, haben theils einen verborgenen Sinn und Grund, theils sind es heilige Symbole oder Ehrenbezeugungen, theils bezwecken sie die Reinigung und die Weihung des Menschen (I, 11); die Sühnungen sollen nicht den Zorn der Gottheit beschwichtigen, sondern die Seele, die sich ihrer heilbringenden Wirkung verschlossen hat, für sie öffnen (I, 13); weiss doch unser Verfasser selbst die Wirksamkeit barbarischer und sinnloser Götternamen mit der symbolischen Bedeutung und der Heiligkeit dieser Namen zu begründen (VII, 4 f.), ja sogar den Phallusdienst und die unflätigen Reden bei demselben theils als Symbole höherer Wahrheiten, theils gar als Reinigungsmittel zu preisen, sofern sie uns von den niedrigen Trieben durch vorübergehende Aufregung derselben befreien (I, 11). Einem so gefälligen Anwalt konnte es nicht schwer werden, die polytheistische Religion seiner Zeit nach allen Theilen in Schutz zu nehmen: die Gebete mit der Bemerkung, dass sie von den Göttern gehört werden, sofern die Seelen der betenden von ihnen umfasst sind <sup>1)</sup>; die Weissagung, welche als blosses Naturprodukt (im stoischen Sinn) ausdrücklich für werthlos erklärt wird (X, 3. III, 1), mit der Erin-

---

1) I, 15, S. 46, 15 ff. s. o. 632, 1. Weiteres über das Gebet I, 12, V, 26. In der letzteren Stelle werden drei Stufen des Gebets unterschieden, in beiden wird seine Bedeutung zunächst in seiner Wirkung auf die menschliche Seele gesucht, die aber freilich zugleich das Mittel zu übernatürlicher Erleuchtung sein soll. Von den höchsten göttlichen Wesen (dem πρώτον νοούν und πρώτων νοητόν) sagt unsere Schrift VIII, 3, S. 263 mit Apollonius und Porphyr (s. o. 127, 2. 600, 1): διὰ στήης μόνης θεραπεύεται.

nerung an die Macht der Gottheit und an die Erleuchtung, deren sich eine mit ihr geeinigte Seele zu erfreuen hat <sup>1)</sup>); die Opfer, deren Unentbehrlichkeit und übernatürliche Wirkung gleichfalls ausdrücklich (gegen Plotin und die Stoiker) vertheidigt wird (V, 6—8), durch die Behauptung, der opfernde könne in Folge der Liebe, welche die Götter mit ihren Geschöpfen verknüpfe, seine Einigung mit den schöpferischen Ursachen durch Vermittlung solcher Dinge bewirken, welche die Natur jener Ursachen rein darstellen, und er könne vermöge dieses geheimnissvollen Zusammenhangs jene Ursachen selbst, bald in grösserem bald in geringerem Umfang, zu seinem Besten in Bewegung setzen <sup>2)</sup>). Die Nothwendigkeit der theurgischen Hülfsmittel beweist unser Verfasser theils im allgemeinen mit dem Satze <sup>3)</sup>), dass man zu den immateriellen Göttern nur durch Vermittlung der in der Materie wirkenden, zu den allgemeineren Kräften nur von den besonderen aus gelangen könne; theils beruft er sich dafür, wie so viele von seinen christlichen Nachfolgern, auf die Bedürfnisse unserer sinnlichen Natur, wenn er sagt: die körperlose Seele, oder diejenige, welche sich von jeder sinnlichen Neigung befreit hätte, könnte mit den unsichtbaren Göttern in rein geistiger Weise verkehren; wer dagegen von körperlichen Neigungen und Bedürfnissen nicht frei sei, der müsse sich mit Hülfe des Sinnlichen an die Götter wenden, und durch die sichtbaren Götter zu den unsichtbaren aufsteigen <sup>4)</sup>). Dass auch materielle Dinge diesen Dienst leisten können, wird aus ihrem Zusammenhang mit dem Immateriellen bewiesen: da in allem Körperlichen unkörperliche Kräfte wirksam sind, so ist auch das Körperliche ein geeignetes Organ für die Aufnahme des Göttlichen; indem die theurgische Kunst die Stoffe erkennt, welche den Göttern überhaupt und jedem Gott im besondern verwandt sind, zeigt sie uns die Mittel, zur Gemeinschaft mit denselben zu gelangen <sup>5)</sup>). Eben diess ist auch der Grund, warum sich der Mensch im Verkehr

---

1) Von der Weissagung und Inspiration, ihrem Wesen, ihren Urhebern und ihren Arten, handelt das ganze dritte Buch; zu dem obigen vgl. man besonders III, 3. 17 und X, 4.

2) V, 9 f.: das fünfte Buch ist ganz den Opfern gewidmet.

3) V, 14. 21. X, 6.

4) V, 15—20.

5) V, 28 f. vgl. VI, 3 u. a. St.

mit der Gottheit gewisser materieller Verunreinigungen enthalten muss (VI, 1 f.). Wie es sich freilich mit allen diesen Dingen verhält, das kann keine menschliche Weisheit, sondern nur die göttliche Offenbarung bestimmen: die göttliche Wirkung muss dem menschlichen Willen zuvorkommen, die Götter müssen den Theurgen durch ihre Gnade erleuchten (I, 12), sie sind es, welche die priesterlichen Gebetsformeln geoffenbart (I, 15), welche die höhere theurgische Kunst mitgetheilt (IV, 2), welche die Opfer und Gottesdienste gestiftet haben (V, 25); als die Träger und Ausleger dieser höheren Offenbarung besitzen die Priester und die Theurgen eine Heiligkeit, die sie in den Augen unsers Verfassers hoch über die Philosophen hinaushebt <sup>1)</sup>; die unverfälschte Bewahrung der ursprünglichen Offenbarungen ist es, worauf in der Religion alles ankommt (VII, 5). Unsere Schrift erklärt sich daher (ebd.) auf's stärkste gegen die religiöse Zweifel- und Neuerungssucht der Griechen, der keine Ueberlieferung heilig sei; weit frömmere und gottgefälliger sind ihrer Meinung nach die Barbaren, unter denen sie namentlich die Chaldäer <sup>2)</sup>, nächst diesen die ägyptischen Priester <sup>3)</sup>, als die treuen Bewahrer der heiligen Geheimnisse rühmend hervorhebt.

Man sollte glauben, einem Theologen von diesen Grundsätzen hätte kaum irgend etwas in dem ganzen Gebiete des heidnischen Aberglaubens zum Anstoss gereichen können. Doch haben wir schon gehört, dass unser Verfasser falsche Theophanieen von den wahren unterscheidet. In ähnlicher Weise erklärt er sich über einige andere verwandte Gegenstände. Er missbilligt das Gaukelspiel, welches die Zauberkünstler jener Zeit trieben, indem sie Göttergestalten erscheinen liessen <sup>4)</sup>, er bestreitet überhaupt die verschiedenen Formen der ungöttlichen Weissagung und der falschen

1) II, 11. VI, 6. X, 1.

2) VI, 7, Sohl. VII, 4. I, 1. S. 4. I, 2, Anf., wozu die Nachweisungen über Jamblich's chaldäische Theologie S. 616 zu vergleichen sind.

3) VII, 4 ff. VIII, 1 ff. u. 8.

4) III, 28 ff., wo es sich aber nicht um die Götterbilder (εἰκόματα), sondern um angebliche Erscheinungen göttlicher Gestalten (εἰδωλα) im Weirauch handelt (vgl. c. 29, S. 172, 2 ff. c. 30, S. 173, 16 f.), wo daher HANSEN a. a. O. S. 2 ohne Grund einen Widerspruch mit Jamblich's Ansichten über die Götterbilder findet.

sehen Magie auf's eifrigste. Aber statt diese Erscheinungen aus menschlichem Betrug herzuleiten, erklärt er in der Regel böse Geister für ihre Urheber <sup>1)</sup>; dieselbe Voraussetzung dient ihm aber auch wieder zur Rechtfertigung abergläubischer Gebräuche, wenn er die Drohungen, welche von Theurgen gegen Götter ausgestossen wurden, auf die vernunftlosen Dämonen gemünzt sein lässt (IV, 1 f. VI, 5). Dass den bösen Geistern jener Einfluss verstattet ist, wird IV, 4 ff. ausführlich gerechtfertigt.

Was sich aus der Schrift von den Mysterien über die Geistesrichtung der syrischen Schule abnehmen lässt, das wird uns auch durch alle anderen Nachrichten bestätigt. Der bedeutendste von Jamblich's Schülern scheint Theodorus von Asine <sup>2)</sup> gewesen zu sein; wenigstens sind uns von keinem andern so viele wissenschaftliche Bestimmungen überliefert; aber was wir von ihm hören, das zeigt uns doch nur einen schwerfälligen, in trüber Scholastik mühselig arbeitenden Denker. Einestheils wird er mit Amelius und Numenius zusammengestellt <sup>3)</sup>, andererseits bildet er den Uebergang von Jamblich zu Proklus, der deshalb auch nie anders,

1) III, 13. 31. IV, 7. 13; milder urtheilt der Verfasser VI, 3 über die Wahrsagung aus den Eingeweiden, doch stellt er auch sie weit unter die göttliche Weissagung, indem er sie auf Dämonen geringeren Rangs surückführt. Auch die Astrologie (I, 18. IX, 1 ff.) verwirft er nicht, aber er legt ihr keinen grossen Werth bei.

2) 'Ο Ἀσινάιος, ὁ ἐκ τῆς Ἀσίνης φιλόσοφος, nennt ihn PROKL. in Tim. 187, B. 225, A u. δ.; ob aber das argolische, das lakonische, oder das mesenische Asine sein Geburtsort war, wird nicht angegeben. Nach DAMASC. v. Isid. 166 war er Porphy'r's Schüler, und dieser hatte ihn zu der einfachen Lebensweise und der geschlechtlichen Enthaltbarkeit angeleitet, der er sein Leben lang treu geblieben sei. Da ihn aber PROKL. in Tim. 94, E. 184, A. 206, B (womit sbd. 226, B nicht streitet) sehr bestimmt für jünger erklärt, als Jamblich, so müssen wir annehmen, er sei erst in Porphy'r's letzten Lebensjahren mit diesem Philosophen bekannt geworden, und nach seinem Tod in Jamblich's Schule übergegangen, in der wir auch wirklich (b. EUNAP. S. 12) einen Griechen Theodor als κατ' ἀρετὴν ὑπερέχων genannt finden. Von seinen Schriften kennen wir die Erklärung des Timäus aus den vielen Auführungen bei Proklus; die des Phädo aus Olympiod. in Phäd. ed. FICKH S. 159, Nr. 38; die Schrift π. ὀνομάτων aus PROKL. Plat. Theol. S. 215, m; auf einen Commentar zu den Kategorien lässt ANTON. in Anal. pri. bei Waitz Arist. Org. I, 43, doch nicht sicher, schliessen. Eine psychologische Schrift wird sogleich besprochen werden.

3) PROKL. a. a. O. 4, E. 94, E. 225, A. 226, B.



als mit der grössten Hochachtung von ihm redet <sup>1)</sup>. Wenn schon Jamblich die Glieder der intelligibeln Welt nach Zahlenverhältnissen zu ordnen versucht hatte, so bringt sie Theodor, im übrigen mit Jamblich einverstanden, in ein durchgeführtes Triadensystem <sup>2)</sup>, das aber freilich, auch abgesehen von der theilweisen Dunkelheit der Berichte, nicht sehr durchsichtig erscheint, und von der dialektischen Kunst eines Proklus weit abliegt. Das Grundschema seines Systems bildet die plotinische Stufenreihe des Ersten, des Nus und der Seele <sup>3)</sup>; indem er nun aber das zweite von diesen drei Gliedern wieder dreigliedrig spaltete, ergaben sich ihm fünf Stufen, aus denen sich der weitere Schematismus durch fortgesetzte Dreitheilung entwickelt: das Urwesen, das Intelligible, das Intellektuelle, das Demiurgische und das Psychische. Das Erste bezeichnete er mit Jamblich nicht bloß als das Unaussprechliche, sondern auch als die Ursache des Guten, ohne doch darum das Gute selbst als ein zweites Urwesen von ihm zu unterscheiden <sup>4)</sup>. Demnach zunächst stellte er die intelligible Trias, welche er das  $\epsilon\nu$  nannte, indem er die drei Laute dieses Words, seiner mystischen Liebhaberei gemäss, ihren drei Gliedern verglich <sup>5)</sup>; ob und wie er diese näher bestimmte, wissen wir nicht. Die intellektuelle Trias ist das Sein, welches dem Seienden, das Denken, welches dem Nus, das Leben ( $\zeta\eta\nu$ ), welches der Belebtheit ( $\zeta\omega\lambda\eta$ ) vorangeht <sup>6)</sup>. Die demiurgische Trias ist das Seiende, der Nus und ein drittes, das Theodor die Quelle der Seelen ( $\tau\eta\nu\ \pi\eta\gamma\eta\nu\ \tau\acute{\alpha}\nu\ \psi\upsilon\chi\acute{\alpha}\nu$ ) nannte <sup>7)</sup>; indem er jedes von diesen drei Gliedern wieder in ein

1) Er nennt ihn  $\delta\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma$  a. a. O. 65, E. 308, C,  $\delta\ \theta\alpha\mu\mu\alpha\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  98, B u. d.  $\delta\ \gamma\epsilon\nu\acute{\nu}\alpha\iota\omicron\varsigma$  183, E; Theol. Plat. I, 1 med. stellt er ihn mit Plotin, Porphyr und Jamblich zusammen.

2)  $\omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \epsilon\iota\omega\theta\epsilon\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \tau\rho\acute{\iota}\acute{\alpha}\delta\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\tau\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}\nu$  sagt PROKL. in Tim. 297, C.

3) PROKL. a. a. O. 308, C: dem Ersten schrieb er das  $\acute{\alpha}\rho'$   $\omicron\delta'$  und  $\acute{\epsilon}\rho'$   $\delta'$  zu, dem Nus das  $\delta\iota'$   $\delta'$  und  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$   $\delta'$ , der Seele das  $\upsilon\pi'$   $\omicron\delta'$  und  $\kappa\alpha\theta'$   $\delta'$ .

4) A. a. O. 225, A f.

5) A. a. O. 225 B, wozu m. vgl. was S. 623, 1 über Jamblich's Lehre von der Einheit der intelligibeln Trias ( $\tau\acute{o}\ \tau\eta\varsigma\ \tau\rho\acute{\iota}\acute{\alpha}\delta\omicron\varsigma\ \epsilon\nu$ ) beigebracht wurde.

6) A. a. O.

7) A. a. O. 225, B. 258, D., das erste Glied nannte Theod. (ebd. 94, E) auch den  $\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma$ , das zweite die  $\nu\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ . Dieselben scheinen mit dem doppelten Nus, dem aus dem Allgemeinen und dem aus dem Getheilten bestehenden, gemeint zu sein, von dem er nach den S. 657, 4 angeführten Stellen gesprochen hatte.

erstes, mittleres und letztes theilte, gewann er drei demiurgische Triaden; das letzte Glied in jeder von diesen drei Triaden nannte er das *ἀντοζῶον* <sup>1)</sup>). In derselben Art unterschied er auch drei Seelen: die ursprüngliche, die aus dieser hervorgegangene allgemeine Seele, welche nicht mehr ebenso ungetheilt sein sollte, wie die erste, und als das dritte die schlechthin getheilte Seele, oder die Weltseele <sup>2)</sup>); die letztere nannte er auch das Verhängniss, und als ihren Leib bezeichnete er die Natur <sup>3)</sup>). Die erste Seele sollte vorherrschend von dem ersten, die zweite von dem zweiten, die dritte von dem dritten Glied der demiurgischen Trias erzeugt sein; sofern aber dieses nur das Produkt der zwei erstern ist, konnte er auch sagen, die Seele überhaupt sei aus dem Seienden und dem Nus, oder wie er diess auch ausdrückt, sie sei aus dem doppelten Nus, dem ungetheilten und dem getheilten, entsprungen <sup>4)</sup>). Ueber die harmonischen Verhältnisse der Seele <sup>5)</sup>), über die Bedeutung der Buchstaben, aus denen das Wort *ψυχή* besteht <sup>6)</sup>), über die Zahlen der vier Elemente <sup>7)</sup>) hatte Theodor mit scholastischer Gründlichkeit und Weitschweifigkeit <sup>8)</sup>) gehandelt. Proklus findet diese Spekulationen, in welchen Theodor einem Numenius und Amelius folgte, welche aber selbst einem Jamblich zu weit giengen <sup>9)</sup>), mehr sinnreich, als richtig <sup>10)</sup>); auf uns machen sie vor allem den Eindruck des kindischen; und nicht viel besser ist, was Theodor über die Beziehung zwischen den Winkeln und Seiten des Dreiecks und zwei Klassen von Göttern <sup>11)</sup>), und über das Ver-

1) Ebdas. 98, E. 180, B.

2) A. a. O. 206, B f., wo auch die platonische Darstellung in diesem Sinn gedeutet wird; 225, B. Vgl. hiezu, was S. 625 über Jamblich mitgetheilt ist.

3) A. a. O. 322, E. 320, D.

4) A. a. O. 225, B f. 206, C. 187, B. 129, E.

5) A. a. O. 206, C — 207, A.

6) A. a. O. 225, C — 226, A.

7) Ebd. 206, D f.

8) Ὁ μὲν οὖν Θεόδωρος (schliesst PROKL. 226, B seinen langen Bericht über den zweiten der obengenannten Punkte) τοιαῦτα ἄττα φιλοσοφεῖ περὶ τούτων ... ὡς ἐκ πολλῶν ὀλίγα παραθέσθαι.

9) Vgl. S. 572, 2.

10) A. a. O. 207, A aus Anlass der Erörterung über die harmonischen Zahlen der platonischen Psychogonie.

11) PROKL. in Eucl. 36, m.: Der Asinier habe mit den Seiten des Dreiecks

hältniss der verschiedenen Planeten <sup>1)</sup> zu den drei Gliedern der demiurgischen Trias lehrte. Gleiches Wesens mit der Weltseele ist die Seele des Menschen <sup>2)</sup>; sie hat alle Ideen in sich <sup>3)</sup>, und ihrem höchsten Bestandtheil nach ist sie, wie Theodor mit Plotin, im Gegensatz gegen seine beiden Lehrer, behauptete, leidenslos und ununterbrochen thätig <sup>4)</sup>. Zur Religion verhielt sich Theodor ähnlich, wie Jamblich, so viel sich wenigstens aus den Anführungen des PROKLUS über seine Ansicht von den untergeordneten Göttern <sup>5)</sup>, über die Deutung einzelner Göttergestalten <sup>6)</sup> und über das Gebet <sup>7)</sup> abnehmen lässt. Das eigenthümlichste und das allein bedeutende in seiner Lehre ist ohne Zweifel das Triadensystem, durch welches er der nächste Vorläufer des Proklus geworden ist, aber das systematische, was er anstrebt, wird bei ihm zu einem so trockenen Formalismus, und das einzelne seiner Lehren ist so willkürlich und phantastisch, dass wir dem bewundernden Urtheil des Proklus über ihn entfernt nicht beitreten können.

Die übrigen Männer aus Jamblich's Schule scheinen aber allerdings als Philosophen noch geringere Bedeutung gehabt zu

---

die Gottheiten zusammengestellt, welche den Hervorgang (des niedrigeren aus dem höheren), mit den Winkeln die, welche die Zusammenfassung des hervorgegangenen zur Einheit bewirken.

1) PROKL. in Tim. 258, D f.; (denn auf die demiurgische, nicht auf die intellektuelle Trias, wird sich die Stelle doch wohl beziehen). Theodor folgte hier allerdings dem Vorgang Porphyrs; s. o. 588, 2.

2) Ebdas. 314, E. PROKLUS tadelt diese „Grosssprecheri.“

3) NEMES. nat. hom. S. 51 erwähnt von Theodor eine Schrift: *ὅτι ἡ ψυχὴ πάντα τὰ εἶδη ἐστὶ*. In dieser Schrift hatte derselbe, mit Kronius und Porphyr, behauptet, dass auch die Thiere Vernunft haben.

4) PROKL. a. a. O. 341, D.

5) A. a. O. 287, A. Theod. unterscheidet hier an den sichtbaren Göttern ihr körperloses Wesen und ihre Beziehung zu einem Körper; nach jener Seite sollen sie Götter, nach dieser Dämonen genannt werden.

6) A. a. O. 292, C über Uranos und Gæa, 293, F über Okeanos und Thetys, 296, C über Kronos, Rhea und Phorkys, 297, C über Zeus und Hera. Die letzteren werden auf Theile der Weltseele bezogen, die übrigen Deutungen sind zu verwickelt und undurchsichtig, um hier mitgetheilt zu werden.

7) PROKL. in Tim. 65, E: *πάντα γὰρ εὐχεται, πλὴν τοῦ πρώτου, εἶναι ὁ μὲν γὰρ Θεόδωρος*. Diess weist auf die Ansicht, dass das Gebet die allgemeine Bedingung für die Vermittlung des Zusammenhangs zwischen dem höheren und dem niedrigeren sei, womit eine magische Auffassung desselben von selbst gegeben war.

**haben**, wie denn auch ihre Schriften den Späteren nur wenig **Anlass** geboten haben, sie zu nennen. Einer seiner angesehensten **Schüler** war der Kappadocier Aedesius, welcher nach seinem **Tode** die Leitung seiner Schule übernahm <sup>1)</sup>; aber so hoch er auch von Eunapius gepriesen wird: worin seine Leistungen eigentlich bestanden, erfahren wir nicht, und schon der Umstand, dass ausser Eunapius niemand seiner erwähnt, muss Bedenken erwecken. Er hatte wohl keine Schriften hinterlassen; und so ist denn über seine Geistesrichtung kaum etwas überliefert, als dass ihm das enthusiastische in Jamblich's Wesen verhältnissmässig fremd blieb <sup>2)</sup>. Sein Mitschüler Sopater, der am Hofe Constantin's I. Einfluss gewonnen hatte, der aber schliesslich auf Befehl dieses Fürsten, sei es wegen der Zauberkünste, deren er beschuldigt wurde, oder wegen seiner Feindseligkeit gegen die neue Reichsreligion, hingerichtet wurde <sup>3)</sup>, ist uns im übrigen gleichfalls nicht genauer bekannt: sein Talent wird gepriesen <sup>4)</sup>, eine Schrift von ihm genannt <sup>5)</sup>, aber über ihren Inhalt sind wir nicht näher unterrichtet,

1) Ueber ihn EUNAP. v. Soph. Jambl. S. 13. Aedes. S. 19—21. 26 f. Max. S. 48 f. Prisc. S. 65 f. Aedesius stammte hiernach aus Kappadocien, sollte sich erst zum Kaufmann ausbilden, ergab sich aber statt dessen der Philosophie, in der Jamblich sein Lehrer wurde; nach Jamblich's Tod wollte er sich (angeblich in Folge eines Orakels) auf's Land zurückziehen, wurde aber von seinen Schülern genöthigt, sich ihrem Unterricht zu widmen, gründete in Pergamum eine vielbesuchte Schule, deren Ruhm, wie Eunap. versichert, an die Sterne reichte, und starb hochbetagt, wohl um 360. Sein Charakter zeichnete sich durch Milde und Freundlichkeit aus.

2) EUNAP. S. 20: er sei μικρὸν ἀποδέων Ἰαμβλίχου, πλὴν ὅσα γὰρ εἰς θεῖα μὲν Ἰαμβλίχου φέρει. Eunap. meint zwar, es wäre möglich, dass er seine höhere Begabung nur geheimgehalten habe, diess ist aber kaum wahrscheinlich. Der Gebrauch von Traumorakeln mit vorangehendem Gebet (S. 27) steht hiemit nicht (wie Brucker II, 272 glaubt) im Widerspruch; diese sind etwas anderes, als Göttererscheinungen in wachem Zustand oder gar die mystische Einigung mit dem Urwesen.

3) M. s. darüber einerseits EUNAP. a. a. O. S. 21 ff., andererseits Sozom. h. eccles. I, 5. ZOSIMUS II, 40. SUID. Σώπ. und was S. 618 f. bemerkt ist. Seine Heimath war nach EUNAP. S. 12 Syrien, und näher (SUID.) Apamea.

4) S. 12 nennt ihn EUNAP. einen ἀνὴρ εἰπὲν τε καὶ γράψαι δεινότερος und S. 21: ὁ πάντων δεινότερος.

5) Περὶ προνοίας καὶ τῶν παρὰ τὴν ἀξίαν εὐπραγούντων ἢ δυσπραγούντων. SUID.

und ihm selbst scheint der Einfluss am kaiserlichen Hof, den er zum Vortheil des alten Glaubens auszubeuten hoffte, die Hauptsache gewesen zu sein <sup>1)</sup>. Von einigen anderen Schülern Jamblich's <sup>2)</sup> wissen wir noch weniger, was der Erwähnung werth wäre. Unter den Schülern des Aedesius verfolgte Eusebius eine nüchternere und wissenschaftlichere Richtung <sup>3)</sup>; die Theurgie, welche dem

1) Nach Jamblich's Tod, sagt EUNAP. S. 21, sei er sofort an den kaiserlichen Hof geeilt, ὡς τὴν Κωνσταντίνου πρόφασιν τε καὶ φορὰν τυραννίδων καὶ μεταστάσεων τῷ λόγῳ. Die letzteren Worte lassen erkennen, und alle andere Nachrichten weisen darauf hin, dass es sich hiebei wesentlich darum handelte, Constantin von seiner Vorliebe für's Christenthum abzubringen. Sopater scheint auch eine Zeit lang grossen Einfluss besessen zu haben, wenn auch Eunapius denselben ohne Zweifel stark übertreibt. Manche wollten wissen, Constantin habe sich bei der Gründung Constantinopels der magischen Künste Sopater's bedient (JOH. LYD. De mens. IV, 2. S. 57).

2) Dem Kappadocier Eustathius und dem Hellenen Euphrasius (EUNAP. S. 12). Von dem letzteren nennt Eun. eben nur den Namen; über Eustathius, dessen Gattin Sopatra und ihren Sohn Antoninus, der an der kanobischen Nilmündung eine vielbesuchte Schule errichtete und ein hohes Alter erreichte, giebt er zwar S. 28—46 einen höchst wortreichen, mit abgeschmackten Wundern angefüllten, vergötternden Bericht; aber von ihren philosophischen Leistungen ist daraus nichts zu ersen. Ob Eustathius derselbe ist, dessen Commentar (ὁπόμνημα) zu den Kategorieen DAVID SCHOL. in Arist. 44, b, 6 nennt, ist nicht sicher; dagegen erwähnt seiner Sendung zu den Persern AMMIAN. MARC. XVII, 5, 15. c. 14; LIBANIUS' 128ster und JULIAN's 83ster Brief sind an ihn gerichtet. Einen weiteren, sonst unbekanntes Schüler Jamblich's, Hierius, nennt AMMON. zu Anal. pri. 24, b. 19 (WAITTS Arist. Org. I, 45) als Lehrer des Maximus, zunächst in der Logik.

3) Es erhellt diess, ausser dem sogleich weiter anzuführenden, namentlich aus EUNAP. Max. S. 49: Εὐσεβίος δὲ παρόντος μὲν Μαξίμου τὴν ἀριβειαν τὴν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ λόγου καὶ τὰς διαλεκτικὰς μηχανὰς καὶ πλοκάς ὑπέφραυε, ἀπόντος δὲ, ὥσπερ ἡλιακοῦ φέγγους (sc. ἀπόντος) ἀστὴρ, ἀπλάμπε. Jene dialektischen Erörterungen, mit denen er in Gegenwart des Maximus nicht aufzutreten wagte, jene Beweisführungen, welche dieser verschmähte (s. u. 661, 2), sind gerade das, um was es ihm zu thun war. Sonst erfahren wir aber über Eun. nichts, als dass er aus Myndos in Karien gebürtig war (EUNAP. S. 48). Die zahlreichen Bruchstücke aus Εὐσεβίος, welche STOB. Ekl. II, 412 f. und an vielen Stellen des Florilegiums (s. d. Register) mittheilt, gehören schwerlich unserem Eusebius; denn theils enthalten diese Ausführungen moralischer Gemeinplätze, die übrigens ihrem Inhalt nach ganz löblich sind, keine Spur von Neuplatonismus, theils weist die jonische Sprache, deren sie sich bedienen, die aber damals in Schriften längst ausser Gebrauch war, darauf hin, dass sie ähnlich, wie die dorisch geschriebenen pseudopythagoreischen Schriften, aus

meisten der damaligen Philosophen für den wichtigsten Bestandtheil der höheren Weisheit galt, erklärte er geradezu für ein werthloses Gaukelspiel <sup>1)</sup>. Aber er stand mit dieser Denkweise sehr vereinzelt; das grosse Wort führte in der Schule jener Maximus, den sein maassloses Streben mehr zur Theurgie, als zur Philosophie, hinführte <sup>2)</sup>, und der denn auch schliesslich ein

einer viel älteren Zeit herstammen wollten, und dass der Name ihres angeblichen Verfassers erdichtet ist.

1) EUNAP. Max. S. 48: Als Julian zuerst mit Aedesius bekannt wurde, wies ihn dieser, weil er selbst schon altersschwach war, an diejenigen von seinen Schülern, die gerade anwesend waren, Eusebius und Chrysanthius. Der letztere nun sei mit Maximus einverstanden gewesen (s. u.); Eusebius dagegen habe dialektische Vorträge gehalten, und μετὰ τὴν ἐξηγήσιν (wobei wir am wahrscheinlichsten an eine Erklärung logischer Schriften des Aristoteles denken werden) beigefügt: ὡς ταῦτα εἴη τὰ ὄντα (das wahre, wesentliche), αἱ δὲ τὴν αἰσθησὶν ἀπατώσαι μαγανείαι καὶ γοητεύουσαι θαυματοποιῶν ἔργα καὶ πρὸς ὀλιγὰς τινὰς δυνάμεις παρακαίοντων καὶ μεμνηότων. Auf weiteres Befragen habe er dann Julian einen Beweis von der magischen Kunst des Maximus erzählt, der allerdings auffallend genug lautet (er habe bewirkt, dass das Bild der Hekate lachte und die Lampen im Tempel sich von selbst entzündeten), den aber auch Eusebius, nach der Darstellung des Eunapius, weder bezweifelt noch natürlich erklärt, sondern nur aus gewöhnlicher Zauberei, aus der Wirkung niedrigerer Dämonen (der ὀλιγαὶ δυνάμεις) hergeleitet hätte. Die Warnung jedoch: ἡμεῖς μὲν οὖν τὸν θεατρικὸν ἐκείνον θαυματοποιῶν πρὸς τὸ παρὸν κατακλαγόντες ἀνεχωρήσαμεν· οὐ δὲ τούτων μηδὲν θαυμάσῃς, ὅσπερ οὐδὲ ἐγὼ, τὴν διὰ τοῦ λόγου κἀθαρσιν μέγα τι χρῆμα ὑπολαμβάνων — diese Warnung half bei dem „θεϊότατος Ἰουλιανός“ so wenig, dass er den Eusebius sofort verliess, um sich Maximus ganz hinzugeben.

2) Μάξιμος, sagt Eusebius bei EUNAP. S. 50 von ihm, τίς ἐστὶ τῶν πρεσβυτέρων ἀκροατῶν καὶ πολλὰ ἐκπαιδευμένων· οὗτος διὰ μέγεθος φύσεως καὶ λόγων ἐπαροχὴν καταφρονήσας τῶν ἐν τούτοις ἀποδείξων, ἐπὶ μανίας τινὰς ὀρμήσας καὶ δραμῶν, συνεκάλειον ἡμᾶς u. s. w. (es folgt die vor. Anm. berührte Erzählung). Eine weitere Probe von der theurgischen Kunst des Maximus giebt EUNAP. S. 88 f. Er war es, der zusammen mit Chrysanthius den Julian in die Geheimnisse der hellenischen Religion, der neuplatonischen Theologie und der Theurgie einführte (s. a. O. 51 f.). Von seiner gewaltsamen, zur Selbstüberhebung geneigten Natur zeugt auch sein Grundsatz (EUN. S. 54. 109): wenn die Götter keine günstigen Zeichen schicken, müsse man nicht nachlassen, bis ihnen bessere abgezwungen seien. Dass er sich nicht auf die Theurgie beschränkte, lässt sich allerdings zum voraus annehmen; und so erfahren wir denn von seiner wissenschaftlichen Thätigkeit wenigstens durch die Angabe (AMMON. su Anal. pri. 24, b, 19 in Arist. Org. von WARR I, 45; nach ihm der Ungenannte Schol. in Arist. 156, b, 48), er habe mit Boëthius, Jamb-

Opfer seines Ehrgeizes wurde, nachdem er an Julian's Hof eine glänzende Rolle gespielt hatte <sup>1)</sup>. Mit Maximus war auch Chrysanthius einverstanden <sup>2)</sup>, wenn er auch in seinem persönlichen Verhalten der Selbstüberhebung des ersteren fremd blieb <sup>3)</sup>; und

lich und Porphyry die Schlüsse der zweiten und dritten Figur für vollkommene Schlüsse erklärt, und sei darüber mit Themistius in einen Streit gerathen, den Julian als Schiedsrichter zu seinen Gunsten entschieden habe.

1) Was EUNAP. S. 46 ff. ausser dem angeführten noch weiter mittheilt, ist im wesentlichen dieses: er stammte aus einer angesehenen und reichen Familie in Smyrna (letzteres nach v. Nymphid. S. 101). Ein Mann von imponirender Persönlichkeit, und einer der älteren Schüler des Aedesius, gewann er den grössten Einfluss auf Julian, der ihm die höchste Verehrung zollte (vgl. seine epist. 15. 16. 38. 39), und ihn unmittelbar nach seiner Thronbesteigung an seinen Hof berief (S. 54 f. 109). Er folgte dem Ruf trotz der ungünstigen Vorzeichen, und gewann auch am Hofe eine sehr einflussreiche und glänzende Stellung, in welcher er sich aber, wie selbst Eunapius zu melden nicht umhin kann, durch Prunksucht und Hochmuth sehr unbeliebt machte. Nach Julian's Tod gefangen genommen, war er längere Zeit schweren Misshandlungen ausgesetzt, hatte aber nicht den Muth, dem Beispiel seiner Gattin zu folgen, die sich auf seine Bitte für sie beide Gift verschafft, und es ihm zgetrunken hatte (S. 59). Nachdem er durch den Einfluss seines Verehrers Klearchus befreit und auf's neue an den Hof gezogen worden war wurde er unter Valens (um 370) in eine Anklage wegen unerlaubter Künste verwickelt und getödtet. — Neben ihm nennt EUNAP. S. 101. 47 seinen Bruder Claudianus, der in Alexandrien lehrte, φιλοσοφῶν καὶ αὐτὸς ἀριστᾶ. Er gehörte also wohl auch zu Jamblick's Schule.

2) EUNAP. S. 49: ἤν δὲ ὁ Χρυσάνθιος ὁμοψύχως Μαξίμου τὰ περὶ θειασμῶν συνέθουσιών, wozu das unmittelbar folgende einen Beleg giebt. Weiter vgl. m., was S. 109. 116 über seine Weissagungskunst berichtet wird.

3) Als er von Julian an seinen Hof berufen wurde, weigerte er sich, angeblich wegen der ungünstigen Götterzeichen, diesem Rufe zu folgen, und blieb dieser Weigerung treu, so viele Mühe auch der Kaiser sich gab, ihn davon abzubringen (EUNAP. S. 54. 109 f.). Sonst erfahren wir über Chrysanthius (aus EUN. Chrysanth. S. 107 ff. vgl. S. 13. 48 f.), dass er aus Sardes gebürtig und von edler Abkunft war; dass er von Hause aus wohlhabend, später in dürftigen Verhältnissen lebte (vgl. S. 113 mit S. 107); dass er den Aedesius zum Lehrer hatte, und sich unter seiner Leitung mit grossem Fleisse der platonischen und aristotelischen, noch eifriger aber der pythagoreischen Philosophie und dem mit ihr verbundenen theurgischen und mystischen Wesen ergab; dass ihn Julian zum Oberpriester von Lydien machte, dass ihn aber die vorsichtige Führung dieses Amtes auch nach Julian's Tod vor Verfolgung schützte; dass er endlich mehr als achtzigjährig starb. Sein anspruchsloser, wohlwollender, liebenswürdiger Charakter, seine philosophische Heiterkeit,

die gleiche Denkweise bei Priscus anzunehmen, welcher gleichfalls zu den ausgezeichnetsten Schülern des Aedesius gerechnet wird <sup>1)</sup>, giebt uns die ganze Schilderung dieses Mannes bei EUNAPIUS <sup>2)</sup> ein genügendes Recht. Aus der Schule des Chrysanthius gieng mit andern <sup>3)</sup> Eunapius, der Geschichtschreiber der Parthei, hervor <sup>4)</sup>; aber die eitle Geschwätzigkeit, die Gehalt- und Geschmacklosigkeit dieses Schriftstellers, seine Wundersucht und seine grenzenlose Vergötterung der eigenen Partheigenossen sind nicht geeignet, uns von der geistigen Bedeutung des Kreises,

---

sein anregender Unterricht werden von Eunapius gerühmt. Von den zahlreichen Schriften, deren derselbe S. 113 erwähnt, fehlt jede weitere Spur.

1) A. a. O. S. 48 f. Er wird hier Θεσπρωτός ἢ Μολοττός genannt, und es wird seiner Abreise nach Griechenland erwähnt, wo wir ihn auch später (S. 56 f. 67) treffen.

2) EUN. PRISO. S. 65 ff. Dieser Schilderung gemäss umgab sich Priscus mit einer feierlichen, schweigsamen Würde, er hütete die Lehren der Schule wie einen Schatz, und ergieng sich in herbem Tadel über Aedesius, als einen προδότην τοῦ τῆς φιλοσοφίας ἀξιώματος, einen ἄνθρωπον λογάρια εἰδότα, κρείττονα μὲν πρὸς ψυχῆς ἀναγωγῆν, οὐ φυλαττόμενα δὲ ἐπὶ τῶν ἔργων, war überhaupt kein Freund der διαλεξις. Schon diese Geheimnisskrämerei lässt in ihm einen Menschen vermuthen, dem die theologische Mystik und die Theurgie weit über die Philosophie gieng. Auch er folgte einem Rufe Julian's (von dem ep. S. 78 zu vergleichen ist) an den Hof; da er sich aber der Ueberhebung eines Maximus enthalten hatte, blieb er nach dem Tode seines Beschützers unbehelligt (S. 57 f.). Er wurde über 90 Jahre alt, und starb um die Zeit, in welcher Griechenland durch die Gothen verwüstet wurde, also um 396/8 (S. 67).

3) Von denen EUNAP. S. 120 den Epigonus aus Lacedämon und Veronicianus aus Sardes nennt.

4) M. vgl. über sein Verhältniss zu Chrysanthius, das er öfters berührt, namentlich S. 107. 114. 20. 56. Aus Sardes gebürtig (PHOT. Cod. 77, S. 54, a, 4), und mit der Frau des Chrysanthius verwandt, war er von diesem schon als Knabe unterrichtet worden; in seinem 16ten Jahr gieng er nach Athen, um den Rhetor Prokresius zu hören (v. Prokres. S. 74 ff. 92), kehrte dann aber wieder zu Chrysanthius zurück, welcher sich mit der Liebe eines Vaters seiner Ausbildung widmete. Ausser den noch vorhandenen Biographien verfasste er eine Chronik, welche von der Regierung des Claudius bis auf die Zeit der Absetzung des Chrysostomus (404) reichte (PHOT. a. a. O. S. 58); ihre zahlreichen Bruchstücke bei MÜLLER Fragm. Hist. gr. IV, 7 ff. Seine Geburt wird nach v. soph. 92. 58 in's Jahr 346 oder 347 zu setzen sein; sein Tod fällt nach 414, da er in seiner Chronik Fr. 87 die mit diesem Jahr beginnende Regierung der Pulcheria berührt. Ausführlicheres über ihn bei BRUCKER Hist. phil. II, 308 ff. MÜLLER a. a. O.



dem er angehörte, und des Lehrers, dessen Liebblingsschüler er war, eine hohe Meinung beizubringen. Eben dieser Kreis war es aber auch, durch welchen Julianus für die Philosophie und den alten Glauben gewonnen wurde; und da er von Anfang an bei den Philosophen nicht sowohl Wissenschaft, als Anleitung zum Verkehr mit den Göttern gesucht hatte <sup>1)</sup>, liess sich um so weniger erwarten, dass die philosophischen Liebhabereien des enthusiastischen Fürsten zu einer eigenen Leistung von einiger Erheblichkeit führen werden. Es findet sich auch wirklich in seinen Schriften, so weit dieselben philosophische Gegenstände berühren, durchaus nichts, was er nicht von Jamblich und anderen Vorgängern entlehnt hätte <sup>2)</sup>. Auch Sallust's Schrift „von den Göttern und von der Welt“ <sup>3)</sup> ist nur eine übersichtliche Zusammenstellung der-

1) Vgl. S. 661, 1 Schl.

2) Es gehören hieher besonders die 4te, 5te, 6te und 7te von seinem Bden, deren schon S. 629. 616 unt. und 1. Abth. 698, 2 gedacht wurde, ep. 51, S. 97 und was Julian bei CYRILL. c. Julian. IV, 115 f. für die Annahme von Volksgöttern, ebd. VI, 200. VII, 235 über Asklepios und andere Götter bemerkt. Weiter kann ich hier auf Julian's Ansichten nicht eintreten; noch weniger ist hier der Ort, von der Persönlichkeit dieses Kaisers, von seinen Bemühungen zur Wiederherstellung der alten Religionen, und von den Gründen zu sprechen, welche das Scheitern dieser Bemühungen herbeigeführt haben würden, wenn Julian auch länger regiert hätte, und nicht schon 363 im Kampfe gegen die Perser gefallen wäre. Das nähere darüber findet sich in jeder Darstellung der Kirchengeschichte, z. B. NEANDER 1. Aufl. II, a, 75—142. BAUR II, 17—42, und in den bekannten Werken von NEANDER (Julian d. Abtr.), STRAUSS (der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren) u. A.; m. s. die Literatur bei STRAUSS und bei UEBERWEG Grundr. d. Gesch. d. Phil. I, 257. 3. Aufl.

3) Bei dem Sallustius, welchem dieses Buch in den Handschriften beigelegt wird, dachten manche an den Mann dieses Namens, welcher uns aus DAMASC. v. Isidori 89. 92. 250. SIMPL. in Epict. Enchirid. S. 90 Heims, namentlich aber aus den bei SUID. Σαλλούστ., Ἀθηνόδ., Ζήνων Ἀλεξ. erhaltenen Auszügen aus Damascius bekannt ist. Allein dieser Sallust war kein Platoniker; er hatte sich vielmehr von Proklus getrennt, dem er auch eines seiner Freunde abwendig machte, ergab sich dem cynischen Leben, und stand (nach der Aeusserung bei SUID. S. 659 Bernh. zu schliessen) der Volkreligion in derselben freien Weise, wie die älteren Cyniker, entgegen. Ebensowenig giebt der Inhalt des Buches Veranlassung, es mit J. SIMON École d'Alex II, 587 der Schule des Proklus zuzuweisen: was es giebt, ist nur die Lehre Jamblich's, von den unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des Proklus ist hier nichts zu finden. Wir werden vielmehr seinen Verfasser nur in dem Freunde Julian's finden können, dessen dieser ep. 17, S. 25 Heyl. erwähnt, dem er

jenigen Lehren, in welchen ein Philosoph aus Jamblich's Schule die geeignete Grundlage für die Wiederherstellung und Verbesserung der hellenischen Religion sehen mochte, ein vielleicht ausdrücklich im Dienste der julianischen Restauration geschriebener gemeinverständlicher Abriss der neuplatonischen Dogmatik, bei dem es aber nicht auf eigene wissenschaftliche Untersuchung abgesehen ist <sup>1)</sup>. Der berühmte Libanius ohnedem hat dem Neu-

---

seine 4te Rede gewidmet hat, und den er 361 zum *praefectus praetorio*, 368 zum Consul machte (AMMIAN. MARC. XXI, 8, 1. XXIII, 1, 1); demselben, dessen Milde gegen die Christen THEODORET h. eccl. III, 11 rühmt. Kein anderer steckt wohl auch in dem Σαλλούτιος EUNAP. MAX. S. 60. Man vgl. über ihn ORELLI in seiner Ausgabe der Schrift Sallust's S. 191 f.

1) Doch mag hier eine Uebersicht über den Inhalt der Schrift stehen, da sie immerhin als zusammenfassender Abriss ihren Werth hat. Nach einer kurzen Einleitung (c. 1) bespricht der Verfasser zunächst c. 2 die Unveränderlichkeit, Ewigkeit, Unkörperlichkeit der Götter; er vertheidigt sodann c. 3 die mythischen Darstellungen, in denen sie ganz anders erscheinen, damit, dass sie doch alle wenigstens zum Glauben an das Dasein der Götter führen, während sie zugleich den einsichtigeren auch über das Wesen derselben Andeutungen geben, und gerade durch die ungereimten und unwürdigen Züge auf diesen tieferen Sinn hinweisen; und daran knüpft er c. 4 die Unterscheidung von theologischen, physischen, psychischen, hylischen und gemischten Mythen, d. h. von solchen, welche das Wesen der Götter beschreiben, solchen, die ihre Wirkungen in der Natur, solchen, die Thätigkeiten der Seele darstellen, solchen, die Elemente, Früchte und andere körperliche Dinge als Götter behandeln, und solchen, in denen diese verschiedenen Darstellungsweisen verbunden sind. Für alle diese Arten giebt er Beispiele aus der Mythologie. Es folgt c. 5 eine kurze Erörterung über die erste Ursache, das Gute; c. 6 handelt ganz in Jamblich's Sinn von den überweltlichen und innerweltlichen Göttern: jene die οὐρα, der νοῦς, die ψυχή mit den in ihnen enthaltenen Ordnungen, diese die 12 oberen Götter in vier Triaden, von denen aber jeder noch andere in sich enthält (s. B. Zeus den Dionysos, Apollo den Asklepios); ihnen gehören die zwölf Sphären der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers, der sieben Planeten (von welchen die Saturnsphäre der Demeter zugewiesen wird) und des Aethers (Athene). Indem sich Sallust c. 7 zur Welt wendet, beweist er zunächst ihre Ewigkeit und Unvergänglichkeit; weiter leitet er (mit Plotin und Jamblich) die Kreisbewegung der himmlischen Körper davon her, dass sie den Nus nachahmen, wogegen die geradlinige Bewegung der elementarischen der der Seele entsprechen soll; er berührt die Unterschiede in der Bewegung der Himmelskörper, geht aber sofort c. 8 zu der Lehre vom Nus und der Seele über, indem er jenen (nach Jamblich) zwischen die οὐρα und die ψυχή stellt, den Unterschied der vernünftigen und vernunftlosen Seelen berührt, und etwas eingehender die Unkörperlichkeit

platonismus zwar einen Theil seiner Bildung zu verdanken, aber

und Unsterblichkeit der Seele beweist. Es folgt c. 9 ein Abschnitt über Vorsehung und Verhängniss, worin jene als die naturgemässe, durch kein Wollen und Bemühen bedingte Fürsorge der Götter für die Welt, dieses als die Wirkung der himmlischen Körper auf dieselbe definirt, eine Einwirkung des Verhängnisses auf die moralische Beschaffenheit des Menschen im Sinn der Astrologie abgewiesen, die τύχη als ἡ τὰ διάφορα καὶ τὰ παρ' ἐπιείδα γινόμενα πρὸς ἀγαθὸν τάττουσα δύναμις τῶν θεῶν gefasst wird. Hieran schliesst sich c. 10 eine Erörterung περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας nach dem Schema der vier stoisch-platonischen Haupttugenden, und da Tugend und Schlechtigkeit vom Zustand des Gemeinwesens abhängen, c. 11 eine Aufzählung der richtigen und verfehlten Verfassungen; jene: Königthum, Aristokratie, Timokratie, diese: Tyrannis, Oligarchie, Demokratie (vgl. hiezu Bd. II, a, 598. b, 554.). C. 12 kommt Sallust auf die Frage: πῶθεν τὰ κακά; und er antwortet: das Uebel sei nichts positives (κακοῦ φύσις οὐκ ἔστιν), sondern es entstehe nur durch Abwesenheit des Guten; auch das moralische Uebel sei aber nicht aus einer φύσις κακῆ abzuleiten, sondern die Seele fehle ὅτι ἐπίσταται ἀγαθοῦ, κλωνῆται δὲ περὶ τὸ ἀγαθόν, ὅτι μὴ πρώτη ἐστὶν οὐσία; übrigens verleihen die Götter Hülfsmittel aller Art, um sie von Fehlern abzuhalten (darunter auch Opfer und Weihen), und nach dem Tode reinigen sie θεοὶ καθάρσιν und Dämonen. C. 13 wird die Frage nach dem allgemeinen Verhältniss des Gewordenen zu seiner Ursache aufgeworfen; die Antwort lautet: die Götter schaffen die Welt weder τύχῃ noch φύσει, sondern δυνάμει, diese sei daher nicht zeitlich später, als sie, sondern ihnen gleichzeitig und gleich ewig. C. 14 fragt, wie sich das Wohlgefallen der Götter an ihren Verehrern und ihr Zorn gegen die Schlechten mit ihrer Unveränderlichkeit vertrage; worauf der Verfasser antwortet: in der Wirklichkeit ändere sich nichts in ihrem Verhalten gegen den Menschen, sondern der Mensch werde durch sein Verhalten mit den Göttern in Verbindung gebracht, oder von dieser Verbindung abgeschnitten und strafenden Dämonen überantwortet. Ebensovienig handle es sich bei Gebeten und Opfern um eine Einwirkung auf die Götter, sondern um Heilung der Gebrechen, welche den Menschen von ihnen entfernt halten; die Götterverehrung stehe daher (c. 15) mit der Bedürfnisslosigkeit der Gottheit nicht im Widerspruch, nur der Mensch solle dadurch die ἐπιτηδειότης πρὸς ὑποδοχὴν (sc. τῶν θεῶν) gewinnen, diess geschehe aber μιμήσει καὶ ὁμοίωσιν, und so ahmen denn die Tempel den Himmel nach, die Altäre die Erde u. s. w. Aus diesem Gesichtspunkt werden c. 16 insbesondere die Opfer vertheidigt: das menschliche Leben bedürfe zur Verbindung mit dem göttlichen einer Vermittlung (μεσότης), wozu nur etwas gleichartiges, also wieder ein Leben dienen könne, und deshalb opfere man lebende Wesen. C. 17 kommt dann Sallust nochmals auf die Ewigkeit der Welt, für die er einen zusammengesetzten dialektischen Beweis führt; c. 18 und 19 suchen zu zeigen, dass das Dasein von Atheisten in der Welt und die späte Bestrafung vieler Vergehen dem Walten einer Vorsehung nicht widerstreite. C. 20 vertheidigt die Seelenwanderung, und sucht dabei

er selbst ist nicht sowohl Philosoph, als Redner <sup>1)</sup>. Dagegen zeigt sich Dexippus in seiner Erklärung der Kategorien <sup>2)</sup> allerdings als einen Schulphilosophen; aber bei ihrer ausgesprochenen Abhängigkeit von ihren Vorgängern, namentlich Jamblich, lässt sich diese Arbeit als wissenschaftliche Leistung nicht einmal Sallust's Werk zur Seite stellen, welches sich bei all seiner Magerkeit und Unselbständigkeit wenigstens durch Klarheit, Uebersichtlichkeit und Einfachheit der Darstellung vor anderen Schriften jener Zeit auszeichnet <sup>3)</sup>. Erst die athenischen Neuplatoniker fassten die wissen-

die Streitfrage, ob vernünftige Seelen in unvernünftige Wesen übergehen können, durch die Annahme zu lösen, in diesem Fall werden sie nicht die eigenen Seelen dieser Wesen, sondern ἔξωθεν ἔπονται, ὥσπερ καὶ ἡμῖν οἱ εἰληχότες ἡμᾶς δαίμονες. C. 21 endlich schliesst in platonischem Geiste mit dem Satze: die Seelen der Guten kehren geläutert zu den Göttern zurück; wäre dem aber auch nicht so, so würde doch αὐτῆ γε ἡ ἀρετῆ καὶ ἡ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἡδονῆ τε καὶ δόξα, ὃ τε ἄλυπος καὶ ἀδέσποτος βίος zum Glück der Tugendhaften ausreichen. — Auf die Zeit des Kampfes mit dem bereits herrschenden Christenthum weist in der Schrift c. 19 und c. 16 g. E.; ihre populäre Abzweckung spricht sie c. 18 mit den Worten aus: περὶ μὲν οὖν θεῶν καὶ κόσμου καὶ τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων τοῖς μῆτε διὰ φιλοσοφίας ἀχθῆναι δυναμένοις, μηδὲ τὰς ψυχὰς ἀνιάτοις ἀρξέειν ταῦτα.

1) Indem ich daher in Betreff seiner auf BIAN in Pauly's Realencyklopedie IV, 1009 ff. und die bekannten Darstellungen der griechischen Literaturgeschichte verweise, begnüge ich mich hier, anzuführen, dass er (nach der or. I περὶ τῆς ἑαυτοῦ τύχης. ΕΥΜΑΡ. v. soph. S. 96 ff. u. a. St.) aus Antiochien stammte, sich in Athen zum Rhetor ausbildete, in Konstantinopel, dann in Nikomedien, hauptsächlich aber in seiner Vaterstadt Rhetorik lehrte, und nicht allein bei Julian (wie aus dessen ep. 3. 14. 27. 44. 74. 76 hervorgeht), sondern auch bei den Nachfolgern desselben sehr in Gunst stand. Er starb in hohem Alter, nicht vor 391.

2) Δεξιππου Πλατωνικοῦ φιλοσόφου εἰς τὰς Ἀριστοτελοῦς κατηγορίας ἀπορίαι καὶ λύσεις, jetzt von SPENGLER in den *Monumenta Saecularia* der bairischen Akademie (1859) herausgegeben. Die Schrift ist in Gesprächsform abgefasst, der Mitunterredner Seleukus wohl ein wirklicher Schüler des Verfassers. Ueber den letzteren selbst und den Zweck seiner Schrift sagt SIMPL. Categ. I, γ: καὶ Δεξιππος δὲ ὁ Ἰαμβλίχου (sc. μαθητῆς, nicht υἱός — Jamblich scheint unverheirathet gewesen zu sein, und Dexippus führt ihn S. 5, 16 ohne jede weitere Andeutung einfach als Ἰαμβλίχος an) καὶ αὐτὸς μὲν τὸ τοῦ Ἀριστοτελοῦς βιβλίον συντόμως ἐξηγήσατο· προηγουμένως δὲ τὰς Πλατωνίων ἀπορίας ὡς ἐν διαλόγῳ προτινομένως αὐτῶ διαλύειν προτίθεται. οὐδὲν δὲ οὐδὲ οὗτος σχεδὸν τοῖς Πορφυρίου καὶ Ἰαμβλίχου προστεθεικώς. Diess bestätigt denn auch der Augenschein.

3) Ausser den bisher besprochenen Männern gehörten zur platonischen Schule ohne Zweifel auch die in JULIAN's Briefen als „Philosophen“ genannt.

schaftliche Fortbildung des Platonismus auf's neue mit grossem Eifer und nachhaltiger Wirkung in's Auge.

### III. Die Schule von Athen.

#### 12. Ihre Anfänge: Plutarchus, Hierokles, Syrianus.

Mit Julian's Tod war für die Anhänger der alten Religion die letzte Aussicht auf einen siegreichen Ausgang ihres Kampfes mit der neuen verschwunden; alle die Maassregeln, durch welche das Heidenthum seit Constantin's Uebertritt unterdrückt worden war, traten Schritt für Schritt wieder in's Leben; die Verlassenheit der Tempel, die Strafgesetze gegen den heidnischen Kultus erneuerten sich; seit Theodosius I. wurde mit Confiskationen und Zerstörung gegen die Heiligthümer der alten Götter, da und dort selbst mit blutiger Gewalt gegen die Person ihrer Verehrer vorgegangen <sup>1)</sup>, und noch vor der Mitte des fünften Jahrhunderts war es wenigstens im Orient so weit gekommen, dass die Freunde des Alten ihre Andacht nur noch in scheuer Zurückgezogenheit zu verrichten wagten <sup>2)</sup>. Nichtsdestoweniger gab sich die neuplatonische Philosophie

ten: Aristoxemus (ep. 4), Eugenius (ep. 18), Diogenes und Lamprias (ep. 85, S. 61 H.), Elpidius (ep. 57), Euklides (ep. 75); ebenso Eumenius und Pharianus, die Julian ep. 55 als seine Studiengenossen erwähnt, fleissig fortsufahren; indessen wissen wir über keinen von diesen Männern etwas weiteres. Ein Schüler Jamblich's, welcher aber der älteren platonisch-aristotelischen Lehrweise den Vorzug gegeben habe, und aus Sicyon sammt seinen Schülern zu THEMISTIUS nach Konstantinopel gekommen sei, wird von dem letzteren or. XXIII, 295, b f. besprochen, aber nicht genannt; ob es der Sicyonier Celsus war, welcher aus LIBANIUS' Briefen (s. d. Index) als Freund dieses Redners bekannt ist, und von ihm ep. 84 dem Themistius empfohlen wird, ist mir zweifelhaft.

1) Das bekannteste und grässlichste Beispiel einer solchen Gewaltthat wird uns sogleich in Hypatia begegnen; um die gleiche Zeit war es wohl auch, dass Hierokles, wie wir finden werden, in Konstantinopel, wahrscheinlich gleichfalls im Zusammenhang mit seiner religiösen Partheistellung, misshandelt wurde. Es lässt sich aber überhaupt annehmen, dass bei den vielen Streitigkeiten zwischen der heidnischen und der christlichen Parthei, welche damals in Alexandria und anderen grösseren Städten nicht selten auf den Strassen von fanatisirten Pöbel- und Mönchshaufen ausgefochten wurden, bei der Zerstörung heidnischer Tempel und ähnlichen Anlässen nicht wenige uns unbekannt gebliebene Opfer gefallen sind. Sahen sich doch selbst christliche Kaiser genöthigt, den Misshandlungen von Juden und Heiden in eigenem Erlassen entgegenzutreten; vgl. das Edict des Arcadius und Theodosius vom J. 423. Cod. Justin. l. I, tit. 11, 6.

2) Die Gesetze des Valentinian, Theodosius, Arcadius und anderer Kai-

noch nicht für besiegt. Die Philosophenschulen in den grösseren Städten erhielten sich fortwährend, und auch die Christen waren für ihre wissenschaftliche Bildung grossentheils auf sie angewiesen. In Konstantinopel lehrte während der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts Themistius, als Philosoph auch von christlichen Kirchenlehrern, und als Beamter von christlichen Kaisern geschätzt <sup>1)</sup>; neben den aristotelischen Schriften, deren Erklärung

ser, durch welche die heidnischen Opfer bald bei Todesstrafe, bald bei Strafe der Verbannung und Vermögenseinsziehung untersagt wurden, sind bekannt und in den Kirchengeschichten (s. B. GIZSLER I, 354 ff. 3. Ausg.) nachgewiesen. Nun konnten diese Gesetze allerdings nicht überall sofort vollzogen werden; wie vollständig aber die heidnische Parthei schon in der ersten Hälfte des 5ten Jahrhunderts z. B. in Athen eingeschüchtert und in die Verborgenheit zurückgedrängt war, sieht man unter anderem aus MARINUS' Leben des Proklus. Als Proklus den Syrian zum erstenmal besuchte, entfernte ihn dieser, um dem aufgehenden Mond seine Verehrung beseugen zu können, und als der junge Mann diess im Weggehen gleichfalls that, sah er darin etwas ganz ausserordentliches (c. 11). Dass der Alexandriner Heron den Proklus in seine *θεοσβεῖα* einführte, gilt als Beweis seines hohen Zutrauens (c. 9). Dass Proklus zu Athen in der nächsten Nähe des Asklepiostempels wohnte, betrachtet Marinus c. 29 desshalb als ein besonderes Glück, weil er so den Tempel habe besuchen können *τοὺς πολλοὺς λανθάνων καὶ οὐδαμίαν πρόφασιν τῷ ἐπιβουλεύσειν ἐθέλουσι παρασχῶν*, und c. 15 rühmt er den Heldenmuth, mit dem Proklus in einer so stürmischen Zeit der *ἔννομος ζωῆ*, d. h. der hellenischen Götterverehrung, unter Gefahren tren geblieben sei; auch er fand es aber gerathen, sich einmal den ihm drohenden Angriffen durch eine längere Abwesenheit aus Athen zu entziehen.

• 1) Ueber sein Leben (worüber BRUCKER Hist. phil. II, 484 ff. s. vgl.) macht uns Themistius selbst gelegentliche Mittheilungen, welche durch einige anderweitige Nachrichten ergänzt werden. Seine Eltern waren Paphlagonier (or. II, 28, d), er selbst jedoch scheint in Konstantinopel geboren und aufgewachsen zu sein (or. XVII, 214, c.). Sein Vater Eugenius hatte als Philosoph einen bedeutenden Namen (orat. Const. de Them., Themist. Opp. 22, d f. Pet. or. XXI, S. 248, d f. vgl. S. 671, 1. Dagegen scheint JULIAN's ep. 18 an einen andern gerichtet zu sein; s. HEYLER z. d. St.) Er war auch der Lehrer seines Sohnes (or. XX, besonders 240, C). Der Kaiser Constantius zog diesen in den Staatsdienst, und nahm ihn im Jahr 355 in den Senat seiner Hauptstadt auf (or. II nebst der oratio Const. u. PETAUVIUS S. 875 unt. seiner Ausgabe). Themist. war damals bereits ein angesehener Lehrer der Philosophie (s. a. O. 19, a); ausser Konstantinopel lehrte er auch in Antiochien, Galatien und Nikomedien (or. I. XXIII, 299, a. XXIV.). Von dem Ansehen, dessen er sich bei den Gelehrten seiner Zeit erfreute, geben ausser der Erzählung or. XXIII, 295 b f. (s. o. 667, 3) die Briefe des LIBANIUS (m. s. d. Wolff'schen

ihn vorzugsweise beschäftigte <sup>1)</sup>, wurden auch die platonischen von ihm nicht vernachlässigt <sup>2)</sup>; mit neuen Gedanken hat er allerdings die Wissenschaft kaum bereichert, sondern wie er sich als Ausleger auf eine verständige Paraphrase beschränkt <sup>3)</sup>, so scheint auch seine eigene Philosophie nicht über jenen ziemlich oberfläch-

Index) und des Γρηγοριου von Nazians (ep. 139 f., bei Caillau 38 und 24) einen Beweis; auch der letztere behandelt den heidnischen Philosophen als seinen Freund, und nennt ihn βασιλευς τῶν λόγων. Seine für jene Zeit wirklich ausgezeichnete Darstellung erwarb ihm den Beinamen ὁ Εὐφραδῆς, mit dem er oft aufgeführt wird; er selbst legt jedoch grösseren Werth darauf, Philosoph, als Redner zu sein (or. X, 129, d. or. XXIV). Neben diesen Eigenschaften war es aber auch seine Gewandtheit in den Geschäften, welche ihn den gleichzeitigen Kaisern empfahl, und ihm alle jene Auszeichnungen, Ehrenstellen und Aufträge verschaffte, deren or. II. III. IV, 54, c. V. XIV. XVII. XXXI (wo namentlich S. 354, d. z. vgl.) gedacht wird. Or. XXXI, 352, c widmet er sich schon 40 Jahre den Staatsgeschäften; or. XVIII, 224, b f. überträgt Theodosius dem bereits betagten Philosophen bei seiner Abreise in den Occident (387) die Unterweisung seines Sohnes Arkadius; dagegen wird er in der Ueberschrift zu or. I, aus dem Jahr 347 (s. HARDUIN S. 371 Pet.), als νεός ἔτι bezeichnet, und am Schluss dieser Rede, S. 18, a deutet er an, dass er ein Altersgenosse des (317 geborenen) Constantius sei. Sein Leben scheint sich demnach vom zweiten bis in das letzte oder vorletzte Jahrzehend des vierten Jahrhunderts erstreckt zu haben.

1) Wir besitzen von ihm noch Paraphrasen der zweiten Analytik, der Physik, der Bücher von der Seele (jetzt von SPENGLER neu herausgegeben; Lps. 1866). Er hatte aber auch die erste Analytik (BOETH. De interpr. ed. sec. Anf. S. 289. PHILOP. Anal. pri. IV, a, m. SUID. vgl. Themist. or. XXI, 256 a und oben S. 661, 2 Schl.), die Topik (BOETH. Differ. top. 871, m. 872, m. vgl. PRANTL Gesch. d. Logik I, 640) und die Kategorien (SIMPL. Categ. 1, a. SUID.) bearbeitet. Von der Schrift über die Kategorien vermuthet PRANTL Gesch. d. Log. I, 670, sie bilde die Grundlage der pseudoaugustinischen. Themistius' Commentar zu den Büchern vom Himmel führt SIMPL. De coelo S. 30, b, 11. 31, a, 13. 33, a, 17. 33, b, 12. 34. 44. 34, a, 7. b, 13. 43. 60, a, 37 f. 80, b, 6. 85, b, 36 Karst. an; aus seiner Paraphrase des 12ten Buchs der Metaphysik, welche ebenso, wie jener, in einer ebräisch-lateinischen Uebersetzung erhalten ist, geben die akademischen Scholien S. 798 ff. Auszüge. PHOT. Cod. 74, S. 52, 15 behauptet sogar: τούτου τοῦ θεμιστίου εἰς πάντα τὰ Ἀριστοτελικὰ φέρονται δπομνήματα. Ueber die arabischen Citate des Themistius, und über die Unächtheit eines handschriftlich vorhandenen Commentars zur ersten Analytik und der gedruckten zu περὶ μνήμης und π. ὕπνου vgl. m. VAL. ROSE im Hermes Bd. II, 191 ff.

2) PHOT. a. a. O. Z. 19: εἰς δὲ καὶ εἰς τὰ Πλατωνικὰ αὐτοῦ ἐξηγητικοὶ κόνου.

3) M. vgl. über ihn PRANTL a. a. O. BRANDIS über d. aristot. Organon, Abb. d. Berl. Akad. 1833. Hist.-phil. Kl. S. 293.

lichen Eklekticismus hinausgegangen zu sein, welcher auch seine Stellung zu den religiösen Gegensätzen der Zeit bestimmt <sup>1)</sup>. Die

1) Themist. selbst bezeichnet or. II, 26, d Aristoteles als denjenigen, *ὃν προὔταξάμην βίου τε καὶ τῆς σοφίας*, wie denn auch seine aristotelischen Paraphrasen darüber keinen Zweifel lassen; und so wird er auch von andern als Peripatetiker behandelt. Aber wie SIMPL. De coelo 33, b, 12 bei Gelegenheit bemerkt, dass er, *καίτοιγε ἐν τοῖς πλείστοις τὸν Περιπατητὸν προϊσχύμενος*, doch im gegebenen Fall Plato folge, so stellt auch er selbst or. II, 31, b Aristoteles und den *πάμμεγας Πλάτων* als die zwei grossen philosophischen Gesetzgeber zusammen; or. XXXIII, 366, c nennt er neben Aristoteles Plato und Homér als die Schriftsteller, mit denen er unablässig umgehe, und seinen Ausführungen legt er (s. B. or. II, 32, b ff. XXI, 260, b) ebensogut platonische als aristotelische Texte zu Grunde. Besonders deutlich hat er sich aber über seine Stellung zu den verschiedenen philosophischen Schulen in der Gedächtnissrede auf seinen Vater (or. XX) ausgesprochen, sofern er in diesem unverkennbar zugleich sein eigenes philosophisches Ideal zeichnet. Nachdem er die Verdienste desselben um die Erklärung des Aristoteles besprochen hat, fährt er S. 235, c fort: *τὸ μὲν οὖν πρόσωπον καὶ τὸ σχῆμα ἔλον μονοῦδ' ἔβην ἐπὶ τὴν Ἀριστοτέλους τοῖς μυστηρίοις*. Aber auch die Weisheit des Pythagoras und des Zeno habe er benützt, von der platonischen ohnedem sei er überzeugt gewesen, dass sie der aristotelischen auf's nächste verwandt sei, so dass er oft *Ἀριστοτέλει προθύσας εἰς τὴν Πλάτωνος ἔληγεν ἰσχυρίαν*, da ja Aristoteles die platonische Lehre nur in eine strengere und unangreifbarere Form gebracht habe; Plato habe er daher weder selbst widersprochen, noch auch so leicht einen Widerspruch des Aristoteles gegen ihn eingeräumt. Nur von Epikur habe er nicht viel hören wollen. Hiemit war von selbst gegeben, dass Themist. in der Weise des Eklekticismus die Unterscheidungslehren der Schulen abstampfte und ihre Bedeutung unterschätzte, was seinerseits wieder auf die einseitig praktische Auffassung der Philosophie hinweist, die uns schon so oft in diesem Zusammenhang begegnet ist. Es handelt sich bei der Philosophie seiner Ansicht nach nicht um das Wissen, sondern um Tüchtigkeit des Charakters, sie ist nichts anderes, als das *ἐργάζεσθαι ἀρετὴν* (or. II, 31, b f.); ihre Aufgabe ist Nachahmung der Gottheit in ihrer wohlthätigen weltregierenden Thätigkeit (ebd. 32, c ff. vgl. or. VI, 78, d.). Was dagegen das Erkennen betrifft, so ist Themist. der Ansicht, Gott habe zwar die Idee seiner selbst und den Trieb zur Gottesverehrung allen Menschen eingepflanzt, die Art derselben dagegen habe er, der unsern Augen immer verborgen sei, dem eigenen Urtheil eines jeden überlassen; die Uneinigkeit der philosophischen Schulen und der religiösen Partheien sei daher unvermeidlich, und sie sei auch heilsam, denn nur in ihrem Wettstreit gedeihe die Religion und die Wissenschaft. (Or. V, 68, a ff., wo u. a. 69, b: *φύσις δὲ, καθ' Ἡράκλειτον, κρύπτεσθαι φιλεῖ, καὶ πρὸς τῆς φύσεως ὁ τῆς φύσεως δημιουργός*). Nur eine zweite Bearbeitung dieser an Jovian gerichteten Rede ist die or. XII, welche blos in DUDITT's lateinischer Uebersetzung vorhanden, und trotz ihrer Ueberschrift



unterscheidenden Züge des Neuplatonismus treten bei ihm nicht hervor <sup>1)</sup>; er deutet vielmehr ausdrücklich an, dass er die Neuerungen nicht billige, durch welche dieser die ältere platonisch-aristotelische Philosophie überschritt <sup>2)</sup>; aber bei der Bedeutung, welche Aristoteles für die Neuplatoniker hatte, musste seine Wirksamkeit mittelbar doch auch diesen zugutekommen.

Die neuplatonische Schule selbst kam um den Anfang des fünften Jahrhunderts durch die geistvolle Hypatia <sup>3)</sup> in Alexandria

wahrscheinlich, wie schon ΠΕΤΑΥ. bemerkt, von der Rede an Valens verschieden ist, aus der ΣΟΚΡΑΤΗΣ Hist. oecol. IV, 32. ΣΟΖΟΜ. VI, 36 Auszüge geben; m. vgl. von ihr S. 157, a ff.). Dem Kaiser Valens hatte Themist. zu Gemüthe geführt: μικρὰν εἶναι τὴν αὐτῶν [τῶν Χριστιανῶν] διαφωνίαν ὡς πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν σύγχυσιν τῶν παρ' Ἑλλήσι δογμάτων· εἶναι γὰρ ὅπερ τὰ τριακῶσια δόγματα. (ΣΟΚΡ. a. a. O., ähnlich ΣΟΚ.) So geeignet diese Ansichten waren, um auf Grund derselben zur religiösen Toleranz zu ermahnen, so vollkommen entsprechen sie auch einer Denkweise, die auf tiefere wissenschaftliche Forschung verzichtet, um sich statt dessen auf jene, an sich selbst ganz aner kennenswerthe, aber durchaus populäre Moral und Theologie zu beschränken, welscher wir bei Themistius überall begegnen. Den Paraphrasen des Themistius lässt sich, ihrem Zwecke gemäss, für die Charakteristik seines eigenen Standpunkts wenig entnehmen.

1) Nur schwache Anklänge an dieselben finden sich bei ihm, wie or. I, 8, b, wo er die Gottheit die οὐσία ὑπερούσης, ὑπερδύναμος δύναμις, ὑπεράγαθος ἀγαθότης nennt, aber sofort beifügt, diese Prädikate könne man ihr nicht ebenso bestimmt beilegen, wie das der φιλοθρωπία, und or. XX, 284, a f., wo er im Anschluss an den Phädrus schildert, wie der Geist seines Vaters, von den Banden des Leibes befreit, τὴν ξυνορῖδα τῶν ἀθανάτων ἴκων ζυζῆμιος, in die ἐκὰ θεῶν ἀγορὰ und den δῆμος ἀγαθῶν δαιμόνων eingetreten sei.

2) In der S. 667, 3 berührten Stelle or. XXIII, 295, b, wo er von dem Philosophen aus Sicyon sagt: ἀκουστής μὲν γεγονώς τοῦ Χαλκιδέως πρεσβύτου (Jamblich), θεραπεύων δὲ οὐ τὴν νέαν φθῆν, ἀλλὰ τὴν πάτριον καὶ ἀρχαίαν τῆς Ἀκαδημίας καὶ τοῦ Λυκείου. Vgl. auch II, 33, c. Vielleicht hängt es mit dieser Stellung des Themistius zum Neuplatonismus zusammen, dass über ein näheres Verhältniss desselben zu Julian nichts bekannt ist. Nach ΣΟΥΔ. Themist. ernannte ihn zwar dieser zum Unterpräfekt (ὑπαρχος) von Konstantinopel, aber in Julian's Briefen wird er nie genannt, und dass die von Themist. geschriebene Lobrede, deren ΛΙΒΑΝ. ep. 1061 erwähnt, sich auf Julian bezogen habe, ist mir nicht wahrscheinlich.

3) Die uns erhaltenen Nachrichten über Hypatia finden sich in der werthvollen Abhandlung von R. НОСН: „Hypatia, die Tochter Theon's“ (Philologus XV, 1860, S. 435—474) zusammengestellt und besprochen. Derselbe giebt auch die ältere Literatur an. — Nach ΣΟΥΔ. Ὑπάτ., (dessen ausführlicher Artikel ohne Zweifel in der Hauptsache Damascius' Leben Isidor's entnommen

zu solcher Blüthe, dass die Verehrer dieser Frau auf die wissenschaftlichen Zustände Athens mit Geringschätzung herabsahen <sup>1)</sup>.

ist) und **SOKR. H. eccl. VII, 15** war Hypatia die Tochter des Mathematikers Theo in Alexandria. Nachdem sie Mathematik und Philosophie studirt hatte, trat sie selbst — auch durch Schönheit ausgezeichnet — als Lehrerin dieser Wissenschaften mit solchem Erfolg auf, dass sie alle Philosophen ihrer Zeit überstrahlte, und die Zuhörer ihr von allen Seiten zuströmten; Sokrates sagt ausdrücklich, sie habe den Lehrstuhl der platonisch-plotinischen Schule in Alexandria eingenommen. Von der Verehrung ihrer Schüler und der nahen wissenschaftlichen und persönlichen Verbindung, in der sie auch mit ihren abwesenden Freunden stand, legen die Briefe des **SYNESIUS**, dessen Anhänglichkeit und Bewunderung für „die Philosophin“ durch seinen Uebertritt zum Christenthum nicht vermindert wurde, ein beredtes Zeugniß ab (vgl. ep. 4 g. E. 10. 15. 16. 80. 124. 132, S. 1519, b. 136 Anf. 153); so redet er sie z. B. ep. 16 an: *μητηρ και ἀδελφὴ και διδάσκαλος*, ad Pæon. S. 1584, a nennt er sie seine *σεβασμιωτάτη διδάσκαλος*, und ep. 153, S. 1556, c legt er, der christliche Bischof, der heidnischen Philosophin einige Schriften vor, um über ihre Herausgabe zu entscheiden. Auch bei den Beamten und Obrigkeiten der Stadt stand Hypatia in hohem Ansehen, und wurde vielfach von ihnen zu Rathe gezogen; namentlich bei dem Präfekten Orestes galt sie sehr viel (**SOKR. und SUID. a. d. a. O.**). Dadurch kam sie aber bei der christlichen Bevölkerung in den Verdacht, dass sie diesen Beamten zu den Schritten anstifte, durch welche er dem hierarchischen Bischof Cyrillus entgegentrat; und in Folge dieses Verdachts wurde sie im März 415 von einem fanatischen Volkshaufen auf schauerhafte Weise ermordet; m. s. hierüber die gründliche Untersuchung von **НОСНА S. 457 ff.**, der sich mit Recht vorzugsweise an Sokrates hält. Die Angabe unseres **Suidas-Textes**, Hypatia sei die Frau des Philosophen Isidorus gewesen, hat schon **BRUCKER I, 344 f.**, und neuerdings **НОСНА 354 f.** vollständig widerlegt; sie war vielmehr unverheirathet, und jene Angabe ist ein grobes Missverständniß, das wohl erst einem Glossator des Suidas zur Last fällt.

1) **SYNES.** ep. 135 schreibt seinem Bruder aus Athen: οὐδὲν ἔχουσιν αἱ νῦν Ἀθηναίαι σμῦνόν, ἀλλ' ἢ τὰ κλεινὰ τῶν χωρίων ὀνόματα. Die Philosophie sei ausgewandert, wenn auch die Akademie und das Lyceum u. s. w. noch stehen. νῦν μὲν οὖν ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις Αἴγυπτος τρέφει τὰς Ὑπατίας δεξιαμένη γονάς· αἱ δὲ Ἀθηναίαι, παλαιὰ μὲν ἦν ἡ πόλις ἑστία σοφῶν, τὸ δὲ νῦν ἔχον σμῦνύουσι αὐτὰς οἱ μελιττουργοί· ταῦτ' ἄρα καὶ ἡ ξυνωρίς τῶν σοφῶν Πλουταρχείων, ὄφτινες οὐ τῆ φάμη τῶν λόγων ἀγείρουσιν ἐν τοῖς θεάτροις τοὺς νέους, ἀλλὰ τὸς ἐξ Ὑμηττοῦ σταμνίου. Mit jener ξυνωρίς scheinen Plutarch und Syrian gemeint zu sein; vor Plutarch's Tod muss nämlich der Brief jedenfalls geschrieben sein, da dieser den Synesius überlebt hat, dessen Bruder und Nachfolger Euoipius 431 schon an der Synode von Ephesus theilnahm (**HARDUIN Concilia I, 1392, d.**)

Ueber ihre Lehre <sup>1)</sup> ist uns freilich so wenig, als über ihre Schule <sup>2)</sup> etwas näheres überliefert.

Etwas später treffen wir in Alexandria neben dem Platoniker Hierokles <sup>3)</sup> den Aristoteliker Olympiodorus, den Lehrer des Proklus <sup>4)</sup>. Aber doch verliert diese Stadt, in welcher auch

1) **SUIDAS** (d. h. **Damascius**) sagt von ihr ausdrücklich: τὴν δὲ φύσιν γενναϊότερα τοῦ πατρὸς οὕσα οὐκ ἤρξασθη τοῖς διὰ τῶν μαθημάτων παιδεύμασιν ὑπὸ τῷ πατρὶ, ἀλλὰ καὶ φιλοσοφίας ἤψατο τῆς ἄλλης οὐκ ἄγενῶς . . . ἐζηγείτο δημοσίᾳ τοῖς ἀκροῦσθαι βουλομένοις ἢ τὰ τοῦ Πλάτωνος ἢ τοῦ Ἀριστοτέλους ἢ ἄλλου ὁποῦδὲ τῶν φιλοσόφων. Ebenso **SOKR.**: πάντα τὰ φιλόσοφα μαθήματα τοῖς βουλομένοις ἐκτίθεσθαι. Ihr Unterricht muss sich demnach auf das ganze Gebiet der Philosophie erstrecken, und nach der Weise der Neuplatoniker namentlich mit Erklärung der platonischen und aristotelischen Schriften beschäftigt haben. Auch die Art, wie **SYNESIUS** a. d. a. O. von ihr und zu ihr spricht, setzt diess voraus. Allerdings scheint sie aber (auch nach **SYNES.** ep. 15 und ad **PSON.** S. 1584, a) den mathematischen Wissenschaften besondere Aufmerksamkeit gewidmet zu haben, wie denn ihre drei von **SUIDAS** genannten Schriften mathematischen Inhalts sind; und so können nicht blos **PHILOSTORG.** VIII, 9 und **HESYCH.** Ὑπάτ. die Astronomie als diejenige Wissenschaft nennen, in der sie sich hauptsächlich hervorgethan habe, sondern **DAMASC.** v. Isid. 164 kann auch den **Isidorus** als τῷ ὄντι φιλόσοφος, ihr, der γεωμετρικῇ, entgegenstellen, wiewohl sie in Wahrheit ohne Zweifel viel bedeutender war, als jener Schüler des Proklus. Ueber ihre philosophischen Ansichten lässt sich ausser dem allgemeinen, was ohnedem feststeht, dass sie die des damaligen Neuplatonismus waren, auch aus **Synesius** kaum etwas abnehmen.

2) **SYNESIUS** nennt mehrere seiner Mitschüler: **Olympius** (ep. 97. 132, S. 1519, b), **Troilus** (ep. 26. 90 vgl. **SOKR.** H. eccl. VII, 1), **Herculianus** (ep. 136), **Hesychius** (ep. 92); aber sonst sind uns diese Männer wenigstens als Philosophen nicht weiter bekannt. Auch auf **Synesius** selbst kann ich hier nicht näher eintreten, denn das geschichtlich merkwürdige an ihm ist nur das eigenthümliche Verhältniss, in welchem der Neuplatonismus und das Christenthum bei ihm stehen; im übrigen begegnen wir in seinen Schriften, so weit sie philosophischen Inhalts sind, nur den bekannten Zügen jenes Systems. Ich glaube ihn daher der Geschichte der christlichen Philosophie überlassen zu sollen, und will mich hier begnügen, auf die kurze Darlegung seiner Weltansicht **De provid.** I, 9—11, und seine Stellung zum Christenthum betreffend, auf **BAUR** Kirchengesch. II, 52 ff. zu verweisen.

3) Ueber welchen sogleich ausführlicher gesprochen werden wird.

4) **MARIN.** v. **Procli** 9: als **Proklus** nach Alexandria kam, φοιτᾷ ἐπὶ μὲν Ἀριστοταλικοῖς παρ' Ὀλυμπιόδωρον τὸν φιλόσοπον, οὗ κλέος εὐρύ. Dass dieser **Olympiodor** der gleiche ist, welchem **Hierokles** seine Schrift über die Vorsehung gewidmet hat, ist mir nach der Beschreibung des letztern bei **PHOT.** Cod. 214, Anf. durchaus unwahrscheinlich; auch von demjenigen, an welchem

die Unterdrückung des Heidenthums von Seiten der Christen mit ganz besonderer Gewaltsamkeit betrieben wurde, seit diesem Zeitpunkt ihre wissenschaftliche Bedeutung immer mehr. Dagegen trieb der Neuplatonismus eben damals in Athen, trotz der Ungunst der Zeiten, neue Blüthen, und in dem System des Proklus kam er sogar zu seiner höchsten formellen Vollendung.

Ueber die Entstehung dieser Schule sind wir nicht näher unterrichtet. Ihr enger Zusammenhang mit Jamblich und Theodor von Asine liegt in ihrer Lehre klar vor Augen, und ihre Vertreter haben ihn auch so bereitwillig anerkannt, dass es ziemlich gleichgültig für uns ist, durch welche Personen ihre Verbindung mit Jamblich's Schule vermittelt wurde <sup>1)</sup>. Während aber in der letzteren die theologische Spekulation, die Zahlenmystik, die Theurgie und der Eifer für die Vertheidigung des Polytheismus den wissenschaftlichen Sinn überwuchert, und das Interesse für ein methodisches Philosophiren sosehr zurückgedrängt hatten, dass sie sich zur Zeit Julian's ganz in die praktisch religiöse Thätigkeit zu verlieren in Gefahr stand, so kehrte die Schule von Athen nach dem Misslingen jener praktischen Bestrebungen zu einem strengeren dialektischen Verfahren zurück, wodurch es ihr möglich wurde, alle Ergebnisse ihrer Vorgänger zu einem zusammenhängenden, bis in's einzelste sorgfältig ausgearbeiteten Ganzen zusammenzufassen. Sie hatte dieses Ergebniss vor allem dem eifrigeren Studium der aristotelischen Schriften zu verdanken, welche von Jamblich und seinen Schülern im Vergleich mit den orientalischen Systemen und den neupythagoreischen Lehren verhältnissmässig vernachlässigt worden waren. Indem die athenischen Platoniker das Studium des Aristoteles als die Vorbedingung für ein tieferes Verständniss Plato's betrachteten <sup>2)</sup>, traten sie mit der ganzen dialektischen

---

ISIDOR. Pelus. ep. II, 256 schreibt, ist er zu unterscheiden. Proklus' Anwesenheit in Alexandria fällt, wie später gezeigt werden wird, um's Jahr 430.

1) BRUCKER II, 313 denkt an Chrysanthius (s. o. 662), ZUMPT (über den Bestand d. philos. Schulen in Athen. Abh. d. Berl. Akad. 1843. phil.-hist. Kl. S. 78) an Theodor von Asine, und es ist allerdings möglich, dass Plutarch einen von diesen Philosophen gehört hat, doch lässt sich nichts sicheres darüber ausmachen.

2) Aus diesem Gesichtspunkt behandelt wenigstens Syrian bei MARIN. Procl. 18 den Unterricht des Proklus, wiewohl sich dieser vorher schon unter

Bildung der peripatetischen Schule an die platonischen Schriften, und es erzeugte sich das Bestreben, mittelst dieser Dialektik nicht bloß den Plato mit Aristoteles, sondern auch die früheren Neuplatoniker mit Plato und mit einander zu verknüpfen. Andererseits aber sollte die höchste Wahrheit doch nur da zu finden sein, wo auch der bisherige Neuplatonismus sie gesucht hatte: die aristotelische Weisheit ist nur die Vorstufe der platonischen, jene wird den kleinen, diese den grossen Weihen verglichen <sup>1)</sup>; Aristoteles heisst der dämonische, Plato und Jamblich die göttlichen <sup>2)</sup>; und Plato selbst stellen sich die pythagoreischen und orphischen Ueberlieferungen, die griechischen Göttersprüche und die chaldäische Theologie mit gleichem Ansehen zur Seite. Diese ganze Vorstellungsmasse, die ganze religiöse und philosophische Errungenschaft der Vorzeit soll in einem umfassenden, methodisch gegliederten System vereinigt werden. Seinem Inhalt nach ist daher dieses System theils eine Wiederholung theils eine weitere Ausführung dessen, was die bisherigen Neuplatoniker aufgestellt hatten, und es schliesst sich namentlich an Jamblich und Theodor unmittelbar an. Auch seine Form, die des triadischen Fortgangs, war ihm durch diese Vorgänger bis zu einem gewissen Grad vorgezeichnet. Aber die strengere und bewusstere Durchführung dieses Principis führt jetzt zu einem Lehrgebäude, welches theils durch manche materielle Aenderungen, theils und besonders durch seine formelle Abrundung über die früheren so weit hinausgeht, dass wir allen Grund haben, in demselben eine dritte und letzte Form des Neuplatonismus zu sehen <sup>3)</sup>. Je vollständiger sich aber freilich die

---

Olympiodor's Leitung mit der aristotelischen Philosophie bekannt gemacht hatte. Ἐν ἑτέρῳ γούν, sagt er, οὕτε δύο ἄλλοις πάσαις αὐτῶ τὰς Ἀριστοτελοῦς συνέγνω πραγματείας . . . ἀχθέντα δὲ διὰ τούτων ἰκανῶς, ὥσπερ διὰ τινῶν προτιλείων καὶ μικρῶν μυστηρίων, εἰς τὴν Ἰλάτωνος ἦγε μυσταγωγίαν.

1) MARIN. a. a. O.

2) So ganz stehend bei Proklus, und vor ihm bei seinem Lehrer Syrian; vgl. dessen Commentar zur Metaphysik S. 4, b, o. 9, a, o. Bagol. u. 5. Weniger pedantisch ist in dieser Beziehung SIMPLICIUS; er nennt z. B. Phys. 142, b, u. den Aristoteles unbedenklich θεός. Weiteres wird über das Verhältniss, in welches Aristoteles hier zu Plato gesetzt wird, aus Anlass Syrian's mitgetheilt werden.

3) KIRCHNER Philos. d. Plot. 215 f. bestreitet diess; aber theils schlägt er die Bedeutung jenes logischen Schematismus, in welchen Proklus die

Philosophie in dieser Richtung ausbreitet, um so deutlicher kommt auch der Mangel an schöpferischer Kraft zum Vorschein, welcher ihr, trotz aller dialektischen Kunst, das unverkennbare Gepräge der alternden Wissenschaft aufdrückt. Das Verhältniss der athenischen Neuplatoniker zu der früheren Philosophie und zur positiven Religion ist wesentlich scholastisch, und Proklus besonders kann als der eigentliche Scholastiker unter den griechischen Philosophen betrachtet werden. Völlig so stark freilich, wie in der christlichen Scholastik, konnte die Abhängigkeit vom positiven in der griechischen Philosophie nie werden, weil diese keine kirchliche Auktorität über sich hatte; aber doch haben die platonischen Schriften, die Göttersprüche und die orphischen Gedichte für diese letzten Neuplatoniker ganz die Bedeutung einer normativen Offenbarungsurkunde.

Der erste athenische Neuplatoniker, welcher mit Auszeichnung genannt wird, ist der „grosse“ Plutarchus <sup>1)</sup>, der Sohn des

ganze neuplatonische Spekulation eingefügt hat, wie mir scheint, zu gering an, theils unterschiebt er auch, wie S. 626 f. gezeigt wurde, Jamblich schon Bestimmungen, welche nachweislich erst Proklus angehören; wie denn auch dieser selbst bei Gelegenheit sich darüber aufhält, dass Jamblich seine Annahmen noch nicht genauer ausgeführt habe. Vgl. Plat. Theol. 216, o: Jamblich setze (bei der Erklärung der *ὑπουράνιος ἀψις* Phädr. 247, B) *μετὰ τὸ πρῶτον τὸν οὐρανὸν ἀόριστως* (ohne nähere Bestimmung) *καὶ τὴν ἰδιότητα τῆς ὑπάρξεως οὐ παραδεδωκώς . . . διδασκέτω δὲ ἡμᾶς, τίς ἡ τάξις ἢ οὐρανόα, καὶ πῶς ὑπέστη, καὶ ποῖον γένος αὐτὴν συμπληροῖ τῶν πρὸ τοῦ δημιουργοῦ θεῶν.* Ebd. 22, o., wo von Syrian gesagt wird: *τὸ τῆς θεωρίας τῶν παλαιότερων ἀόριστον εἰς ὅρον μεταστήσας καὶ τὸ συγκεχυμένον τῶν διαφορῶν τάξεων εἰς διάκρισιν νοερῶν περιαιγαγών.* Kirchner's Behauptung vollends, dass die Studien des Plato und Aristoteles von Jamblich's Nachfolgern ebenso ernst und gründlich betrieben worden seien, als später zu Athen, erscheint nach allem, was uns über diese Männer bekannt ist, durchaus unhaltbar; wenn die *ἀττικὸι ἐξηγηταὶ* als eine eigene Schule aufgeführt werden (PHILOP. De an. G, 10 unt. M. 15, unt. u. δ.), hat diess seinen guten Grund. Auch das Mittelalter hat den Neuplatonismus zunächst in der schulmässigen Systemsform, die ihm Proklus gegeben hat, sich angeeignet.

1) Wie ihn MARINUS Procl. c. 12 wiederholt nennt; ebenso PHILOP. De an. Q, 1, m: *ὁ θαυμασίος.* Nach PHOT. Cod. 214, S. 178, 37 war er ein Athener; des Nestorius Sohn nennt ihn auch SIMPL. De an. 72, b. m. Sonst ist von seinen persönlichen Verhältnissen nichts überliefert. Er starb nach MARIN. a. a. O. hochbetagt in Proklus' 22stem Lebensjahre, mithin, da Proklus' Geburt in die Jahre 409—418 fällt, zwischen 481 und 485.

Nestorius; und so wenig uns auch über diesen Mann mitgetheilt wird, so können wir doch schon bei ihm die Züge nachweisen, deren Verbindung die Schule von Athen charakterisirt. Einerseits wird seine Anhänglichkeit an den alten Glauben und seine Kenntniss der theurgischen Künste erwähnt, deren Ueberlieferung in seiner Familie einheimisch war <sup>1)</sup>. Zugleich beschäftigte er sich aber auf's eifrigste nicht allein mit den platonischen, sondern auch mit den aristotelischen Schriften, las sie mit seinen Zuhörern <sup>2)</sup>, und erklärte sie in eigenen Werken <sup>3)</sup>. Seine Erklärung des Aristoteles war, nach den uns erhaltenen Proben zu urtheilen, sorgfältig und im ganzen verständig; in den platonischen Parmenides deutete er freilich, wie alle neuplatonischen Ausleger, vieles hinein, was von seinem ursprünglichen Sinne weit abliegt. Ueber seine eigenen Ansichten ist nur wenig und einzelnes überliefert. Mit der ganzen neuplatonischen Schule unterscheidet er die Gottheit, den Nus, die Seele, die der Materie inwohnende Form und

1) **MARIN.** Procl. 28: Proklus bediente sich der chaldäischen Gebetsformeln (συστάσεις, Gebete, wodurch man sich der Gottheit empfiehlt, καὶ ἐντυχίαι) und der θεῖοι καὶ ἄφθεγκτοὶ στρόφαλοι (Zauberräder); καὶ γὰρ ταῦτα παρειλήφει καὶ τὰς ἐκφωνήσεις καὶ τὴν ἄλλην χρῆσιν αὐτῶν μεμαθήκει παρὰ Ἀσκληπιγενείας τῆς Πλουτάρχου θυγατρὸς, παρ' αὐτῇ γὰρ καὶ μόνῃ ἐσώζετο ἀπὸ Νεστορίου τοῦ μεγάλου ὄργια καὶ ἡ σύμπασα θεουργικὴ τέχνη, διὰ τοῦ πατρὸς αὐτῇ παραδοθείσα. Weiter vgl. m. auch die Legende, welche **SUID.** Δομνῖνος aus Damascius mittheilt.

2) **MARIN.** c. 12: Wiewohl Plut. schon durch sein Alter behindert war, widmete er sich doch dem Unterricht des Proklus mit der grössten Bereitwilligkeit, und las mit ihm Aristoteles von der Seele und Plato's Phädo.

3) Aus seiner Erklärung des Parmenides theilt **PROCL.** in Parm. VI, 27 **COUS.** (S. 831 Stallb.) einiges mit, eine solche des Phädo ergibt sich aus den anonymen Scholien zu diesem Gespräch in Olympiodori Schol. in Phäd. ed. **FINCKH** S. 82, Nr. 100. S. 98, Nr. 175. S. 159, Nr. 88; noch häufiger wird von **SIMPLICIUS** (De an. 13, a, u. 82, b, m. 42, a, o. 44, b, u. 50, a, u. 52, a, o. 54, a, u. 72, b, m. 79, a, m. 82, a, o. 85, b, o. 90, a, o.) und **PHILOPONUS** (De an. O, 6, u. 7, u. 8, u. 9, u. 10, o. P, 5, o. 16, o. Q, 1, m. 8, o. 4, o. 8, o. m. 9, o. 10, u. 13, u. R, 3, o. 11, u. 13, o. 8, 1, u. 5, o. 7, u. 9, u.) sein Commentar zu Aristoteles περὶ ψυχῆς angeführt, welcher nach dem Alexander's ohne Zweifel der bedeutendste, wenn nicht der einzige war; wenigstens wissen wir, abgesehen von der Paraphrase des Themistius, von keinem, der zwischen beide fiel, und **SIMPL.** De an. 72, b, m sagt: οὐχ ὡς τοῖς ἐξηγηταῖς εἶρηται τῷ τ' Ἀλεξάνδρῳ καὶ τῷ Νεστορίῳ Πλουτάρχῳ, er scheint also diese als die Ausleger schlechthin zu betrachten.

die Materie als solche <sup>1)</sup>). Den Himmelskörpern will er, im Widerspruch mit der herrschenden Annahme, Sinnesempfindung beilegen <sup>2)</sup>). Unter den menschlichen Seelenthätigkeiten bringt er die Wahrnehmung mit der Vernunft durch die Bemerkung in Verbindung, dass das die Empfindung begleitende Bewusstsein Sache der Vernunft sei; dasselbe sei nämlich das Erzeugniss der Vorstellung (δόξα), welche als der unterste Theil der vernünftigen Seele das Bindeglied zwischen ihr und der Sinnlichkeit bilde <sup>3)</sup>). Er bespricht das Wesen und die Entstehung der Phantasie, in ihrem Unterschied von der Wahrnehmung auf der einen, dem Denken auf der andern Seite <sup>4)</sup>). Er bemüht sich, die Schwierigkeiten zu lösen, welche in der aristotelischen Lehre von der Vernunft lagen, indem er die verschiedenen Formen derselben unterscheidet und ihr gegenseitiges Verhältniss bestimmt. Wiewohl nämlich die Vernunft als eine und dieselbe, von der Wahrnehmung und von der Phantasie ihrem Wesen nach verschiedene, Kraft <sup>5)</sup>) alles Wissen von Hause aus in

1) Nach PROKL. in Parm. VI, 27 bezog er im Parmenides die fünf ersten, von der Voraussetzung εἰ ἴσθιν ἔν ausgehenden Abschnitte (S. 137, C — 160, B) auf die πρώτισται καὶ ἀρχικαὶ ὑποστάσεις, indem er τὴν μὲν πρώτην ὑπόθεσιν εἶναι περὶ θεοῦ διατάττειται· τὴν δὲ δευτέραν περὶ νοῦ· τὴν δὲ τρίτην [155, E ff.] περὶ ψυχῆς· τὴν δὲ τετάρτην περὶ τοῦ ἐνύλου εἶδους· τὴν δὲ πέμπτην περὶ τῆς ὕλης, ἐν αἷς [ῥ], wie STALLBAUM mit Recht will] τὰ ἄλλα ὑπόκειται τοῦ ἐνόε. Das ἐνυλον εἶδος ist der Sache nach dasselbe, was Plotin die Natur nennt.

2) SIMPL. De an. 90, a, o. PHILOP. De an. 8, 8, o.

3) Bei PHILOP. De an. O, 9, u.

4) PHILOP. a. a. O. P, 15 u. 16, o.: Das αἰσθητὸν setze die αἰσθησις, diese die Phantasie in Bewegung; die αἰσθησις nehme die Form des Gegenstandes an und halte sie fest, καὶ τούτω τῷ εἶδει προσβάλλει ἡ φαντασία καὶ ταύτη γίνεται φαντασία, ὅς φησιν ὁ Πλούταρχος. ὅθεν καὶ ὀρίζεται αὐτὴν ψυχῆς κινήσιν ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως προσεχῶς διεγειρομένην. Ebd. Q, 1, m: τὴν δὲ φαντασίαν διττὴν οἰεται Πλούταρχος. καὶ τὸ μὲν πέρασ αὐτῆς τὸ ἐπὶ τὰ ἄνω, ἤγουν ἡ ἀρχὴ αὐτῆς, πέρασ ἐστὶ τοῦ διανοητικοῦ· τὸ δὲ ἄλλο πέρασ αὐτῆς κορυφὴ ἐστὶ τῶν αἰσθήσεων. Plut. vergleiche sie mit dem Punkt, in dem zwei Linien sich treffen: wie sich dieser zugleich als Ein Punkt und als doppelter Endpunkt betrachten lasse, οὕτω καὶ ἡ φαντασία δύναται καὶ ὡς ἓν καὶ ὡς δύο λαμβάνεσθαι, διότι τῶν μὲν αἰσθητῶν τὸ διηρημένον εἰς ἓν συναθροίζει, τὸ δὲ τῶν θείων ἀπλοῦν καὶ ὡς ἅν τις εἶποι ἐνικὸν ἐς τύπους τινὰς καὶ μορφὰς διαφόρους ἀναμάττειται. Dass Plut. die Phantasie vom Nus unterschied, bemerkt PHILOP. auch 8, 1, u., dass er sie den niedrigsten Thiergattungen absprach, SIMPL. De an. 82, a, o.

5) Nach PHILOP. De an. Q, 4, o. hatte Plutarch Arist. De an. III, 4, Anf. so verstanden, dass hier die Frage aufgeworfen werde, εἴτε ὁ νοῦς χωριστός ἐστὶ



sich hat <sup>1)</sup>, so ist doch dieses nicht von Anfang an ihrem Bewusstsein gegenwärtig, sondern es wird diess erst vermittelt der Erinnerung, des Lernens; wir haben daher zwischen der bloß als Eigenschaft in uns vorhandenen und der zugleich in Thätigkeit getretenen Vernunft zu unterscheiden <sup>2)</sup>; auch die letztere ist aber nicht, wie die göttliche, beständig in wirklicher Denkhätigkeit begriffen <sup>3)</sup>, denn sie bedarf zu ihrer Thätigkeit der Phantasie, wenn ihr daher diese ihren Dienst versagt, hört jene Thätigkeit auf <sup>4)</sup>. Weiter unterscheidet Plutarch den mit dem Körper verbundenen und den körperfreien Theil der Vernunft: von jenem soll das körperliche, von diesem das unkörperliche erkannt wer-

---

φαντασίας καὶ αἰσθήσεως, ὡς ἄλλην αὐτὸν ἔχειν οὐσίαν παρὰ ταῦτα, εἴτε μία ἐστὶν οὐσία, ἥτις τοῦ νοῦ προβάλλεται καὶ φαντασίαν καὶ αἰσθησιν, τῆ δὲ λόγῳ μόνον ἐστὶ πολλά. Er selbst hatte sich, wie a. a. O. B, 3, o. bemerkt wird, für das erste Glied dieses Dilemma entschieden. Dass nur einerlei Nus im Menschen sei, sagt Plutarch a. a. O. Q, 10 s. u. Anm. 8.

1) Vgl. folg. Anm.

2) Nachdem PHILOP. die 1ste Abth. 712, 4 angeführten Bestimmungen Alexander's mitgetheilt hat, fährt er a. a. O. Q, 8, o. fort: Πλούταρχος δὲ οὐ παράδεχεται ταῦτα, ἀλλὰ ἄλλως λέγει τὰ σημαινόμενα τοῦ νοῦ. φησὶ γάρ, ὅτι πρῶτον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ ὁ καθ' ἑξιν νοῦς, οἷός ἐστιν ἐπὶ τῶν παιδῶν· βούλεται γὰρ Πλούταρχος, κατ' Ἀριστοτέλην (den er hier in's platonische umdeutet) τὰ παιδία λόγους ἔχειν τῶν πραγμάτων καὶ τὴν λογικὴν ψυχὴν πάντα εἰδέναι καὶ τὰς μαθήσεις μὴ εἶναι κυρίως μαθήσεις, ἀλλ' ἀναμνήσεις. καὶ διὰ τοῦτο τὸν νοῦν ἐπὶ τῶν παιδῶν καθ' ἑξιν δίδωσι καὶ ἔχοντα τοὺς λόγους τῶν πραγμάτων. ἀλλ' ἀγνοοῦσι, φησὶ, τὰ πράγματα διὰ τὸ δεῖσθαι μαθήσεως, ἥτις μάθησις ἀνάμνησις ἐστὶ. δεύτερον σημαινόμενόν ἐστι τοῦ νοῦ τὸ καθ' ἑξιν ἅμα καὶ ἐνεργεῖαν, ὡσπερ ἐστὶν ἐπὶ τῶν τελείων ἀνθρώπων ὁ νοῦς . . . τρίτον σημαινόμενόν ἐστιν ὁ καθ' ἐνεργεῖαν μόνως νοῦς, οἷός ἐστιν ὁ θύραθεν νοῦς ὁ τελείος (der göttliche Nus).

3) PHILOP. a. a. O. Q, 10, u.: Unter dem ἐνεργεῖα νοῦς versteht Alexander den göttlichen Nus, Marinus einen δαμόνιος ἢ ἀγγελικὸς, Plotin τὸν ἀνθρώπινον νοῦν, τὸν ἀεὶ ἐνεργοῦντα, von dem er aber einen ποτὲ (bloß zeitweise) ἐνεργοῦντα unterscheidet. Πλούταρχος δὲ, ὃ καὶ ἡμεῖς πθέμεθα, οὐκ οἶσται εἶναι παρ' ἡμῶν διττὸν νοῦν, ἀλλ' ἀπλοῦν· καὶ τοῦτον τὸν ἀπλοῦν λέγει ἀεὶ νοοῦντα (hier ist, wie das nächstfolgende zeigt, entweder vor λέγει oder vor ἀεὶ ein οὐ ausgefallen), ἀλλὰ ποτὲ νοοῦντα. οἶσται οὖν ὁ Πλούτ., ἐνεργεῖα λέγειν τὸν νοῦν τὸν ἀνθρώπινον, ὃν οἶσται καὶ ποτὲ ἐνεργεῖν.

4) A. a. O. Q, 18, u. fragt Plutarch, warum der Nus nicht immer thätig sei, und antwortet: ὅτι τούτῳ αἴτιον τὸ μετὰ φαντασίας ἐνεργεῖν αὐτὸν, κακείνης φθαρείσης οὐκέτι ἐνεργεῖ δι' ἐκείνην καὶ οὐχὶ δι' ἑαυτὸν.

den <sup>1)</sup>). Endlich hören wir noch, dass er die Fortdauer nach dem Tode mit Jamblich <sup>2)</sup> auf den vernunftlosen Theil der Seele ausgedehnt habe <sup>3)</sup>). Wir sehen aus diesen Angaben, dass sich Plutarch namentlich mit psychologischen Fragen eingehend beschäftigt hatte, und dass er hier die aristotelische Lehre mit der platonischen zu verknüpfen und in Uebereinstimmung zu bringen suchte; aber sie reichen nicht aus, um uns ein genaueres Urtheil über seine philosophische Eigenthümlichkeit möglich zu machen. Auf eine maasshaltende Auffassung des sittlichen Lebens weist die Angabe, er habe die ascetischen Uebertreibungen seines Schülers Proklus missbilligt <sup>4)</sup>).

Unter den wenigen Schülern Plutarch's, deren Namen uns überliefert sind <sup>5)</sup>, zeigt der Alexandriner Hierokles <sup>6)</sup> eine

1) A. a. O. Q, 8, o. (vgl. ebd. m. 9, o.): Alexander und Plutarch behaupten: τῷ μὲν ἄνω (so. im Nus) τὰ αὔλα γινώσκουσθαι, τῷ δὲ ἐνὶ ὄλῳ τὰ ἐνύλα.

2) Ueber den S. 641 s. vergl.

3) Schol. in Phäd. in Olympiodor in Phäd. ed. Fricke S. 98, Nr. 175: οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμφύχου ἕως ἀπαθανατίζουσιν, ὡς Νουμίνιος· οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως, ὡς Πλωτῖνος ἐνὶ ἔπου· οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς... Ἰάμβλιχος καὶ Πλούταρχος. Von der Annahme des Numenius unterscheidet sich diese dadurch, dass sie die Unsterblichkeit zwar auf die vernunftlosen Theile der Seele (wie Phantasie und Begierde), aber nicht auf die blos animalischen, auf das leibliche Leben bezüglichen Kräfte ausdehnte. Ob auch die Sinnesempfindung nach dem Tod fort dauern sollte, ist nicht klar.

4) ΜΑΡΙΝ. Procl. 12: Als Plutarch sah, dass sich Proklus der Fleischspeisen gänzlich enthielt, mahnte er ihn davon ab, ἕως ἂν καὶ τὸ σῶμα ὑπερηκυῶν ἔχοι τὰς ψυχικὰς ἐνεργείας. In demselben Sinn äusserte er sich gegen Syrian, erhielt aber von diesem die Antwort: ἴασον αὐτὸν μαθῆν ὅσα βούλομαι ἐγκρατῶς διατῶμενον, καὶ τότε, εἰ ἐθέλοι, ἀποθίνοι.

5) Neben ihm und Syrian nennt ΜΑΡΙΝ. v. Procl. c. 11 Lachares, den er als Mitschüler Syrian's und hochgefeierten Rhetor bezeichnet, und ebd. c. 28 Asklepiogeneia, die Tochter Plutarch's, doch die letztere zunächst nur als Bewahrerin der theurgischen Gebräuche, welche ihr von Nestorion her überliefert waren; s. o. 678, 1.

6) Ueber die Persönlichkeit dieses Philosophen erfahren wir einiges nähere durch SUIDAS, welcher seinen Bericht, wie die Vergleichung desselben mit DAMASC. v. Isid. 54 zeigt, eben dieser Schrift des Damascius entnommen hat. Er war ihm zufolge ein Alexandriner (seinen Vater nennt ΤΗΡΟΦΥΛΑΚΤ. ἀπορ. φυσ. S. 27 Boiss. Timagenes), und in Alexandria lehrte er auch (vgl. DAMASC. a. a. O.). Doch war er eine Zeit lang aus dieser Stadt verbannt, nachdem er zuvor in Konstantinopel vor Gericht schwere Mishandlung erlitten hatte, vielleicht in Folge seiner Anhänglichkeit an die alte Religion. Als Schüler Plutarch's

verhältnissmässig nüchterne und einfache Auffassung der platonischen Lehre. Die Schriften dieses Philosophen <sup>1)</sup> sind nicht allein für jene Zeit sehr gut geschrieben <sup>2)</sup>, sondern sie liefern auch den Beweis, dass sich in der griechischen Philosophie, trotz aller Verzerrungen und aller Scholastik dieser spätesten Jahrhunderte, immer noch ein höchst werthvoller Kern von reinen sittlichen Grundsätzen und gesunden religiösen Ueberzeugungen erhalten hatte. Hierokles verhält sich zu der neuplatonischen Spekulation ungefähr wie Musonius und Epiktet zu der des Chrysippus. Er nimmt ihre Ergebnisse an, ohne sich irgendwo eine Einrede gegen dieselben zu erlauben; aber ihm selbst in seinem Theil ist es nur um die wesentlichen Grundlehren, so wie er diese auffasst, und um die praktische Anwendung derselben zu thun <sup>3)</sup>. Die Philosophie ist Reinigung und Vollendung des menschlichen Lebens. Gereinigt wird es durch die Tugend, mit welcher die praktische, vollendet durch die Wahrheit, mit welcher die theoretische Philosophie sich beschäftigt <sup>4)</sup>. In beiden Beziehungen sind, wie Hierokles glaubt, alle wahren Philosophen, und so namentlich Plato und Aristoteles, in allem wesentlichen <sup>5)</sup> einig; nur der üble Wille und der Unverstand können diese Uebereinstimmung läugnen, nur die Irrthümer der Stoiker und Epikureer, und mit ihnen auch die falschen Auffassungen der platonischen und aristoteli-

beseichnet er selbst sich bei Photius (s. o. 400, 5). und so wird denn seine eigene Lehrthätigkeit annähernd zwischen 415 und 450 zu setzen sein.

1) Wir besitzen noch seine Erklärung des goldenen Gedichts (neueste Ausgaben von Gaisford 1850, hinter Stobäus Eklogen, Mullach 1853 und in den Fragm. Philos. gr. S. 408 ff. — ich citire nach den letzteren) und reichhaltige Aussüge aus den 7 Büchern *περὶ προνοίας* bei Phot. Cod. 214. 252 (s. o. S. 400 f.). Weiter giebt Stobäus Ekl. II, 420 f. ein Bruchstück aus einer Schrift: *τίνα τρόπον θεῶς χρηστέον*, und an verschiedenen Stellen des Florilegiums (s. d. Index) Stücke aus sechs oder sieben moralischen Abhandlungen.

2) Auch Damasc. a. a. O. 54. 36 und nach ihm Suidas rühmt seine mit der platonischen wetteifernde Darstellung, die aber doch immerhin etwas weitschweifig und wässrig ist.

3) Eine Auseinandersetzung über die Tetras und einige andere Zahlen (in o. aur. c. 20, S. 464 f.), auf welche ihn V. 47 des goldenen Gedichts führt, steht vereinzelt.

4) In oarm. aur. Einl.

5) Den *ἐπιχαίρους τε καὶ ἀναγκασιότατους τῶν δογμάτων*, wie er bei Phot. Cod. 214. 142, a, 7 sagt.

schen Lehre, bedürfen der Widerlegung <sup>1)</sup>). Als das wichtigste erscheint unserem Philosophen, zunächst auf dem Gebiete der theoretischen Philosophie, die richtige Ansicht von der göttlichen Vorsehung und von der menschlichen Seele. Von dem Einen Gott, dem Schöpfer aller Dinge, unterscheidet er drei Klassen geistiger Wesen: die himmlischen Götter, die Dämonen und die Menschen-seelen <sup>2)</sup>); dagegen thut er merkwürdiger Weise der überweltlichen Götter nirgends Erwähnung, deren Aufzählung und Beschreibung die übrigen Neuplatoniker jener Zeit sich so angelegen sein lassen; und ebensowenig findet sich bei ihm eine Hinweisung auf die Eigenschaftslosigkeit des Urwesens, oder sonst eine von den Bestimmungen, welche den neuplatonischen Gottesbegriff vom platonischen unterscheiden <sup>3)</sup>). Dagegen erklärt er sich allerdings, im Sinne des Neuplatonismus, entschieden gegen die Annahme einer prä-existirenden Materie und eines zeitlichen Weltanfangs oder Weltendes; jenes, weil Gott die alleinige absolute Ursache der Welt sein müsse, dieses, weil sein Wirken und Schaffen in seinem Wesen begründet, und so ewig, wie dieses selbst, sei <sup>4)</sup>). Von den geschaffenen Wesen sind nur die geistigen unmittelbar von Gott hervorgebracht, und nur sie sind der eigentliche Gegenstand der göttlichen Vorsehung; der vernunftlosen Natur hat die Gottheit wohl die Gattungen der Wesen vorgezeichnet, und sie sorgt für deren Erhaltung, aber die Einzelwesen sind nicht von ihr selbst

1) Bei PHOT. a. a. O. 171, b, 38 ff. 173, a, 18 ff. Cod. 251. 460, a, 24 ff. vgl. oben S. 400, 5.

2) In *car. aur.* c. 1, S. 417 ff. c. 3, S. 424. c. 27, S. 488, b. PHOT. Cod. 214. 172, a, 22 ff. Cod. 251. 461, b, 6 ff. 32 ff. Das Verhältniss dieser drei Klassen wird dahin bestimmt, dass die Götter den höchsten Gott immer in einheitlicher und unveränderlicher Weise denken und ebendamit nachahmen, die Dämonen zwar immer und fehlerlos, aber nicht ἀρέτως und ἀχωρίτως, sondern διεφοδικώς und daher bald mehr bald weniger, die Menschenseelen μῆτε αἰεὶ καὶ ἐν αὐτῷ τῷ νοεῖν μιμηρισμένως. Die Dämonen nennt Hierokles auch ἥρωες, ἄγγελοι, αἰθέριοι. Er bemerkt übrigens (*car. aur.* S. 420), οὐ sei πλῆθος αἰδῶν ἐν ἑκάστῳ γένει καθ' ὑπεροχὴν καὶ ὑπόβασιν τεταγμένον.

3) M. vgl. in dieser Beziehung auch PHOT. S. 172, a, 22. 460, a, 25. 461, b, 6 f., wo von dem Willen, der Macht und Weisheit Gottes in der gewöhnlichen Weise gesprochen wird.

4) Hierokles führt dies bei PHOT. Cod. 251, Anf. bis S. 461, a, 28. Ebd. 461, b, 6 f. 463, b, 30 f. In *car. aur.* c. 1. 419, b f. des näheren aus.

geschaffen, und die Schicksale derselben werden nicht, wie die der vernünftigen Seelen, von der Vorsehung, sondern von der Naturnothwendigkeit und dem Zufall bestimmt <sup>1)</sup>. In seiner Betrachtung des Menschen schliesst sich Hierokles ganz an die platonischen Lehren von der Präexistenz und der Seelenwanderung an; nur dass er mit Porphyry und Jamblich den Eintritt von Menschenseelen in Thierleiber ebenso, wie andererseits ihre Erhebung zu Dämonen und Göttern, beseitigt, um der Eigenthümlichkeit des menschlichen Wesens und der Ordnung des Weltganzen nichts zu vergeben, welche die verschiedenen Wesensklassen, wie er glaubt, durch unübersteigliche Schranken getrennt hat <sup>2)</sup>. Den gleichen Vorgängern folgt er in der Annahme eines ätherischen Leibes, welchen die Seele in den irdischen mitbringe und aus demselben in's Jenseits mithinübernehme <sup>3)</sup>; die Willensfreiheit, auf welche er den höchsten Werth legt <sup>4)</sup>, ist das alte und allgemeine Dogma der platonischen Schule. Eben diese Lehren sind es nun auch, durch welche der Vorsehungsglaube von Hierokles vorzugsweise gestützt und näher bestimmt wird <sup>5)</sup>. Mit dem Namen der Vorsehung (*πρόνοια*) bezeichnet er im allgemeinen die väterliche Herrschaft der Gottheit über ihre Geschöpfe, welche für jede Klasse derselben die ihr angemessenen Bestimmungen trifft. Sofern sich diese weltregierende Thätigkeit auf freiwillende Wesen bezieht, und die Schicksale derselben nach Maassgabe ihrer Würdigkeit und ihres sittlichen Bedürfnisses bestimmt, wird die Vorsehung zum Verhängniss (*εἰμαρμένη*). Diese Bestimmung erfolgt aber in erster Reihe durch die Entscheidung über den Leib und das Leben, in

1) In *car. aur. c. 11*, S. 444. *PHOT. Cod. 251*. S. 462, a, 21. b, 35 ff. 466, a, 12 ff.

2) *M. s.* hierüber: In *car. aur. c. 28*, S. 469, b. c. 27, S. 482 f. auch *c. 24*. *PHOT. Cod. 214*, S. 172, b, 20 ff.

3) *Σώμα αἰθέριον, ἀγροῦδες, αἴλον, ἀθάνατον* in *c. aur. c. 26*, S. 478, a. b. 479, a. c. 27, S. 488. Aehnliche Lichtleiber haben nach der ersten von diesen Stellen auch die Dämonen: ein Heros (oder Dämon) ist eine *ψυχὴ λογικὴ μετὰ φωταίνου σώματος*, wie ja selbst die Götter als Gestirngeister mit einem Lichtleib verbunden sind.

4) *PHOT. Cod. 251*, S. 462, b, 11. 26 ff. 468, a, 82 ff. b, 14. 466, a, 26. b, 18 ff. In *car. aur. c. 24*, S. 472. *c. 11*, S. 488. 489, a u. 8.

5) Wie diess in Betreff der Seelenwanderung auch *PHOT. Cod. 214*. S. 172, b, 24 bemerkt.

welches jede Seele bei ihrer Rückkehr auf die Erde eintritt <sup>1)</sup>; und sie vollzieht sich durch Vermittlung der Dämonen, welche diesen Vorgang, wie das menschliche Leben überhaupt, unter ihrer Obhut haben <sup>2)</sup>. Auch die Uebel, von welchen sie in Folge derselben betroffen werden, haben die Menschen lediglich sich selbst zuzuschreiben, die Gottheit ist daran unschuldig <sup>3)</sup>; denn sie verhängt dieselben immer nur bedingt, für den Fall, dass der Mensch so oder so handelt: seine Willensbeschaffenheit selbst bestimmt er allein, die Gottheit knüpft nur gewisse äussere Folgen an gewisse Handlungen <sup>4)</sup>. Indem der wahre Vorsehungsglaube diess anerkennt, vereinigt er die Freiheit des Menschen mit der göttlichen Vorsehung, ohne jene zu vernichten, oder diese mit der Verantwortlichkeit für das Uebel und das Böse zu belasten; und eben darin besteht sein Unterschied, einerseits von dem stoischen und astrologischen Fatalismus, andererseits von dem Naturalismus eines Alexander von Aphrodisias <sup>5)</sup>.

Auch in der praktischen Philosophie des Hierokles treten die unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des Neuplatonismus gegen diejenigen Lehren zurück, welche schon seit Jahrhunderten zum Gemeingut der griechischen Wissenschaft geworden waren. Der Philosoph unterscheidet zunächst die praktische und die theoretische Tugend. Jene reinigt den Menschen durch Beherrschung seines sinnlichen Theils von der Unvernunft (*ἀλογία*), diese vollendet ihn durch Erkenntniss der Wahrheit; jene macht ihn zum guten Menschen, diese zum Gott. Wie aber überhaupt beim Aufsteigen zum höheren das geringere dem grösseren vorangeht, so muss auch die sittliche Vervollkommnung der wissenschaftlichen vorangehen <sup>6)</sup>. In seiner Auffassung der sittlichen Thätigkeiten und Aufgaben

1) Phot. Cod. 251. S. 461, b, 17 ff. 462, a, 29 — 463, b, 28. 464, a, 7 ff. 466, a, 21. b, 14 ff.

2) Phot. a. a. O. 462, b, 19 f. 464, a, 28. 466, a, 21. b, 14.

3) In *car. aur. c. 11*, S. 439. *c. 24*. S. 471, b f. *c. 25*, S. 477. Phot. a. a. O. 463, a, 19 f. 464, a, 15 ff. *Stob. Ekl. II*, 420 f.

4) Phot. a. a. O. 464, a, 20 ff. 465, b, 32.

5) Phot. a. a. O. 461, b, 23 ff. (*Cod. 214*. S. 172, b, 8) vgl. S. 463, a, 32 ff. 465, a, 14 ff. In *c. aur. c. 11*, S. 439, b u. a. St.

6) In *car. aur. Einl. (s. o. 682, 4)*. Ebd. *c. 26*, S. 479, a. 482. *c. 20*, S. 468, a.

zeigt nun Hierokles im allgemeinen sehr reine und richtige Grundsätze. Er lehrt jene Erhebung über die äusseren Güter, Zustände und Schicksale, welche schon Plotin mit Plato und der Stoa verlangt hatte, jene Anerkennung unserer natürlichen Verpflichtung gegen alle Menschen, jene Ergebung in den Weltlauf, als eine göttliche Ordnung, worin dieselben Philosophen ihm vorangegangen waren <sup>1)</sup>. Was insbesondere das Verhältniss des Menschen zur Gottheit betrifft, so erklärt Hierokles sehr bestimmt, die wahre Verehrung derselben bestehe in der Erkenntniss und Nachahmung ihres Wesens; nicht damit erzeuge man Gott eine Ehre, dass man ihm, dem bedürfnisslosen, etwas gebe, sondern damit, dass man sich seiner Gaben würdig mache <sup>2)</sup>. Neben dem geistigen Gottesdienst und den rein sittlichen Verpflichtungen weiss er aber allerdings auch den positiven Vorschriften der pythagoreischen Ascese Raum zu schaffen. Zugleich mit der Seele, sagt er, müsse auch ihr ätherischer Leib gereinigt werden, und diess geschehe durch die Weihende Thätigkeit (τελεστική ἐνέργεια), welche zu der theoretischen und der politischen oder ethischen Tugend als dritte und unterste Stufe hinzukomme; für diesen Zweck sei es nun dienlich, wenn man sich gewisser Dinge ganz enthalte, theils um sich damit überhaupt an die Lossagung vom Leibe zu gewöhnen, theils um sich bestimmte sittliche Vorschriften in symbolischer Form einzuprägen <sup>3)</sup>. Doch vermeidet er auch hierin jede Uebertreibung: er scheint die gänzliche Enthaltung von Fleischspeisen als einen Beweis höherer Vollkommenheit zu betrachten, aber er verlangt sie nicht von allen <sup>4)</sup>; der Enthaltung vom Wein geschieht keine

1) Besondere Belege für das obige sind kaum nöthig; sie finden sich sowohl in den Bruchstücken bei Stobäus, als im Commentar zum goldenen Gedicht reichlich; doch vgl. man aus dem letzteren beispiehalber c. 10, S. 434 f. c. 11, S. 489, a. 441, b f. c. 13, 448, b. f. c. 20, 462, b.

2) In *carm. aur.* c. 1, S. 420, b vgl. c. 20, 463, b. Mit dieser Verehrung der Gottheit bringt Hier. c. 2, S. 422, b f., nach Anleitung des pythagoreischen Gedichts, auch die *εὐνομία* in Verbindung, verbietet aber nicht den Eid als solchen, sondern nur das leichtfertige Schwören.

3) A. a. O. c. 26, S. 478 — 482, wo auch einige pythagoreische Vorschriften, wie das *καρδίαν μὴ ἐσθίσαι*, *θησιμαίων ἀπέχεσθαι* u. s. w. aus diesem Gesichtspunkt symbolisch gedeutet werden.

4) Die Pythagoreer, heisst es a. a. O. 481, a, haben bei ihren Enthaltungen einen geordneten Fortschritt beobachtet, und in Folge dessen auch

Erwähnung, die Ehelosigkeit wird nicht verlangt, die Ehe warm empfohlen <sup>1)</sup>; so dass er demnach auch hier seinen maassvollen Charakter nicht verläugnet.

Indessen lag es nicht im Geiste des damaligen Neuplatonismus, sich in dieser Weise auf die praktisch fruchtbaren Lehren zu beschränken. Theosebius, der Schüler des Hierokles, scheint zwar nach seinem Vorgang die Ethik mit Vorliebe behandelt zu haben <sup>2)</sup>; die Mehrzahl der damaligen Neuplatoniker war aber ohne Zweifel der Meinung, welche spätere äussern, dass es Hierokles an tieferen Gedanken und wissenschaftlicher Schärfe allzusehr fehle <sup>3)</sup>. Und ganz grundlos ist dieser Vorwurf allerdings nicht: so anerkennenswerth die Gesinnung ist, welche sich in seinen Schriften ausspricht, so wenig waren doch solche populäre, den streitigen Fragen und den grundlegenden Untersuchungen ausweichende Darstellungen geeignet, der herrschenden Richtung mit Erfolg entgegenzutreten.

Binen ungleich grösseren Einfluss auf die weitere Entwicklung des Neuplatonismus hatte Syrianus, der Nachfolger und vieljährige Mitarbeiter Plutarch's <sup>4)</sup>. Für die Bedeutung dieses

wohl den Schein des Widerspruchs auf sich geladen, wenn sie bald nur gewisse Theile der Thiere bald die thierische Nahrung überhaupt verboten.

1) Bei Stob. Floril. 67, 21—24. 75, 14.

2) DAMASC. v. Isid. 58 sagt von ihm: ελεγε μὲν ὁ Θεοσεβιος τὰ πολλὰ ἀπὸ τῶν Ἐπικτήτου σχολῶν, τὰ δὲ καὶ αὐτὸς ἐπετεχνάτο τῆς ἠθικῆς διανοήματα Μούσης. Sonst erfahren wir von diesem Philosophen noch (a. a. O. 54—59), dass er aus seiner Frau einen Dämon austrieb, indem er ihn bei den Strahlen der Sonne und dem Gott der Ebräer beschwor, und dass er sich des ehelichen Umgangs mit derselben enthielt, nachdem ihre Ehe eine Zeitlang kinderlos geblieben war.

3) DAMASC. v. Isid. 86: τῶν δὲ νεωτέρων Ἱεροκλῆα τε καὶ εἴ τις ὅμοιος οὐδὲν μὲν ἀλλείποντας εἰς τὴν ἀνθρωπίνην παρασκευὴν, τῶν δὲ μακαρίων νοημάτων πολλαχῆ πολλῶν ἐνδεῖς γενομένους φησὶν (Subjekt dieses φησὶν ist wohl Damascius, denn die Worte gehören zunächst dem Bericht des PROTIUS über seine Schrift, Cod. 242, S. 387, b, 88 an). SUID. Ἱερ. Sohl. (nach Damascius): in seinen Schriften φαίνεται ὁ ἀνὴρ τὴν μὲν ζωὴν ἐψηλόφρων, τὴν δὲ γῶσιν οὐκ ἀκριβῆς.

4) Ueber Syrian's Leben wissen wir nur wenig. Er stammte aus Alexandria (SUID. u. d. W.), war Schüler des Proklus, betheiligte sich aber noch während der Schulführung desselben an seiner Lehrthätigkeit (MARIN. Procl. 11 f. vgl. S. 681, 4. 675, 2), und folgte ihm (431/2) im Lehramt. Sein Geburts- und Todesjahr ist nicht bekannt. Aus der Art, wie ihn PROKLUS in seinem



Mannes bürgt schon die hohe, fast schwärmerische Verehrung, mit der sein Schüler Proklus von ihm redet <sup>1)</sup>, welcher sich selbst nur als den Verkündiger der Geheimnisse betrachtet wissen will, in die sein Lehrer ihn eingeweiht hat <sup>2)</sup>. Doch werden wir finden, dass

Commentar zum Timäus anführt, den er nach MARINUS c. 13 achtundzwanzig-jährig verfasste, könnte man schliessen, er sei um 440 n. Chr. nicht mehr am Leben gewesen, denn Proklus bedient sich hiebei gewöhnlich (z. B. 7, C. 16, E. 47, D. 218, C) des Präteritums: ἤξιου, ἔλαγεν u. s. w., und er thut dies nicht blos da, wo er wiedergibt, was er in Syrian's Vorträgen gehört hat, sondern auch, wo er sich auf seine Schrift bezieht, wie S. 207, B: ἄλλον πρόπον λόγων, ὃν ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος ἐνέκρινε... λέγει γούν. Indessen ist dieser Schluss nicht sicher, denn es fragt sich doch, ob Proklus den Commentar nicht später noch einmal überarbeitet hat; Marinus scheint anzunehmen, dass er ihn noch als Syrian's Schüler verfasste. Syrian's Vater hiess nach MAR. c. 11 Philoxenus; ΒΟΥΤΗ. De interpr. II, 295, m. 321, m. 404, u. giebt ihm selbst den Beinamen Philoxenus. — Das Gymnasialprogramm von BACH De Syriano philosopho (part. I. Lauban 1862) ist mir nicht aus eigener Einsicht bekannt.

1) PROKLUS nennt ihn seinen Vater (in Tim. 218, C. 249, D vgl. in Parm. VI, 27: Πλούταρχος ὁ ἡμέτερος προπάτωρ), das Musterbild des wahren Philosophen, den Ersatz für die Heiligthümer, Götterbilder und Gottesdienste, des Mann, welcher ἐπ' ἀσπεργισίᾳ τῶν τῆδε ψυχῶν in die Welt gekommen sei, den Urheber des Heils (ἀρχηγὸν σωτηρίας) für die Mitwelt und die Nachwelt (in Parm. IV, 4 Cous. S. 472 Stallb.); er sagt von ihm: ὁ μετὰ θεοὺς ἡμῖν τῶν κελῶν πάντων καὶ ἀγαθῶν ἡγεμὼν (in Plat. Theol. S. 2, o.), τὸν ἡμέτερον ἡγεμόνα τὸν ὡς ἀληθῶς βάκχον (d. h. Bacchant, Begeisterter), ὃς κατὰ τὴν Πλάτωνα διαφερόντως ἐνθεάζων καὶ μέχρις ἡμῶν τὸ θαῦμα καὶ τὴν ἐκπληξιν τῆς Πλατωνικῆς θεωρίας ἐξέλαμψε (ebd. 215 u.), ὁ ἡμέτερος καθηγεμὼν, ἄνωθεν ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς τὰ ὄντα θεώμενος (in Tim. 815, B); er redet von seiner ἐνθεος νόησις (ebd. 98, C), und will ὥσπερ ἀσφαλοῦς πείσματος ἔχουσαι τῆς τοῦ καθηγεμόνος ἡμῶν παραδόσεως (a. a. O. 292, D). Ὁ μέγας ist Syrian's stehendes Beiwort bei den Späteren, z. B. DAMASC. De princ. c. 15, S. 46. AMMON. De interpret. 110, b. MARIN. Procl. 26. SIMPL. Phys. 42, a, o. 46, b, u. 53, a, m. De coelo 3, h, 10. Der letztere nennt ihn auch ὁ φιλοσοφώτατος De coelo 814, a, 86 (Schol. 517, a, 16). Categ. 1, δ.

2) Plat. Theol. 216, o., wo Proklus, zunächst aus Anlass der Frage über die δευράνιος ἀψις im Phädrus (s. o. 676, 8), sagt: ὁ δὲ πάντα τελειωσάμενος καὶ τοῖς ἀνελέγκτοις καταδησάμενος λόγοις ὁ ἡμέτερος ἂν εἴη καθηγεμὼν, ὃς καὶ τὰς μεταξὺ πάσας διακοσμῆσις τοῦ τε πρώτου καὶ τῆς Οὐρανοῦ βασιλείας ἐπισκεψάτω, τὴν ἰδιότητα τῆς τάξεως αὐτῆν νοερώς ἐθεάσατο καὶ παραδειξάμενος ἡμῖν τοῖς ἑαυτοῦ μύσταις ἀπικριβωμένην τὴν περὶ αὐτῆς ἀλήθειαν. In einzelnen Fällen ergänzt oder berichtet Proklus allerdings selbst seinen Lehrer, wie in Tim. 150, C ebd. 208, A f. vgl. m. 207, B f., aber auch dann vermeidet er jeden direkten Widerspruch gegen ihn.

die neuplatonische Lehre, so wie er sie vortrug, von der systematischen Vollendung, welche ihr Proklus zu geben wusste, immer noch entfernt ist.

Die Darstellung seiner Ansichten knüpfte sich bei Syrian, wie bei der ganzen Schule, der er angehört, fast ausschliesslich an die Besprechung der Schriften, in denen die grossen philosophischen und theologischen Auktoritäten der Vorzeit ihre Weisheit niedergelegt hatten; nur von ihrer Erklärung hören wir wenigstens, wo sein Unterricht beschrieben wird, und ähnlich verhält es sich auch mit den Werken, welche uns von ihm genannt werden. Jene Auktoritäten sind nun: von philosophischer Seite Aristoteles, Plato und die Pythagoreer, von theologischer Homer, Orpheus und die angeblichen Göttersprüche; also die gleichen, welche theilweise schon seit Plotin, vollständiger seit Jamblich der neuplatonischen Lehre zu Grunde gelegt worden waren. Mit allen diesen Vorgängern hat sich Syrian eingehend beschäftigt. Mit Proklus las er, zum Beginn seines philosophischen Unterrichts, die sämmtlichen aristotelischen Schriften der Reihe nach <sup>1)</sup>; über einen grossen Theil derselben hat er auch Commentare verfasst <sup>2)</sup>. Indessen gilt ihm die aristotelische Philosophie doch nur für die

1) **MARIN.** c. 18 (s. o. 675, 2). Die Ordnung, in welcher diese Schriften gelesen wurden, scheint Marinus andeuten zu wollen, wenn er sagt: *πάσας αὐτῶ τὰς Ἀριστοτέλους συναλέγω πραγματείας, λογικάς, ῥηθικάς, πολιτικάς, φυσικάς, καὶ τὴν ὑπὲρ ταύτας θεολογικὴν ἐπιστήμην* (die Metaphysik). In derselben Ordnung nennt Syrian selbst in *Metaph.* 41, a die aristotelischen Untersuchungen.

2) Seinen Commentar zu den Kategorieen, welcher die Erklärungen seiner Vorgänger *εἰς ἐλάχιστον* zusammengezogen habe, nennt **SIMPL.** *Categ.* 1, δ u. ε. (Schol. in *Arist.* 42, b, 44. 49, a, 13. 42. 65, b, 38), **DAVID** *Schol.* 51, b, 24. 54, b, 18. 28. 66, a, 17; den zu *Περὶ Ἑρμηνείας* **BOETH.** *De interpr.* II, 295 m. 321, m. 352 m. 404 u. **AMMON.** *De interpr.* 110, b, o. 202, b, m.; auf eine Erklärung der ersten *Analytik* scheint sich **AMMON.** bei **WAITZ** *Arist. Org.* I, 46, Z. 7 zu beziehen; eine solche der *Physik* führt **SIMPL.** *Phys.* 42, a, o. 46, b, u. 59, a, u. 58, a, m. (woher auch das Scholion S. 343, b, 8 der akademischen Scholien entlehnt ist) an; die der Bücher vom Himmel *Ders.* *De coelo* 3, b, 10. 178, a, 30. 314, a, 28 ff. **Karst.**; die der Bücher von der Seele **PHILOP.** *De an.* O, 13, u. Ein Commentar zur *Metaphysik* befindet sich handschriftlich in Paris; gedruckt ist von demselben die Erklärung von **B, M u. N** in **BAGOLINUS'** schwerfälliger Uebersetzung (Venet. 1558) und einzelne Stücke im 2ten Theil von **BRANDIS'** Ausgabe der *arist. Metaphysik*, vgl. *Schol.* in *Arist.* 765, b, 1. 766, b, 36. 771, b, 43.

Einleitung zu der höheren platonischen <sup>1)</sup>. Aristoteles verdient zwar in der Logik, Physik und Ethik unsere höchste Bewunderung, auch über die Gottheit und über ihr unbewegtes überweltliches Wesen hat er viel schönes gesagt; aber wo er sich zum Widerspruch gegen die alte platonisch-pythagoreische Philosophie verleiten lässt, wie diess aus Anlass der Ideen- und Zahlenlehre geschieht, da geräth er in Widersprüche, Ungereimtheiten und Sophismen <sup>2)</sup>, über welche sich unser Philosoph nicht stark genug auszudrücken weiss <sup>3)</sup>. Die unfehlbare, absolute Philosophie ist nur die platonische <sup>4)</sup>; mit Plato stimmen aber auch Pythagoras und die Pythagoreer, Homer, Orpheus und die Orakel überein <sup>5)</sup>.

1) S. o. 675, 2.

2) Syrian's Erklärung des 13ten und 14ten Buchs der Metaphysik verfolgt von Anfang bis zu Ende fast ausschliesslich den Zweck, die aristotelische Kritik der platonisch-pythagoreischen Lehre über die Zahlen und Ideen zu widerlegen. Ich komme auf diese Widerlegung noch einmal zurück; das obige setzt Syrian in der Einleitung zu derselben, S. 41 Bag. auseinander; vgl. auch S. 101, b: *advertendum ergo, quod etsi esset hominum, quos scimus, solertissimus et foecundissimus admirandus Aristoteles, non prius potuit universalia despiciere, quam coactus esset, et sibi et sensui repugnantia dicere.*

3) So heisst es in Metaph. S. 322, 4 Brand.: Arist. selbst müsse gestehen, μηδὲν εἰρηκέναι πρὸς τὰς ἐκείνων ὑποθέσεις, μηδ' ἔλωσ παρακολουθεῖν τοῖς εἰδητικαῖς ἀριθμοῖς, und nachdem eine Aeusserung der Schrift περὶ φιλοσοφίας angeführt ist, worin dieses Geständniss liegen soll, fügt Syrian bei: ὅστε καὶ νῦν ἕως πρὸς τοὺς πολλοὺς τοὺς οὐκ εἰδότες ἄλλον ἢ τὸν μοναδικὸν ἀριθμὸν πεποιθται τοὺς ἐλέγχους, τῆς δὲ τῶν θεῶν ἀνδρῶν διανοίας οὐδὲ τὴν ἀρχὴν ἐφύψατο. Noch stärker 74, b Bag.: *quod haec ludentis potius sint, quam studiose* (σπουδῆ, im Ernst) *loquentis saepius ostendimus ... omnino est viri non magni facientis verorum entium veram conclusionem.* S. 79, b: *haec omnia mordentis potius erunt, quam studentis.* S. 81, a: *haec quidem de idealibus numeris et in praecedentibus et nunc ridiculose dicuntur.* S. 89, a, u.: *ridicule etiam haec et importune descripta sunt.* S. 97, a: *haec namque omnia mordaciter ab eo subintellecta sunt, laniare Pythagoricorum principia proponente.* S. 112, b, unt.: *haec rhetoricas perorationes imitantur, sed non absolvuntur a comædiarum scurrilitate.*

4) Denn, wie Syrian in Metaph. 41, b erklärt: *Platonis illius divini sententia nunquam redarguitur, unde et manifeste constat, cum rationes de principis rebus ipsis similes reddiderint ipsorum [- arum] patres, permanentes et impermutabiles (ut decens est rationes esse) illas constituisse.* Ebd. 18, a (S. 89, 6 Brand.) sagt er über einen Einwurf, für den er allerdings nur Alexander's Erklärung verantwortlich machen will: er treffe Plato so wenig, als die Pfeile der Thracier die Götter.

5) In Metaph. 7, b: *Et tot quidem de Pythagoreis principis, quod idem est, ac si dicas, de Orphicis et Platonicis.* Vgl. 691, 8.

Syrian behandelte die letzteren, deren Aechtheit er natürlich nicht bezweifelte <sup>1)</sup>, sowohl in seinem mündlichen Unterricht <sup>2)</sup>, als in Schriften <sup>3)</sup>; aber die wichtigste Quelle der ächten Wissenschaft war für ihn doch immerhin Plato. Die Werke dieses Philosophen sind es vor allem, durch deren Erklärung er seine Schüler in die

1) Vgl. Metaph. 839, 5 Brand., wo er Aristoteles einer falschen Darstellung der orphischen Theologie bezüchtigt, weil dieser allerdings von dem späteren Orpheus noch nichts weiss.

2) Dass er sie in diesem zu erklären wenigstens die Absicht hatte, zeigt MARIN. Procl. 26: Syrian habe nicht lange vor seinem Tode Proklus und Dominus eine Erklärung, entweder der orphischen Gedichte oder der λόγια angeboten; da aber Dominus jene, Proklus diese wählte, sei es nicht mehr dazu gekommen.

3) SUID. sagt: ἔγραψεν εἰς Ὅμηρον ἔλον ὑπόμνημα ἐν βιβλίοις ζ'. Εἰς τὴν Πολιτείαν Πλάτωνος βιβλία δ'. Εἰς τὴν Ὀρφείως θεολογίαν βιβλία β'. Εἰς τὰ Πρόκλου περὶ τῶν καρ' Ὀμήρου θεῶν. Συμφωνίαν Ὀρφείως, Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος περὶ τὰ λόγια βιβλία δέκα (l. Πλάτωνος. Περί u. s. w.) Diese Aufzählung wird nun allerdings, wie BERNHARDY z. d. St. richtig bemerkt, dadurch höchst verdächtig, dass Suidas die gleichen Werke in der gleichen Ordnung auch unter Πρόκλος aufführt, und sie ist aller Wahrscheinlichkeit nach durch Schuld der Abschreiber aus dem Artikel über Proklus hieher übertragen worden; einer Glosse, die auf diesen Artikel zurückwies, haben wir vielleicht in dem Titel des Buchs über die homerischen Götter den Zusatz εἰς τὰ Πρόκλου zu danken, durch welchen Syrian gar eine Schrift über ein Werk seines Schülers beigelegt wird. Dass er aber einen Commentar über die orphischen Gedichte verfasst hatte, sagt auch MARIN. Procl. 27 und PROKL. in Tim. 96, B. Auch mit einer Schrift über die Uebereinstimmung des Orpheus, Pythagoras und Plato war er Proklus vorangegangen; dieser führt Plat. Theol. 215 unt. eine solche mit der Bezeichnung: ἐν τοῖς τῆς συμφωνίας γράμμασι an. Derselbe nennt in Reimp. 375 u. vgl. 381 m. 386, m. 391 u. seine λύσεις τῶν Ὀμηρικῶν προβλημάτων, während S. 868 m. auf seinen mündlichen Unterricht geht. Dagegen kann er über die λόγια nicht wohl geschrieben haben, da MARIN. a. a. O. den Proklus zwar für das Studium des Orpheus den Commentar Syrian's, für die λόγια jedoch καὶ τὰ σόστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα nur Porphyry und Jamblich benützen lässt. Nach eben dieser Stelle werden wir bei den λόγια, deren Erklärung Syrian seinen Schülern anbot, nicht blos an die Älteren, von Porphyry behandelten, sondern auch und vor allem an die angeblich chaldäischen Göttersprüche zu denken haben, die als ein Produkt ihrer eigenen Schule sich bei den Neuplatonikern seit Jamblich des höchsten Ansehens erfreuten, und von Proklus aufs ausführlichste erklärt wurden, denn Marinus sagt mit Beziehung auf den letzteren: ἐξεπόνησεν τὰς τε ἄλλας Χαλδαϊκὰς ὑποθέσεις (diese Worte gehören nämlich zusammen) καὶ τὰ μέγιστα τῶν ὑπομνημάτων εἰς τὰ θεοπαράδοτα λόγια καταβάλετο.

tiefsten Geheimnisse der Philosophie einweihen wollte <sup>1)</sup>; und wie er durch eine Reihe von Erläuterungsschriften zu Plato dem Proklus vorangien <sup>2)</sup>, so traf er mit demselben auch darin zusammen, dass er gerade in solchen Werken seine Ansichten über die wichtigsten Theile des philosophischen Systems entwickelte <sup>3)</sup>. Im Unterschied von seinen Vorgängern wird ihm eine theologischere Erklärung nachgerühmt <sup>4)</sup>, d. h. er suchte in den platonischen Schriften vor allem Aufschluss über das Wesen und die Ordnungen der Götter, was selbst wieder darauf hinweist, dass dieser Theil des Systems bei ihm eine weitere Ausbildung erhalten hatte, als bei den früheren Neuplatonikern.

Den Hauptsitz dieser Theologie fand er im Parmenides <sup>5)</sup>. In seiner Erklärung dieses Gesprächs unterscheidet er das Eine, das

1) Vgl. PROKL. Plat. Theol. 215 f. (oben S. 688, 1. 2). MARIK. Prokl. 13, s. o. 675, 2.

2) Wir kennen von ihm Erklärungen des Alcibiades I. (PROKL. in Alcib. c. 28, S. 88 CREUZ., wenn sich diess nicht auf seinen mündlichen Unterricht bezieht), Phædrus (PROKL. in Parm. V, 208), Phædo (OLYMPIOD. in Phæd. s. d. Index), Parmenides (PROKL. in Parm. IV, 4. 88. DAMASC. De princ. c. 48, S. 128 K.), Timæus (PROKL. in Tim. 168, E. 207, B. 224, E — an anderen Stellen kann man zweifelhaft sein, ob Proklus die Schrift Syrian's oder die Vorträge im Auge hat, deren Inhalt er nach MARIK. Prokl. c. 13 συνοπτικῶς καὶ μετ' ἐπικρίσεως aufgezeichnet hatte), des 10ten Buchs der Gesetze (SIMPL. Phys. 144, b, m. 147, a, m. 148, b, m. 149, a, u.), und wahrscheinlich auch des Philebus (OLYMPIOD. in Phileb. S. 238. 285. 287 vgl. Cousin Fragmens philos. I, 365). Dagegen wird ihm ein Commentar zur Republik, wie bemerkt, bei Suidas wahrscheinlich mit Unrecht beigelegt.

3) Wir sehen diess nicht blos aus den sogleich anführenden Mittheilungen des Proklus über seine Erklärung platonischer Stellen, sondern auch aus bestimmten Aussagen desselben, wie in Parm. VI, 81: der vorzüglichste von allen Erklärern des Plato, und namentlich seines Parmenides, sei Syrian, φῶς ἀνάψας νοερὸν τῆς περὶ ταῦτα πραγματείας, τὰ μὲν ἐπὶ θεολογικώτερον εἶδος τῆς ἐξηγήσεως ἀνενεγκῶν, τὰ δὲ καὶ ὀλίγον μεταβαλὺς. Vgl. IV, 4, wo Proklus, in dem S. 688, 1 berührten Zusammenhang, von der ἐποπτικωτάτῃ τοῦ Πλάτωνος καὶ μυστικωτάτῃ θεωρίᾳ redet, ἣν ἐκφαίνει μὲν αὐτὸς ἐν τῷ Παρμενίδῃ . . .; ἀνέκλυσσε δὲ ταῖς ἑαυτοῦ καθαρωτάταις ἐπιβολαῖς ὁ τῷ Πλάτωνι μὲν συμβαχέυσσας u. a. w.

4) S. vor. Anm.

5) Er hielt nämlich für das Thema desselben die verschiedenen Ordnungen des Seins in ihrem Verhältniss zum Urgrund, die Betrachtung aller Dinge, sofern sie Eins, d. h. göttlichen Wesens sind; PROKL. a. a. O. IV, 84. VI, 31. Proklus folgt ihm hierin, wie in seiner ganzen Erklärung.

Intelligible oder die göttliche Welt, die Seele, die in der Materie wirkenden Formen und die Materie <sup>1)</sup>); näher jedoch geht auch er von dem alten platonischen Gegensatz der sinnlichen und übersinnlichen Welt aus, und zerlegt dann die letztere wieder in einen höheren und einen niedrigeren Bestandtheil, das Reich des Nus und das der Seele <sup>2)</sup>); fügen wir diesen das Urwesen noch bei, so erhalten wir für die übersinnliche Welt die plotinische Trias: das Eine, der Nus und die Seele. Das Eine wird in der herkömmlichen Weise geschildert <sup>3)</sup>); wenn Syrian neben demselben mit den Pythagoreern die Zweiheit als Princip aufführt <sup>4)</sup>), scheint er damit nur die produktive Kraft des Urwesens bezeichnen zu wollen <sup>5)</sup>. Das Gebiet des Nus theilt er mit Jamblich in das Intelligible und

1) Bei PROKL. a. a. O. VI, 81 ff. mit Beziehung auf die 5 Abschnitte, in denen der Parmenides vom Sein des Eins ausgeht; vgl. Metaph. 42, a: es gebe (abgesehen von dem Einen, das über der Substanz steht), viele *gradus substantiarum, intelligibilium et intellectualium, cogitabilium et naturalium aut omnino vitalium, et corporearum*. Das *cogitabile* d. h. das, was Gegenstand der *διάνοια* (PLATO Rep. VI, 511, C f.) ist, fällt mit dem Psychischen zusammen; vgl. auch S. 8, a, u. 18, a, m.

2) In Metaph. 8, a vgl. vor. Anm. und S. 695, 3.

3) A. a. O. 4, a, unt.: *solum unius superessentiam et implurificatam bonitatem*; S. 7, a, o.: *unum, quod immateriale est, non minus est omnia, quam unum*. S. 9, a, u.: Der Grund von allem sei *non solum super ipsum esse potentia et esse actus, sed etiam super ipsum actum*. Ueber sein Verhältniss zum Abgeleiteten S. 8, b, o. PROKL. in Parm. VI, 81 f.

4) Metaph. 7, a, u.: *Deum ipsum aut bonum aut unum appellemus, aut finem et infinitatem, ... aut unitatem et binarium, ... aut atherem et chaos, ... aut factorem et dualitatem*; alles diess seien aber uneigentliche Bezeichnungen für das, was über alles Denken hinausgehe. Ebd. 23, a (S. 94, 10 Brand.) 78, b, u.

5) Metaph. 64, b, o: *binarius, qui principii rationem habet, foecundam potentiam et processum et multitudinem et multiplicationem omnibus offert*. S. 77, b: *dualitatem interminatam, quae principium motivum est, formas omnes foecunda replere potentia et plurificare et deducere ad generationem secundarum et tertiarum formarum immaterialium*. Dieses Princip wird nun zwar zunächst von dem Ersten unterschieden, und als das nächste nach ihm dargestellt, auf welches erst die *πρώτιστα καὶ κρύφια θεῶν γένη* folgen (so a. a. O. S. 389, 8 Brand.); da es aber doch zugleich mit dem Eins zusammen Bezeichnung der Gottheit sein soll, werden wir hierin nur eine Anbequemung an die pythagoreische Tradition zu sehen haben, und die eigentliche Meinung Syrian's wird die oben angedeutete sein.

das Intellektuelle <sup>1)</sup>; und er nennt deshalb auch wohl drei Bestandtheile der göttlichen Welt: das Intelligible, das Intellektuelle und die überweltliche Seele <sup>2)</sup>; die intellektuell-intelligibeln Götter dagegen, welche Proklus zwischen die intelligibeln und die intellektuellen einschiebt, finden sich bei ihm so wenig, als die von Theodor aus Asine aufgebrachte Trias des Intelligibeln, Intellektuellen und Demiurgischen. Im Intelligibeln setzte er als erstes Glied das αὐτοζῆλον <sup>3)</sup>, als zweites, wie es scheint, die οὐσία, als drittes das νοητόν <sup>4)</sup>. An die Spitze der intellektuellen Welt stellt er den Demiurg, welchen er auch Zeus nennt <sup>5)</sup>, diesem zunächst die drei demiurgischen Theilkräfte <sup>6)</sup>. Im Intelligibeln sind die Ideen als die Urbilder in ursprünglicher Weise, erst in zweiter Reihe sind sie im Verstande des Welterschöpfers; oder wie sich unser Philosoph auch ausdrückt: sie sind dort unter der einfacheren Form der Tetraktys, hier unter der entwickelteren der Dekas <sup>7)</sup>. Mit den Urbildern fallen die einheitlichen und substanziellen Zahlen zusammen, welche nach Syrian aus der geheimen Tiefe des Einen zuerst hervorgehen <sup>8)</sup> und früher sind, als die demiurgischen

1) S. folg. Anm. und Metaph. 3, a, u. 42, a, m (S. 698, 1).

2) PROKL. in Parm. VI, 81 f., wo zuerst dreierlei göttliche Emanationen (πρόοδοι) gezählt werden, νοητά, νοερά, ὑπερκόσμοι, später die οὐσία ἐκθεομένη in die νοητή, νοερά, ψυχική getheilt, und von der letzteren die ψυχὰ οὐσῶν ἐκθεομένην οὐ κληρωσάμεναι unterschieden werden. Ders. in Tim. 315, B f. Plat. Theol. I, 10. S. 22, u.

3) PROKL. in Tim. 99, A: nach Syrian sei der Πρωτόγονος dasselbe, wie das αὐτοζῆλον Plato's. διὸ καὶ αἰώνιον ἐστὶ καὶ τῶν νοουμένων κάλλιστον, καὶ τοῦτό ἐστιν ἐν νοητοῖς, ὅπερ ὁ Ζεὺς ἐν νοεροῖς u. s. w.

4) In Metaph. 116, a, u.: *animal, ens, intelligibile*. Wie sich zu dieser Eintheilung die Trias ἐν, σχέσις, νοῦς (oder ὄν) verhielt, die Syrian aus Anlass des ἐν ὄν im Parmenides aufstellte (DAMASC. de princ. S. 128 o. vgl. PROKL. Plat. Theol. III, 21, S. 157. 164), ist unklar. Auf das Intelligible wird auch das *primum ens* zu beziehen sein, welches nach Metaph. 8, b, o. auf das Urwesen zunächst folgt.

5) PROKL. in Tim. 94, F. 95, B. 315, B vgl. vorl. Anm.

6) Die δημιουργική τριάς, deren formalistische Ableitung bei PROKL. a. a. O. 94, A.

7) In Metaph. 59, b f. 73, b, u. PROKL. in Tim. 99, A.

8) Metaph. 59, b, u.: *procedit etiam divinus numerus ex latebra unitatis immortalis, quousque veniat ad divinum quaternarium*. 73, b, u.: Die demiurgischen Ideen sind nicht das erste, und haben zu ihren nächsten Principien

(d. h. dem Demiurg angehörigen) Ideen <sup>1</sup>). Alle Ideen sind (nach Plato) Zahlen <sup>2</sup>), und diese idealen oder intellektuellen Zahlen sind von den mathematischen, psychischen und physischen zu unterscheiden <sup>3</sup>); ebenso sind sie aber auch die wirkenden Kräfte, da sie den schöpferischen Wesenheiten inwohnen <sup>4</sup>); denn „Gott und die Natur wirken alles mittelst der Zahl“ <sup>5</sup>). Ideen des schlechten, unvollkommenen, zufälligen und willkürlich gemachten, des relativen, getheilten und zusammengesetzten läugnet Syrian, wie schon Plotin, indem er zwischen den Ideen und den blossen Begriffen bestimmt unterscheidet <sup>6</sup>). Die platonisch-pythagoreische Ideen- und Zahlenlehre gegen die Einwendungen des Aristoteles zu vertheidigen, bemüht er sich in seiner Erklärung der Metaphysik <sup>7</sup>); aber so wenig sich auch in diesen Erörterungen

*non primam unitatem et maxime primam dualitatem, a quibus ternarius arcanus processit.*

1) Ebd. 8, b, o. 78, b, u. (306, 10 Brand.). In der letztern Stelle wird der ἀριθμός ἐνάτος und οὐσώδης noch unterschieden; jener scheint nach S. 59, b im ἀποζῆσον, dieser in der οὐσία seinen Sitz zu haben.

2) Daher ist in ihnen auch (Metaph. 53, b, o.) der Unterschied des Männlichen und Weiblichen, d. h. des Ungeraden und Geraden.

3) A. a. O. 117, a. Ebd. 76, b: *ordinabant quidem viri* (Plato und die Pythagoreer) *post intellectualem numerum et animale et mathematicum et naturalem numerum*. Mit dem letzteren sind die benannten Zahlen (6 Menschen u. a. f.) gemeint, mit dem *numerus animalis* wohl die Zahlen der Weltseele und der übrigen Seelen. Andererseits erhält aber auch der Name der Ideen eine ebenso ausgedehnte Anwendung, wenn Syrian S. 42, a sagt: jeder Stufe des Seins, der *intelligibilis, cogitabilis, sensibilis*, kommen ihre eigenen Ideen zu. Doch fügt er bei: *etsi plurimum circa intelligibilium ordinem, qui in opifice (Demiurg) est, considerentur*. Die *cogitabiles* (die der Seele inwohnenden) seien eine Nachbildung von jenen, die *sensibiles* ihre Darstellung in der Sinnenwelt, die *inseparabiles causas sensibilium, ultimae formarum separabilium imagines*.

4) A. a. O. 42, a, u.: *intelligibiles quidem [sc. ideas] esse apud Deos et causas eorum, quae consequuntur, effectivas scilicet et exemplares et finales; sic seien dies wenigstens in primis et optimis omnium causis, quae ob fecunditatem et opificium vim habent omnium generativam*, die aber zugleich Urbild und Endzweck von allem sind.

5) A. a. O. 119, a, m.

6) Metaph. 6, a, unt. 59, a, m. 60, b f. 63, a. 65, a f. 69, b. Dagegen werden Ideen der Kunstwerke zugegeben, sofern jede Kunst ein Urbild nachahme, S. 20, a.

7) Der Commentar zu den zwei letzten Büchern beschäftigt sich, wie bemerkt, fast ausschliesslich damit.



der scharfsinnige und wohlgeschulte Dialektiker verlangnet, so sind sie doch schon deshalb höchst unfruchtbar und unerquicklich, weil er der pythagoreischen und altakademischen Lehre durchweg die neuplatonische unterschiebt, und ebenso bei der Zurückweisung der aristotelischen Einwürfe von Voraussetzungen ausgeht, die eben nur ein Neuplatoniker für unbestreitbare Wahrheiten halten konnte <sup>1)</sup>.

Von dem Demiurg und einer aus ihm hervorgegangenen schöpferischen Kraft (in dem platonischen Mischgefäß dargestellt) wird die Seele erzeugt <sup>2)</sup>. In der Betrachtung derselben hebt Syrian neben der Unterscheidung der allgemeinen und der Theil-seelen die Momente des Insichbleibens, Ausschiheraustretens und Insichzuruckkehrens als die allgemeine Form ihres Lebens hervor; aber was er über die dreierlei Zahlenverhältnisse sagt, nach denen sich dieser Verlauf bei den verschiedenen Klassen von Dingen bestimme, das gehört zur unverstandlichsten pythagoreischen Scholastik <sup>3)</sup>. Für die ganze Reihe der Emanationen stellt er den Grundsatz auf, welcher überhaupt eine von den allgemeinsten Voraussetzungen der neuplatonischen Theorie bildet, dass zwar jede niedrigere Ordnung an allen höheren theilhabe, aber jede in

---

1) So wird es namentlich Aristoteles wiederholt (S. 72, b. 77, a. 65, a. u. .) als Grundfehler seiner Polemik vorgefurkt, dass er voraussetze, alle Zahlen seien aus Einheiten zusammengesetzt, was doch von den göttlichen und den intellektuellen Zahlen keineswegs gelte. Ja S. 72, b meint Syrian umgekehrt schliessen zu können: da es unter jener Voraussetzung keine idealen Zahlen geben könnte, die Existenz solcher Zahlen aber unbestreitbar sei, so könne es nicht wahr sein, dass alle Zahlen aus Einheiten bestehen. — Verwandter Art ist es, wenn S. 87, b gegen Aristoteles bemerkt wird: wenn die göttlichen Wesenheiten einer bestimmten Ordnung zu drei, oder vier, oder sieben oder zehn gahlt werden, so sei die Meinung nicht die, dass es ihrer gerade so viele seien, sondern es sollen damit nur die verschiedenen Arten ihrer Vollkommenheit ausgedrückt werden; *in quibus quidem primo perfectum inspectum est, numerum horum ternarium esse dicimus, in quibus vero principii specie omnia mundana comprehensa sunt, quaternarium u. s. w.* Wer bei jedem Wort etwas bestimmtes zu denken gewohnt ist, dem schwindelt es bei diesen Zahlen, die nicht zum Zählen dienen und nicht eine Vielheit von Einheiten sind, dem Neuplatoniker umgekehrt geht erst in dieser Finsterniss, wo alles bestimmte Denken aufhört, das wahre Licht auf.

2) Prokl. in Tim. 95, B. 315, C.

3) A. a. O. 207, B — D, vgl. 171, F.

eigenthümlicher Weise, und keine anders, als durch Vermittlung aller dazwischen liegenden, dass andererseits das höhere durch die Theilnahme des niedrigeren an ihm nicht zertheilt werde <sup>1)</sup>. Mit seiner Metaphysik liess sich auch die Unterscheidung von Göttern, Engeln, Dämonen und körperfreien Seelen <sup>2)</sup> leicht verknüpfen, wie diess ja bisher schon vielfach geschehen war; doch ist darüber nichts genaueres überliefert. Als einen eifrigen Anhänger der alten Religion kennen wir Syrian bereits <sup>3)</sup>; dass er sich zu derselben als Philosoph in das gleiche Verhältniss setzte, wie sein Schüler Proklus, lässt sich gleichfalls nicht bezweifeln, und wird durch einzelne Proben seiner Mythendeutung <sup>4)</sup>, und durch seine Bemerkungen über die Orakel <sup>5)</sup> bestätigt.

Schon die bisher besprochenen Mittheilungen über Syrian lauten fragmentarisch genug; noch unvollständiger sind wir über seine anderweitigen Ansichten unterrichtet. Er läugnet mit der ganzen neuplatonischen Schule, dass die Welt einen zeitlichen Anfang habe <sup>6)</sup>; er lässt im Anschluss an Plato (Tim. 41, B) die sterblichen Wesen, als solche, nicht unmittelbar aus der übersinnlichen Welt, sondern zunächst aus vergänglichen und veränderlichen Ursachen hervorgehen <sup>7)</sup>; er rechtfertigt die Vorsehung, wie so viele vor ihm, hinsichtlich der Uebel in der Welt mit der Bemerkung: das Uebel habe seinen Sitz nur im Verhältniss der Theilwesen zu einander, für das Ganze und für die Gottheit sei es kein Uebel, sondern nur die natürliche Folge eines Guten <sup>8)</sup>. In

1) Metaph. 61, b f. vgl. 6, b, u. PROKL. in Parm. VI, 168.

2) Metaph. 19, b, u. PROKL. in Tim. 269, D (658 Schneid.) vgl. 287, B und die *θεοὶ ἐγκόσμοι* betreffend 301, E, über die Dämonen 311, F.

3) Vgl. S. 668, 2.

4) Wie die wunderliche Deutung der Ambrosia und des Nektars Metaph. 81, b, u. und die, welche PROKL. in Remp. (s. o. 691, 8) anführt.

5) Bei AMMON. De interpret. 110, b erwiedert er auf die Behauptung, dass selbst die Götter das zufällige nicht mit Bestimmtheit vorherwissen, und dass die Zweideutigkeit mancher Orakel eben daher rühre: das Wissen der Götter sei ein absolut sicheres, aber die Prophetin, die von ihnen erleuchtet werde, nehme es nicht immer gleich vollkommen in sich an; zudem sei aber jene Zweideutigkeit auch für die Empfänger der Orakel oft heilsam.

6) Metaph. 78, b, u.

7) Ebd. 81, b vgl. PROKL. in Tim. 207, C. 311, E.

8) PROKL. in Tim. 113, E f.

Betreff der Körperwelt stellt er den eigenthümlichen Satz auf: zwei materielle Körper können allerdings nicht denselben Raum einnehmen, bei immateriellen dagegen sei diess wohl möglich, es habe daher auch der von der Weltseele gebildete immaterielle Leib derselben die Materie in sich aufnehmen können <sup>1)</sup>. Auf eben diesen immateriellen Körper der Welt führte er wohl auch den Raum zurück; er bezeichnet ihn nämlich als die Ausdehnung, welche durch die verschiedenen Verhältnisse der Seele und die Einstrahlung der schöpferischen Ideen in eigenthümlicher Weise getheilt werde, und die verschiedenen Körper sich aneigne, indem sie sich in dem einen ihrer Theile zum natürlichen Ort des Feuers mache, in einem andern zu dem der Luft u. s. w. <sup>2)</sup> Aehnlich denkt er sich den Lichtleib, den er mit andern der menschlichen Seele zur unmittelbaren Wohnung anweist, in den drei Dimensionen des Raumes durch den sichtbaren Leib ausgebreitet <sup>3)</sup>. Doch will er ihn so wenig, wie den Leib der Weltseele, als mathematischen Körper betrachtet wissen, und auch die fünf Figuren der Elemente im Timäus sollen nicht wirkliche Figuren, sondern die schöpferischen Kräfte der Natur bezeichnen <sup>4)</sup>. Unter den Bestandtheilen des menschlichen Wesens unterschied er diejenigen, welche der Welterschöpfer, und die, welche die jüngeren Götter hervorgebracht haben; zu den letzteren rechnete er ausser dem sichtbaren Leibe auch die niedrigeren von den vernunftlosen Lebenskräften, zu jenen die höheren von diesen und den Lichtleib; diese beiden sollten auch nach dem Tode fortwährend mit der Seele verbunden bleiben, die niedrigeren Lebenskräfte dagegen nur so lange, bis sie in ihrer Läuterung weit genug fortgeschritten sei, um sie ent-

1) Metaph. 44, b.

2) In dem Bruchstück seines Commentars zum 10ten Buch der Gesetze b. SIMPL. 144, b, m: διάστημα γάρ ἐστι (sc. ὁ τόπος) τὸ ταῖς οὐκείαις τομαῖς καὶ διαίρεσιν, ἃς ἔσχειν ἐκ τῶν διαφορῶν τῆς ψυχῆς λόγων καὶ τῆς τῶν δημιουργῶν εἰδῶν ἀλλάψεως οὐκείουμενον τὰ τόσα ἢ τόσα τῶν σωμάτων u. s. w. Einige andere Aeusserungen über den Raum, die aber unerheblich sind, a. a. O. 147, a, m. 148, b, m. 149, a, u. Ich werde dieselben hier ebenso, wie die Bemerkung über Schwere und Leichtigkeit der Elemente an ihren natürlichen Orten bei SIMPL. De coelo 814, a, 28—36 übergehen können.

3) Metaph. 45, a.

4) A. a. O.

behren zu können <sup>1)</sup>. Die Freiheit des menschlichen Willens behauptete er, wie alle Platoniker, auf's entschiedenste; ja er erklärte geradezu, mit ihrer Längnung würde alle Philosophie überflüssig <sup>2)</sup>; doch sollte sie nicht ausreichen, um eine Seele vor dem Eintritt in die irdische Welt gänzlich zu bewahren; da vielmehr die Veränderlichkeit von ihrer Natur untrennbar ist, muss jede, auch die fehlerlose, wie er glaubt, mindestens Einmal in jeder Weltperiode in dieselbe herabsteigen <sup>3)</sup>. In seiner sittlichen Weltansicht zeigt Syrian, nach einem früher berührten Vorfall <sup>4)</sup> zu urtheilen, grössere Strenge, und er legt namentlich den ascetischen Enthaltungen einen höheren Werth bei, als sein Lehrer.

Unsere Kenntniss Syrian's ist leider zu lückenhaft, um uns ein ganz sicheres Urtheil über seinen philosophischen Charakter und sein Verhältniss zu Proklus möglich zu machen. Wenn uns seine Schriften vollständiger erhalten wären, würden wir ohne Zweifel noch manche weitere Berührungspunkte zwischen beiden finden. Aber doch lässt sich nicht annehmen, dass das System des Proklus seine Lehre wirklich so unverändert wiedergebe, wie man diess nach den eigenen Aeusserungen dieses Philosophen glauben möchte. Nichts weist darauf hin, dass Syrian das methodologische Princip dieses Systems, den Grundsatz des Fortgangs durch die drei Momente des Insichbleibens, des Heraustretens und der Rückkehr, schon so bestimmt ausgesprochen oder so durchgreifend angewendet hat, wie Proklus <sup>5)</sup>; wir treffen vielmehr gerade in der Theologie, an der ihm doch am meisten lag, statt der Dreitheilung des Proklus bei ihm nur die zweigliedrige Unterscheidung der intelligibeln und intellektuellen Götter <sup>6)</sup>. Erst Proklus ist es, welcher die neuplatonische Philosophie durch die strenge Folgerichtigkeit seiner Systematik zum formellen Abschluss gebracht,

1) PROKL. in Tim. 811, E f.

2) PROKL. De prov. c. 58. Opp. ed. Cous. I, 74.

3) PROKL. in Tim. 824, D.

4) Vgl. S. 681, 4.

5) Auch was S. 696, 8 angeführt wurde, kann in dieser Beziehung nicht zu viel beweisen, selbst wenn Proklus nichts von seiner Systematik einge-  
mischet haben sollte, weil es sich dort doch nur um einen bestimmten Fall,  
nicht um ein allgemeines Princip handelt.

6) Vgl. S. 694.

und ihr unter Berücksichtigung aller der Veränderungen, die seit zwei Jahrhunderten mit ihr vorgegangen waren, diejenige Gestalt gegeben hat, in der sie an das christliche und muhamedanische Mittelalter übergieng.

#### 14. Proklus <sup>1)</sup>.

Dieser einflussreiche und von den Späteren so hoch gefeierte Philosoph war der Nachfolger Syrian's <sup>2)</sup>. Seiner Herkunft nach

1) M. s. über ihn ausser ΣΙΜΩΝ, ΒΑΣΙΛΕΥΤΟ und den übrigen grösseren Werken: ΣΤΕΙΝΗΑΡΤ in Pauly's Realencyklopädie VI, 62—76. ΒΕΡΓΕΡ, Proklus Par. 1840 steht mir leider nicht zu Gebot. — Für das Leben des Proklus ist die Biographie des Marinus fast die einzige, und trotz ihrer mancherlei Abenteuerlichkeiten und panegyrischen Uebertreibungen immerhin eine schätzbare Quelle.

2) ΜΑΡΙΝ. Procl. 26 nennt zwar den Dominus Syrian's Nachfolger, indem er (in der S. 691, 2 berührten Erzählung) sagt: προεβητο γὰρ (sc. Syrian) ἐξηγήσασθαι αὐτῷ τε (dem Proklus) καὶ τῷ ἐκ τῆς Συρίας φιλοσόφῳ καὶ διαδόχῳ Δομίνῳ ἢ. s. w.; und so könnte man geneigt sein, ihn zwischen Syrian und Proklus einzuschieben. Allein ZUMPT (S. 88 der oben, S. 675, 1, genannten Abhandlung) bemerkt mit Recht, διάδοχος scheine hier nur von einem Nachfolger in der Lehre, nicht in der Vorsteherchaft der Schule gebraucht zu sein. Denn wenn Proklus in seiner selbstgedichteten Grabschrift bei ΜΑΡΙΝ. c. 36 von sich sagt: ὃν Συριανὸς ἐνθάδ' ἀμοιβὸν ἱεῖς θρέψε διδασκαλῆς, so weist schon dieser Ausdruck auf einen unmittelbaren Nachfolger, da strenggenommen nur ein solcher an die Stelle des Vorgängers tritt (ἀμείβεται); auch lässt es sich bei dem innigen Verhältniss, in welchem Proklus zu Syrian stand, und bei seiner hervorragenden Befähigung kaum denken, dass jener bei seinem Tode die Leitung der Schule einem andern übertragen haben sollte; und offenbar ist diess auch nicht die Meinung seines Biographen, wenn dieser c. 12 sagt: in ihm habe Syrian den Mann gefunden, ὅλον πάλαι ἔζητει ἀπροατὴν ἔχειν καὶ διαδοχόν. Vergleichen wir ferner die sonstigen Nachrichten über Dominus, so wird es sehr unwahrscheinlich, dass er die Stelle des Schulvorstehers bekleidete: nicht allein PROKL. in Tim. 84, B nennt ihn ohne jede weitere Andeutung einfach seinen ἐπίτροπος, indem er seine Ansicht über eine Stelle des Timäus (sei es aus einer Schrift oder aus mündlicher Mittheilung) anführt, sondern auch der aus DAMASCIUS entlehnte, verhältnissmässig ausführliche, Artikel des SUIDAS über ihn schweigt gänzlich von jener Würde, und begnügt sich, ihn als μαθητῆς Συριανοῦ καὶ τοῦ Προκλοῦ συμφορητῆς zu bezeichnen; zugleich sagt er aber auch, Dominus sei zwar ein guter Mathematiker, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις φιλοσοφίαισιν ἐπιπλαϊότερος (die Handschriften haben: ἐπι καλαιότερος) gewesen, er habe die platonische Lehre durch eigene Einfälle verderbt, und sei dafür von Proklus in einer Schrift surechtgewiesen worden, auch in seinem Leben habe er sich nicht der Enthaltensamkeit eines Plutarch befleissigt. Um

dem lycischen Xanthus angehörig <sup>1)</sup>, war er im Jahr 410 <sup>2)</sup> in Konstantinopel zur Welt gekommen <sup>3)</sup>. Seine philosophischen Studien begann er in Alexandria unter der Leitung Olympiodor's <sup>4)</sup>, begab sich dann aber nach Athen <sup>5)</sup>, wo er noch von dem greisen Plutarch <sup>6)</sup>, hauptsächlich jedoch von Syrian in alle Geheimnisse ihrer Spekulation eingeführt wurde. Seinem vieljährigen vertrauten

---

so weniger wird man ihm für die Leitung der Schule vor einem Proklus den Vorzug gegeben haben. Da er endlich ein höheres Alter erreichte („γηραιός“), so müssten wir den Anfang von Proklus' Amtsführung über Gebühr weit herab-  
rücken, um den Dominus zwischen ihn und Syrian einschieben zu können. — Als athenischer Schulvorsteher führt Proklus in den Titeln seiner Werke den Beinamen: ὁ Διάδοχος. Manche Handschriften fügen Πλατωνικός bei; dass diese Erklärung richtig ist (wie Cousin annimmt, Pr. Opp. I, XXI), und zu dem διάδοχος nicht der Genitiv Πλουτάρχου (STEINHART S. 68) oder Συριανού supplirt werden darf, ergibt sich ausser allem andern aus SIMPL. De coelo 284, b, 3 (Schol. in Arist. 515, a, 6): Πρόκλος ὁ ἐκ Λυκίας ἔλιγον πρὸ ἐμοῦ γεγονώς τοῦ Πλάτωνος διάδοχος. AMMON. De interpr. 3, a: τοῦ θεοῦ ἡμῶν διδασκάλου Πρόκλου τοῦ Πλατωνικοῦ διαδόχου.

1) MARIN. 6. „Der Lycier“ wird er trotz seiner auswärtigen Geburt gewöhnlich genannt, z. B. in der vorhin erwähnten Grabschrift, bei SIMPL. Phys. 92, a, o. 144, b, m. De coelo 284, b, 3 u. 5. Sein Vater Patricius war ein angesehenener Sachwalter, seine Mutter hiess Marcella; beide Eltern waren reich und von guter Herkunft (MAR. 6. 4. 8). Der Name Proklus ist das lateinische Proculus.

2) Er starb nach MAR. 36 am 17ten April des 124sten Jahrs ἀπὸ τῆς Ἰουλιανοῦ βασιλείας. Da er nun 75 Jahre alt wurde (ebd. 26), ergab sich für sein Geburtsjahr, je nachdem man die 124 Jahre vom Anfang (was allerdings mehr für sich hat) oder vom Ende der Regierung Julian's an rechnet, und die Jahre nach Kalenderjahren oder Regierungsjahren zählt, das Jahr 409, 410, 412 oder 418. Für 410 entscheidet die Sonnenfinsterniss in dem Jahr vor seinem Tode (MAR. 37), welche im Januar 484 stattfand.

3) MAR. 6.

4) A. a. O. 8 f.: Nachdem er als Knabe in seiner Heimath die Schule eines Grammatikers besucht hatte, nahm ihn ein Rhetor Leonas mit sich nach Alexandria, wo er mit grossem Erfolge Grammatik, namentlich aber Rhetorik studirte. Mit demselben besuchte er Byzanz, kehrte dann aber wieder nach Alexandria zurück, und widmete sich dem Studium der aristotelischen Schriften bei Olympiodor, der Mathematik bei Heron; von beiden wurde er auf's höchste geschätzt, und erhielt Beweise ihres unbedingten Vertrauens.

5) MARIN. sagt c. 9, eine Erscheinung der Athene habe ihn dazu aufgefordert, giebt dann aber c. 10 den natürlicheren Grund an, dass ihm der Unterricht seiner alexandrinischen Lehrer nicht mehr genügt habe.

6) Er hörte diesen Philosophen, dessen Lieblingschüler er war, noch zwei Jahre lang. Das nähere a. a. O. c. 12.

Verkehr mit diesem Philosophen, dem er sich mit unbeschränkter Verehrung hingab <sup>1)</sup>, hatte er namentlich auch seine gründliche Kenntniss der aristotelischen und platonischen Schriften zu verdanken, deren methodisches Studium den Mittelpunkt von Syriau's Unterricht bildete <sup>2)</sup>. Als Proklus selbst die Leitung der athenischen Schule übernahm, war er bereits ein anerkannter, durch bedeutende Leistungen erprobter Philosoph und Gelehrter <sup>3)</sup>. Wie überwältigend der Eindruck war, den er auf seine Schüler machte, sieht man aus der Schilderung, die Marinus von ihm entworfen hat, und die ganz darauf berechnet ist, ihn als einen Liebling der Götter und ein Musterbild aller Vortrefflichkeit erscheinen zu lassen <sup>4)</sup>; so starke Uebertreibungen sich aber dieser auch ohne Zweifel erlaubt hat, so werden wir ihm immerhin glauben dürfen, dass sich Proklus nicht bloß durch seinen Eifer in der Verehrung der Götter, sondern auch durch seine Erhabenheit über Lust und Schmerz <sup>5)</sup>, durch seinen Sinn für Freundschaft, seine werktätige Menschenliebe, seine gemeinnützige Thätigkeit <sup>6)</sup> auszeichnete. Von der ausserordentlichen Arbeitsamkeit, die ihm nachgerühmt wird <sup>7)</sup>, und von der Hingebung an seine wissenschaftliche Thätigkeit, in welcher er mit Verschmähung der Ehe und des Familienlebens <sup>8)</sup> ganz auf-

1) Vgl. S. 688, 1. 2.

2) MARIN. 13 vgl. S. 675, 2.

3) MAR. 13: τοσοῦτον ἐν οὐ πολλῷ χρόνῳ ἐπεδίδου, ὥστε ὄγδοον καὶ εἰκοστὸν ἔτος ἄγων ἄλλα τι πολλὰ συνέγραψε καὶ τὰ εἰς Τίμαιον γλαφυρὰ ὄντως καὶ ἐπιστήμῃς γέμοντα ὑπομνήματα.

4) So c. 21 u. c. 22; in dem letztern wird versichert, Proklus habe die Urbilder im göttlichen Denken nicht durch Beweisführung, sondern in unmittelbarer Anschauung erkannt, ἀρετὴν προσλαμβάνων, ἣν οὐκ ἔτ' ἂν τις φρόνησιν κυρίως ἐπονομάσειεν, σοφίαν δὲ μᾶλλον προσερέει, ἢ καὶ τινα σημαντοτέραν ταύτης ἐπωνυμίαν. Hiegegen lautet es allerdings noch bescheiden, wenn ΑΜΜΟΚ. De interpr. 3, a nur sagt, er habe die Erklärung der Alten und das Wissen von dem Wesen der Dinge εἰς ἄκρον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως gebracht.

5) MAR. c. 19 f.

6) M. s. hierüber, und namentlich auch über seine Freundschaft mit Archiadas, MAR. c. 14—17.

7) A. a. O. 22, 24, wo unter anderem angeführt wird, dass er neben seinen vielen Religionsübungen oft an Einem Tag fünf Lectiones gab, dabei in der Regel gegen 700 Zeilen niederschrieb, und auch einen Theil der Nacht der Meditation widmete.

8) MARINUS bemerkt c. 17, er habe die Ehe durchaus verschmäh't, wie-

gieng, legen seine Schriften vollgültiges Zeugniß ab; ausser den erhaltenen <sup>1)</sup> ist uns noch eine beträchtliche Anzahl weiterer Werke bekannt <sup>2)</sup>. Nicht geringer war aber auch sein Eifer für Erhaltung

wohl ihm öfters die vortheilhaftesten Anerbietungen gemacht worden seien. Beispiele der letzteren giebt MARIN. 9. SUID. (d. h. Damascius) Ἀἰσολα.

1) Es sind diess die folgenden: Die Commentare zum I. Alcibiades (herausg. von CREUZER als 1ster Theil seiner Initia philosophiae ac Theologiae ex platon. font. ducta und von COUSIN Procli Opp. T. II. III), Parmenides (Opp. ed. Cous. T. IV—VI und in STALLBAUM's Ausgabe des Parmenides 1889), Timäus (ed. SCHNEIDER 1847; der Commentar bricht bei S. 44, D des Timäus ab), Kratylus (Ex Procli Scholiis in Crat. Plat. Excerpta ed. BOISSONADÉ 1820), Republik (aus einer sehr unvollständigen Handschrift in der Baseler Ausgabe Plato's von 1534; über eine vollständigere vgl. man ROSE im Hermes II, 96 ff.). Στοιχείωσις θεολογική, ein gedrängter Abriss der Lehre von den höchsten Wesenheiten (3ter Bd. der Creuzer'schen Initia u. s. w.). Στοιχείωσις φυσική oder περὶ κινήσεως (Bas. 1531. 1545. Par. 1542), die aristotelische Lehre über die Bewegung, nach Phys. B. III ff., höchst compendiarisch in euklidischer Form dargestellt. Die sechs Bücher Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν (Hamb. 1618). Die Abhandlungen *De providentia*, *De decem dubitationibus circa providentiam*, *De malorum subsistentia*, welche, nur in lateinischer Uebersetzung erhalten, den ersten Band der Cousin'schen Ausgabe bilden. Ferner sechs Hymnen, ausser denen aber Proklus, wie MARIN. c. 19 zeigt, noch viele weitere verfasst hatte; ein Commentar zu Hesiod's Ἔργα καὶ Ἡμέραι, oder vielmehr ein Auszug aus demselben, und die mathematischen Werke: Εἰς τὸ πρῶτον τῶν Εὐκλείδου στοιχείων, Ἰσοπέποισις τῶν ἀστρονομικῶν ὑποθέσεων, Σφαῖρα (ein astronomisches Compendium, aus Gemina's Εἰσαγωγή ausgezogen), Παράφρασις εἰς τὴν τοῦ Πτολεμαίου τετράβιβλον. (Einige weitere, nur handschriftlich vorhandene, bei FABRIC. S. 426.) Von den Ἐπιχειρήματα κατὰ Χριστιανῶν (gegen die Welterschöpfung) hat PHILOPONUS in seiner Gegenschrift *De aeternitate mundi*, von einem Theil der Χρηστομάθεια γραμματικῆ, von der es jedoch unsicher ist, ob sie unserem Proklus gehört, hat PHOTIUS Cod. 239 Auszüge erhalten. M. vgl. zum vorstehenden BÄHR in Pauly's Realencykl. VI, 2, 64 ff. FABRIC. Biblioth. IX, 405 ff.; ebd. weitere Literatur. Ueber einige Schriften, welche Proklus' Namen mit Unrecht zu tragen scheinen, s. m. FABRIC. S. 424. BÄHR S. 68.

2) Einen Commentar zum Phädo, aus welchem Schol. in Arist. 6, b, 29 ff. ein Bruchstück mitgetheilt ist, führt OLYMPIODOR in Phaed. öfters an (s. d. FINCKH'schen Index); einen solchen zum Phädrus nennt er selbst in Tim. 329, D. E vgl. 28, B (dass er jedoch noch handschriftlich vorhanden sei, ist mir trotz der von HARLESS zu Fabric. a. a. O. 426 unt. beigebrachten Angabe eines Handschriftenverzeichnisses nicht wahrscheinlich, so lange er nicht wirklich aufgefunden ist); einen zum Theaetet gleichfalls er selbst a. a. O. 78, C und MARIN. Procl. 88; eine Erklärung des Philebus DAMASC. v. Isid. 42. SUID. Μαρίν. OLYMPIODOR. in Phileb. S. 233. 241 f. 246 f. u. 5. (s.



COUSIN *Fragm. philos. I, 365 f.*) vgl. PROKL. in Tim. 53, F. 222, F; dagegen lässt sich ein Commentar zum Protagoras aus PROKL. in Tim. 10, C nicht erschliessen, und ebd. 178, A geht auf die platonischen Gesetze X, 904, A. Ebenso wenig bezieht sich AMMON. *De interpr. 3, a. 146, a* auf eine Schrift des Proklus über dieses Buch, sondern auf seine Lehrvorträge; auf Mittheilungen des Ammonius über diese Vorträge, nicht auf Schriften des Proklus, weisen auch PHILOP. *Anal. post. 35, b, m. 118, b, o. 120, b, m.* und ASKLEP. in *Metaph. Schol. in Arist. 606, a, 28*, und nicht anders wird es sich mit den Angaben verhalten, welche sich *Schol. 157, a, 48. 221, a, 89* (PHILOP. 40, a, o.) finden; bei dem Scholion in *Arist. Org. ed. WAITZ I, 42* (zu 20, a, 30) ergiebt es schon die Vergleichung mit AMMON. *De interpr. 146, a.* Eines *δρόμημα* zu Plotin's *Enneaden* gedenkt das S. 647, 1 berührte Scholion zu der Schrift von den Mysterien. Einer *βιβλος τῶν πρὸς τὸν Τίμαιον Ἀριστοτέλους ἀντιρρήσεων ἐπισκέψεις ποιουμένη*, worin er unter anderem auch die Einwürfe gegen die platonische Darstellung der Seele als einer räumlichen Grösse beleuchtet habe, erwähnt PROKL. in Tim. 226, D; auf die gleiche Schrift bezieht sich ohne Zweifel die Angabe des SIMPL. *De geo 294, b, 3* (*Schol. 515, a, 4*), welcher aus Anlass der platonischen Lehre über die Elemente bemerkt: *Πρόκλος . . . βιβλίον ἔγραψε τὰς ἐνταῦθα τοῦ Ἀριστοτέλους ἐνοστάσεις διαλύων*; über den Inhalt dieser Vertheidigung berichtet derselbe im folgenden (285, b, 11. 29. 290, a, 33. 291, a, 43. 292, a, 11. 293, a, 37. 294, a, 34. b, 17. 296, a, 25. b, 18. 296, a, 43). Dagegen scheint PROKL. in Tim. 123, C eine eigene Schrift gegen die aristotelische Lehre vom Nus im Auge zu haben. Die *πραγματεία καθαρτικῆ τῶν δογμάτων τοῦ Πλάτωνος*, zu welcher Domninus den Proklus veranlasste, wurde schon S. 700 unt. nach SUIDAS berührt. Von seinem umfassenden Werk über die Göttersprüche (d. h. die angeblich chaldäischen Orakel, vgl. S. 691, & PROKL. in Tim. 273, B. SIMPL. *Phys. 143, a, u.*), an welchem er fünf Jahre arbeitete, erzählt MARIN. c. 26; nach SUID. hatte es 10 Bücher, nach Marinus 70 Tetraden (d. h. Hefte von je vier Bogen). Er selbst verweist in *Plat. Remp. 859 u.* auf dieses Werk. Eine Schrift *Εἰς τὴν Ὀρφέως Θεολογίαν* (SUID.) bestand nach MARIN. 27 in Anmerkungen zu der Erklärung des Syrianus; verschieden von ihr ist die *Συμφωνία Ὀρφέως Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος* b. SUID. Derselbe nennt einen Commentar zum ganzen Homer, und eine Schrift *Περὶ τῶν παρ' Ὀμήρῳ θεῶν*. Aus PROKL. in *Remp. S. 433* kennen wir eine Abhandlung über die drei *μονάδες*, die *ἀλήθεια*, *καλλοῆ* und *συμμετρία*. SIMPLIUS nennt *Phys. 143, b, u.* einen Brief an Aristoteles, worin von den himmlischen Körpern gesprochen wurde, und ebd. 142, b, u. — 143, b, o. vgl. 140, b, o. 150, b, m. giebt er ausführliche Mittheilungen aus einer Untersuchung über den Raum, von der er aber nicht sagt, ob sie eine eigene Schrift war, oder sich in einer umfassenderen Darstellung fand. Ein nicht näher bezeichnetes, wie es scheint logisches, *μονόβιβλον*, worin des *ἀπόρρητον ἄξιωμα* (unausgesprochener Satz) erwähnt wurde, führt DAMASC. *De princ. c. 29. S. 78* an; eine Monographie über Parallellinien, oder näher über den Satz: *τὰς ἀπ' ἐλαττόνων ἢ δύο ὀρθῶν ἐκβαλλομένας συμπίπτει*, PHILOP. *Anal. post. 29, b, m* (*Schol. in Arist. 214, a, 7 ff.*). Seine *βιβλος περ*

und Wiederherstellung der alten Götterverehrung <sup>1)</sup>); die Gefahren, denen er sich dadurch aussetzte, veranlassten ihn einmal, sich ein Jahr lang von Athen zu entfernen <sup>2)</sup>. Im übrigen blieb er jedoch bis zu seinem Tode, der im Jahr 485 erfolgte <sup>3)</sup>, unangefochten <sup>4)</sup>.

In seiner Philosophie hält sich Proklus zunächst an seinen Lehrer Syrian, dem er selbst durchaus zu folgen versichert <sup>5)</sup>. Aber alles erscheint bei ihm viel entwickelter, fertiger und geschlossener. Jene methodische Bearbeitung der Glaubenssätze, welche schon Syrian unternommen hatte, wird von Proklus fortgeführt und vollendet; die Lehre der Schule wird in ihrem wissenschaftlichen Aufbau zum Abschluss gebracht, und durch eine Reihe neuer Bestimmungen bereichert <sup>6)</sup>. Das ganze Gebiet der neuplatonischen Ueberlieferungen mit einem regelrecht entworfenen logischen Netz zu umspannen, dieses ganze Chaos zu ordnen, allem einzelnen seine bestimmte Stelle auszumitteln, alle Lücken, die sich hiebei herausstellten, zu ergänzen, alle Widersprüche auszugleichen, diess ist die Aufgabe, welche Proklus sich gestellt, und welche er, so weit sie überhaupt lösbar war, mit ebensoviel logischer Meisterschaft als religiöser Begeisterung gelöst hat <sup>7)</sup>.

τραπεζή, worin er den Cybelemythus behandelte, kennen wir durch MARIN. c. 33 u. SUIDAS, eine Schrift über Hekate durch MARIN. 28, zwei Bücher περὶ ἀγωγῆς (die θεωρητικὴ ἀγωγή vgl. MARIN. 28) durch SUIDAS. Dass er dagegen ein *opus in plures libros distributum* εἰς τὸν λόγον τῆς Διοτίμας περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως verfasst habe, wie HOLSTENIUS b. FABRIC. S. 426 aus einem handschriftlichen Scholion mittheilt, ist kaum glaublich, da die Rede der Diotima (in Plato's Gastmahl) zu einer Untersuchung über das Böse keinen Anlass bot; die Bezeichnung: π. τῆς τ. κακ. ὑποστ. geht wohl auf die in Uebersetzung noch vorhandene Abhandlung *De malorum subsistentia*; über die Rede der Diotima kann er ein eigenes Werk geschrieben haben, wenn auch sonst nichts darüber bekannt ist.

1) Es wird davon sogleich weiter zu sprechen sein.

2) MARIN. c. 15.

3) Vgl. S. 701, 2.

4) Wie man auch aus MARIN. a. a. O. sieht. Mar. bemerkt hier ausdrücklich, Proklus' Götterverehrung sei verborgen geblieben. Auch sein Einfluss bei den bürgerlichen Behörden, den Marinus hier rühmt, zeigt, dass er eine geachtete und gesicherte Stellung hatte.

5) Vgl. S. 688, 1. 2.

6) MARIN. 23: πολλῶν δὲ καὶ αὐτὸς πατὴρ ἐγένετο δογμάτων οὐ πρότερον ἐγνωσμένων, φυσικῶν τε καὶ νοερῶν καὶ τῶν ἐπιθειοτέρων.

7) Vgl. MARIN. 22: πᾶσαν μὲν θεολογίαν ἑλληνικὴν τε καὶ βαρβαρικὴν, καὶ

Den wesentlichen Inhalt seiner Lehre verdankt er seinen Vorgängern, an die er sich mit frommem Auktoritätsglauben anlehnt, und er selbst hat davon ein so bestimmtes Bewusstsein, dass er nur der Ausleger ihrer Lehren sein will: er legt die platonischen Dialogen allen seinen Untersuchungen in der normativen Geltung einer Offenbarungsurkunde zu Grunde <sup>1)</sup>, er ruft die Aussprüche der gottbegeisterten Dichter, den allegorisch gedeuteten Hesiod und Homer und den angeblichen Orpheus <sup>2)</sup>, und mit noch grösserem Eifer die Orakel der Götter als Zeugen für sich auf <sup>3)</sup>; er erklärte, wie sein Biograph sagt <sup>4)</sup>, die gesammte hellenische und barbarische Theologie, und wandte namentlich der Deutung der Göttersprüche während fünf ganzer Jahre den grössten Fleiss zu <sup>5)</sup>. War er doch von der Verehrung für diese Offenbarungen so eingenommen, dass er wiederholt den unwissenschaftlichen Wunsch äusserte, alle alten Schriften, ausser der Orakelsammlung und dem Timäus, vernichten zu können, weil sie manche zu Missverständnissen und Irrthümern verleiten <sup>6)</sup>. So sind es auch unter seinen neuplatonischen Vorgängern die jüngeren und theologischeren, und vor allem Jamblich, gegen die er die höchste Bewunderung auszusprechen pflegt. Aber dieser offenbarungsglaubige Theolog, der selbst seine wissenschaft-

---

τὴν μυθικοῖς πλάσμασιν ἐπισκιαζομένην, κατέιδε τε βραδίως καὶ ... εἰς φῶς ἤγαγεν, ἐξηγουμένους τε πάντα ἐνθουσιαστικώτερον καὶ εἰς συμφωνίαν ἄγων. πᾶσι δὲ τοῖς τῶν παλαιότερων γράμμασιν ἐπεξίων, ὅσον μὲν ἦν παρ' αὐτοῖς γόνιμον, τοῦτο μετ' ἐκκρίσεως εἰςποίητο, εἰ δὲ τι ἀνεμαῖον ἤβρισκε, τοῦτο πάντη ὡς μῶμον ἀπωκονομεῖτο  
u. s. w.

1) Ueber den Charakter seiner Commentare zu Plato vgl. m. STEINHART a. a. O. S. 68 f., welcher aber doch den Werth derselben meines Erachtens zu hoch anschlägt.

2) Seine diesen Dichtern gewidmeten Schriften wurden schon S. 703, 1. 2 genannt. Den Gegensatz zwischen Homer und Plato auszugleichen, bemüht sich Proklus in Kemp. 368 ff.

3) Wie unbedingt er solchen Auktoritäten huldigt, zeigt unter anderem in Tim. 258, C, wo er aus Anlass der Frage, ob die Sonne unter den Planeten die mittlere Stelle einnehme, bemerkt: was Ptolemäus und andere Mathematiker für diese Annahme geltend machen, habe nicht viel auf sich; ὁ δὲ θεουργός (wohl der Chaldäer) οὕτως οἶσται, ... ᾧ μὴ θέμις ἀπιστεῖν.

4) Vgl. S. 705, 7.

5) Vgl. S. 704, m.

6) MABIN. a. a. O. c. 38.

lichen Arbeiten als eine geheime Mystagogie behandelt <sup>1)</sup>, dieser Verehrer der alten Götter, der Tag und Nacht Sühnungen und heiligen Gebräuchen oblag <sup>2)</sup>, der sich in alle Mysterien einweihen liess, und der Hierophant der ganzen Welt sein wollte <sup>3)</sup>, dieser Dichter, der die Früchte seiner Muse allen Göttern darbrachte <sup>4)</sup>, dieser Ascet, welcher sich der Ehe und der Fleischspeisen enthielt, die Fasttage der verschiedensten Kulte mit ängstlicher Gewissenhaftigkeit beobachtete <sup>5)</sup>, und durch seine übertriebenen

1) Z. B. Plat. Theol. 163, m., wo er von Syrian sagt: ὃ δὴ καὶ ἡμεῖς τῇ θείᾳ κεφαλῇ περὶ τὴν τοῦ Παρμενίδου θεωρίαν ἐνεβαχθεύσαμεν τὰς ἱερὰς ἀτραπούς ταύτας καὶ πρὸς τὴν μυσταγωγίαν τὴν ἀπόδύρητον ἀτεχνῶς καθεύδοντας ἡμᾶς ἀνεγειροόσας. Vgl. S. 688, 2.

2) Schon in seiner Jugend von dem Alexandriner Heron in die Götterverehrung eingeführt (MARIN. 9), setzte er bei seiner Ankunft in Athen Syrian durch seine Frömmigkeit in Staunen (c. 11), und derselben Denkweise blieb er sein Leben lang getreu. Wenn einer seiner Freunde erkrankte, sagt MARINUS c. 17, so war sein erstes, die Götter (ἔργοις τε καὶ ὕμνοις) um seine Genesung anzusehen, er selbst wandte bei Nacht und bei Tag Beschwörungen, Sühnungen und Reinigungen an, bald orphische, bald chaldäische, und er gieng zu diesem Behufe bis in sein Greisenalter unverdrossen mindestens Einmal, oft zwei- und dreimal im Monat an die See hinab (c. 18); in schlaflosen Nächten dichtete er Hymnen (c. 24), Morgens, Mittags und Abends bezeugte er der Sonne seine Verehrung (c. 22, Schl.); nicht allein die Neumonde, sondern die hohen Feste aller Kulte feierte er mit nächtlichen Gebeten, Hymnen u. s. w. (c. 19); mit gottesdienstlichen Handlungen für die Verstorbenen wusste er sich (wie c. 36 des näheren gezeigt ist) kaum genug zu thun. Vgl. Anm. 5.

3) K. 15 betrachtet es Marinus als eine höchst wohlthätige Fügung der Vorsehung, dass Proklus veranlasst wurde, sich aus Athen nach Lydien zu flüchten, ἵνα μηδὲ τῶν ἐκεῖ ἀρχαιότερων εἶσι σωζομένων θεσμῶν ἀμύητος ᾖ, und c. 19 führt er das Wort an, welches er im Munde zu führen pflegte, ὅτι τὸν φιλόσοφον προσήκει οὐ μίᾳς τινὸς πόλεως οὐδὲ τῶν παρ' ἑνίοις πατρῶων εἶναι θεραπευτὴν, κοινῇ δὲ τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντην.

4) Seine Hymnen, von denen sich, wie bemerkt, nur wenige erhalten haben, waren nach MARIN. 19 nicht blos an die hellenischen Gottheiten gerichtet, sondern auch an den Marnas in Gaza, den Asklepios mit dem Löwen in Askalon, den arabischen Gott Thyandrites, die Isis von Philä καὶ τοὺς ἄλλους ἅπλως ἅπαντας.

5) Seiner Ehelosigkeit wurde schon S. 702, 8 gedacht. Ueber seine sonstige Ascese vgl. m. neben dem S. 681, 4 angeführten namentlich MARIN. 19: τὰ πολλὰ δὲ τὴν τῶν ἐμψύχων ἀπογὴν ἠσπάζετο· konnte er sich dieser Nahrung nicht ganz entziehen, so kostete er sie eben nur. Er hielt jeden Monat die Cybelefasten (μητροφαικὰς καστιὰς), beobachtete die ἡμέραι ἀποσφάδες der Aegyptier mit aller Strenge, und dazu nooh einige Fasttage, die ihm durch eigene

Entbehrungen selbst seiner Gesundheit schadete <sup>1)</sup>, dieser Visionär, dessen Frömmigkeit durch weissagende Träume, Göttererscheinungen und Wunderhülfen belohnt wurde <sup>2)</sup>, dieser Theurge, welcher

Göttererscheinungen befohlen waren, indem er am letzten Tage des Monats und schon am Abend vorher sich aller Nahrung enthielt.

1) **MARIN.** 26: In seinen letzten Lebensjahren sei Proklus' Gesundheit wankend geworden: ὑπὸ γὰρ τῆς σκληροτέρας ἐπιείνης καὶ ἀνυποκόστου διαίτης καὶ τῶν πυκνῶν περιχυμάτων καὶ τῶν ὁμοίων διακαρτερήσεων καταπονθῆν τὸ εἰς παρῶν αὐτῷ σῶμα ἤρξατο παρῆσθαι.

2) Die Lebensbeschreibung des Marinus ist voll solcher Dinge. Ihr zufolge wird Proklus schon als Knabe durch eine Traumerscheinung der Athene zum Philosophen bestimmt, und durch eine zweite nach Athen gewiesen (c. 6. 9. 10). In einer schweren Krankheit erscheint ihm der Heildämon Telesphoros, und macht ihn durch Berührung augenblicklich gesund (c. 7). Während eines Lehrvortrags war sein Haupt von einem Lichtglanz umstrahlt (c. 23). Nachdem er seine Erklärung der Göttersprüche beendet hatte, wurde ihm von Plutarch im Traume geoffenbart, dass er so viele Jahre leben werde, als diese Erklärung Tetraden enthalte (c. 26). Auf den Gebrauch der chaldäischen Reinigungen verkehrte er mit lichten Erscheinungen aus dem Geisterreich (φάσμασι Ἐκατικῆς φωτισθέντων), wie er diess selbst in seiner eigenen Schrift bezeuge (c. 28). In prophetischer Begeisterung verkündete er seine höhere Bestimmung (c. 28). Als die Christen das Bild der Athene aus der Akropolis entfernten, erschien ihm die Göttin im Traum und theilte ihm mit, sie werde fortan bei ihm wohnen (c. 80). Asklepios bewies ihm seine Huld nicht allein durch eine wunderbare Krankenheilung, zu der er sich durch sein Flehen bewegen liess, sondern auch durch eine Erscheinung in Schlangengestalt während seiner letzten Krankheit (bei der er ihn, wie Marin behauptet, nur deshalb nicht gesund machte, weil er selbst sterben wollte), und schon früher durch eine Heilung, die er mittelst einer Erscheinung im Traume an ihm bewirkte (c. 29. 80. 81). In einem anderen Traumgesicht offenbarte sich ihm, unter der ehrendsten Anerkennung, die Gottheit von Adrotta (c. 32). Von Pan vollends, dem Sohne des Hermes, und von der Göttermutter empfing er nach der Versicherung seines Biographen (c. 33), tagtäglich so viele Beweise ihrer Gunst, dass dieser darauf verzichtet, sie aufzuzählen. Auch sein Ende wurde, neben der schon erwähnten Erscheinung des Asklepios (wie das des Karneades, worüber 1. Abth. 455, 2) durch eine Sonnenfinsterniss verherrlicht, welche deutlich ankündigte, was für ein Licht der Welt entzogen werden sollte (c. 37). Ein erheblicher Theil dieser Erzählungen gehört nun allerdings unverkennbar erst der Legende an, die in der Schule schon bei Lebzeiten des Proklus und in der nächsten Zeit nach seinem Tode seine Erscheinung in's wunderbare ausmalte; in anderen Fällen werden Vorzeichen und Weissagungen gesucht, wo gar keine sind, wie bei der Sonnenfinsterniss, die nach Marin's eigener Angabe schon in dem Jahr vor Proklus' Tod stattfand, und bei der Weissagung über die Zahl seiner Lebensjahre, die gar nicht wirklich

das Zaubern und Beschwören kunstmässig betrieb und lehrte <sup>1)</sup>, dieser Wunderthäter, der durch sein Gebet Krankheiten heilte und durch Zaubermittel Wetter machte <sup>2)</sup>, dieser Phantast, der in Folge einer Traumerscheinung überzeugt war, dass er ein Glied der hermetischen Reihe sei, und die Seele des Pythagoreers Nikomachus in sich habe <sup>3)</sup>, — dieser Mann, der so tief, wie nur Einer, in den Aberglauben seiner Zeit und die Schwärmerie seiner Schule verstrickt war, ist zugleich der unverdrossenste Dialektiker, der die Begriffe zu spalten und neu zu verknüpfen nicht müde wird <sup>4)</sup>, der Gelehrte, dem kein Feld damaligen Wissens verschlossen ist <sup>5)</sup>, der Mann der Wissenschaft, welchem alles, selbst der Aberwitz seiner religiösen Phantasieen, zum System wird, der abstruse

---

eintraf, und von dem Biographen nur durch die erkünsteltste Ausflucht gerettet wird. Aber so viel geht doch aus allem hervor, dass Proklus selbst von zahlreichen Göttererscheinungen und Offenbarungen, die ihm zutheilgeworden, und von Wundern, die an ihm und durch ihn verrichtet sein sollten, überzeugt war. Von den Götter- und Dämonenerscheinungen redet er selbst in Remp. §59, m. 372, u. wie von einer ihm aus Erfahrung wohlbekannten Sache, und von anderen glaubt er auch die fabelhaftesten Dinge, wie z. B., dass die Sibylle unmittelbar nach ihrer Geburt wunderbare Sprüche verkündigt habe (in Tim. 288, E. 825, E. De provid. o. 13).

1) Er selbst hatte die *θεουργικὴ ἀγωγή* von Plutarch's Tochter erlernt, und er seinerseits verfasste darüber ein eigenes Werk; vgl. S. 678, 1. 705, m.

2) *ΜΑΡ.* 28: ἄμβρους τε ἐκίνησεν, ἑγγά τινα προσφόρως κινήσας, καὶ αὐχμῶν ἔξαισιῶν τὴν Ἀττικὴν ἡλευθέρωσε. Φυλακτήριά τε οἰσιμῶν κατατίθετο u. s. w. Ebd. 29 die schon berührte Erzählung, wie er Asklepiogeneia, die Tochter des Archiadas, durch sein Gebet vom Tode rettet.

3) Ebd. 28, Schl.

4) So kennt er z. B. in Tim. 74, F f. sechserlei *νόσεις*, ebd. 80, B vierundsechsig verschiedene Ursachen bei Aristoteles, achtundvierzig *αἴτια* und achtundvierzig *συναίτια* bei Plato, in Parm. V, 240 achterlei Ideen, die noch verschiedene Unterarten haben, ebd. 102 ff. zehnerlei *κέρας*; so zeigt er uns in Tim. 95, C ff. sehr kunstreich, warum Plato den Schöpfer weder *κατῆρ* allein, noch *ποιητῆς* allein, noch auch *κατῆρ καὶ ποιητῆς*, sondern vielmehr *ποιητῆς καὶ κατῆρ* nennt u. dgl. Weitere Belege dieses Verfahrens giebt alles folgende.

5) Neben seinem ausserordentlichen Fleiss hatte er diese Gelehrsamkeit, die uns aus allen seinen Werken entgegentritt, namentlich auch der ungemainen Stärke seines Gedächtnisses zu verdanken, worüber *ΜΑΡ.* c. 5 sich mit der höchsten Bewunderung ausspricht: *μόνος οὗτος*, sagt er, *οὐδὲν τοῦ κόματος τῆς λήθης ἰδοῦμαι πεπωκέναι*.

Denker, dem man in Gebiete, wo jede Nachhülfe der Anschauung aufhört, zu folgen Mühe hat. Auf dieser merkwürdigen Verbindung von Abstraktionskraft und Phantastik, von Wissens- und Glaubensbedürfniss beruht die philosophische Eigenthümlichkeit des Proklus; in ihr liegt auch der Grund jenes Scholasticismus, der ihn unter den griechischen Philosophen auszeichnet <sup>1)</sup>. Er besitzt eine seltene Stärke des logischen Denkens, aber dieses Denken ist von Hause aus unfrei, durch Auktoritäten und Voraussetzungen aller Art gefesselt; es ist nur die formelle Bearbeitung einer gegebenen Lehre, um die es sich für ihn handelt, und je grösser die Sorgfalt und die Kraft ist, die er dieser Aufgabe zuwendet, um so greller kommt auch unvermeidlich die Rückseite aller Scholastik, ein unfruchtbarer und eintöniger Formalismus, bei ihm zum Vorschein. Das System des Proklus bildet insofern nicht blos den Schlusspunkt der griechischen Philosophie, sondern auch das Bindeglied, das ihren Uebergang in die mittelalterliche Wissenschaft bezeichnet, die ja auch wirklich aus seiner Schule, durch Vermittlung des falschen Dionysius, des Johannes von Damaskus und der übrigen griechischen Theologen, die nachhaltigsten Anregungen geschöpft hat.

Bei der Bedeutung, welche Proklus der systematischen Form beilegt, ist es natürlich sein nächstes Bestreben, sich des Gesetzes bewusst zu werden, nach dem alles zu einem Ganzen verknüpft ist. Dieses Gesetz hatte nun im wesentlichen schon Plotin ausgesprochen: es ist der Hervorgang des Vielen aus dem Einen und seine Hinwendung zum Einen, wodurch der Zusammenhang aller Dinge und die Stelle bestimmt wird, welche jedes von ihnen in diesem Zusammenhang einnimmt. Aber Proklus hat die einzelnen Momente dieses Verhältnisses schärfer unterschieden, und das Schema desselben umfassender auf alle Theile des Systems angewendet, als irgend einer von seinen Vorgängern. Jede Vielheit, sagt er in seiner theologischen Unterweisung <sup>2)</sup>, hat theil an der Einheit, jede hat daher die Einheit zur Voraussetzung (c. 1. 5. 11. 21), jede Einheit bringt andererseits eine Vielheit hervor (c. 21), und diese Hervorbringung erfolgt nicht durch Theilung oder Verwand-

1) Wie schon S. 677 bemerkt wurde.

2) Στοχασίαις θεολογικῆς σ. ο.

lung, sondern vermöge der Vollkommenheit und Kraftfülle des hervorbringenden, durch die es ein anderes erzeugt, ohne sich selbst zu verändern (c. 27). Jedes hervorgebrachte ist daher von dem hervorbringenden verschieden, aber zugleich auch vermöge des Causalzusammenhangs mit ihm geeinigt, d. h. es ist ihm ähnlich, und aller Hervorgang beruht auf der Aehnlichkeit <sup>1)</sup>. Nach jener Beziehung bleibt das hervorbringende in sich, und das hervorgebrachte tritt aus ihm heraus, nach dieser bleibt das hervorbringende in dem hervorgebrachten (c. 30. 26) und dieses in jenem; das niedrigere ist in dem höheren, als seiner Ursache, das höhere in dem niedrigeren, als seiner Wirkung, die an ihm theilnimmt (c. 65); jedes höhere Wesen geht durch alle niedrigeren seiner Ordnung hindurch, und theilt sich ihnen mit, indem es sich zwar schrittweise vervielfältigt, aber dabei doch seine Eigenthümlichkeit bewahrt (c. 125. 145). Sofern nun die Ursache in dem verursachten wirkt, ist sie in diesem überall, sofern sie von ihm verschieden ist, nirgends (c. 98). Die Folge davon ist es, dass sich alles seiner Ursache zuwendet, und sich ihr zu einigen bestrebt ist <sup>2)</sup>. Alles bewegt sich insofern in dem Kreise des Heraustretens aus seiner Ursache und der Rückkehr zu derselben (c. 33); oder wenn wir die einzelnen Momente dieses Verlaufs unterscheiden wollen: alles verursachte steht zu dem verursachenden in dem dreifachen Verhältniss, dass es 1) vermöge seiner Aehnlichkeit mit demselben in ihm bleibt, dass es 2) aus ihm heraustritt, und dass es sich 3) zu ihm zurückwendet <sup>3)</sup>. Die beiden Seiten dieses Processes entsprechen sich aber durchweg; wie das verursachte durch die Aehnlichkeit mit seiner Ursache hervorgebracht wird, und durch Unähnlichkeit sich von ihr trennt, so muss es durch Verähnlichung zu ihr zurückkehren (c. 32), und diese Rückkehr hat die gleichen Stufen, wie der Hervorgang (c. 38 f.). Es ist daher Ein Gesetz, durch welches die ganze Verkettung der Ur-

---

1) A. a. O. c. 20 f. Plat. Theol. III, 1, S. 119 med. Daher das Gesetz (Inst. 147), dass das erste Glied jeder Reihe dem letzten der vorhergehenden ähnlich ist.

2) Plat. Theol. a. a. O. Instit. 31 f. 84. In Crat. c. 69 (die Götter haben allen Dingen das Gepräge ihres Wesens aufgedrückt, und eben dadurch ziehen sie alles zu sich).

3) Instit. c. 35. Plat. Theol. III, 9 S. 135 med. u. 8.



sachen und Wirkungen beherrscht ist, Ein Schema, nach dem sich die Gesamtheit des Wirklichen gliedert, das Gesetz der triadischen Entwicklung: das Sein des verursachten in der Ursache, sein Heraustrreten aus ihr und seine Rückkehr zu ihr sind die drei Momente, in deren endloser Wiederholung aus der ursprünglichen Einheit die Mannigfaltigkeit des abgeleiteten Seins hervorgeht. Je öfter sich nun dieser Verlauf in einer bestimmten Richtung vollzogen hat, je tiefer wir in der Reihe der Hervorbringungen herabsteigen, um so getheilter und unvollkommener ist das Sein, zu dem wir gelangen, je weiter wir umgekehrt in der entgegengesetzten Richtung aufsteigen, um so vollkommener ist es (c. 7. 24 u. ö.); denn wenn sich auch das höhere allem niedrigeren mittheilt, so kann doch dieses nicht alle Kräfte des höheren in sich aufnehmen (c. 150), es bleibt vielmehr in diesem immer etwas übrig, was in das niedrigere nicht eintritt, es ist diesem gegenüber, was es im Verhältniss zu sich selbst und dem über ihm stehenden nicht ist, unbegreiflich und unendlich (c. 3); es ist daher in verschiedenen in verschiedenem Maasse: die Götter sind allem gleichmässig gegenwärtig, aber nicht alles den Göttern (c. 142). Die einfachsten Wesen sind also die vollkommensten, die zusammengesetztesten die unvollkommensten. Je vollkommener aber ein Wesen ist, um so grösser ist seine Kraft, um so mehr wird es mithin hervorbringen (c. 25. 57. 60). Folglich ist das Vermögen jeder Ursache um so grösser, je einfacher, um so kleiner, je zusammengesetzter sie ist <sup>1)</sup>, die Summe ihrer Wirkungen und die Summe ihrer Merkmale stehen im umgekehrten Verhältniss, die allgemeinsten Begriffe stellen die höchsten Ursachen dar, und die Stufenreihe der Ursachen und Wirkungen entspricht der Reihe der vom allgemeinen zum besondern fortgehenden und sich stufenweise verengenden Begriffe. Das Ganze dieser Begriffe, die sämmtlichen, mit jedem weiteren Schritt in neue Zweige auseinandergehenden Reihen der wirkenden Kräfte durch eine fortgesetzte Dreitheilung nach dem Schema des Bleibens, des Hervorgangs und der Rückkehr aufzusuchen, ist die Aufgabe, welche Proklus der Wissenschaft stellt, und eben darin liegt auch das eigenthümliche seiner Methode, wogegen das, was

1) Plat. Theol. III, 1, S. 125 vgl. 120, m. Instit. 62 vgl. 95: *πᾶσα δύναμις ἐνικωτέρα οὐσα τῆς πληθυνομένης ἀπαιροτέρα*, weil sie dem Ursins näher steht.

er selbst wohl für die wahre Methode erklärt hat <sup>1)</sup>, das antinomische Verfahren des platonischen Parmenides, für seine eigenen Darstellungen durchaus nicht maassgebend geworden ist <sup>2)</sup>.

Wiewohl aber diese Theorie des Proklus zunächst an die plotinische anknüpft, weicht sie doch von ihr nicht blos in der weiteren Entwicklung, sondern auch in den allgemeinen Grundsätzen nicht ganz unwesentlich ab. Plotin's System ist zwar im allgemeinen nach denselben Gesichtspunkten gegliedert, von denen Proklus ausgeht; der Hervorgang des Vielen aus dem Einen und seine Rückkehr zur Einheit sind die Angeln, um die es sich bewegt, und in seinen Haupttheilen treten die drei Momente, welche Proklus seiner Theorie als stehendes Schema zu Grunde legt, deutlich auseinander. Aber diese Eintheilung bestimmt das System bei Plotin nur im grossen und ganzen, innerhalb der einzelnen Sphären dagegen, der intelligibeln Welt, der Seele und der Erscheinungswelt, lässt sich der Wechsel des Insichbleibens, des Hervorgangs und der Rückkehr nicht ebenso nachweisen, der leitende Gesichtspunkt ist hier für Plotin in der Metaphysik und Physik nur die stufenweise Entfernung des abgeleiteten vom ursprünglichen, in der Ethik die stufenweise Wiedervereinigung mit demselben. Bei Proklus dagegen wiederholt sich der Process, welcher das Ganze beherrscht, auch in jedem einzelnen Theile: indem sich das abgeleitete vom ersten entfernt, kehrt es doch zugleich auf niedrigerer Potenz zu ihm zurück. Die Gesamtheit des abgeleiteten Seins stellt bei jenem eine einfache Linie dar, die in gerader Richtung von ihrem Ausgangspunkt abführt, bei diesem eine Spirale, die sich nach jeder neuen Entfernung auf's neue, wenn auch aus immer grösserer Ferne, zu ihm hinwendet. Hiemit hängt zusammen, dass jede Sphäre des abgeleiteten Seins bei Proklus eine unbestimmbare Vielheit besonderer Sphären in sich schliesst, indem jede von den Bestimmungen, die im Begriff des Nus, der Seele u. s. f. verknüpft sind, auf's neue hypostasirt und getheilt wird, und so fort in's unendliche. Waren auch schon die früheren Neuplatoniker dem Proklus in diesem Verfahren vorangegangen,

---

1) In Parm. V, 276 ff. Cous., wo das eigenthümliche dieses Verfahrens ausführlich und mit Beispielen erörtert wird.

2) Wie man dies nach VACHEROT II, 217 ff. glauben könnte.

so hat er es doch durch consequente Anwendung des triadischen Systems am weitesten verfolgt. Eine erhebliche Abweichung von Plotin lässt sich endlich in den Ansichten unseres Philosophen über den Umfang der Wirkungen wahrnehmen, die von den verschiedenen Ursachen ausgehen. Indem Proklus das Verhältniss der höheren Ursachen zu den niedrigeren dem der allgemeineren Begriffe zu den besondern gleichsetzt, gelangt er zu dem Satze, dass sich die Wirkungen der höheren Ursache nicht blos nach oben, sondern auch nach unten, weiter erstrecken, als die der niedern, an dem Sein z. B. nehmen auch die Dinge theil, welchen kein Leben, an dem Leben auch die, welchen kein Denken zukommt<sup>1)</sup>. Dieser Satz widerspricht offenbar der Bestimmung, die als ein Grundpfeiler des neuplatonischen Systems von Proklus so gut, wie von Plotin, anerkannt wird, dass sich das höhere nur durch Vermittlung des unter ihm stehenden mittheile. Proklus hat hier aus der aristotelischen Lehre etwas aufgenommen, was in den von ihr so verschiedenen Gedankenkreis seiner Schule nicht passte<sup>2)</sup>.

In der weiteren Ausführung seines Systems ist dem Proklus weit das wichtigste die Theologie, die Beschreibung der übersinnlichen Welt und der in ihr enthaltenen Götterordnungen<sup>3)</sup>. Er legt für dieselbe zunächst, wie alle Neuplatoniker, die plotinische Unterscheidung des Göttlichen, des Nus, der Seele und der Körperwelt zu Grunde<sup>4)</sup>. Hatten sich aber schon die früheren seit Jamblich

1) Instit. 70. 101. 184. Plat. Theol. I, 13, S. 38 u. n. ö.

2) Nehmen wir z. B. die drei Begriffe: Seiendes, Lebendiges, Lebloses, so sind die beiden letzteren im aristotelischen System sich coordinirt, das Seiende theilt sich in lebendiges und lebloses; im neuplatonischen dagegen sind sie sich subordinirt, aus dem Sein geht das Leben, aus diesem durch eine Reihe weiterer Vermittlungen, in Folge seiner allmählichen Abschwächung, das leblose hervor. Dann müsste aber das letztere in demselben Maasse, in dem es am Sein theilnimmt, auch am Leben theilnehmen.

3) Auch bei der Erklärung der Schriftsteller, an welcher er seine Ansichten zu entwickeln pflegt, tritt dieser Gesichtspunkt als maassgebend hervor, und wenn schon Syrian in Vergleich mit seinen Vorgängern eine theologischere Auslegung nachgerühmt wird, so gilt diess von Proklus in noch höherem Grade. Man vgl. in dieser Beziehung ausser seinen noch vorhandenen Commentaren auch MARIN. Prokl. 27: ἀναγνώσκων δὲ ἐγὼ ποτε παρ' αὐτῷ τὰ Ὁρφέως, καὶ οὐ μόνον τὰ παρὰ τῷ Ἰαμβλίχῳ καὶ Συριανῷ ἀκούων ἐν ταῖς ἐξηγήσεσιν, ἀλλὰ πλείω τε ἅμα καὶ προσφυσέστερα τῇ θεολογίᾳ u. s. w.

4) Z. B. Instit. 20. 129. Plat. Theol. I, 12, S. 36 u.

mit dieser einfacheren Unterscheidung nicht begnügt, so kann Proklus noch weniger bei ihr stehen bleiben, und auch in der Beschreibung der einzelnen Sphären findet er manche Abweichung von dem Stifter der Schule nothwendig. Den Begriff des Urwesens selbst bestimmt er zwar ebenso, wie Plotin: er zeigt, dass aller Vielheit das Eine, allem irgendwie guten das Urgute, allem seienden die erste Ursache vorangehen müsse, und dass diese drei Begriffe Ein und dasselbe bezeichnen <sup>1)</sup>; er verbreitet sich ausführlich über den Unterschied des Ersten vom Nus und von allem abgeleiteten überhaupt, indem er es als die geheime, unmittheilbare, unfassbare und unaussprechliche Ursache von allem beschreibt, die alles hervorbringe und alles zu sich hinwende <sup>2)</sup>; er erklärt, wir können nicht wissen, was es ist, sondern nur, was es nicht ist <sup>3)</sup>, auch der Begriff des Einen gebe nur eine negative, und der des Guten nur eine analogische Vorstellung von ihm <sup>4)</sup>, strenggenommen sei es nicht Eins, sondern höher als das Eine <sup>5)</sup>, gleich erhaben über jede Verneinung, wie über jede Bejahung <sup>6)</sup>, weder seiend noch nichtseiend <sup>7)</sup>; er läugnet, dass ihm ein Denken oder ein Wollen, oder irgend eine Eigenschaft zukomme, er will auch seine Ursächlichkeit weder unter den Begriff der Thätigkeit noch unter den der Kraft, ja nicht einmal unter den Causalitätsbegriff selbst gestellt wissen, wenn er von ihm sagt, es sei Ursache ohne

1) Instit. 4 f. 8. 11—13.

2) Es gehört hieher ausser vielen anderen Stellen das ganze zweite Buch in *Plat. Theologiam* nebst der kürzeren Darstellung ebd. III, 7, S. 131 f. und das sechste und siebente Buch in *Parm.* (Opp. VI) von S. 34 an.

3) In *Parm.* VI, 53. Daher heisst das Eine *Plat. Theol.* II, 11 S. 110 πάσης σιγῆς ἀββητότερον καὶ πάσης ὑπόρξεως ἀγνωστότερον. Ebenso führt *Pr.* in *Remp.* 429 unt. folg. aus, dass das Gute als die ἀρχὴ nicht Gegenstand des Wissens (ἐπιστητὸν) sei, und *Instit.* 123 sagt er: alle göttlichen Wesen seien dem, was unter ihnen ist, an sich selbst unerkennbar, und nur mittelst dessen zu erkennen, das an ihnen theilhabe; διὸ μόνον τὸ πρῶτον παντελῶς ἀγνωστον, ἕτε ἀμέθεκτον ὄν.

4) *Plat. Theol.* II, 4. S. 96.

5) *Plat. Theol.* III, 7, S. 132 u.

6) Ebd. S. 109 o.

7) In *Remp.* 429 m: es ist kein ὄν, sondern ἐπέκεινα τοῦ εἶναι, aber auch kein μὴ ὄν, denn das Nichtsein wäre ihm gleichfalls mit anderem gemein; ἄμφω τοίνυν λακτέον, ὡς οὔτ' ὄν ἐστὶν οὔτε μὴ ὄν.

Ursache zu sein (*ἀναίτιος αἴτιον*)<sup>1)</sup>, und was derartige Aeusserungen mehr sind. Diess alles geht nicht über Plotin's Lehre hinaus. Um so bedeutender ist dagegen die Neuerung, welche Proklus durch die Lehre von den göttlichen Einheiten aufgebracht hat. Alle früheren Neuplatoniker liessen unmittelbar aus dem Einen die intelligible Welt hervorgehen, nur Jamblich hatte zwischen beide sein zweites Urwesen eingeschoben<sup>2)</sup>. Proklus geht noch weiter. Da jede Einheit eine ihr gleichartige Vielheit hervorbringt, kann auch das absolute Eins zunächst nur eine Vielheit von Einheiten, oder die einheitliche, überwesentliche Zahl, hervorbringen<sup>3)</sup>; und da jedes niedrigere mit dem höheren durch ein diesem gleichartiges Mittelglied verbunden sein muss, kann auch das Seiende mit dem überseienden Eins nur durch überseiende Einheiten verknüpft werden<sup>4)</sup>. Diese Einheiten sind absolut einfach, über das Sein, das Leben und das Denken schlechthin erhaben, allem, was unter ihnen ist, unerkennbar<sup>5)</sup>, und ihre Einheit wird auch durch ihre Vielheit nicht getrübt, denn sie sind durchaus in einander<sup>6)</sup>. Ihre Zahl ist begrenzter als die jeder anderen Ordnung, weil sie dem Einen näher sind<sup>7)</sup>. So hoch sie aber auch hiemit gestellt werden, so bestimmt unterscheiden sie sich doch immer von dem Urwesen: dieses ist das Gute und das Eins schlechthin, jede von ihnen ist eine bestimmte Güte und eine bestimmte Einheit<sup>8)</sup>; in dem Urwesen ist keinerlei Unterschied, sie sind trotz ihrer absoluten Einheit, wie Proklus versichert, nach Eigenschaften und Kräften verschiedenen, und stehen dem ersten theils näher theils ferner<sup>9)</sup>. Das Urwesen kann sich keinem anderen mittheilen und in keiner Weise

1) Plat. Theol. 101 m. 106. in Parm. VI, 87. in Tim. 110, E.

2) Syrian b. PROKL. in Parm. VI, 83 nennt zwar auch schon absolute Einheiten (*ἀποταλάς ἐνάδες*), die dem Einen zunächst stehen, aber aus dem vorangehenden und folgenden sieht man, dass er darunter die intelligible Welt verstand; Proklus hat daher nur den Namen, nicht den Begriff seiner Henaden von ihm entlehnt.

3) Plat. Theol. III, 1, S. 118. 121 unt. f. Instit. 20.

4) Plat. Th. S. 122, m.

5) Instit. 118—115. 118—121. Plat. Theol. I, 19, S. 52 f. c. 27, S. 68 unt. III, 1, S. 122. u. ö.

6) In Parm. VI, 14 f. 17. in Tim. 12, B. 16, A.

7) Instit. 149.

8) Instit. 188.

9) In Parm. VI, 15. Plat. Theol. III, 1, S. 125. Inst. 126.

erkannt werden, sie sind mittheilbar und in ihrer Mittheilung erkennbar <sup>1)</sup>. Sie sind es daher, von denen nach Proklus jede Wirkung der Gottheit auf die Welt ausgeht, in ihnen hat die Vorsehung ursprünglich ihren Sitz <sup>2)</sup>, wogegen das Urwesen ausser aller positiven Beziehung zur Welt ist. Ebendesshalb stehen sie aber so tief unter dem Ersten, dass Proklus geradezu sagt, sie alle zusammen kommen ihm nicht gleich <sup>3)</sup>. Diese überwesentlichen Einheiten sollen mithin ähnlich, wie das zweite Eins des Jamblich, den Uebergang vom Urwesen, welches an sich selbst aller und jeder Berührung mit dem tiefer stehenden entrückt ist, zu seiner Offenbarung vermitteln. Ihr Begriff ist aber so abstrakt gehalten, dass wir sonst lediglich nichts von ihnen erfahren, und durch kein weiteres Prädikat eine bestimmtere Vorstellung ihres Wesens erhalten <sup>4)</sup>.

1) Plat. Theol. III, 1, S. 128, o. 124, u. Instit. 116. 128.

2) Instit. 120 ff. vgl. S. 718, 1.

3) Ebd. 138.

4) Wenn man fragt, was jene Einheiten sind, so sucht man bei Proklus vergebens eine Antwort. Man könnte daran denken, sie in der Grenze und dem Unbegrenzten zu suchen, welche uns sogleich als die höchsten Principien aller göttlichen Offenbarung begegnen werden. Von diesen wird wirklich so gesprochen, als ob sie das nächste nach dem absolut Ersten und das einzige Mittelglied zwischen ihm und dem Seienden (dem ersten Glied der intelligibeln Welt) wären. So namentlich Plat. Theol. 182. Nachdem hier Proklus den πρώτος θεός erwähnt hat, welcher als die ένας πασών ενάδων, das επείκεινα πασών αιτιών nicht weiter besprochen werden sollte, fährt er fort: τὰς δὲ ἀπ' αὐτῆς καὶ μετ' αὐτὴν προελθούσας δυοσειδείς ἀρχὰς τῶ νῦ θεωρήσομεν. Diese δύο τῶν θείων διακόσμων ἀρχαὶ μετὰ τὸ πρῶτον, αἱ δύο μετὰ τὸ ἐν ἀρχαί, sind nach dem Philebus πέρας und ἀπειρία. Εἰ τοίνυν ἐκ τούτων τὰ ὄντα, δῆλον ὅτι πρὸ τῶν ὄντων ὑπεστήκασι, καὶ εἰ μεμιγμένων αὐτῶν τὰ δεύτερα μετελήφην, ἀμιγείας αὐταὶ τῶν ἔλων προὑπάρχουσιν . . . πρὸ τῆς μεθέξσεως καὶ τῆς εἰς τὰ ὄντα συμμεξίσεως αὐταὶ καθ' ἑαυτὰς ὑπάρχουσιν αἰτίαι τῶν ἔλων . . . καὶ γὰρ αὐ καὶ εἰ τὰ ὄντα μετὰ τὸ ἐν ἀμείσως προάγοιμεν, οὐδαμοῦ τὴν τοῦ ἐνός ἰδιότητα καθαρῶς εὐρήσομεν. οὐτε γὰρ τὸ ἐν τῶ ἐνὶ ταυτὸν, ἀλλὰ μετέχει τοῦ ἐνός· οὐτε τὸ πρῶτον ὡς ἀληθῶς ἐστὶν ἐν, κρείττον γὰρ (ὡς πολλαίαι εἰρηται) καὶ τοῦ ἐνός. ποῦ τοίνυν τὸ κυριώτατα πάντως ἐν; ἐστὶν ἄρα τί τὸ πρὸ τοῦ ὄντος ἐν, ὃ καὶ ὑφίστησι τὸ ἐν καὶ αἰτιὸν ἐστὶ, τοῦ ὄντως [-ος] πρώτως. Diess lautet allerdings so, als ob Grenze und Unbegrenzetes noch nicht zum Seienden selbst gehörten, sondern ihm vorangiengen; in diesem Fall könnten sie aber von den ὑπαρούσιοι ενάδες kaum verschieden sein; und unsere Stelle redet ja auch von dem ἐν πρὸ τοῦ ὄντος in einem Zusammenhang, in dem kaum etwas anderes, als das πέρας, damit gemeint sein kann. Aehnlich äussert sich Proklus S. 184 u. Auch das würde hiezu passen, dass das Gemischte (μικτόν), welches aus Grenze und Unbegrenztheit hervorgeht, das πρώτως ἐν genannt

Konkreter lautet eine andere Bestimmung. Jene Einheiten sind dem Proklus nichts anderes als die Götter <sup>1)</sup>, d. h. die höchsten von den vielen Göttern, die der Neuplatonismus neben und unter dem Einen anerkannte; und gerade diese Bedeutung derselben ist es, auf die er solchen Werth legt, dass ihre Einführung noch weit mehr von dem theologischen, als von einem rein philosophischen Interesse herzurühren scheint <sup>2)</sup>. Das letztere war um nichts weniger gewahrt, wenn sich an das Erste statt der Einheiten sofort

und gesagt wird, es entstehe, οὐκ αὐτῶν τῶν ὑπερουσίῳν αὐτοῦ (Grenze und Unbegrenztheit) εἰς τὴν μίξιν παρελημμένων, ἀλλ' ἐκείνων μὲν ἐξηρημένων, δευτέρῳ δὲ ἀπ' ἐκείνων προόδῳ συμφορμένων εἰς τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν (S. 137). Nach diesen Aeusserungen könnte man glauben, aus dem Urwesen sollen zunächst Grenze und Unbegrenztheit, als die überseienden Gründe des Seins, hervorgehen, und eben dieses seien die obenbesprochenen göttlichen Henaden; erst zwei aus ihnen hervorgegangene entsprechende Wesen bilden mit dem Gemischten zusammen die erste intelligible Trias. Allein die Meinung des Proklus ist diess nicht. Τοιαύτη μὲν οὖν, sagt er III, 12, S. 140, ... τῶν νοητῶν ἢ πρωτίστη τριάς, πέρας, ἄπειρον, μικτόν. ὧν τὸ μὲν πέρας ἐστὶ θεὸς ἐπ' ἄκρῳ νοητῶν προελθὼν ἀπὸ τοῦ ἀμετέκτου καὶ πρωτίστου θεοῦ ... τὸ δὲ ἄπειρον δύναμις ἀνεκλείπτως τοῦ θεοῦ τούτου ... τὸ δὲ μικτόν ὁ πρώτιστος καὶ ὑψηλότατος διάκοσμος τῶν θεῶν u. s. w. Hiemit werden πέρας und ἀπειρία selbst der ersten intelligibeln Trias beigezählt; dass sie über dem μικτόν stehen, und nur durch das aus ihnen hervorgegangene in dasselbe eintreten, bezeichnet sie nur als die zwei oberen Glieder dieser Triade, denn diess ist ja überhaupt das Verhältniss jedes höheren zu dem tieferstehenden.

1) Die Ausdrücke θεοὶ und ἐνάδες bezeichnen bei ihm ganz stehend, wie z. B. Plat. Theol. 124, u. 126, m. Instit. 114 f., überhaupt in der Mehrzahl der bisher benützten Stellen, dasselbe. Diess hindert jedoch nicht, dass auch von Göttern tieferer Ordnung gesprochen werden kann, wie es ja ausser dem absoluten Einheiten auch noch andere Einheiten der verschiedensten Art giebt; Proklus selbst bemerkt Plat. Theol. S. 64, ausser den θεοὶ im ursprünglichen Sinn erhalten auch die μετέχοντα τῶν θεῶν diesen Namen. Was für Wesen in jedem einzelnen Fall gemeint sind, lässt sich theils aus dem Zusammenhang, theils aus den näheren Bestimmungen (θεοὶ νοητοί, ὑπερχόμοι u. s. w.) leicht abnehmen, die Verwirrung der Begriffe, welche RITTER IV, 713 aus Anlass dieser Lehre dem Proklus schuldgiebt, kann ich nicht finden. Man vgl. auch die Erklärungen in Parm. IV, 35. Plat. Theol. III, 14, S. 144, o. Instit. 129: ἢ μὲν ἐνάς αὐτόθεν θεός· ὁ δὲ νοῦς Θεότατος· ἢ δὲ ψυχὴ θεία (ähnlich in Tim. 261, B). τὸ δὲ σῶμα θεοειδές· εἰ γὰρ καὶ ὑπὲρ νοῦν ἐστὶν ἅπας ὁ τῶν θεῶν ἀριθμὸς, αἱ δὲ μεθεξὶς διὰ τῶν συγγενῶν καὶ τῶν ὁμοίων ἐπιτελοῦνται· ἢ μὲν ἀμέριστος οὕτως μεθεξὶς πρώτως τῶν ὑπερουσίῳν ἐνάδων u. s. w. ἢ γὰρ ἐνάς πρώτως μὲν τῶν νοῦ διδῶσα τὴν ἑαυτῆς ἑξαιρέτων ἐν τοῖς θεοῖς δύναμιν u. s. w.

2) Wie RITTER S. 709 richtig bemerkt.

die intelligibeln Substanzen anschlossen, aber die Götter waren höher gestellt, und dem Mysticismus einer transcendenten theologischen Spekulation war ein weiterer Spielraum eröffnet, wenn nicht blos der Eine Gott, sondern auch ein Theil der vielen Götter über alles wirkliche und begreifliche hinausgerückt wurde. Je mehr aber die Göttervorstellung an die Stelle des metaphysischen Begriffs gesetzt wurde, an den wir bei den Henaden des Proklus zunächst zu denken haben, um so weniger liess sich dieser Begriff rein festhalten. Wenn daher Proklus nicht blos von der Güte und Vollkommenheit, sondern auch von der Macht und Weisheit der Götter redet <sup>1)</sup>, und wenn er die letztere so beschreibt, dass wir schliesslich doch nur an eine empirische Allwissenheit denken können <sup>2)</sup>, so ist diess eine natürliche Folge von der Vermengung religiöser Vorstellungen mit den metaphysischen Bestimmungen. Nun verwahrt er sich allerdings: das Wissen der Götter sei ganz anderer Art, als das unsrige; sie erkennen alles einheitlich, aus seinen Ursachen, die sie in sich selbst tragen, und daher auch das getheilte in ungetheilter, das zeitliche in zeitloser, das zufällige in nothwendiger, das veränderliche in unveränderlicher Weise <sup>3)</sup>. Aber wollen wir auch von der Frage nach der Vollziehbarkeit dieser Bestimmungen absehen, so wird doch auch damit den Göttern doch immer eine Vorstellungsthätigkeit beigelegt, die sich mit ihrem durchaus einheitlichen Wesen schlechterdings nicht vertragen will, und der Widerspruch, dass abstrakte metaphysische Bestimmungen zugleich göttliche Persönlichkeiten sein sollen, wird keineswegs beseitigt.

An die göttlichen Einheiten schliesst sich zunächst das Intelligible (im weiteren Sinn) an. Dieses zerfällt aber sofort in drei Klassen. Schon Jamblich hatte vom Intelligibeln das Intellektuelle unterschieden, Theodor das Demiurgische als drittes hinzugefügt; Proklus macht das letztere zu einer Unterart des Intellektuellen, schiebt aber dafür, um die Stetigkeit der Entwicklung und das

1) Instit. 119. 121.

2) Plat. Theol. I, 21, S. 54 u. Dec. dubitat. o. provid. (Opp. ed. Cousin I) S. 94 ff. De provid. (ebd.) c. 50 Schl. c. 52. In Parm. V, 223 ff.

3) A. d. a. O. und Instit. 124. Plat. Theol. 187 m. De malo (Opp. I) S. 288. Aehnlich schon Jamblich; s. o. 631, 4.



Gesetz der Dreitheilung zu wahren, zwischen das Intelligible und das Intellektuelle das beiden verwandte, das νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν ein, und redet demnach auch von dreierlei Göttern dieser Ordnung, den intelligibeln, den intelligibel-intellektuellen und den intellektuellen <sup>1)</sup>). Das Wesen der ersten Klasse bezeichnet er, frühere Unterscheidungen benützend, durch den Begriff des Seins, das der zweiten durch den des Lebens, das der dritten durch den des Denkens <sup>2)</sup>; das eigenthümliche der ersten, sagt er, sei die Wirklichkeit (ὑπαρξίς) oder die Güte, das der zweiten die Kraft, das der dritten das Wissen <sup>3)</sup>; die zweite habe Theil an der ersten, die dritte an der zweiten <sup>4)</sup>; die erste verhalte sich zur zweiten, wie die Einheit zur Zweiheit, diese zur letzten, wie die Zweiheit zur Dreiheit <sup>5)</sup>). Aber wie alles in allem ist, so ist auch das Leben und das Denken im Sein, das Sein und das Denken im Leben, das Sein und das Leben im Denken, nur in jedem auf seine Weise, in dem ersten in der Weise des Seins, im zweiten in der Weise des Lebens, im dritten in der Weise des Denkens; das erste enthält die beiden andern als seine Wirkungen, jene enthalten dieses als ihre Ursache, an der sie theilhaben u. s. w. <sup>6)</sup>).

Schon diese Bestimmungen lauten verwickelt genug. Wir müssen aber unserem Scholastiker noch etwas weiter in die Verzweigung seines Systems folgen. Das Intelligible im engeren Sinn spaltet sich wieder in drei Triaden. Die erste intelligible Trias bezeichnet Proklus durch die Namen der Grenze, des Unbegrenzten und des Gemischten. Das erste, was aus dem Urwesen (mit Einschluss der göttlichen Einheiten) hervorgeht, ist dasjenige Eins, welches Princip des Seins ist, oder die Grenze, welche Proklus auch die Wirklichkeit (ὑπαρξίς) im engeren Sinn nennt; damit aber aus dieser das Sein entspringe, muss die Unbegrenztheit oder die unendliche Kraft zu ihr hinzukommen, denn wenn alles seiende diese beiden Elemente in sich hat, so muss auch alles Sein die

1) M. vgl. vorläufig die Uebersicht Plat. Theol. III, 14, S. 148 f.

2) Instit. 101. 188. Plat. Theol. S. 127 f. u. o.

3) Plat. Theol. IV, 1. S. 180 o. in Tim. 118, E.

4) Plat. Theol. a. a. O.

5) In Tim. 6, C.

6) Instit. 108. Plat. Theol. III, 9, S. 185. V, 15, S. 275.

absolute Grenze und die absolute Unbegrenztheit vor und über sich haben <sup>1)</sup>. Für die letztere will sich Proklus in gewissem Sinn auch den Namen der Materie gefallen lassen, und er will insofern Plotin's Lehre von einer intelligibeln Materie nicht unbedingt abweisen; strenggenommen jedoch, bemerkt er, sei diese Bezeichnung nicht passend, da das Unbegrenzte im Intelligibeln nicht ein bestimmungsloser Stoff, sondern die unendliche Kraft sei <sup>2)</sup>. Das gemeinsame Produkt aus der Grenze und dem Unbegrenzten und das erste wirklich Seiende ist das Gemischte oder das Wesen (*ούσια*) <sup>3)</sup>; in anderem Sinn lässt sich aber auch sagen, das Gemischte enthalte die Grenze und Unbegrenztheit als seine Elemente in sich, nur dürfen wir diese Elemente des Seienden mit den gleichnamigen Principien desselben, aus denen sie herkommen, nicht verwechseln <sup>4)</sup>. Die gleichen Bestandtheile lassen sich aber auch auf allen übrigen Stufen des Seins nachweisen, wie ja überhaupt das höhere in allem, was unter ihm ist, wiederkehrt: am Himmel z. B. zeigt sich die Unbegrenztheit in der Endlosigkeit seiner Bewegung, an der Materie zeigt sich neben der Unbegrenztheit die Grenze in der Form und der Ganzheit u. s. w. <sup>5)</sup>. Doch darf man daraus nicht schliessen <sup>6)</sup>, dass das Begrenzte und Unbegrenzte von Proklus nicht als Substanzen im eigentlichen Sinn, sondern nur als die allgemeinen (formellen) Principien alles Seins betrachtet werden. Diese Behauptung widerstreitet seinen bestimmten Erklärungen <sup>7)</sup>, und kann sie sich auch darauf stützen, dass Proklus einmal alle Götterreihen, ohne nähere Bestimmung,

1) Instit. 89 ff. Plat. Theol. III, 7, S. 182 f. III, 20, 163 f. IV, 1, 180. In Cratyl. c. 42. In Remp. S. 873, m. 874, u. 886, m. In Parm. VI, 99. S. auch oben S. 717, 4.

2) Plat. Theol. 137, u. 188, o., wosu das S. 468 über Plotin bemerkte zu vergleichen ist. Die himmlische Materie, von der nach Proklus in Alcib. Opp. II, 196 Cous. Kräfte in die irdische überfließen, gehört nicht hieher: mit ihr ist der Stoff gemeint, aus welchem die himmlischen Sphären bestehen.

3) Plat. Theol. III, 9, S. 185 f.

4) Plat. Theol. III, 10, S. 189 und oben S. 717, 4.

5) In Parm. VI, 99 ff., wo zehn Arten der Unbegrenztheit und ebensoviele Arten der Grenze aufgezählt werden. In Tim. 117, B.

6) Mit VACHEROT II, 282 ff.

7) Z. B. Plat. Theol. III, 12. c. 20, S. 164 o. und in der S. 717, 4 angeführten Stelle aus c. 7, S. 182.

aus der Grenze und der Unbegrenztheit ableitet <sup>1)</sup>, so ergibt sich doch die Beschränkung auf die Götter der intelligibeln und der niedrigeren Ordnungen, die er anderwärts auch beifügt <sup>2)</sup>, aus dem Zusammenhang seiner Lehre von selbst. In dem Gemischten oder Seienden werden als seine drei Momente die Symmetrie, die Wahrheit und die Schönheit hervorgehoben; die erste soll bewirken, dass es Eines ist, die zweite, dass es wahrhaft (*ὄντως*) ist, die dritte, dass es denkbar ist <sup>3)</sup>.

Die vorstehende Probe wird genügen, um ein Bild des Verfahrens zu gewähren, das Proklus bei der Ausführung seines Systems beobachtet. Wir dürfen von ihm nicht allein keine induktive Begründung, sondern auch keine rein dialektische Entwicklung, keine streng logische Ableitung seiner Bestimmungen erwarten. Das allgemeine Schema des Systems, der Grundsatz der triadischen Gliederung, steht ihm zum voraus fest; die wichtigsten Begriffe sind ihm gleichfalls durch die Ueberlieferung seiner Schule gegeben; seine logische Virtuosität zeigt sich nur in der Folgerichtigkeit und dem Scharfsinn, mit dem er dieses gegebene nach jenem Schema ordnet, die Lücken des Systems ausfüllt, die verwandten Begriffe unterscheidet; aber in allen diesen Beziehungen ist es weit weniger die Natur der Sache, als die Consequenz der neuplatonischen Lehre, die er zu Rathe zieht: er entwirft ein künstlich gegliedertes, durch einen festen Schematismus beherrschtes, in's verwickelteste Detail ausgearbeitetes Lehrgebäude, aber es fehlt ihm dabei an der Grundlage realer Begriffe, und der scheinbare Zusammenhang der einzelnen Bestimmungen löst sich, wenn man näher zusieht, in eine äusserliche Analogie, oder im besten Fall in jene relative Nothwendigkeit auf, die darin besteht, dass auf unbewiesene Voraussetzungen formell richtige Schlüsse gebaut werden. Diese Mängel treten um so stärker hervor, je tiefer der Philosoph mit seinen Constructionen in's besondere herabsteigt; noch auffallender ist die Willkühr, mit der er

1) Instit. 159.

2) Z. B. in Tim. 134, F.

3) Plat. Theol. III, 11. S. 139 f. vgl. S. 136 u. In Remp. 433. Der letztern Stelle zufolge hatte Proklus, wie schon früher bemerkt wurde, diesen „drei Einheiten“ eine eigene Abhandlung gewidmet.

die Götter des Volksglaubens seinen abstrusen metaphysischen Begriffen gleichsetzt; und da er nun überdiess den Grundsatz aufstellt, dass jeder Göttername ausser dem Wesen, auf welches er zunächst geht, auch jedes ihm analoge, seine Eigenthümlichkeit auf einer tieferen Stufe wiederholende Wesen bezeichnen könne <sup>1)</sup>, so macht er sich nichts daraus, eine und dieselbe Gottheit in der verwirrendsten Weise auf eine ganze Reihe jener metaphysischen Begriffe zu deuten, von der ihr je nach Bedürfniss bald dieses bald jenes Glied entsprechen soll. In alle Einzelheiten dieses theologisch-metaphysischen Systems kann ich jedoch hier nicht eingehen, ich muss mich vielmehr auf eine gedrängte Uebersicht seiner Hauptergebnisse beschränken.

Die zweite intelligible Trias nennt Proklus das intelligible Leben (*νοητὴ ζῶη*), oder auch die Ewigkeit (*αἰῶν*); zur ersten soll sie sich verhalten, wie das Viele zum Einen, das dem Unbegrenzten verwandte zum Begrenzten; wie wenig ihr der Philosoph einen bestimmten Inhalt zu geben weiss, sieht man daraus, dass ihr erstes Glied wieder das Eine, die Wirklichkeit, die Grenze genannt wird, das zweite das Unbegrenzte oder die Kraft, das dritte mit dem Namen des Ganzen das Leben <sup>2)</sup>. In der dritten Triade dieser Ordnung, welche innerhalb des Intelligibeln dem Nus entspricht, erzeugt die Einheit zuerst eine Vielheit, aber eine ideelle, von der Einheit umfasste; sie ist die Welt der intelligibeln Ideen, die paradigmatische Welt, das *αὐτοζῶον* des Timäus <sup>3)</sup>.

1) In Remp. 374, m. 415, m. vgl. in Aleib. Opp. II, 186 Cous.

2) Plat. Theol. III, 13, S. 141; über den Aeon ebd. c. 16, S. 146. In Tim. 241, B ff. Proklus selbst bemerkt jene Wiederholung, und sucht sie in der ersten von diesen Stellen damit zu rechtfertigen, dass die zweite Trias *διὰ τῶν ἀναλόγων* (so ist nämlich statt *ἄλογων* zu lesen) *τῇ πρὸ αὐτῆς συμπληρουμένη, τὴν ἀλόγον τῇ πρώτῃ ἔκφρασιν λαχούσα* sei. Aber auf diesen Grund hin müssten sich durch das ganze System die gleichen Bezeichnungen wiederholen, denn jede Trias soll der nächstvorangehenden analog (aber keine ihr gleich) sein.

3) Plat. Theol. III, 14 f. in Tim. 268, C ff. Die Ideenlehre hat übrigens für Proklus lange nicht die Bedeutung, wie für Plato, von dem er sich auch in ihrer näheren Bestimmung nicht unerheblich entfernt. Er widerspricht mit Syrian der Verwechslung der Ideen mit den allgemeinen Begriffen und den Keimformen (in Parm. Opp. IV, 151 f. V, 183), unterscheidet aber verschiedene Arten von Ideen (ebd. V, 240 vgl. S. 26. 34. 170 u. a.): die intelligibeln im *αὐτοζῶον*, die demiurgischen, welche im Verstand des Welt schöpfers ihren

In jeder intelligibeln Triade wird das erste Glied, welches der Grenze entspricht, Vater genannt, das zweite, dem Unbegrenzten entsprechende, Kraft, das dritte, aus beidem gemischte, Denken <sup>1)</sup>.

Es folgen die intellektuell-intelligibeln Götter, deren allgemeine Eigenthümlichkeit das Leben, die unendliche, vervielfältigende, zeugende Kraft ist, in denen das Moment des Hervorgangs über die zwei anderen (das der *μονή* und der *ἐπιστροφή*) vorherrscht, welche deshalb auch weibliche Götter genannt werden <sup>2)</sup>. Die erste Reihe dieser Ordnung bilden die Urzahlen, die als das Bindeglied zwischen der einheitlichen intelligibeln und der unterschiedenen intellektuellen Welt hier zuerst zum Vorschein kommen <sup>3)</sup>; als die drei Glieder dieser Reihe nennt Proklus das *έν*, das *έτσρον* und das *δν*, indem er aus der Zahl und den möglichen Combinationen dieser Begriffe herauskünstelt, dass in ihnen drei Monaden, drei Dyaden und drei Triaden enthalten seien <sup>4)</sup>; von den Urzahlen, die wir hier haben, werden die aus ihnen entsprungnen Gattungen der Zahlen, die intellektuellen, seelischen u. s. f. unterschieden <sup>5)</sup>. Die zweite Trias, die der zusammenhaltenden (*συνεχτικοί*) Götter, wird durch drei Begriffspaare bezeichnet: das Eine und das Viele, das Ganze und die Theile, das Begrenzte und Unbegrenzte <sup>6)</sup>. Die dritte Trias nennt Proklus die der vollendenden Götter (*θεοί τελειουργοί*); ihre drei Glieder, in denen der Unterschied des Intelligibeln, Intellektuellintelligibeln und Intellektuellen wieder auf einförmige Weise zum Vorschein kommt <sup>7)</sup>, will ich hier nicht aufzählen. Von Plato soll im Phädrus die erste Trias der intellektuell-intelligibeln Götter der über-

---

ursprünglichen Ort haben, die, welche den *θεοί ἀφομοιωματικοί* sukommen u. s. w. Den Umfang der Ideen beschränkt Proklus mit Plotin u. a. auf die natürlichen Dinge, von der Seele bis zur Materie herab, von zufälligem dagegen, von schlechtem und von blossen Kunsterzeugnissen giebt es ihm zufolge keine Ideen; in Parm. V, 41—68. In Ramp. 357, m.

1) Plat. Theol. III, 21, Anf.

2) Ebd. IV, 1 f. c. 10, S. 196.

3) Ebd. c. 28 f.

4) A. a. O. c. 81.

5) A. a. O. c. 29, S. 225. 226 m.

6) A. a. O. c. 35; in Tim. 265, B.

7) Plat. Theol. IV, 37.

himmlische Ort genannt werden, die zweite der Himmel, die dritte das Gewölbe unter dem Himmel (ὕπουράνιος ἀψίς) <sup>1)</sup>.

Zu einer äusserst verwickelten Construction geben dem Proklus die intellektuellen Götterordnungen Anlass, welche den Uebergang des Intelligibeln an das getheilte Sein und die besonderen Kräfte vermitteln <sup>2)</sup>. Wie das Intelligible nach der Dreizahl, so sind diese — Proklus folgt hierin dem Jamblich — nach der planetarischen Siebenzahl gegliedert; von den drei Elementen nämlich, die auch hier zu unterscheiden sind, dem väterlichen (πατρικόν), dem bewahrenden (ἄχραντον) und dem trennenden (διακριτικόν), theilt sich das erste und zweite dem allgemeinen triadischen Schema (μονή, πρόοδος, ἐπιστροφή) und der Unterscheidung von Sein, Leben und Denken entsprechend in je drei Glieder, wogegen das dritte einheitlich bleiben soll; nur begnügt sich Proklus, nach seiner Weise, nicht mit dieser einfachen Theilung, sondern jedes einzelne Glied wird nach dem gleichen Schema wieder getheilt, und so erhalten wir im ganzen sieben intellektuelle Hebdomaden <sup>3)</sup>. Die erste von diesen Hebdomaden, oder vielmehr das erste, umfassende und beherrschende Glied der ersten, ist der reinste Verstand, der Kronos der Mythologie <sup>4)</sup>; die zweite ist die lebengebende Kraft, welche die Ursächlichkeit der ersten zur Entfaltung sollicitirt, die Rhea <sup>5)</sup>; an der Spitze der dritten steht Zeus <sup>6)</sup>, oder der Demiurg, der denkende Geist (νοῦς νοσπὸς αὐτόνοους u. s. f.), der weltschöpferische Verstand, welcher alle Gattungen des Seienden und alle schöpferischen Kräfte in sich befasst <sup>7)</sup>, und in die untergeordneten demiurgischen Wesen (die νέοι δημιουργοί, s. u.) ausströmt <sup>8)</sup>; die drei ersten Glieder dieser demiurgischen Hebdomade nennt Proklus väterliche,

1) A. a. O. c. 4—10. c. 16, S. 216 m. 217 m.

2) A. a. O. V, 1.

3) Ebd. V, 2. vgl. c. 37.

4) Ebd. c. 3 ff., wo auch der von Proklus oft berührte Mythos über die Fesselung des Kronos gedeutet wird. Weiteres über Kronos, Rhea und ihre Geschwister in Tim. 295, B ff.

5) Plat. Theol. V, 11.

6) Nämlich der erste Zeus, von dem aber Proklus noch verschiedene andere unterscheidet, in Tim. 297, C f.

7) Plat. Theol. V, 12 ff. in Tim. 94, F folg. u. o.

8) Plat. Theol. V, 18 u. a. St.

die drei folgenden mütterliche oder zoogonische Kräfte, und auf die erste von den letztern, die Quelle des seelischen Lebens (πηγή ψυχῶν), deutet er jenes Mischgefäß des Timäus, welches den Scharfsinn der Neuplatoniker so sehr beschäftigt hat <sup>1)</sup>. Diesen drei obersten Ordnungen der intellektuellen Götter entspricht eine Trias bewahrender Gottheiten (θεοὶ ἀχραντοί, ἀμεμικτοί, φρουρητικοί), deren Geschäft darin besteht, sowohl die drei nächst höheren, als die sämtlichen niedrigeren Ordnungen in ihrer Stelle zu erhalten; mythisch sind sie theils in der Athene, theils in der Kore und den Kureten dargestellt <sup>2)</sup>. Den Schlusspunkt der intellektuellen Reihe bildet die Kraft, welche die oberste Ursache der Theilung ist, durch die das Intellektuelle in das Seelische übergeht <sup>3)</sup>.

Ueber das Wesen der Seele stellt Proklus im allgemeinen die gleichen Bestimmungen auf, wie schon Plotin, indem er sie als das Mittelglied zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligibeln bezeichnet, das vermöge dieser mittleren Stellung alle Dinge theils abbildlich theils urbildlich in sich enthalte <sup>4)</sup>; ihre Unkörperlichkeit, ihre Unvergänglichkeit, ihre selbständige Lebenskraft wird nach Plato gelehrt <sup>5)</sup>; selbst die Seelen, welche in einem Leib wohnen, sind nur ihrer Thätigkeit nach in der Zeit, aber ihrem Wesen nach ewig <sup>6)</sup>. Vom Körperlichen unterscheidet sich die Seele und das Geistige überhaupt wie das thätige vom leidenden <sup>7)</sup>; als das eigenthümliche Merkmal des geistigen Seins bezeichnet Proklus das Vermögen, sich in sich zurückzuwenden <sup>8)</sup>. Alle gleichartige Seelen hängen von Einem idealen Urbild ab, das sich bei den göttlichen nur in Einem, bei den tieferstehenden in

1) A. a. O. c. 30—32; in Tim. 815, B ff. Von der πηγή ψυχῶν hatte schon Theodor gesprochen (s. o. S. 656), aber das Mischgefäß hatte er auf seine zwei ersten Seelen gedeutet (PROKL. in Tim. 814, F). Proklus folgt, wie er selbst sagt, Syrian; s. o. 696, 2.

2) Plat. Theol. V, 33—35. c. 38. VI, 11, S. 370 unt. VI, 13, S. 382. In Tim. 51, C ff. 334, C.

3) Plat. Theol. V, 36. 39.

4) Instit. 190. 194 ff. In Tim. 817, B u. 8.

5) Instit. 196 ff.

6) Ebd. 191; über Zeit und Ewigkeit ebd. 53 ff.

7) Ebd. 80.

8) Ebd. 15.

vielen Abbildern darstellt; aus der Idee der sonnenhaften Seele z. B. ist zunächst die Seele der Sonne selbst, weiterhin sind daraus alle übrigen sonnenhaften Seelen hervorgegangen <sup>1)</sup>. Die Entstehung der Seele aus der theilbaren und untheilbaren Substanz und ihre Gliederung nach den harmonischen Verhältnissen wird im Anschluss an den Timäus ausführlich dargestellt <sup>2)</sup>, und die Seelen selbst nennt Proklus auch Zahlen <sup>3)</sup>. Jene harmonischen Verhältnisse werden ihm aber auch wieder, nach seiner Weise, zu Substanzen und Kräften <sup>4)</sup>, aus deren verschiedener Vertheilung er die Verschiedenheit der Seelen ableitet <sup>5)</sup>. Im besondern nennt er die drei Hauptklassen von Seelen, die uns schon oft begegnet sind, die göttlichen, die dämonischen und die menschlichen <sup>6)</sup>; jede von diesen Hauptgattungen zerfällt aber wieder in mehrere Unterarten. Unter den göttlichen Seelen sind die θεοὶ ἡγεμονικοὶ, die θεοὶ ἀπόλυτοι und die θεοὶ ἐγκόσμιοι zu unterscheiden. Die hegemonischen Götter <sup>7)</sup>, welche auch ähnlichmachende (ἀφομοιωματικοὶ) heissen, weil sie das Geschäft haben, dem Sinnlichen das Bild der Idee aufzuprägen <sup>8)</sup>, theilt Proklus in vier Triaden; die erste von diesen ordnet, wie er sagt, das Weltganze, die zweite leitet die Ströme des Lebens in seine einzelnen Theile, die dritte führt die Dinge zu ihrem Urheber zurück, und die vierte versieht das Geschäft der bewahrenden Götter auf dieser Stufe <sup>9)</sup>. In der ersten erhält der zweite Zeus unter den drei Gestalten des Zeus, Poseidon und Pluto seine Stelle <sup>10)</sup>, in der zweiten die zweite Kore, die sich im besondern theils als Persephone, theils als

1) In Parm. IV, 44 f. In Tim. 50, C. 319, D.

2) In Tim. 176, C ff. vgl. 342, D f.; doch sollen es (ebd. 205, A) nicht mathematische, sondern höhere Zahlen und Verhältnisse sein, aus denen die Seele besteht.

3) In Tim. 319, D: jede göttliche Seele sei eine einheitliche Zahl, in ihrer Entfaltung bringe diese die ihr untergeordneten Seelen hervor, deren Kraft mit ihrer Vervielfältigung abnehme.

4) In Tim. 342, D f.

5) M. s. die erkünstelte Deduktion in Tim. 310, C.

6) A. a. O. und S. 317, B. Instit. 184.

7) Ueber sie Plat. Theol. VI, 2 f.

8) A. a. O. c. 8 u. o.

9) Ebd. c. 5, Schl.

10) Ebd. c. 6—10.



Athene (nämlich die Κορυκλή Ἀθηνᾶ, von der gleichnamigen höheren zu unterscheiden) darstellt <sup>1)</sup>, in der dritten Helios-Apollo nach seinen verschiedenen Kräften <sup>2)</sup>, in der vierten die Korybanten <sup>3)</sup>. Die Vermittler zwischen diesen überweltlichen Wesen und den innerweltlichen Theilgöttern sind die θεοὶ ἀπόλυτοι <sup>4)</sup>. Auch sie ordnet Proklus, wiewohl er sie unzählbar nennt <sup>5)</sup>, gleichfalls in vier Triaden, in denen nun erst die zwölf Olympier ihren Platz finden: schöpferische (Zeus, Poseidon, Hephäst), bewahrende (Hestia, Athene, Ares), lebenszeugende (Demeter, Here, Artemis), und anagogische (Hermes, Aphrodite, Apollo) <sup>6)</sup>. Die innerweltlichen Götter unterscheiden sich von allen übrigen dadurch, dass sie mittheilbar (μεθεκτοί) sind, d. h. dass sie einen Leib haben <sup>7)</sup>; ihre zwei Hauptklassen sind die Sterngötter und die Götter unter dem Monde, oder die Elementargötter, welche die Welt des Werdens unter sich haben; auch die letzteren haben, wie alle Seelen, Lichtleiber, die sie nur für gewöhnlich in elementarische Stoffe verhüllen <sup>8)</sup>.

Dieser untersten Götterklasse sind zunächst die Dämonen untergeben, denn jeder innerweltliche Gott hat eine Anzahl von Dämonen und Theilseelen unter sich, denen er seine eigenthümlichen Kräfte mittheilt, und die nach ihm genannt werden <sup>9)</sup>.

1) Ebd. c. 11. Die Identificirung der Athene mit Kore, und die Unterscheidung dieser Athene von der höheren stammt aus der orphischen Theologie; vgl. ΑΤΗΝΑΣ. Supplic. pro Christ. c. 20. Ueber Athene und Artemis vgl. m. auch in Remp. 358, o.

2) Pl. Th. VI, 12.

3) Ebd. c. 18.

4) A. a. O. c. 15 ff.

5) Ebd. c. 17, S. 393 und c. 18, 395 m.

6) Ebd. c. 22. Ueber einen Theil dieser Götter, Zeus, Apollo, Ares, Hermes, sowie über Aaklepios, auch in Remp. 367 u.

7) In Tim. 801, E vgl. Instit. 196.

8) In Tim. 298, E ff. vgl. 42, C. Die Platonische Theologie, deren Schluss fehlt, lässt uns hier im Stiche.

9) In Alcib. Opp. ed. Cous. II, 186. Sonst sagt Proklus wohl auch, alle göttlichen Seelen, oder noch allgemeiner, alle Götter haben entsprechende Dämonenschaaren unter sich (Jenes Instit. 204 vgl. Plat. Theol. VI, 4, S. 352 unt. in Tim. 290, A ff. ebd. 42, C, Dieses in Tim. 18, C. 290, B), aber nach den Grundsätzen des Systems kann diess nur von einem mittelbaren Zusammenhang verstanden werden; vgl. in Crat. c. 118. Die Annahme, dass Dämonen

Genauer jedoch sind es, nach der allgemeinen Annahme der jüngeren Neuplatoniker, drei Klassen dämonischer Mittelwesen, die zu einander wieder im Verhältniss der Ueber- und Unterordnung stehen, die Engel, die Dämonen im engeren Sinn, und die Heroën <sup>1)</sup>. Die Vorstellungen des Proklus über diese Wesen unterscheiden sich in nichts von der herkömmlichen Fassung, welche dieser Theil des Volksglaubens bei den Philosophen schon längst erhalten hatte; dass er die gesammte irdische Welt nur durch ihre Vermittlung verwaltet werden lässt <sup>2)</sup>, und dass auch die Vernunft des Menschen zunächst von seinem Dämon aus zu ihm gelangen soll, ist ganz folgerichtig <sup>3)</sup>; der Annahme böser Dämonen widerspricht er ausdrücklich <sup>4)</sup>, aber doch sollen nicht alle Dämonen gleich vernünftig und gleich rein von der Materie sein; die unterste Klasse derselben beschreibt Proklus als vernunftlose hyliche Geister, von welchen die in die Materie versunkenen Seelen gequält werden <sup>5)</sup>. Was er von den Schutzgeistern der

---

und ausgezeichnete Menschen den Namen der Gottheit führen, der sie zunächst dienen, und dass die ersteren auch wohl in den Lichtleibern der gleichnamigen Götter erscheinen (in Remp. 415 m., in Betreff der Engel), benützt Proklus zur historischen Erklärung von Mythen, die er nach seinen Ansichten nicht auf die Götter beziehen kann; die Athene z. B., welche dem Odysseus erschien, war einer von den athenäischen Dämonen, der Mensch Herakles führte den Namen seines Schutzgotts; in Crat. 73. 79. Vgl. auch S. 723, 1.

1) M. vgl. über dieselben, ausser vielen beiläufigen Erwähnungen, die Hauptstelle in Tim. 290, A ff., auch ebd. 42, C und in Cratyl. c. 128.

2) In Tim. 299, D.

3) Ebd. 321, E f.

4) De malo (Opp. I) S. 218 ff.

5) In Alcib. Opp. II, 185 vgl. 121. In Cratyl. c. 72. 121. 128. In Remp. 370 m. Die Dämonen, welche mit der Verwaltung der irdischen Dinge beauftragt sind, theilt Proklus in Alcib. S. 193 in sechs Klassen, die ich nicht aufzählen will. In Remp. 359 u. (auch in Hes. Opp. et Di. V. 250, S. 65, a, u. Heins.) werden die δαίμονες κατ' οὐρανόν und κατὰ γῆν unterschieden; unter jenen versteht Proklus die eigentlichen Dämonen, unter diesen Menschen-seelen, welche zu Dämonen geworden sind. Die ersteren sind theils vernünftige theils vernunftlose (d. h. blosse Naturgeister); beide aber sind irrthumslos: die einen, weil sie nur für die Wahrheit, die andern, weil sie weder für Wahrheit noch für Unwahrheit empfänglich sind. Nur die δαίμονες κατὰ γῆν können nicht allein selbst irren, sondern auch ihre Verehrer täuschen.

verschiedenen Wesen <sup>1)</sup>, von den Lichtleibern der Dämonen, von ihren Wanderungen durch die Elemente, und von den elementarischen Leibern sagt, die sie dabei annehmen <sup>2)</sup>, kann seinen Zusammenhang mit grobem Volksaberglauben nicht verläugnen.

Die dritte Hauptklasse der Seelen bilden diejenigen, welche weder selbst göttlicher Natur sind, noch auch unverändert dem Göttlichen folgen, sondern von Zeit zu Zeit von der Vernünftigkeit zur Unvernunft übergehen, die Theilseelen, wie sie von Proklus genannt werden, zu denen auch die menschlichen gehören <sup>3)</sup>. Da sich jedoch die Untersuchung über diese von der Betrachtung ihres irdischen Lebens nicht trennen lässt, so müssen wir vor der weiteren Erörterung dieses Gegenstands erst auf die Naturansicht unseres Philosophen einen Blick werfen. Ich werde mich aber hierüber um so kürzer fassen können, da Proklus die Lehre seiner Schule in dieser Beziehung fast nur wiederholt, und diesem ganzen Gebiet überhaupt weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt hat, als seiner theologischen Metaphysik.

Was zunächst die allgemeine Grundlage des natürlichen Daseins betrifft, so leitet Proklus die Materie nicht mit Plotin <sup>4)</sup> aus der Abschwächung der untersten geistigen Kraft her, sondern er lässt sie aus den letzten Gründen, aus der Unbegrenztheit, welche in der ersten intelligibeln Trias ihren Sitz hat, unmittelbar hervorgehen <sup>5)</sup>; eine Annahme, welche zwar mit dem Satze <sup>6)</sup>, dass

1) Z. B. in Crat. c. 118.

2) In Tim. 84, E ff. vgl. in Crat. c. 73. In der ersten von diesen Stellen wird Phaëthon auf einen Dämon der Heliosreihe gedeutet, welcher deshalb auch ein *ἡλιακὸν ὄχημα* gehabt, aber beim Herabkommen in die Welt eine feurige Umhüllung angesogen, und dadurch gewisse Theile der Erde in Brand gesteckt habe. Die zweite kennt neben den *Ἀθηναϊκὰ ψυχὰ* (so ist nämlich statt: *Ἀθηναὶ καὶ ψυχὰ* zu lesen), auf welche die Erscheinungen der Athener erscheinen. Aus der Stelle in Crat. 72 erfahren wir, dass die höheren Dämonen kugelförmige, die hylischen aufrechte Leiber haben, und dass die Dämonen, wie die Götter, die Gebete nicht äusserlich, sondern geistig vernehmen, sofern sie unsere Gesinnung und die Aeusserungen derselben vorherwissen.

3) Instit. 184. In Tim. 210, C. 317, B.

4) Ueber welchen S. 490 s. vgl.

5) Plat. Theol. 381 u.: die Materie habe der Demiurg nicht geschaffen, sondern als Erzeugniss eines über ihm stehenden Gottes vorgefunden. *Πρόκλος οὖν καὶ ἡ Ἐλγ καὶ πᾶν τὸ ὑποκείμενον τῶν σωμάτων ἀνωθεν ἀπὸ τῶν πρῶτων*

die Wirkungen der höheren Ursachen tiefer herabreichen, als die der niedrigeren, übereinstimmt, welche aber mit dem Grundgedanken des neuplatonischen Systems, dem durchaus stetigen stufenweisen Hervorgang alles Seins aus dem Urgrund, unverträglich ist. Hiemit hängt auch der Widerspruch gegen die Behauptung, dass die Materie das Urböse sei, zusammen <sup>1)</sup>; nach Proklus ist sie, für sich genommen, weder gut noch böse, sondern blos nothwendig, im Verhältniss zu anderem dagegen kann sie sowohl gut als böse genannt werden: jenes, weil auch sie um des Guten willen da ist, dieses, weil sie vom Guten am weitesten entfernt ist <sup>2)</sup>. Er hält sich also hier mehr an Aristoteles, als an die platonische Lehre, so wie diese seit dem Aufkommen des Neupythagoreismus gewöhnlich verstanden wurde. Zwischen das Körperliche und die Weltseele stellt Proklus, wie andere, die Natur, als eine unkörperliche, aber von den Körpern untrennbare, bewusstlose Kraft, welche die Formen (λόγοι) derselben in sich trage <sup>3)</sup>; seine ganze Naturbetrachtung ist aber, wie sich diess nicht anders erwarten liess, weit weniger physikalisch, als theologisch und teleologisch <sup>4)</sup>, und Aristoteles wird ausdrücklich von ihm getadelt, weil er die theologischen Ursachen vernachlässige, und sich allein mit den physikalischen beschäftige <sup>5)</sup>. Die schöpferische Wirkung, deren Erzeugniss die Welt ist, denkt er sich, mit Plotin, weder als eine absichtliche und bewusste <sup>6)</sup>, noch als eine zeitliche: die Annahme eines Weltanfangs wird von ihm lebhaft bekämpft <sup>7)</sup>.

ἀρχῶν, αὐτὴ δὲ διὰ περιστάσεων δυνάμειος ἀπογενεῶν δύνανται καὶ τὸ ἔσχατον τῶν ὄντων. Ebenso, mit der gleichen Begründung, Instit. 72. In Tim. 117, B.

6) Wortüber S. 714 s. vgl.

1) Vgl. in Tim. 117, C: von der ersten ἀπειρία aus (über die S. 720 f. gesprochen wurde) erstrecke sich nach Plato ihre ἑλλαμψίς bis in's unterste Sein herab, die Materie gehe daher ihm zufolge aus dem ἴν ὄν hervor, soferne dieses ein δυνάμει ὄν sei. Διὸ καὶ ἀγαθὸν πῆ ἔστι καὶ ἄπειρον u. s. w.

2) De mal. subsist. (Opp. I) S. 241 ff. s. bes. 251 f. vgl. ebd. S. 207.

3) In Tim. 4, C ff. vgl. in Parm. IV, 152 (über die λόγοι σπαρακτικοί).

4) M. vgl. seine eigenen Erklärungen in Tim. 68, A. 67, A.

5) Ebd. 90, D.

6) In Parm. V, 6 f. Doch wird zugleich auch behauptet, der Demiurg schaffe mit Bewusstsein, er erinnere sich dessen, was er geschaffen, er schaue seine Geschöpfe in sich selbst, und schaffe eben durch sein Denken; in Tim. 9, C. 98, A. 289, C. 807, B.

7) In Tim. 85, A ff. 116, B ff. 326, A. Proklus' Bestreitung der christ-

Die Lehre Plato's von den schöpferischen Untergöttern, welche das getheilte und vergängliche Sein hervorbringen, bezieht er auf das Verhältniss des Demiurg zu den innerweltlichen Gottheiten <sup>1)</sup>. Der Glaube an die Beseeltheit und Göttlichkeit der Welt und der einzelnen Weltkörper fehlt natürlich auch bei ihm nicht <sup>2)</sup>. Ein körperliches und beseeltes Wesen soll auch der Raum sein. Derselbe besteht nämlich nach Proklus <sup>3)</sup> aus dem feinsten Lichte; und da nun das Licht ein immaterieller Körper ist <sup>4)</sup>, so kann es, wie er glaubt, die Materie in sich aufnehmen, ohne dadurch zertheilt zu werden, so dass demnach die zwei kugelförmigen Körper der Welt, ihr Lichtkörper und ihr materieller Körper, vermöge ihrer gegenseitigen Durchdringung in demselben Ort sind. Als

---

lichen Lehre von der Schöpfung ist uns (wie schon S. 703, 1 bemerkt wurde) durch des Johannes Philoponus Gegenschrift ziemlich genau bekannt; eine Uebersicht der Gründe, deren sich Proklus hier bedient hatte, giebt *Λαβραου* II, 350 f.

1) Plat. Theol. V, 18, S. 284 f. In Tim. 135, A ff.

2) Z. B. in Tim. 101, D. 125, C. u. o. Daher die Sympathie aller Theile der Welt; in Tim. 284, C. Von der Göttlichkeit der Gestirne war schon S. 728 die Rede; in Crat. 125 werden die Christen, welche sie läugnen, als *ἐκτετοπισμένοι τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης* hart angelassen. Ebenso heisst die Erde in Tim. 278, B ein *ζῶον θεῖον*. Selbst ein sinnliches Wahrnehmungsvermögen wird der Welt und den Himmelskörpern beigelegt a. a. O. 164, D ff. 165, D u. S. In Remp. 415, m. In Crat. c. 76. *OLYMPIOD.* in Phaed. S. 22. Dieses Wahrnehmen soll aber freilich (wie namentlich in Tim. 164, D ff. aussinandergesetzt wird) von dem unsrigen ganz verschieden sein, eine rein innerliche und einheitliche Empfindung des sinnlichen Wesens der Dinge, die durch keine Sinnesorgane vermittelt ist, und sich überdiess nur auf Gesichts- und Gehörempfindungen beziehen soll, und zwar so, dass Gehör und Gesicht nicht getrennt seien (in Tim. 165, C); in Crat. 76 wird diese Beschränkung auch damit bewiesen, dass das Gesicht im Mond zwar Augen und Ohren, aber keinen Mund und keine Nase habe.

3) Bei *SIMPL.* Phys. 142, a, u. — 148, b, o. (vgl. 140, b, o. 150, b, m.). Am Anfang dieser Stelle bemerkt S. ausdrücklich, Proklus sei seines Wissens der einzige, welcher den Raum für einen Körper erklärt habe.

4) Als solcher wird es wenigstens hier behandelt; für ganz immateriell scheint aber Proklus nur das reine, himmlische, nicht das vom Feuer ausgehende Licht gehalten zu haben, denn von diesem (dem *φῶς πύρετον*) sagt er bei *SIMPL.* De an. 87, a, m, es vertheile sich in der Luft und gehe durch die Poren derselben hindurch; eben dieses ist aber nach unserer Stelle 143, n das unterscheidende Merkmal des *σῶμα ἄνυλον*. Auch hier wird das Licht *ἀσωματώτερον τοῦ πυρός* genannt.

der vorzüglichste Körper muss aber der Raum auch die vorzüglichste Seele haben; er ist es daher, in welchem der höchste Theil der Weltseele <sup>1)</sup> seinen Sitz hat, und aus ihm sind auch die Leiber genommen, in welchen die Götter erscheinen.

Die Vollkommenheit der Welt nachzuweisen, und die Vorsehung gegen Vorwürfe in Schutz zu nehmen, bemüht sich Proklus mit demselben Eifer und im ganzen auch mit den gleichen Gründen, wie Plotin <sup>2)</sup>. Der leitende Gedanke dieser Theodicee ist der stoische Satz, der ja aber auch aus der neuplatonischen Weltanschauung unmittelbar folgte, dass alles, als ein Erzeugniss höherer Kräfte, an seinem Ort gut sei, und die Uebel nur nebenher aus dem Verhältniss und den Gegensätzen unter den Einzelwesen, die selbst ihrerseits eine Bedingung ihres Daseins sind, sich ergeben <sup>3)</sup>; was den Proklus von Plotin unterscheidet, ist nur die stärkere Betonung der Willensfreiheit und das Bestreben, alles Uebel in der Welt ausschliesslich auf die eigene Verschuldung der Geschöpfe zurückzuführen <sup>4)</sup>. Die Ungleichheit der menschlichen Schicksale und die äusseren Uebel überhaupt betrachtet er nicht als wirkliche Uebel, sondern theils als eine für sich gleichgültige Folge des Weltlaufs, theils als ein Mittel zur Belehrung und Erziehung des Menschen, theils als eine Strafe für seine Vergehungen <sup>5)</sup>; dass diese Strafe den Schuldigen oft erst spät trifft, wird ausser dem Zweck der Besserung auch durch die Bemerkung gerechtfertigt, gerade das sei die schwerste Züchtigung für den Schlechten, wenn er durch Aufschub der Strafe in seiner Schlechtigkeit gelassen wird <sup>6)</sup>, dass sie sich auch auf die Familien- und Volksangehörigen erstreckt, durch die Erinnerung an den Zusam-

1) Die *πηγαία ψυχή*, wie sie hier genannt wird, d. h. diejenige, welche die Quelle aller übrigen ist, welche aber von der S. 726 erwähnten *πηγή ψυχῶν* verschieden ist, da diese zu den intellektuellen Göttern gehört.

2) Es gehören hieher, ausser manchen gelegenheitlichen Ausführungen, die drei kleinen Schriften, deren schon S. 708, 1 erwähnt wurde: *De providentia et fato*; *de decem dubitationibus circa providentiam*; *de malorum subsistentia*.

3) M. vgl. z. B. Plat. Theol. I, 17, S. 47 f. Dec. dubit. 123 ff. 152 u. In Remp. 358 u. f.

4) In Tim. 385, B: τῶν κακῶν ἑαυτῶ τὸ θνητὸν ζῶον αἴτιον.

5) Dec. dabit. 181 ff. In Remp. 376, m.

6) Dec. dubit. 153 ff.

menhang zwischen allen Theilen eines Volks oder einer Familie <sup>1)</sup>; sofern aber diese Auskunft nicht ausreicht, hat der Neuplatoniker immer noch die Hinweisung auf Schuld und Verdienst eines früheren Lebens im Rückhalt <sup>2)</sup>. Nur die Seele ist es, in welcher alles Uebel nach Proklus ursprünglich seinen Sitz hat; die Materie als solche (s. o.) ist weder gut noch böse, und die bloß körperlichen Uebel sind nur scheinbare, das wesentliche Uebel liegt in der Hinneigung der Seele zum Körperlichen, sofern diese eine Thätigkeit in ihr hervorruft, welche mit ihrem wahren Wesen im Widerspruch steht <sup>3)</sup>. Durch ihre Verbindung mit der Körperwelt tritt die Seele in den Naturzusammenhang ein, sie wird der Naturnothwendigkeit oder dem Verhängniss unterworfen, nach ihrer höheren Natur dagegen steht sie nicht unter dem Verhängniss, sondern unter der Vorsehung, die von den höchsten Göttern ausgehend nur gutes mittheilt <sup>4)</sup>.

Es führt uns diess zu der Lehre vom Menschen, welche den Proklus, im Geist seiner Schule, allein unter allen Theilen der Naturwissenschaft ernstlicher beschäftigt <sup>5)</sup>. Auch diese Untersuchungen folgen aber weit mehr ethischen und theologischen, als streng anthropologischen Gesichtspunkten. Die allgemeinen Bestimmungen über das Wesen der Seele, die wir bereits kennen, müssen natürlich auch von der menschlichen gelten, aber ihre wesentliche Gleichartigkeit mit den göttlichen Seelen, die Leidenslosigkeit und ungestörte Vernünftigkeit ihres höheren Theils, kann Proklus den Stoikern und Plotin nicht zugeben <sup>6)</sup>; diese Annahme würde nicht bloß im allgemeinen seinen Grundsätzen über das Ver-

1) Ebd. 168 ff.

2) Ebd. 171 ff.

3) De malo 226 ff. 254 ff. 264 ff. 273 ff. Deo. dubit. 126 unt.

4) De provid. c. 5. 8. 15. In Tim. 322, F ff. Dass er sich hiemit namentlich an Jamblich anschliesse, bemerkt Proklus selbst De provid. c. 4.

5) Von gelegentlichen Bemerkungen über die aussermenschliche Welt mag angeführt werden, dass den Pflanzen Lust- und Schmerzempfindung (in Romp. 415, m), den Thieren (in dem Bruchstück aus dem Commentar zum Phædo, Schol. in Arist. 6, b, 29 ff.) Erinnerung zugeschrieben wird.

6) M. vgl. die Aeusserungen in Alcib. Opp. III, 79. In Tim. 310, A ff. 314, E. 341, D, auch Institut. 184. und ebd. 211 (die Seelen treten beim Herabsteigen in das irdische Leben ganz in den Leib ein, ohne dass ein Theil von ihnen in der höheren Welt bliebe).

hältniss der niedrigeren Ordnungen zu den höheren, sondern namentlich auch seiner Ueberzeugung von der Hilfsbedürftigkeit des Menschen zu sehr widersprechen. Aus demselben Grund erklärt er sich gegen die Identität des Dämon mit der Vernunft des Einzelnen <sup>1)</sup>. Auf der andern Seite glaubt er auch nicht, dass eine menschliche Seele jemals zur Thierseele werden könne, wenn er gleich Plato zuliebe ihre Verbindung mit einer solchen und insofern auch ihren Uebergang in ein Thier für möglich hält <sup>2)</sup>. Als das unterscheidende Merkmal der Seele, in ihrer mittleren Stellung zwischen dem Göttlichen und dem Sterblichen, betrachtet er die Freiheit des Willens <sup>3)</sup>, deren Vereinbarkeit mit dem göttlichen Vorherwissen aber freilich durch die schon erwähnte Behauptung, dass die Götter auch von dem zeitlichen ein zeitloses und von dem unbestimmten ein bestimmtes Wissen haben <sup>4)</sup>, nicht nachgewiesen ist. Doch ist der Mensch in seiner Freiheit nicht ebenso unbeschränkt, wie die Götter und die Dämonen, er ist zwar frei, aber er ist zugleich auch der Naturnothwendigkeit oder dem Verhängniss unterworfen <sup>5)</sup>. Diese Nothwendigkeit ist es, die jede Seele in jeder Weltperiode Einmal in das irdische Leben herabzieht, wogegen ihr öfteres Eintreten in dasselbe von ihr selbst verschuldet ist <sup>6)</sup>. Auch in ihrem Präexistenzzustand soll

1) In Alcib. Opp. T. II, 198. 205 vgl. ebd. III, 150: der Mensch könne sich nicht selbst läutern, sondern der Dämon in ihm müsse es thun. So widerspricht Proklus auch (ebd. 190) der Meinung, dass die Dämonen Seelen abgesetzener Menschen seien. Vgl. S. 729, 5.

2) In Tim. 329, D: ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος εἰκρίνεσθαι μὲν εἰς θηρία φησὶ τὴν ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἔχοντα δὲ τὴν οἰκίαν ζωὴν (ein von dem des betreffenden Thieres verschiedenes animalisches Lebensprincip) καὶ ἐκ ταύτης τὴν εἰκρίσειαν ψυχὴν ὅλον ἐποχομένην καὶ τῇ πρὸς αὐτὴν συμπαθεία δεδεμένην. Ausführlicher habe er darüber in seiner Erklärung des Phädrus gehandelt. Vgl. auch ebd. 311, E.

3) De provid. c. 28. c. 45 ff., vgl. bes. c. 48. In Remp. 378, o.

4) S. o. 719, 8.

5) In Tim. 325, B f. De provid. c. 28.

6) In Tim. 324, D f. Instit. 206 vgl. 199, und in Crat. c. 117: die reinen Seelen steigen nur nach langen Zwischenräumen zum Heil der Menschen herab, denn etwas, was sie herabzieht, enthalten auch sie. Wie die Seele bei ihrem Herabsteigen sich allmählich besondere, und ihre ursprünglich auf das Ganze gerichtete (ὄλιχη) Thätigkeit in immer engere Schranken eingeschlossen



aber die Seele so wenig, als die Dämonen und die innerweltlichen Götter, ohne Leib sein, da es zu ihrem Wesen gehört, einen Leib zu beleben; nur ist diess zunächst, wie Proklus mit Jamblich annimmt, ein immaterieller, ätherischer Leib, der sie auch bei der Rückkehr in die höhere Welt nicht verlässt, und der ebenso, wie die Seele selbst, unmittelbar von dem Welterschöpfer hervorgebracht ist <sup>1)</sup>). Zwischen diesen immateriellen Leib und den irdischen schiebt Proklus als Bindeglied noch einen dritten, oder auch eine ganze Anzahl solcher Leiber ein, welche die Seele noch vor ihrer Ankunft auf der Erde, gleich beim Eintritt in die Welt des Werdens annehme, und nach dem Tode so lange behalte, als sie im Gebiete des Werdens befangen ist <sup>2)</sup>). Noch weniger kann die Seele natürlich, auch im Präexistenzzustand und nach dem Tode, ohne die niedrigeren Bestandtheile ihres eigenen Wesens, den Muth und die Begierde, gedacht werden; doch will Proklus mit Syrian <sup>3)</sup> die verschiedenen platonischen Aeusserungen über diesen Punkt durch die Annahme ausgleichen, dass nur die höchsten von den vernunftlosen Kräften <sup>4)</sup> zugleich mit dem pneumatischen Leibe vom Demiurg selbst geschaffen und ebenso unvergänglich seien, wie dieser, dass dagegen die übrigen, zu denen sich jene besondern, erst unter dem Einfluss der jüngeren Götter (der Gestirne) sich bilden, und sich von der Seele wieder trennen, wenn sie ihre Wanderung vollendet und sich vollkommen geläutert hat <sup>5)</sup>). In der Lehre von den Seelenthätigkeiten verbindet Proklus plato-

werde, bis sie ihre volle individuelle Bestimmtheit erhalten hat, setzt Proklus in Remp. 868 nach seiner Art auseinander.

1) Instit. 196. 207 f. in Tim. 2, D. 164, B. 811, B ff. 821, B. Proklus nennt diesen himmlischen Leib mit Jamblich (über den S. 641, 1) gewöhnlich ὄχημα.

2) In Tim. 330, D f. Inst. 209, vgl. in Alcib. II, 296 (c. 48 Cassus.) und die vorl. Anm. angeführte Stelle in Remp. Ebd. 382 m. führt Proklus aus, dass das ὄχημα nach dem Tode je nach der Beschaffenheit der Seele reiner oder weniger rein sei, und bringt hiemit auch die Geistererscheinungen in Verbindung.

3) Auf den er selbst verweist in Tim. 811, E vgl. S. 698.

4) Die ἀκρότητες τῆς ἀλόγου ζωῆς.

5) In Tim. 811, B ff. Proklus bezeichnet daher in Remp. 510, m Muth und Begierde als θνητά; und De provid. c. 10 führt er aus, dass beide nicht ohne den Leib sein können. Auf diese Annahmen bezieht es sich, dass Schol. in Phäd. c. 175 (S. 98 Finckh) von ihm gesagt wird, er beschränke die Unsterblichkeit auf die λογικὴ ψυχή.

nische und aristotelische Bestimmungen. Er unterscheidet zunächst mit Aristoteles die bewegenden oder begehrenden Kräfte von den erkennenden <sup>1)</sup>; weiter unter den ersteren mit Plato das vernünftige Begehren, den Muth und die sinnliche Begierde <sup>2)</sup>, oder genauer ein doppeltes vernünftiges Begehren, das auf's Sein und das auf's Werden gerichtete; das Abbild von jenem ist der Muth, von diesem die Begierde <sup>3)</sup>. Dieser Unterscheidung entspricht im Erkennen die des Denkens und der Meinung; das sinnliche Abbild des Denkens ist die Einbildungskraft (*φαντασία*), das der Meinung die Wahrnehmung <sup>4)</sup>. Doch bleibt sich Proklus in seinen Aeußerungen hierüber nicht gleich, denn er spricht auch wieder von dreierlei Wahrnehmung, und nennt die oberste von diesen drei Formen Phantasie <sup>5)</sup>: und in Betreff des Denkens wiederholt er nicht allein die platonische Unterscheidung des mathematischen und dialektischen Erkennens <sup>6)</sup>, sondern er verbindet damit auch die aristotelische des mittelbaren und unmittelbaren Wissens <sup>7)</sup>, und er zählt so, die Meinung mitgerechnet, bald drei

1) In Tim. 226, E. 231, E f. In Remp. 416, σ.

2) In Remp. 407—416, wo dieser Unterschied nach Anleitung der Republik, zugleich mit der platonischen Tugendlehre, weitschweifig besprochen wird; m. vgl. besonders S. 412 unt. ff. In Tim. 327, C f.

3) In Remp. 416, ο. fasst er seine Ansicht von den Theilen der Seele so zusammen: καὶ ὄρεξις ἐστὶν ἐν τῇ λογικῇ ψυχῇ καὶ γνῶσις. καὶ ἡ ὄρεξις ἡ μὲν τοῦ ὄντος ἡ δὲ τῆς γενέσεως, δι' ἣν ἀνεῖσιν εἰς τὸ ὄν καὶ πίπτει πάλιν εἰς γενέσιν· καὶ ἡ γνῶσις ὡσαύτως, ἡ μὲν κατὰ τὸν ταυτοῦ κύκλον τῶν νοητῶν, ἡ δὲ κατὰ τὸν θατέρου τῶν αἰσθητῶν... τούτων οὖν εἰκόνας εἰσὶν αἱ ἄλογοι δυνάμεις, ... ἡ μὲν φανταστικὴ τῆς νοητῆς, ἡ δὲ αἰσθητικὴ τῆς δοξαστικῆς [sc. γνῶσεως], καὶ ἡ μὲν θυμοειδὴς τῆς ἀναγωγῆς ὄρεξεως, ἡ δὲ ἐπιθυμητικὴ τῆς γενεσιουργοῦ.

4) S. vor. Anm.; über die δόξα und ihren Unterschied vom Wahrnehmen auf der einen, vom Denken auf der andern Seite: in Tim. 76, B ff.

5) In Tim. 327, A ff.: es gebe eine dreifache αἴσθησις, die ἀπαθὴς καὶ κοινὴ, welche in dem πρώτον ὄχημα, die κοινὴ, παθητικὴ δὲ, welche in der ζωὴ ἄλογος, die δηρημένη καὶ ἐμπαθὴς, welche in der ἐμψυχία τοῦ σώματος ihren Sitz habe. Die erste derselben, die φαντασία, bilde die Spitze, in welcher die Sinnlichkeit an die λογικὴ ζωὴ, zunächst ihren untersten Theil, die δόξα, grenze, und sie werde von jener mit ihren Kräften erfüllt. Die zweite entspricht (wiewohl es nicht ausdrücklich gesagt wird) der aristotelischen αἴσθησις κοινὴ.

6) De provid. c. 21 f.

7) In Tim. 75, E ff. 92, D.

bald vier Arten und Stufen des vernünftigen Vorstellens <sup>1)</sup>. Alle diese Unterscheidungen waren nun der Philosophie schon längst geläufig. Dagegen ist Proklus eine Lehre eigenthümlich, welche wenigstens in dieser Bestimmtheit bisher noch nicht ausgesprochen worden war <sup>2)</sup>, die Annahme eines über die Vernunft hinausgehenden Seelenvermögens. Da gleiches, nach dem alten Grundsatz, nur durch gleiches erkannt wird, kann er nicht zugeben, dass das Göttliche durch's Denken erkannt werde; er weist daher seine Erkenntniss einem eigenen Organ zu, welches höher sei, als die Denkkraft, dem Göttlichen im Menschen; und da nun das göttliche überhaupt in seinem System mit dem einheitlichen zusammenfällt <sup>3)</sup>, so sieht er diese höchste Geisteskraft in dem einheitlichen Wesen der Seele, oder wie wir es nennen würden, in dem reinen Selbstbewusstsein <sup>4)</sup>. Eine genauere Bestimmung derselben suchen wir freilich bei ihm vergeblich.

1) Das erstere geschieht in Tim. 75, D ff. 92, D. Das unterste Glied ist in diesem Fall die *δόξα*, das zweite die *ἐπιστήμη*, die auch *διάνοια* oder *λόγος* (im engern Sinn) genannt wird, das höchste der *νοῦς*, als das *ἀρρότατον καὶ ἀμερέστατον ἡμῶν*, welches *ἀποπτικῶς*, durch *αὐτοπτικὴ ἐπιβολή* (unmittelbare Anschauung) das Wirkliche ergreife, das *νοητὸν* berühre und sich mit dem *δημιουργικῶς νοῦς* einige. Dagegen folgt De provid. c. 20 ff. auf die *επιστήμη* als zweites das mathematische, als drittes das dialektische Erkennen, und die vierte Stelle nimmt der *intellectus* ein, welcher ebenso, wie im Commentar zum Timäus, geschildert wird. Ueber die entsprechenden platonischen und aristotelischen Lehren s. m. Bd. II, a, 407 f. b, 170 f.

2) Am meisten erinnert daran das *θεοειδὲς τῆς ψυχῆς* in der S. 643, 2 angeführten Stelle; nur wird hier Jamblich mit Proklus zusammengefasst.

3) S. o. und in Parm. IV, 85: *πᾶς θεὸς κατὰ τὸ ἐν θεῷ*, in Tim. 64, D: *ἔστι γὰρ πανταχοῦ τὸ ἐν καθὸ τῶν ὄντων ἕκαστον ἐκ θεῶν ὑπέστηκε*. Vgl. in Crat. c. 69, E. 34.

4) Plat. Theol. I, 8 s. o. 380, 3. In Alcib. III, 105: *ὥς γὰρ νοῦ μετέχομεν κατὰ τὸν εἰρημένον νοῦν, οὕτω καὶ τοῦ πρώτου, παρ' οὗ πᾶσιν ἡ γνώσις, κατὰ τὸ ἐν καὶ ὅλον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ' ὃ καὶ μάλιστα τῷ θεῷ συναπτόμεθα*. τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν, τὰ μὲν ἐπιστητὰ τῇ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ νοητὰ τῷ νῷ, τὰ δὲ ἐνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἐνί, τῇ ψυχῇ. Die Seele wirkt *ἐνθελος*, *ἐγείρασα τὸ ἑαυτῆς ἐν*, *ὃ ἔστι καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ νοῦ κρείττον* (in Tim. 229, C); wir sehen sie die höchste (in dieser Aufzählung die fünfte) Stufe der Erkenntniss, die göttliche *μανία*, erreichen, *ipsam inum animae, non adhuc hoc intellectualem excitantem et hoc coaptantem uni. Omnia enim similibus cognoscuntur, sensibile sensu, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum unialii.... Fiat igitur unum, ut videat τὸ unum; magis autem, ut non videat τὸ unum.*

In den Aeusserungen des Proklus über die Thätigkeiten und die Mittel, durch welche sich die Seele zur übersinnlichen Welt erhebt, kreuzen sich die gleichen zwei Richtungen, welche sich überhaupt durch sein System und durch den ganzen Neuplatonismus hindurchziehen, die wissenschaftliche und die mystisch-religiöse; schliesslich bleibt jedoch, wie wir diess seit Jamblich gleichfalls bei allen Neuplatonikern finden, die zweite über die erste entschieden im Uebergewicht. Er verlangt eine methodische, stufenweise Erhebung zum höheren, denn die Rückkehr des abgeleiteten zu seiner Ursache erfolgt, nach den Grundsätzen seines Systems, auf dem gleichen Wege, wie sein Hervorgang aus derselben; was unmittelbar aus ihr hervorgegangen ist, wendet sich auch unmittelbar zu ihr zurück; was dort einer Vermittlung bedurfte, bedarf der gleichen Vermittlung auch hier <sup>1)</sup>. Aber diess hindert ihn so wenig, als seine Vorgänger, eine unmittelbare Einigung mit der Gottheit zu suchen, deren er freilich nicht eben so sicher ist, wie Plotin. Er weiss, dass das sittliche Wollen und das wissenschaftliche Denken der Weg ist, auf dem sich unser Geist von dem Drucke seines irdischen Daseins befreit; aber er kann trotzdem keines von den Mitteln entbehren, durch welche der Aberglaube seiner Zeit jene Befreiung zu bewirken versprach; und er hofft durch diese Mittel zu einer Vollkommenheit zu gelangen, wie sie ohne dieselben nicht zu erreichen sein soll. — Die Grundlage aller höheren Bildung ist auch seiner Ansicht nach

---

*Videns enim, intellectuale videbit, et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget et non τὸ αὐτουνὸν* (De provid. c. 24). In Tim. 261, B: Das Göttliche im Menschen ist πρώτως μὲν ἡ ἐνὰς ἡ ἐν ἐκάστῳ καὶ ἄρρητος μετουσία τῆς πηγῆς τῶν ἔλων ἐνιαίων ἀριθμῶν, δευτέρως δὲ ὁ νοῦς . . . τρίτως δὲ ἡ ψυχὴ . . . καὶ ἡ μὲν ἔστιν ὄντως θεός, ὁ δὲ θεϊότατος, ἡ δὲ θεία μὲν καὶ αὐτὴ u. s. w. Ebd. 79, B. In Alcib. III, 189. Dec. dubit. (Opp. I) 176. In Remp. 399, m: Die höchste Stufe des geistigen Lebens sei die, καθ' ἣν συνάπτεται [sc. ἡ ψυχὴ] τοῖς θεοῖς . . . ὑποδραμεῖσα [i. ὑπερδραμ.] μὲν τὸν ἑαυτῆς νοῦν, ἀνεγείρασα δὲ τὸ ἄρρητον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἐνιαίας ὑποστάσεως καὶ συνάψασα τῷ ὁμοίῳ, τῷ ἐκεί φῶτι τὸ ἑαυτῆς φῶς, τῷ ὑπὲρ οὐσίαν πᾶσαν καὶ ζῶην ἐνὶ τῷ ἐνοειδέστατον τῆς οὐκείας οὐσίας τε καὶ ζῶης.

1) In Tim. 325, E: δι' ὧν ἡ κἀθοδος, διὰ τούτων ἡ ἀνοδος. Instit. c. 88: πᾶν τὸ προῖεν ἀπὸ τινων πλειόνων αἰτίων, δι' ὧν πρόεισι, διὰ τοσούτων καὶ ἐπιστρέφεται. καὶ πᾶσα ἐπιστροφή διὰ τῶν αὐτῶν, δι' ὧν καὶ ἡ πρόοδος u. s. w. Vgl. B. 711.

die ethische Tugend; wer sich nicht durch sie gereinigt und seine ungeordneten Gemüthsbewegungen der Vernunft unterworfen hat, taugt nicht zur Beschäftigung mit den göttlichen Dingen <sup>1)</sup>. Als ihre Haupttheile betrachtet er die vier Grundtugenden der platonischen Republik, deren Beschreibung er sich aneignet <sup>2)</sup>. Aber wie wenig ihm diese platonische Tugendlehre genügt, sieht man schon an der Behauptung, es handle sich in ihr nur um die politische Tugend <sup>3)</sup>; denn sofern diese eine nach aussen gehende Wirksamkeit anstrebt, ist sie mit einer Hinneigung zum leiblichen Leben und mit Affekten verbunden, von welchen die philosophische Reinigung des Gemüths uns befreien soll <sup>4)</sup>. Eine höhere Stufe nimmt die wissenschaftliche Thätigkeit ein; und es versteht sich bei Proklus von selbst, dass er ihren Werth nicht geringachtet, und ihre methodische Behandlung fordert. Er beschreibt nach platonischem Muster den Fortgang von der richtigen Vorstellung zur mathematischen, und von dieser zur dialektischen Wissenschaft <sup>5)</sup>; er verlangt für die theologischen Untersuchungen physikalische Vorkenntnisse und Uebung in der ächten dialektischen Kunst <sup>6)</sup>; er erklärt sich über das Verhältniss der Mathematik zur Philosophie ganz im platonischen Sinn, wenn er sie zwar als unentbehrliche Vorstufe der Philosophie anerkennt, aber die pythagoreische Beschränkung auf diese Wissenschaft, die sich doch immer nur mit den Abbildern des wahren Seins abgebe, zurückweist <sup>7)</sup>. Aber wie ihn diese Ansicht über die Mathematik

1) Plat. Theol. I, 2. S. 8 u. vgl. in Tim. 348, E: *ἔπονται γὰρ αἱ ἀρεταὶ ἀλλήλαις, αἱ τε διανοητικαὶ ταῖς ἡθικαῖς καὶ αἱ ἡθικαὶ ταῖς διανοητικαῖς.*

2) M. s. die oben erwähnte Auseinandersetzung über die drei Seelentheile und die vier Tugenden in Remp. 407—416. Die einzige Abweichung von Plato besteht hier darin, dass an die Stelle der platonischen *σοφία* die stoische *φρόνησις* (über die 1. Abth. 220, 2) tritt: jene bezeichnet das höhere, theoretische, diese das praktische Erkennen.

3) In Remp. 415, o. ebd. unten.

4) Vgl. in Remp. 382 u. 383 u., wo die von Plato getadelte Schilderung der homerischen Helden aus dieser Eigenthümlichkeit der praktischen Tugend erklärt und damit vertheidigt wird.

5) De provid. c. 12. 20—22.

6) Plat. Theol. S. 4. Ebd. c. 9, S. 20 m. In Cratyl. o. 2. 4, wo sich Proklus auch über den Unterschied der höheren, platonischen Dialektik von der gemeinen peripatetischen äussert.

7) In Tim. 198, C f. De provid. c. 40.

von der ausgedehntesten mathematischen Symbolik nicht abhält <sup>1)</sup>, so will ja seine Wissenschaft überhaupt die Mystik des Glaubens und des Aberglaubens nicht ausschliessen, sondern begründen <sup>2)</sup>. Ueber den theoretischen Tugenden stehen die paradigmatischen und hieratischen <sup>3)</sup>; und gerade von den letzteren hatte Proklus noch eingehender gehandelt, als seine Vorgänger <sup>4)</sup>. Das wissenschaftliche Denken bewegt sich immer noch zwischen Gegensätzen, es fasst ein vielfaches zur Einheit zusammen; es ist aber ebendesshalb ein Herabsteigen von dem göttlichen Leben, in welchem das innerste Wesen des Menschen sich mit dem einigt, was über alles Denken hinausliegt <sup>5)</sup>. Zu diesem höheren Leben werden wir aber nicht durch uns selbst gelangen können. Das Endliche ist das, was es ist, nur durch die göttlichen Kräfte, die in ihm wirken; die Gottheit ist allem beständig gegenwärtig, und sie wirkt in jedem sobald und soweit es sich ihrer Einwirkung öffnet <sup>6)</sup>; nicht blos zu unsern Handlungen, sondern auch zu unsern Gedanken und Entschlüssen bedürfen wir göttlicher Beihülfe <sup>7)</sup>; um so weniger werden wir sie für die wichtigste Angelegenheit,

1) Die Belege finden sich überall, ich verweise daher nur beispielshalber auf die Stellen in Tim. 6, C. 28, E. 27, D. 46, E f., und was den allgemeinen Grundsatz betrifft ebd. 216, A.

2) Vgl. S. 706 f.

3) Die fünflei Tugenden: ethisch-politische, reinigende, theoretische, paradigmatische, hieratische, sind uns schon S. 642 f. bei Jamblich und Ammonius vorgekommen. Aehnlich theilt MARIN. Procl. c. 8 die Tugenden εἰς τε φυσικάς καὶ ἠθικάς καὶ πολιτικάς καὶ ἔτι τὰς ὑπὲρ ταύτας, καθαρτικάς τε καὶ θεωρητικάς καὶ τὰς οὕτω δὴ καλουμένας θεωρητικάς, τὰς δὲ ἔτι ἀνωτέρω τούτων σιωπήσαντες. Aus den Schriften des Proklus ist mir keine solche Aufzählung erinnerlich; aber es lässt sich annehmen, dass er hierin mit Jamblich und mit seinen Schülern Marinus und Ammonius einverstanden war.

4) Vgl. S. 643, 2.

5) Vgl. in Remp. 399, m. Proklus unterscheidet hier drei Arten des geistigen Lebens. Das höchste und vollkommenste ist das einheitliche (worüber S. 738, 4 z. vgl.). Tiefer als dieses, aber höher, als die sinnliche, von Wahrnehmungen und vernunftlosen Vorstellungen geleitete Lebensweise, steht die, καθ' ἣν ἐπιστρέφει μὲν [sc. ἡ ψυχή] εἰς ἑαυτὴν ἀπὸ τῆς ἐνθέου καταβάσα ζωῆς, νοῦν δὲ καὶ ἐπιστήμην προστησαμένη τῆς ἐνεργείας ἀρχὴν ἀνελλίττει μὲν τὰ πλήθη τῶν λόγων, θεᾶται δὲ τὰς παντοίας τῶν εἰδῶν ἐξαλλαγὰς u. s. w.

6) Instit. 140. Dec. dubit. S. 110. In Tim. 64, D.

7) In Tim. 66, D vgl. 61, B. In Alcib. Opp. III, 150.

für die Erkenntniss der Wahrheit, entbehren können. Proklus erklärt daher, alles höhere Wissen beruhe auf göttlicher Erluchtung <sup>1)</sup>, und wenn er die Wege beschreibt, auf denen wir zur Gottheit kommen, legt er dem Glauben noch einen höheren Werth bei, als dem Wissen. Dieser Wege sind es nämlich nach ihm drei, die Liebe, die Wahrheit und der Glaube; die Liebe führt uns durch das Schöne zur Wahrheit, die Wahrheit zeigt uns die übersinnliche Welt, aber die höchste Weihe ertheilt nur der Glaube, denn er ist es, der überhaupt das niedrigere mit dem höheren verknüpft: nicht durch Denken und Reflexion können wir in die tiefsten Mysterien eindringen, sondern allein durch die Stille des Gemüths, das in seinem einheitlichen Wesen einkehrt, durch jene Versetzung der ganzen Seele in das unerkennbare, die wir nur dem Glauben zu verdanken haben <sup>2)</sup>. Wie dürften wir dann aber die Hilfsmittel verschmähen, welche die religiösen Uebungen dem Glauben darbieten: das Gebet, das durch geheimnißvolle Symbole die betenden mit den Göttern vereinigt, und ihren Segen auf sie herabzieht <sup>3)</sup>, die Theurgie, welche besser, als alle menschliche Tugend, göttliche Kräfte in die irdische Welt herabrufft <sup>4)</sup>, die Weihen, die alle irdischen Schmutzflecken durch das göttliche Feuer vertilgen <sup>5)</sup>, die Weissagung, diese unschätzbare Gabe der Gottheit? <sup>6)</sup>

1) Plat. Theol. S. 2, m. In Tim. 289, A.

2) Plat. Theol. IV, 10, S. 194, o. I, 24 f. S. 60. 61 ff. Ueber die Liebe handelt ausführlich, im platonischen Sinne, der Commentar zum Alcibiades Opp. II, 78 ff. 187 ff. 166.

3) In Tim. 65, A. Ebd. über die Bedingungen und Arten des Gebets.

4) Plat. Theol. I, 26, S. 68 o. ebd. c. 29, S. 70.

5) In Tim. 331, B vgl. in Alcib. Opp. III, 10. Zwar sagt Proklus in Crat. c. 70, S. 86, die Weihen führen uns nur bis zur Ideenwelt, weil die höheren Götter als namenlos nicht Gegenstand der Theurgie seien, aber ihre reinigende Kraft wird in der angeführten Stelle des Commentars zum Timäus über die der Philosophie erhoben. Naturgemässer lautet, wiewohl auch hier einiges magische hereinspielt, was in Remp. 362 u. über die ἀπορωσὶς durch Musik bemerkt ist, wogegen ebd. 399 m. die heilige Poesie als das Mittel zu einer übernatürlichen Einigung mit den Göttern behandelt wird. Unter den religiösen Gebräuchen werden solche unterschieden, welche die Götter durch heilige Symbole anziehen, und solche, welche für niedrigere, dämonische Wesen bestimmt sind; auf die letzteren bezieht Proklus mit andern (s. o. S. 609 f. 655) dasjenige, was ihm für die Verehrung der Götter zu sinnlich und grob ist, wie Gelächter und Wehklagen (in Remp. 370, u.).

6) Plat. Theol. S. 63, o. u. ö. Die sinnlichen Vorgänge, wodurch die

Proklus folgt nicht allein hierin dem Glauben seiner Schule, sondern in dem gleichen Sinn äussert er sich auch über die magische Kraft und Bedeutung der Götternamen <sup>1)</sup> und Götterbilder <sup>2)</sup>, über Göttererscheinungen <sup>3)</sup> und Wunder <sup>4)</sup>, über die Schutzgötter der einzelnen Völker <sup>5)</sup> und ähnliche Dinge. Noch angelegentlicher beschäftigt ihn die Deutung der Mythen schon deshalb, weil es hier galt, den Glauben seines Volkes und die Dichterwerke, in denen dieser Glaube niedergelegt war, von den Anklagen zu reinigen, in welchen selbst der göttliche Plato den Feinden der Götter, den Christen, vorangegangen war. Der Weg, den er hiefür einzuschlagen hatte, war unserem Philosophen durch stoische und neuplatonische Vorgänger längst vorgezeichnet; für den Eifer, mit dem er ihn verfolgt hat, liefern seine Schriften reichliche Belege <sup>6)</sup>.

---

Götter sich offenbaren, wie Götterstimmen und ähnliches, erklärt sich Proklus in Crat. c. 75 aus Bewegungen in der Luft, welche die Götter bewirken, ohne sich selbst zu bewegen; für täuschende Orakel macht er (mit Syrian; s. o. 697, 5) die Empfänger derselben verantwortlich (in Remp. 359 m.).

1) Plat. Theol. I, 1 g. E. ebd. c. 29. In Crat. c. 56. 69 f.

2) Plat. Theol. I, 29. S. 70. In Euclid. S. 38 m.

3) In Remp. 358 u. 359 o. 372 u. In Crat. 70 vgl. auch S. 708, 2 g. E. 728, 9. 730, 2. Die Göttererscheinungen werden hier mit der Gestaltlosigkeit der Götter durch die Annahme vereinigt, dass nicht sie selbst, sondern tieferstehende Wesen ihrer Ordnung, Engel, Dämonen und Seelen, oder auch momentan gebildete Erscheinungen (φάσματα ὅσα τὴν γένεσιν ἐν τῷ περὶ ἡμᾶς δεχόμενα τόπων) sich den dazu geeigneten Personen in Lichtgestalten darstellen, welche diese mittelst ihres Lichtleibes wahrnehmen.

4) Vgl. S. 708, 2.

5) In Tim. 30, F. 45, A. In Crat. c. 56.

6) Es wurde desselben im allgemeinen schon S. 705, 7 gedacht. Auch Beispiele dieser Mythendeutung sind uns bereits S. 725 ff., bei der Darstellung von Proklus' Theologie, vorgekommen. Weitere finden sich in den Scholien zu Hesiod, dem Commentar zum Timäus u. sonst. Hier will ich mich begnügen, aus der Vertheidigung der Mythen in dem Commentar zur Republik einiges mitzutheilen. Nach dieser Darstellung bedeuten z. B. die homerischen und sonstigen Theomachien nichts anderes, als die in der Entfaltung des göttlichen Lebens eintretenden, die übersinnliche Welt wie die Natur durchziehenden Gegensätze (S. 373 ff. 378 u.); die Erzählung vom Urtheil des Paris bezieht sich auf die Wahl ihrer Lebensrichtung, welche die Seele unter Aufsicht der Götter vor ihrem Eintritt in den Leib trifft (S. 379); die Verwandlungen des Proteus und anderer Gottheiten weisen theils auf die verschiedenartige Auffassung ihres Wesens von Seiten der Menschen, theils auf die Viel-



Die Mythen verhüllen, wie er sagt, die Wahrheit vor denen, welche ihrer nicht würdig sind, und deuten sie nur denen an, welche in ihre Geheimnisse einzudringen vermögen. Wie die Natur das übersinnliche in sinnlichen, das ewige in zeitlichen, das ungetheilte in getheilten Abbildern darstellt, so weisen auch die Mythen durch das widernatürliche auf das übernatürliche, durch das vernunftwidrige auf das übervernünftige, durch das hässliche auf das hin, was alle Schönheit übertrifft; der Anstoss, den man häufig an ihnen nimmt, verschwindet, sobald man ihren geheimen Sinn entdeckt hat <sup>1)</sup>. Weiter ist aber auch zu erwägen, dass das, was sie von den Göttern aussagen, sich nicht immer auf die höchsten mit einem gewissen Götternamen bezeichneten Wesen bezieht, sondern oft auch auf tieferstehende Wesen derselben Ordnung, bis zu den untersten Klassen hylischer Dämonen herab <sup>2)</sup>, oder auf die einem Gott untergebenen Seelen <sup>3)</sup>, und dass sich neben den

heit ihrer Kräfte, theils auf die Mannigfaltigkeit der Wesen, die aus ihnen hervorgehen (S. 379 f. vgl. 358). Die Thränon der Götter (wie des Zeus über Sarpedon) sind ein Symbol ihrer Fürsorge für die sterblichen Wesen (384 o. 385 o.), ihr unauslöschliches Lachen über den hinkenden Hephäst will ausdrücken, dass sich die Fülle ihrer Kräfte in das Weltall, dessen Bildner Hephäst ist, ohne Unterlass ergieset (384 f.). Der Auftritt auf dem Ida soll die Einigung der höchsten Gründe (Einheit und Zweiheit, oder Grenze und Unbegrenztheit) darstellen; ebenso die geschlechtlichen Verbindungen anderer Götter die der entsprechenden Principien tieferer Ordnung (386 f., wo unter anderem der Ida auf den τόπος τῶν ἰδῶν gedeutet wird). Der Ehebruch des Ares mit Aphrodite und ihre Fesselung durch Hephäst besagt, dass Hephäst, als der Weltbildner, den Gegensatz in der Natur (Ares) mit der Harmonie (Aphrodite) verknüpfe, die ihm selbst beiwohnt (388 f.). In gleichem Geist wird hier noch eine Reihe weiterer Mythen gedeutet; vgl. S. 371 (die ἔτις Ἡφαίστου, Fesselung des Kronos, Entmannung des Uranos) 377 f. (δρακὸν σύγχυτος), 381 (Traum Agamemnon's), 385 u. (die Phäaken), 391 f. (Achilles und Theseus), 397 u. (Herakles und sein Schattenbild), 398 m. (Zerreissung des Orpheus). Auch die Personen der platonischen Gespräche werden in dieser Weise allegorisirt; so soll Parmenides die göttliche Vernunft vorstellen, Zeno die Vernunft in der Weltseele, Sokrates die menschliche Vernunft, Pythodor die göttliche, Antiphon die dämonische Seele, Kephalos und die Klasonemier die Menschenseelen (in Parm. IV, 17 ff. Cous.; ähnliches in Crat. s. 65.).

1) In Remp. 369 m. 370, m f.

2) A. a. O. 370 m f. 372 u., wozu m. vgl. was S. 728, 9 angeführt ist.

3) In Hesiod. Opp. et Di. V. 84. Hes. Opp. S. 30, b, m. Heins.: ἢ ἐὶ αἰ ψυχαὶ πάσχουσιν, ὁ μῦθος ἐπὶ τοὺς προνοοῦντας αὐτῶν ἀναπέμπεται θεοῦς.

theologischen auch noch physikalische und pädagogische Mythen finden <sup>1)</sup>. Der Augenschein zeigt, welchen ausgiebigen Gebrauch Proklus von diesen Grundsätzen gemacht hat, um die mythologischen Ueberlieferungen nicht allein zu vertheidigen, sondern auch mit seiner Philosophie zu identificiren.

Sein letztes Ziel allerdings geht ebenso über die positive Religion, wie über das methodische Erkennen hinaus. Die ganze Stufenreihe der Erhebung zum Uebersinnlichen kommt erst in jener mystischen Vereinigung mit dem göttlichen Wesen zum Abschluss, die der neuplatonischen Schule von Anfang an das höchste gewesen war. Doch lässt sich der Unterschied zwischen Proklus und Plotin auch hier bemerken, sofern jener auf die Möglichkeit dieser Vereinigung nicht ebenso fest vertraut, wie dieser. Ueber der Wissenschaft steht ihm zufolge die unmittelbare Vernunftkenntniss, die einfache und ungetheilte Anschauung des Intelligibeln und der göttlichen Einheiten <sup>2)</sup>, über dieser die Einigung mit dem Urwesen, die nicht mehr Sache des Wissens ist, sondern nur des Glaubens <sup>3)</sup>. Die letztere beschreibt er nun allerdings, ähnlich wie Plotin, als einen Enthusiasmus, eine Stille des Gemüths, eine Versenkung der Seele in die Gottheit, als ein Einswerden und Gottwerden, worin das Denken aufhöre, und der Geist mit geschlossenen Augen vom göttlichen Licht umstrahlt werde <sup>4)</sup>. Aber doch tadelt er auch wieder diejenigen, welche behaupten, dass die Seele alles geringere verlassend das Eine und das Intelligible selbst werde <sup>5)</sup>. Es ist diess zwar eine richtige Folgerung aus seiner Ansicht von der menschlichen Seele, es wird dadurch auch ein formeller Widerspruch der plotinischen Lehre wenigstens theilweise verbessert, denn jene absolute Einigung mit dem Urwesen verträgt sich weder mit dem weiten Abstand beider, noch mit dem Grundsatz, dem aber freilich auch Proklus nicht getreu

1) In Remp. 373 o. 370, o.

2) De provid. c. 13. 23. In Aloib. Opp. III, 105 f. Plat. Theol. I, 25, S. 62, o. und oben S. 738, 1. 741.

3) Vgl. S. 742.

4) Plat. Theol. I, 25, S. 61 f. II, 11, Anf. De provid. c. 13. 24. In Aloib. a. a. O. In Tim. 63, B und oben 788, 4. In Tim. 63, B unterscheidet Proklus noch drei Grade der Einigung, die *συναφή*, die *ἐμπλασις* und die *ἔνωσις*.

5) In Tim. 810, A.

bleibt, dass das niedrigere nur durch alles in der Mitte liegende zum höheren gelangen könne; aber doch kann man sich nicht verbergen, dass der eigentliche Zielpunkt der neuplatonischen Philosophie durch diese Abweichung von Plotin in Frage gestellt ist, und dass sich auch in diesem Zuge dasselbe Gefühl der menschlichen Schwäche ausspricht, dessen Wirkungen wir in der ganzen Gestaltung der neuplatonischen Lehre seit Porphyry und Jamblich erkennen konnten.

Wenn wir von diesem Schlusspunkt auf das Ganze des Systems zurücksehen, welches Proklus mit so bedeutendem Erfolg aufgestellt hat, so werden wir der Grossartigkeit seiner Anlage, der Beharrlichkeit, mit der Ein Grundgedanke bis in seine feinsten Verzweigungen verfolgt, der Kunst, mit der aus ungleichartigen Bestandtheilen ein symmetrisches Ganzes gebildet ist, unsere Anerkennung nicht versagen. Aber dennoch hinterlässt dieses System keinen befriedigenden Eindruck, nicht blos an sich selbst, sondern auch im Vergleich mit Plotin's Lehre. Auch Plotin verlässt den Boden der Wirklichkeit mit seinen Spekulationen: sein Urwesen, sein Nus, seine Weltseele sind Geschöpfe der Abstraktion und der Phantasie, die sich nicht ohne Widerspruch vorstellen lassen. Aber wir sehen in diesen Abstraktionen doch fortwährend das wirkliche, was ihnen zu Grunde liegt; wir erkennen in dem Einen als seinen eigentlichen Inhalt die Sehnsucht des menschlichen Geistes, der über alles bestimmte und getheilte Sein hinausstrebt; wir haben an dem Nus und der Seele das Abbild des menschlichen Denkens und Wesens, und der Philosoph hat noch nicht das Bedürfniss, durch fortgesetzte Spaltung und Zusammensetzung der Begriffe zu solchen Bestimmungen fortzugehen, bei denen uns jede reale Analogie im Stich lässt. Die jenseitige Welt, die der Mensch sich gegenübergestellt hat, kann ihren menschlichen Ursprung noch nicht verläugnen, sie tritt dem Denken noch nicht als etwas durchaus fremdartiges gegenüber; es hat sie selbst erzeugt, und fühlt sich deshalb trotz ihrer Jenseitigkeit immer noch bis auf einen gewissen Grad in ihr zu Hause. Anders verhält es sich bei Proklus. Ihm sind die Grundbegriffe seiner Lehre aus der Ueberlieferung einer längst bestehenden Schule zugekommen, mit den philosophischen Begriffen hat sich eine zahllose Menge von mythischen Vorstellungen und religiösen Meinungen,

aus griechischen und orientalischen Quellen der verschiedensten Art, verschmolzen, das Denken hat einen gegebenen massenhaften Stoff vor sich, und es verhält sich in seinem Auktoritätsglauben zu diesem Stoffe viel zu gebunden, als dass es ihn frei zu gestalten und innerlich zu bewältigen vermöchte. Es bleibt ihm daher nur die formelle Thätigkeit einer äusserlichen Bearbeitung; die überlieferten Lehren können erläutert, näher bestimmt, nach einem logischen Schema symmetrisch geordnet werden, aber die selbständige Gedankenerzeugung hat nur einen beschränkten Spielraum; wir erhalten zwar ein kunstreiches und verwickeltes Lehrgebäude, aber die Mehrzahl seiner Bestimmungen verschliesst sich dem Verständniss, die realen Verhältnisse und Gesetze, deren Abbild wir von jeder philosophischen Lehre erwarten, erscheinen hier bis zur Unkenntlichkeit entstellt, der ganze Ausbau des Systems ist nicht aus der Betrachtung der Wirklichkeit, auch nicht aus den inneren Bedürfnissen des Menschen, sondern nur aus der logischen Consequenz entsprungen, mit der abstrakte Voraussetzungen in immer weitere Abstraktionen ausgesponnen werden. Dieses System gewährt daher im ganzen nicht einmal die Befriedigung einer kühnen philosophischen Dichtung, sondern wir scheiden von ihm mit jenem Gefühl der Ermüdung, wie es durch ein immer wiederholtes und immer vergebliches Suchen nach klaren Begriffen statt der inhaltlosen Abstraktionen und Formeln erzeugt wird. Je weniger aber dieser Formalismus dem realistischen Sinn der klassischen Welt gemäss war, um so sicherer werden wir in seiner Herrschaft einen Beweis der Erschöpfung und ein Vorzeichen der Auflösung sehen können, die unmittelbar nach Proklus in der neuplatonischen Schule eintrat.

15. Die neuplatonische Schule nach Proklus. Das Ende der griechischen Philosophie.

Unter den Mitschülern des Proklus kennen wir den Alexandriner Hermias <sup>1)</sup> durch seinen Commentar zum Phädrus <sup>2)</sup>;

1) Ueber seine Persönlichkeit erfahren wir einiges durch DAMASC. v. Isid. 74. SUID. Παμπρέπ. S. 35 Bernh. Als Schüler Syrian's und Mitschüler des Proklus bezeichnet auch er selbst sich in der Mittheilung aus Syrian's Unterricht in Phädr. S. 107 u.

2) Abgedruckt in Art's Ausgabe des Phädrus. Von sonstigen Schriften

derselbe ist jedoch nicht geeignet, die geringe Meinung, welche DAMASCIUS über die philosophische Befähigung seines Verfassers ausspricht <sup>1)</sup>, zu widerlegen. So breit er auch den platonischen Text erläutert, und so sehr er es sich namentlich angelegen sein lässt, Beweisführungen und Eintheilungen auf ihre schulmässige Form zurückzuführen <sup>2)</sup>, so wenig findet sich doch bei ihm von eigenthümlichen Gedanken; sein philosophischer Standpunkt ist durchaus der seines Lehrers, von dem er ohne Zweifel auch als Ausleger das meiste entlehnt hat. So finden wir bei ihm, wie bei Syrian, die Eintheilung der Götter in intelligible, intellektuelle und überweltliche <sup>3)</sup>; diesen zunächst die innerweltlichen Götter, die Engel, Dämonen und Heroën <sup>4)</sup>. Auf diese Wesen deutet er ferner nicht bloß die Götter des Volksglaubens, sondern auch einzelnes in den platonischen Gesprächen in derselben Weise, wie seine Vorgänger <sup>5)</sup>. Er wiederholt die Bestimmungen früherer

---

des Hermias kennen wir eine *προθεωρία εἰς τὴν εἰσαγωγὴν Πορφύριου*, aus welcher die akademischen Scholien zu Aristoteles S. 9 f. Auszüge geben. Ob die Bemerkung des AMMONIUS in Anal. pri. 24, b, 19 (Arist. Org. ed. Waits S. 46), dass er die Schlüsse der zweiten und dritten Figur als vollkommene anerkannt habe, sich auf einen Commentar zur Analytik bezieht, lässt sich nicht anmachen.

1) A. a. O. sagt er: Hermias sei zwar ein Mann von dem vortrefflichsten Charakter gewesen, sonst aber habe er sich nur durch seinen Fleiss und sein gutes Gedächtniss ausgezeichnet; ἀγγίλους δὲ οὐτὶ σφόδρα ἦν, οὐδὲ λόγων εὐρετῆς ἀποδεικτικῶν. So genau er sich auch an alles erinnerte, was er gelesen oder von seinem Lehrer gehört hatte, so habe es ihm doch an dem αὐτοκίνητων gefehlt, und er sei nicht im Stande gewesen, Einwürfen nachdrücklich zu begegnen.

2) M. vgl. in dieser Beziehung beispielshalber S. 114 ff.

3) In Phædr. 148, o., wozu, Syrian betreffend, S. 694, 2 zu vergleichen ist. Ob S. 108 u. mit den θεοῖ, welche als das höhere und einheitlichere vom νοῦ, unterschieden werden, die intelligibeln Götter oder noch höhere, den überwesentlichen Henaden des Proklus (s. S. 716) entsprechende Wesen gemeint sind, ist nicht klar.

4) S. 124 m. 148 m.

5) Auf die intelligibeln Götter wird S. 141 die Νύξ der orphischen Gedichte gedeutet, auf die oberste Reihe der intellektuellen S. 138 o. 139 m. Uranos und das νότον τοῦ οὐρανοῦ im Phædrus, auf die ihm sunächstfolgenden Götterreihen (welche nach S. 141 o. die Cyklopen und Hekatoncheiren sind) S. 139 m. die ὑπουράνιος ἀψίς. Zeus bedeutet in erster Stelle die demiurgische Monas, welche über den demiurgischen Triaden steht; unter ihr stehen zu-

Neuplatoniker über das Wissen der Götter <sup>1)</sup> und über die Art und Weise ihrer Fürsorge für die Welt <sup>2)</sup>. Er theilt die Vorstellungen seiner Schule über die Dämonen und die verschiedenen Arten derselben, über ihre Verrichtungen, über Schutzgeister <sup>3)</sup> u. s. w., nebst allerlei sonstigem Aberglauben <sup>4)</sup>. Er giebt der Seele,

nächst die drei Διες, welche die τριάς Δίος, die demiurgische Trias, bilden, Zeus, Poseidon, Pluto; auf sie folgen drei weibliche Gottheiten als ζωογόνοισι, drei männliche als φρουρητικοί und schliesslich wieder drei weibliche als ἐπιστρεπτικοί (S. 184); eine Construction der Zwölfgötter, welche der S. 728 aus Proklus angeführten verwandt ist, aber im einzelnen doch von ihr abweicht, noch mehr aber von der des Jamblich sich unterscheidet, welcher (s. o. 628, 2) die Zwölfgötter in den θεοὶ ἐγκόσμοιοι gesucht, und dieselben, nach SALLUST. De Diis c. 5 zu schliessen, in die vier Triaden der ποιούντες τὸν κόσμον (Zeus, Poseidon, Hephäst), ψυχοῦντες (Demeter, Hera, Artemis), ἀρμόζοντες (Apollo, Aphrodite, Hermes), und φρουροῦντες (Hestia, Athene, Ares) vertheilt hatte. Zugleich sagt aber Hermias a. a. O. auch, jeder von den drei Zeus habe vier Götter unter sich, einen der das Sein, einen der das Leben, einen der das Bestehen und die φρουρὰ, einen der die ἐπιστροφή ἐπὶ τὰς οὐκείας ἀρχὰς bewirke; und um die Verwirrung voll zu machen, fügt er S. 185 u. bei: wenn man von zwölf Göttern rede, so sei diess nicht arithmetisch zu verstehen, sondern „zwölf“ sei ein Symbol der Vollkommenheit; διὸ καὶ μύριοι ὄντι λέγονται δώδεκα, καὶ ἕκαστος αὐτῶν ἑνὶ δώδεκά ἐστι. Als bezeichnend für diese Deutungskunst mag noch angeführt werden, dass Hermias S. 178 o. 179 auch die τέτυγες ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν ἄδοντες Phädr. 258, E von den θέται ψυχαὶ ἦτοι δαίμονες ἢ θεοί, οἱ ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν ὄντες καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς erklärt; übrigens war ihm, wie er selbst bemerkt, Jamblich in dieser ziemlich weit ausgesponnenen Erklärung vorangegangen. Von demselben oder von Syrian wird wohl auch herrühren, was S. 202 m., im allgemeinen übereinstimmend mit dem S. 748, 6 aus Proklus angeführten, über das Lachen der Götter über Hephäst gesagt ist.

1) S. 95 o.: Die αἴσθησις der Götter sei ein Erkennen ohne besondere Sinnesorgane und ohne das durch die Einwirkung des Gegenstands erzeugte Leiden; S. 189 m.: ihr Denken sei kein discursives.

2) S. 188 o.: δῆλον δὲ, ὅτι οὐκ ἐπιστρέφοντες εἰς ἡμᾶς, οὕτως ἡμῶν προνοοῦσιν, ἀλλὰ πρὸς τῷ αὐτῷ μακαρίῳ ὄντες (in der gleichen Seligkeit verharrend) αὐτῷ τῷ εἶναι τὰ ἡμῶν εἶ διατιθέασιν.

3) Vgl. S. 89 u. 93 f.

4) So nimmt er S. 94 m. den Glauben an Vorbedeutungen (dass es z. B. ein böses Vorzeichen sei, wenn ein Wiesel über den Weg läuft u. dgl.) in Schutz; S. 104 u. setzt er auseinander, dass Götterbilder durch theurgische Kunst (τελεστικῇ), welcher er hier überhaupt die weitgreifendsten Wirkungen beilegt, nicht allein beseelt, sondern auch in Enthusiasmus versetzt und mit höherer Erleuchtung erfüllt werden können; S. 109 m. erzählt er die Legende von der Sibylle, deren oben, S. 708, 2, Schl., gedacht wurde.

wie diess gleichfalls allgemein angenommen war, einen ätherischen Leib, der sie auch nach dem Tode nicht verlässt <sup>1)</sup>; und den Seelenkräften <sup>2)</sup>, welche auch schon Plato und Aristoteles bekannt waren, fügt er mit Proklus das Einheitliche in der Seele bei, welches ein Abbild des überseienden Eines und das Organ des Enthusiasmus und der göttlichen, im Enthusiasmus empfangenen Erleuchtung sei <sup>3)</sup>. Er folgt hierin ohne Zweifel Syrian, dessen Lehre er überhaupt ziemlich unverändert wiederzugeben scheint.

Bedeutender, als Hermias, ist sein Sohn Ammonius, der Schüler des Proklus <sup>4)</sup>, welcher ebenso, wie sein Vater, der alexandrinischen Schule vorstand <sup>5)</sup>. Von dem Ansehen, in welchem dieser Mann nicht allein als Ausleger der platonischen und aristotelischen Schriften, sondern auch als Mathematiker und Astronom stand <sup>6)</sup>, legt die Zahl und der Name seiner Schüler

1) Aus S. 95 o. erfahren wir, dass dieses ὄχημα nach dem Tode, wie die der Götter, λαμπρὸν δὲ καὶ καθαρὸν, εἶλον δι' εἶλου ἐστὶν αἰσθητικὸν, und aus S. 180 u., dass es οὐκ ἔστι τριχῆ διαστατὸν ἀλλ' ἐπίπεδον, ὡς λαπτρὸν καὶ αἴλιον.

2) Hermias zählt deren S. 150 m. vier: λόγος, θυμὸς, ἐκπαυμία, φέσις, indem er die letztere aus der peripatetischen und stoischen Lehre der platonischen Dreitheilung beiffigt; das λογικὸν wird in διάνοια und δόξα getheilt, und jene wieder in den νοῦς (welcher auffallenderweise mit dem δυνάμει νοῦς des Aristoteles zusammenfallen soll) und die διάνοια im engern Sinn; S. 68 u. endlich werden fünf γνωστικαὶ δυνάμεις gezählt: νοῦς, διάνοια, δόξα, φαντασία, αἰσθησις.

3) S. 103 ff., wo auch von den verschiedenen Arten der Begeisterung (ἐνθουσιασμὸς, μανία) gesprochen wird.

4) Von andern gleichnamigen wird er gewöhnlich als Ἀμμώνιος Ἑρμιῶν unterschieden. Nach dem frühen Tod seines Vaters brachte ihn seine Mutter Aedesia zu Proklus (Suid. Αἰδῆσ., aus Damascius); er selbst bezieht sich auf den Unterricht des Proklus De interp. 3, a und bei Philof. Anal. post. 35, b, c. (Schol. in Arist. 218, a, 17); ebenso Asklep. Schol. 577, b, 26. — Ausser ihm hatte Hermias noch einen Sohn, Heliodorus, der gleichfalls ein Philosoph genannt wird, aber seinem Bruder nicht gleichkam (Suid. a. a. O. Damasc. Isid. 74. 76).

5) Hier hörte wenigstens Damascius seine Vorträge über platonische Schriften und über die astronomischen Werke des Ptolemäus; Prox. Cod. 181, Schl., S. 127.

6) Damasc. Isid. 79 besengt von ihm: οὐ φιλοκωνάτατος γέγονε, καὶ κλειστός ἀφῆλθῃ τῶν πάσι γεγενημένων ἐξηγητῶν· μᾶλλον δὲ τὰ Ἀριστοτέλει ἐτίσκητο. In der Astronomie und Geometrie ohnedem habe er sich nicht allein vor seinen Zeitgenossen, sondern auch nahezu vor allen früheren auszeich-

Zeugniss ab <sup>1)</sup>); was uns von seinen Werken erhalten, oder über dieselben mitgetheilt ist, lässt in ihm, trotz der Breite, mit der er auch selbstverständliches ausführlich erörtert, und trotz des Formalismus, in den er sich dann und wann verliert <sup>2)</sup>, immerhin einen kenntnissreichen und sorgfältigen Ausleger erkennen, der von seinen Nachfolgern viel benützt wurde, und neben dem logischen namentlich auch das mathematische und astronomische in den aristotelischen Büchern zu erläutern und zu prüfen sich angelegen sein liess <sup>3)</sup>. In den Ansichten, die er aus Anlass

---

net. Ebenso bei PHOT. a. a. O.: οὐ μικρῶ μέτρῳ τῶν καθ' ἑαυτὸν ἐπὶ φιλοσοφίᾳ διαφέρειν καὶ μάλιστα τοῖς μαθήμασι. Ob er der Ammonius ist, welchem DAMASC. Isid. 292 schmutzige Gewinnsucht vorwirft, lässt sich aus dem fragmentarischen Auszug des Photius nicht abnehmen.

1) Ausser Damascius, Simplicius, Asklepius, Theodotus, Olympiodorus, von welchen diess später nachgewiesen werden wird, hatte er auch den Johannes Philoponus zum Schüler, der öfters von ihm, als seinem Lehrer, oder als „dem Philosophen“ Aussprüche anführt; vgl. PHILOP. Anal. pri. VII, b, o. (Schol. in Arist. 145, b. 7). Anal. post. 35, b, m. 118, b, o. 120, b, m. Phys. P, 3, m.

2) Wie De interpret. 174, b ff., wo er ausrechnet, dass es 1512 Arten entgegengesetzter Sätze, und mithin 3024 derartige Sätze gebe. Einiges weitere über Ammonius' Logik bei PRANTL Gesch. d. Log. I, 652 f.

3) Wir besitzen von Ammon. Erklärungen von Porphy'r's Einleitung und Aristoteles π. Ἐρμηνείας (über letztere vgl. BRANDIS über d. Arist. Org. Abb. d. Berl. Akad. 1833, hist. phil. Kl. S. 288); seinen Namen trägt auch eine Erklärung der Kategorien; indessen hat BRANDIS a. a. O. S. 283, unter PRANTL's Zustimmung (Gesch. d. Log. I, 642) gezeigt, dass dieselbe jedenfalls nur eine schlechte Bearbeitung von Ammonius' Schrift sein kann. Aus seinem Commentar zur ersten Analytik giebt WAITZ Arist. Org. I, 43 ff. Auszüge; was dagegen PHILOP. Anal. post. 35, b, m. 118, b, o. 120, b, m unter Berufung auf seine Aussage über Proklus' Erklärung der zweiten Analytik mittheilt, bezieht sich auf den mündlichen Unterricht seines Lehrers. Ebenso verhält es sich mit der Angabe über seine Auslegung der Physik bei PHIL. Phys. P, 3, m., und (trotz des Präsens in der letzten von diesen Stellen) wahrscheinlich auch mit denen bei SIMPL. Phys. 42, a, o. m. 43, a, u. Dagegen setzen die Citate in den akademischen Scholien 487, a, 39. 495, a, 24. 515, b, 11 eine Schrift über die Bücher vom Himmel voraus. Ebenso müssen OLYMPIODOR die Erklärungen von Stellen der Meteorologie, deren er an verschiedenen Orten seines Commentar's (Arist. Meteorol. ed. Ideler I, 133. 184. 256. 260. 294. II, 136. 137. 197. 215. 224) gedenkt, schriftlich vorgelegen haben; ob aber in einer Schrift des Ammonius, oder in einer, vielleicht von ihm selbst verfassten, Nachschrift aus dessen Lehrstunden,



seiner Erklärungen ausspricht, treten die mystischen und phantastischen Elemente des damaligen Platonismus verhältnissmäßig zurück; aber doch ist eine bemerkenswerthe wissenschaftliche Eigenthümlichkeit auch hier nicht wahrzunehmen. Ammonius sucht etwa den Streit zwischen den Peripatetikern und Platonikern über das Sein der Arten in der Gattung durch die Annahme zu schlichten: in dem Allgemeinen, welches dem Besondern vorausgehe, seien die artbildenden Unterschiede aktuell enthalten, in dem, welches im Besondern ist, nur potentiell; von dem ersteren reden die Platoniker, wenn sie das aktuelle, von dem zweiten die Peripatetiker, wenn sie das potentielle Sein derselben in der Gattung behaupten <sup>1)</sup>. In anderen Fällen vertheidigt er Plato <sup>2)</sup> und die Pythagoreer <sup>3)</sup> gegen die Einwürfe, mit welchen Aristoteles die Ideen- und Zahlenlehre bestreitet. Er selbst erklärt sich über die Ideen im Sinn seiner Schule, wenn er nur von den natürlichen Arten Ideen annehmen will <sup>4)</sup>. Er behauptet mit dem ganzen

lässt sich nicht ausmachen. Seine Auslegung der Metaphysik hatte Asklepius, wie die Ueberschrift seiner Scholien (Schol. in Arist. S. 518) besagt, niedergeschrieben; ausdrücklich genannt wird er a. a. O. 547, b, 12. 552, a, 25. 31. 559, b, 9. 563, b, 1. 576, b, 14. 577, b, 26. 581, b, 12. 587, a, 5. 588, a, 1. 595, a, 31. 39. 606, a, 29. b, 20. 621, b, 27. 661, b, 18. 666, b, 6. 684, a, 18. 758, a, 6. Was PHILOP. De an. Q, 3, o. O, 13, u. und wohl auch ebd. 9, u. aus Ammonius Erklärung der Bücher von der Seele anführt, scheint aus persönlicher Erinnerung geschöpft zu sein. Dagegen weisen die Citate OXARRHONDA's in Gorg. S. 100 (S. 277 der Ausgabe von JAHN in Jahn's Jahrb. Supplementb. 14). S. 153 (385). 157 (388). 165 (395). 170 (518). 171 (519). 177 (523). 178 (524). 197 (539) auf einen von Ammonius, oder nach seinen Vorträgen, schriftlich abgefassten Commentar zum platonischen Gorgias. Einer Abhandlung über den Satz, dass Gott nach Aristoteles nicht bloß τὰ κτὼν, sondern auch ποιητικὸν αἴτιον der Welt sei, erwähnt SIMPL. Phys. 321, b, o. De coelo 122, b, 43 (Schol. 486, a, 32); eines μονοβήλος über die hypothetischen Schlüsse eine Handschrift bei CRAMER Anecd. Paris. I, 390. Unter Ammonius' Namen ist endlich noch eine Lebensbeschreibung des Aristoteles erhalten, die aber (wie schon Bd. II, b, 2, 1 bemerkt wurde) nicht für echt gelten kann.

1) In qu. voc. Porph. 59, b ff. — eine Erörterung, welche schon die Frage über die *universalia ante rem* und *in re* berührt.

2) Vgl. ASKLEP. Schol. in Arist. 552, a, 31. 563, b, 1. 577, b, 26. 581, b, 12. 588, a, 1.

3) Ebd. 559, b, 9.

4) Ebd. 576, b, 14; vgl. auch S. 621, b, 27 die Bemerkung, dass die διαφορὰ (die blossen Eigenschaftsbegriffe, wie λογικότης) ἀνυπόστατοι seien.

Neuplatonismus die Ewigkeit der Welt <sup>1)</sup>. Er äussert sich mit Abscheu über den manichäischen Dualismus <sup>2)</sup>, bestreitet den astrologischen wie den stoischen Fatalismus, und sucht nach Jamblich's Vorgang die Vereinbarkeit des göttlichen Wissens und der menschlichen Willensfreiheit nachzuweisen <sup>3)</sup>. Ebenso vertheidigt er die Wirksamkeit der Gebete mit dem Satze, dass die an sich allgemeine Vorsehung der Götter (die er sich nicht durch Berathung und Entschluss vermittelt, sondern mit ihrem Sein selbst gegeben denkt) sich an jedem nach Maassgabe seiner Empfänglichkeit und seines geistigen Zustandes bethätige <sup>4)</sup>; diese rationelle Begründung hält ihn aber natürlich nicht ab, alle möglichen Erzählungen über das Eingreifen der Götter in den Weltlauf anzunehmen <sup>5)</sup>. Etwas neues ist in allem diesem nicht zu finden, und auch was uns über Ammonius' Lehre vom Nus mitgetheilt wird, lautet nicht sehr erheblich <sup>6)</sup>.

Unter den übrigen Schülern des Proklus wird der Arzt Asklepiodotus aus Alexandria <sup>7)</sup> von SIMPLICIUS mit Auszeich-

1) PHILOP. Phys. P, 8, m.

2) Bei ASKLEP. Schol. in Arist. 666, b, 8. 684, a, 18.

3) De interpret. 105 ff. (Der wesentliche Inhalt dieser Ausführung wurde schon S. 631, 4 angeführt.) Dass er im Interesse des Vorsehungsglaubens und der sittlichen Zurechnung die Astrologie verwarf, bemerkt OLYMPIOD. in Gorg. 197 (538).

4) De interpret. 82, a f. 108, a.

5) A. a. O. S. 108 beruft er sich für die Gebetserhörung auf die Erfahrung, welche in den *κολύστοχοι τῶν θεῶν ἐνεργειῶν πραγματῶν* und in täglich vorkommenden Fällen vorliege. Dagegen widersprach er allerdings einem groben Volksaberglauben hinsichtlich der Zauberei; OLYMPIOD. in Gorg. 158 (384 f.).

6) PHILOP. De an. Q, 8 bemerkt aus Anlass der Stelle De an. III, 4, er sei sowohl mit der Erklärung Alexander's (über die erste Abth. S. 712), als mit der Plutarch's (s. o. 680, 2), unzufrieden gewesen, und nachdem er seine Einwendungen gegen dieselben ausführlich berichtet hat, giebt er selbst, ohne Zweifel auch noch nach Ammonius, eine dreifache Bedeutung, oder genauer drei Stufen in der Entwicklung des Nus an: 1) *ὁ νοῦς δυνάμει εἰδῶς τὰ πράγματα*, wie der der Kinder; 2) *ὁ νοῦς ὁ καθ' ἑἴην εἰδῶς τὰ πράγματα*, wie der der Erwachsenen, die etwas wissen, aber sich nicht eben damit beschäftigen; 3) *ὁ καθ' ἑἴην ἕμα καὶ ἐνεργεῖαν*, wie der der Erwachsenen, welche etwas wissen, und von diesem Wissen in wirklichem Denken Gebrauch machen.

7) SUID. u. d. W. (nach Damascius). Ebd. und bei DAMASC. Isid. 116. 139 einiges weitere über seine Persönlichkeit und seine Verhältnisse.

nung genannt, indem er zugleich bemerkt, er sei in manchen Punkten von der Lehre des Proklus abgewichen <sup>1)</sup>. Der tadel-süchtige DAMASCUS spricht von ihm, trotz der Frömmigkeit und der Wunderkraft, die er ihm nachrühmt <sup>2)</sup>, nur mit getheilte Hochschätzung: seine Begabung <sup>3)</sup> sei ungleichmässig gewesen; scharfsinnig im Zweifeln, habe es ihm doch an der Fähigkeit gefehlt, schwierigere Gegenstände zu begreifen; für die Tiefen der platonischen, namentlich aber der orphischen und chaldäischen Lehre, habe er kein Verständniss gehabt; an naturwissenschaftlichen und mathematischen Kenntnissen habe er alle seine Zeitgenossen übertroffen <sup>4)</sup>, aber in der Ethik allzu viele Neuerungen vorgenommen, und sie auf das niedrige Gebiet dieser Welt beschränkt <sup>5)</sup>. Uns wird dieser Tadel eher beweisen, dass sich Asklepiodotus durch eine nüchternere Denkweise zu seinem Vortheil von der Masse der damaligen Neuplatoniker unterschied, und nicht allein den theologischen Spekulationen, sondern auch den theurgischen Künsten und mystischen Ueberschwänglichkeiten der Schule abgeneigt war <sup>6)</sup>; leider ist uns aber über seine An-

1) Phys. 188, b, m (aus Anlass der Untersuchung über die Zeit: οί δὲ μετὰ Πρόκλου ἕως ἡμῶν σχεδόν τι πάντες οὐκ ἐν τούτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς βί-  
λοις ἔπαισι τῷ Πρόκλῳ κατακολούθησαν. Ἀσκληπιόδοτον ἐξαίρω λόγου τὸν ἀριστὸν  
τῶν Πρόκλου μαθητῶν καὶ Δαμάσκιον τὸν ἡμέτερον. ὧν ὁ μὲν δι' ἄκραν εὐφροσύνην και-  
νοτόροις ἔχαιρε δόγμασιν· ὁ δὲ Δαμάσκ. u. s. w. (s. u. 760, 3).

2) Bei Suid. Ἀσκληπιόδοτ. und Δαισιδαμονία. V. Isid. 116. 129 f. Ebd. 160 wird er μέγας genannt.

3) Ueber die auch Suid. Ἀσκληπιόδ. zu vergleichen ist.

4) Ueber den Eifer und Erfolg, mit dem er seine naturwissenschaftlichen Studien betrieb, äussern sich auch die Mittheilungen bei Suid. Ἀσκλ. mit der höchsten Anerkennung.

5) Isid. 126, wo die Schlussworte lauten: ἐν τοῖς περὶ ἡθῶν δὲ καὶ ἀρετῶν  
δαί τι καινούργιόν ἐπεχείρει, καὶ πρὸς τὰ κάτω καὶ τὰ φαινόμενα συστῆλαιν τὴν θεω-  
ρίαν, οὐδὲν μὲν, ὡς ἔπος εἰπῆν, τῶν ἀρχαίων νοημάτων ἀποικονομούμενος, πάντα  
δὲ συνθεῶν καὶ κατάγων εἰς τήνδε τὴν φύσιν τὴν περιόριστον. Ueber seine ärzt-  
lichen Studien und Ansichten ebd. 128 f. Suid. Σωραν.

6) Vgl. Suid. Δαισιδαμονία, der ohne Zweifel aus Damascius berichtet: Ἀσκληπιόδοτος σοὶ γοττασφύχτιγ καὶ φρομμ gewesen, habe sich aber gescheut,  
Opfer darzubringen, oder sich geheime Künste mittheilen zu lassen (ἀποβρίγτω  
μαθὲνδὸς ἀνοσίαν)· οὐ γὰρ εἶναι ταῦτα τῆς γενέσεως ἄξια, ἀλλὰ τοῦ Ὀλύμπου καὶ τῶν  
ἐν Ὀλύμπῳ διαζῆν ἡγουμένων. Er sah also in diesen Dingen eine tadelnswerthe  
Ueberschätzung. Auch von der ägyptischen Weisheit wollte er nichts wissen;  
vgl. Suid. Ἀδαίμονια.

sichten nichts näheres überliefert <sup>1)</sup>. — Von seinem Mitschüler Marinus, dem Nachfolger des Proklus <sup>2)</sup>, sagt DAMASCIUS <sup>3)</sup>, er sei in seiner Erklärung des Parmenides, unfähig, dem Geistesflug des Proklus zu folgen, von den überwesentlichen Einheiten auf die Ideen zurückgegangen; in seiner Biographie des Proklus erscheint er als ein Mann von untergeordnetem Geiste, von dem man vermuthen möchte, dass ihm nur seine unbedingte Verehrung gegen seinen Lehrer, oder der Mangel an tüchtigeren Kräften, die Ehre des Scholarchats verschafft habe. Die neuplatonische Schule zu Athen soll unter ihm in tiefen Verfall gerathen sein <sup>4)</sup>. Sonst wird über ihn gleichfalls nur wenig mitgetheilt <sup>5)</sup>. — Marin's Nachfolger Isidorus, auf welchen schon Proklus grosse Hoffnungen gebaut hatte <sup>6)</sup>, erscheint nach der Schilderung seines Lobredners als ein Theosoph, welcher von der höheren Erleuchtung und dem Enthusiasmus weit mehr erwartete, als von der methodischen Forschung <sup>7)</sup>; für die Auf-

1) Was ausser dem angeführten von OLYMPIODOR (Arist. Meteorol. ed. Idel. II, 222) und dem Anonymus Schol. in Arist. 508, a, 89 mitgetheilt wird, ist ganz unerheblich. Doch erfahren wir aus der ersteren Stelle, dass er einen Commentar zum Timäus geschrieben hatte.

2) Dieser Philosoph stammte nach DAMASC. a. a. O. 141 aus Neapolis in Palästina (Sichem), war aber zur hellenischen Religion übergegangen. Schwächlichen Körpers (148. 152) und von mässiger Begabung, erwarb er sich durch seinen Fleiss eine angesehene Stellung in der Schule (142). Vor seinem Tode bestimmte er Isidor zu seinem Nachfolger (224 f.).

3) Vita Isidori 275. Aehnlich wird ebd. 144 vgl. 142 über ihn geurtheilt.

4) DAMASC. a. a. O. 228.

5) Schol. in Arist. 8, b, 23 wird von ihm das Wort angeführt: „wenn doch alles Mathematik (d. h. der mathematischen Sicherheit fähig) wäre.“ Ebd. 188, a, 46 scheint sich auf einen Commentar zur ersten Analytik zu beziehen. PHILOP. De an. Q, 10, u. giebt an, dass er (vielleicht in einem Commentar zu der aristotelischen Schrift) unter dem ἐνεργεῖα τοῦς des Aristoteles οὐ τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν, ἀλλὰ δαυμόνιον τινα ἢ ἀγγελακὸν verstanden habe. Nach DAMASC. a. a. O. 141 hatte er nur wenig geschrieben; einen ausführlichen Commentar zum Philebus hatte er, da Isidor nicht damit zufrieden war, selbst wieder verbrannt; ebd. 42.

6) DAMASC. V. Isid. 278 f. Seiner Herkunft nach war Isidor, nach SUID. Συριαν., ein Alexandriner. Ueber seinen Bruder Ulpianus, der aber jung starb, s. m. SUID. Οὐλπ.

7) DAMASC. a. a. O. 82: Er habe die ἀρχινοια und δέξις weder in der

fassung der platonischen Lehre hielt er sich mit Vorliebe an Jamblich <sup>1)</sup>, dessen schwülstige Unklarheit doch selbst unter den damaligen Neuplatonikern nicht wenige abstieß <sup>2)</sup>. Als er sein Lehramt nach kurzer Führung niederlegte und in seine Vaterstadt Alexandria zurückkehrte <sup>3)</sup>, folgte ihm Hegias, auch noch ein Schüler und eine Hoffnung des greisen Proklus <sup>4)</sup>, dem aber

εὐκίνητος φαντασία oder der δοξαστική εὐφυΐα, noch in der δianoia εὐτροχος καὶ γόνιμος ἀληθείας gesucht, sondern in der θεία κατοικωχὴ, in der höheren Erleuchtung, welche er selbst σύμωρτα genannt habe. Ebd. 35—38: Von der Rhetorik und Poetik habe er sich zu der θειότερα φιλοσοφία des Aristoteles gewendet; ὁρῶν δὲ ταύτην τῷ ἀναγκαίῳ μᾶλλον ἢ τῷ οἰκίῳ νῶ πιστεύουσιν, καὶ τεχνικὴν μὲν εἶναι ἱκανῶς σπουδάζουσιν, τὸ δὲ ἐνθεον ἢ νοερὸν οὐ πᾶν προβαλλομένην, ὀλίγον καὶ ταύτης ὁ Ἰσίδωρος ἐποίησατο λόγον. Erst Plato habe ihn vollkommen befriedigt. Unter den älteren Philosophen habe er Pythagoras und Plato in den Himmel erhoben, unter den jüngeren Porphyr, Jamblich, Syrian und Proklus (Plotin, wie es scheint, nicht) und wer sonst durch ἐπιστήμη θεοκρεπῆς sich auszeichnete. (Aehnlich Suid. Συριαν. aus Damascius.) Von menschlichem Scharfsinn und Wissen dagegen habe er sich für die θεοκρεπῆς σοφία wenig versprochen; seien doch selbst Aristoteles und Chrysippus auf einer niedrigeren Stufe stehen geliebt. Mit Büchergelehrsamkeit habe er sich nicht abgegeben, sondern sich auf den Unterricht des Lehrers, dem er Vertrauen schenkte, beschränkt. Statt der Götterbilder habe er sich in heftiger unaussprechlicher Liebe den Göttern selbst zugewendet, die ἐν ἀπορρήτῳ τῆς παντιλοῦς ἀγνωσίας verborgen seien. Vgl. ebd. 213. 240. 248.

1) A. a. O. 36 vgl. Suid. Συριαν. Ebd. 38: er habe sich Plato ganz hingeeben, μετὰ δὲ γε Πλάτωνα καὶ ταῖς θαυμασταῖς Ἰαμβλίχου περινοίας. Dazu stimmt auch seine Vorliebe für heilige Mythen, seine Beschäftigung mit der ägyptischen Theologie (ebd. 213. 243), und seine weissagenden Träume (12).

2) DAMASC. a. a. O. 34: οὐκ ὀλίγους τῶν φιλοσόφων ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, τοὺς μὲν ἄβρατον εἶναι τὸν Ἰαμβλίχον οἰομένους, τοὺς δὲ αὐθάδει μεγαληγορία λόγων τὸ πλεόν ἢ ἀληθεία πραγμάτων ἐκαιρόμενον.

3) A. a. O. 226. 229: Isidor habe sich nur widerstrebend zur Uebernahme des Lehramts verstanden, καὶ ἐψηφίσθη διάδοχος ἐπ' ἀξιώματι μᾶλλον ἢ πράγματι τῆς Πλατωνικῆς ἐξηγήσεως. Schon im folgenden Frühjahr verliess er aber Athen; oder wenn das ἐβουλεύετο ἀπολιτεῖν des Damasc. nur auf eine unausgeführte Absicht gehen sollte, muss er diess doch später gethan haben, denn Damascius hatte ihn in Alexandria zugleich mit Ammonius zum Lehrer (s. u. 758, 1), und derselbe besengt von ihm bei PHOT. Cod. 181, Schl. S. 137, er habe ihm seine dialektische Fertigkeit zu verdanken, wie denn Isidor in dieser Beziehung alle anderen verdunkelt habe. Damit verträgt sich aber schlecht, dass es Isidor nach Suid. Ἰσίδ., der sonst doch auch aus Damascius schöpft, an dialektischer Uebung gefehlt haben soll.

4) MARIN. Procl. c. 26 g. E. Suid. Ἠγίας (nach Damascius).

DAMASCIUS ein schlechtes Zeugniß ausstellt, wenn er sagt <sup>1)</sup>, die Philosophie sei in Athen nie in solcher Verachtung gestanden, wie zu seiner Zeit. Auch Zenodotus, den Proklus gleichfalls sehr hoch hielt <sup>2)</sup>, war schwerlich bedeutend. Von einigen weiteren Schülern des Proklus kennen wir eben nur die Namen <sup>3)</sup>.

1) V. Isid. 221; günstiger urtheilt über ihn, der damals übrigens auch noch lebte, MARIN. a. a. O., während Damascius auch bei SUID. Εὐπαῖθ. und Ἡγίας nur seinen Eifer für die hellenische Religion zu rühmen weiss. Die Bemerkung bei SUID. Ἡγ., er sei zwar kein echter Philosoph gewesen, ἄλλως δὲ φιλομαθῆς, ὅσα τὴν φύσιν ἐξηγήσασθαι, weist darauf hin, dass er den allzu transcendenten Spekulationen abgeneigt war. Aus dem, was SUIDAS an verschiedenen Orten (Ἡγ., Ἀρχιάδ., Θεαγέν., Εὐπαῖθ.) nach Damascius mittheilt, nebst MARIN. c. 12. 14. 29. DAMASC. Isid. 157 geht hervor, dass Hegias zu Plutarch's Verwandtschaft gehörte. ZUMPT (Ueber die philos. Schulen in Athen. Abb. d. Berl. Akad. 1848, phil.-hist. Kl. S. 80 f.) glaubt, er sei der Sohn von Proklus' Freund, Archiadas und Plutarch's Tochter Asklepigeneia gewesen; allein nach MARIN. 12 war Archiadas, den wir c. 29 mit einer Πλευτάρχη verheirathet finden, Plutarch's Enkel (ἔγγονος), also nicht der Gatte, sondern eher der Sohn der Asklepigeneia, was auch für den Altersgenossen des Proklus besser passt, und da Derselbe c. 29 angiebt, die jüngere Asklepigeneia, die Gattin des reichen und freigebigen Senators Theagenes, sei das einzige Kind des Archiadas gewesen, so ist Hegias wohl eher für den Sohn des Theagenes, also den Ururenkel Plutarch's, zu halten. Darauf weist auch SUID. Ἡγ. Schl. — Ueber Hegias' Söhne Eupethius und Archiadas, die aber beide für die Philosophie verdorben worden seien, s. m. SUID. Εὐπαῖθ.

2) DAMASC. Isid. 154. Nach PHOT. a. a. O. hatte Damascius in Athen seinen philosophischen Unterricht genossen. Phot. nennt ihn bei dieser Gelegenheit διάδοχος Πρόκλου, τὰ δεύτερα Μαρίνου φέρων; wiewohl man ihn aber möglicherweise als Schulvorstand zwischen Hegias und Damascius einsobeben könnte, ist doch wahrscheinlicher, dass διάδοχος hier in weiterer Bedeutung steht.

3) Einer der ältesten ist Hierius, der Sohn Plutarch's, welcher aber „unter Proklus philosophirte“ (DAMASC. Isid. 88. SUID. Παμπρέκ. S. 85 Bernh.). Gleichfalls zu den älteren Schülern des Proklus mag der „grosse“ Perikles der Lyder (MARIN. Prokl. 29) gehören, derselbe, von welchem SIMPL. Phys. 50, a, m. anführt, dass er mit den Stoikern das ἄποιον σῶμα für die κρωίστη ὕλη erklärt, und diese Ansicht auch bei Plato und Aristoteles zu finden geglaubt habe. Weiter berichtet DAMASC. Isid. 109 f. 168. 171 f. 288 und bei SUID. Παμπρέκ. von Pampreprius, einem Aegypter aus Thebä oder Panopolis, welcher Lehrer der Grammatik in Athen und zugleich Schüler des Proklus war, in der Folge nach Konstantinopel gieng, bei Kaiser Zeno Einfluss gewann, dann aber in Ungnade fiel, an einer Verschwörung gegen ihn theilnahm und eines gewaltsamen Todes starb; und bei SUID. Ζεβηρ. γ. Isid. 165.

Merkwürdiger ist uns Damascius <sup>1)</sup>. Auch er ist als Philosoph den Koryphäen der Schule nicht gleichzustellen. Seine Bevorzugung der Orakelsprüche, der orphischen Gedichte und ähnlicher Schriften, die er kaum in geringerm Umfang benützt, als die Werke der Philosophen, seine Bewunderung Jamblich's <sup>2)</sup>, das dunkle, oft fast unverständliche seiner Darstellung, seine Vorliebe für die abstrusesten Untersuchungen, die Leichtgläubigkeit, mit der er die albernsten Wundergeschichten annimmt und weitergiebt <sup>3)</sup>, die Ungunst, mit der er alle die behandelt, welche

---

290 von Severianus aus Damaskus, einem Schüler des Proklus, der als Rechtsgelehrter und Beamter gleichfalls an Zeno's Hof lebte, dort allen Verlockungen zur Annahme des Christenthums standhaft widerstand, sich aber auch in eine Verschwörung zur Wiederherstellung der alten Religion einliess. Ein Schüler des Proklus ist vielleicht auch der Aristokles, an welchen dieser ein von SIMPL. Phys. 143, b, u. erwähntes Schreiben gerichtet hatte, und der Strato, welchen DAMASC. De princ. c. 62 f. S. 174. 177 K. nennt, und welchem (nach KOPF's Anmerkung zu der ersten von diesen Stellen) ein Münchner Codex die sonst Olympiodor zugeschriebenen Scholien zum Philebus beilegt. Dagegen ist Sallustius (wie schon S. 664, 3 bemerkt wurde) der platonischen Schule nicht beizuzählen.

1) Damascius (über den KOPF im Vorwort zu seiner Ausgabe) stammte nach der v. Isid. 200. SIMPL. Phys. 146, a, m. PHOT. Cod. 181 Anf. aus Damaskus. In Alexandria studirte er unter Theo (über den v. Isid. 62) drei Jahre die Rhetorik, die er auch (wo, wird nicht gesagt) neun Jahre lang lehrte, dann aber aufgab (vgl. v. Isid. 201); in Athen wurde er von Marinus in der Mathematik, von Zenodotus in der Philosophie unterrichtet, Ammonius führte ihn zu Alexandria (sei es während seines ersten oder seines zweiten dortigen Aufenthalts) in die platonischen Schriften und die Astronomie ein, Isidor in die Dialektik (PHOT. Cod. 181, Schl. S. 126, b f.); nach SUID. Ἐπιτάξιν wäre ausser Ammonius auch dessen Bruder Heliodorus sein Lehrer gewesen. Dass in der Folge er selbst den Lehrstuhl der Philosophie in Athen einnahm, wird zwar nicht ausdrücklich überliefert, aber es ergibt sich aus dem Titel eines διδάσκαλος, der ihm in den Handschriften seiner Werke beigelegt wird (s. KOPF a. a. O. S. XII), und aus dem Umstand, dass er in seinem Leben Isidor's auf die Verhältnisse der platonischen Schule in Athen bis in's einzelste eingegangen war, und dass er sich darüber auch in den erhaltenen Bruchstücken sehr genau unterrichtet zeigt; verbinden wir endlich die zwei Nachrichten (s. u.), dass er der Lehrer des Simplicius war, und dass er mit den übrigen athenischen Platonikern nach Persien gieng, so erhalten wir gleichfalls den Lehrer der Philosophie in Athen.

2) Vgl. S. 760, 3.

3) Das Leben Isidor's bringt solche Fabeln in Menge, darunter auch

den Neuplatonismus dem verständigen Denken näher zu bringen suchten <sup>1)</sup>, — alle diese Züge lassen uns die Richtung seines Geistes hinlänglich erkennen; doch zengt seine Schrift über die letzten Gründe <sup>2)</sup> immerhin von dialektischer Schärfe und von

Dinge, welche Damascius selbst erlebt haben will; noch weit mehr scheinen die Παράδοξα enthalten zu haben.

1) Belege hiefür sind uns so eben in seinem Urtheil über Asklepiodotus und Marinus und S. 687, 3 in dem über Hierokles vorgekommen.

2) 'Απορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν herausg. von Kopp 1826. Mit dieser Schrift steht eine zweite, handschriftlich noch vorhandene: 'Απορίαι καὶ λύσεις εἰς τὸν Πλάτωνος Παρμενίδην in unmittelbarem Zusammenhang. Verschieden davon ist die Fortsetzung von Proklus' Commentar zum Parmenides, welche Damascius in den Handschriften beigelegt wird, und deren lückenhaften Text Cousin Procli Opp. VI, 256 ff. herausgegeben hat. Ein Commentar zum Alcibiades I wird von Olymperos in dem seinigen öfters angeführt; m. s. d. Index der Creuzer'schen Ausgabe; Suid. Δαμάσκ. legt ihm allgemein δπομνήματα εἰς Πλάτωνα bei. Aus einem Commentar zu Aristoteles vom Himmel geben die akademischen Scholien S. 454 ff. Anesüge (vgl. auch Kopp S. XIV). Eine Uebersicht über B. I—IV und VIII der aristotelischen Physik befindet sich nach IRIARTE (bei FABRIC. Bibl. gr. III, 230) handschriftlich in Madrid; eine Erklärung von Hippokrates' Aphorismen ὑπὸ φωνῆς Δαμασκίου, deren Aechtheit jedoch Kopp S. XV bezweifelt, in München. Ueber vier Bücher Παραδόξων λόγων, von denen sich zwei mit Dämonen und Geistererscheinungen beschäftigten, und welche durchaus ἀδυνάτα τε καὶ ἀπίθανα καὶ κακῶτα τερατολογήματα καὶ μωρὰ enthalten haben sollen, berichtet Phot. Cod. 180. Ob in einer von diesen Schriften, oder vielleicht auch in einem Commentar zur Meteorologie stand, was PHILOR. in Meteorol. 104 (Arist. Meteor. ed. Idel. I, 217) über seine Ansicht von der Milchstrasse mittheilt, lässt sich nicht ausmachen. Ein Buch περὶ τόπου nennt SIMPL. Phys. 151, a, o., der aus demselben hier und S. 146, a, m. Bruchstücke mittheilt; wahrscheinlich war es aber nur ein Theil eines grösseren Werks, der ebd. 183, b, u. angeführten συγγράμματα περὶ ἀριθμοῦ καὶ τόπου καὶ χρόνου, aus dem im folgenden, bis S. 185, a, u., mehreres die Zeit betreffende angeführt wird; der Abschnitt über die Zeit wird S. 189, b, u. τὸ περὶ χρόνου σύγγραμμα genannt. Endlich kennen wir noch aus Phot. Cod. 181. 243 den Βίος Ἰσιδώρου τοῦ φιλοσόφου, wahrscheinlich die gleiche Schrift, welche Suidas φιλόσοφος ἱστορία nennt; Damasc. hatte nämlich darin, nach Phot. Cod. 181, S. 126, a, nicht allein das Leben Isidor's, sondern auch das vieler gleichzeitigen und auch früheren Männer behandelt, πλαστῆι χρώμενος καὶ κατὰ κόρον τῆι παρεκδρομῆι. Die Bruchstücke daraus, welche Photius' Cod. 241 bilden, sind nicht selten bis zur Unverständlichkeit abgerissen; derselben Schrift ist aber auch eine Reihe zusammenhängenderer Mittheilungen des Suidas über die späteren Neuplatoniker entnommen, wie sich



einem gewissen Grad wissenschaftlicher Selbständigkeit <sup>1)</sup>, die aber freilich bei ihm mit jener schon von PHOTIUS <sup>2)</sup> getadelten Verkleinerungssucht gepaart war. In seiner Denkart dem Jamblich verwandt, den er, nach seines Lehrers Isidor Vorgang, allen andern Philosophen vorzieht <sup>3)</sup>, bemüht er sich, den Grundwiderspruch des neuplatonischen Systems zu lösen, und die absolute Einheit und Bestimmungslosigkeit des Urwesens mit seiner Beziehung zum getheilten Sein zu vereinigen. Der Weg, den er hiefür einschlägt, ist im wesentlichen derselbe, den seine Vorgänger versucht hatten: der Sprung vom bestimmungslosen zum bestimmten soll durch Einschlebung von Mittelgliedern in einen stetigen Uebergang verwandelt werden. Weil diess aber an und für sich unmöglich war, und weil alle Mittel hiefür längst erschöpft waren, so musste der Versuch nothwendig misslingen, und Damascius selbst konnte sich diess nicht ganz verbergen. Um den Begriff des Urwesens ganz rein zu fassen, entrückt er es allem und jedem Verständniss: es ist weder Eines, noch vieles, weder zeugend noch nichtzeugend, weder verursachend noch nichtverursachend, es ist weder das Princip noch die Ursache, noch das Erste, noch das, was allem vorangeht und über alles hinausgeht, es kann nicht bedürfnisslos und erhaben über alle Dinge genannt werden, denn diess alles sind nur relative Bestimmungen <sup>4)</sup>, es lässt sich nur als das schlechthin unaussprechliche und undenkbare, was vor dem Einen ist, bezeichnen <sup>5)</sup>, oder eigentlich auch nicht als dieses, denn das unerkennbare steht im Gegensatz zum erkennbaren, von dem Unsagbaren, was über dem Einen ist, dürfen wir nicht behaupten, weder dass wir es

diess von mehreren derselben nachweisen und von den übrigen kaum bezweifeln lässt.

1) Einen ἀνὴρ ζητητικώτατος καὶ πολλοὺς εἰσαγαγῶν πόνους φιλοσοφίας nennt ihn auch SIMPL. Phys. 146, a, m.

2) Cod. 181, S. 126, a, 18 Bock., wo treffend bemerkt wird, unter allen den Männern, welche Damasc. hier vergöttere, sei doch keiner, den er nicht auch wieder herabsetzte, selbst den Isidor tadle er ebensosehr, als er ihn lobe.

3) De princ. S. 352 (s. o. 615, 1) vgl. Isid. 38 f. SIMPL. Phys. 188, b, m: ὁ δὲ Δαμάσκιος διὰ φιλοπονίαν καὶ τὴν πρὸς τὰ Ἰαμβλίχου συμπάθειαν πολλοὺς οὐκ ᾔχνευ τῶν Πρόκλου δογμάτων ἐφιστάειν.

4) De princ. S. 5 f. 24 f. 41. Aehnliches findet sich oft.

5) Ebdas. S. 55.

kennen, noch dass wir es nicht kennen, sondern wir können uns im Verhältniss zu ihm nur eine Ueberunwissenheit (ὑπεράγνοια) zuschreiben, wir können es nur ahnen (ᾠδίνειν), indem wir von jeder Eigenschaft und Bestimmtheit absehen, und vom erkennbaren in's unerkennbare flüchten <sup>1)</sup>. Nur um so undenkbarer ist es aber, dass aus diesem absolut unbestimmten das bestimmte, aus dem absolut einfachen die Vielheit, aus dem unmittelbaren das, was an ihm Theil hat, hervorgegangen sein sollte. Damascius erkennt diese Schwierigkeit recht wohl <sup>2)</sup>; aber wie kann er hoffen, sie dadurch zu heben, dass er zwischen das Eine und das Viele Mittelbegriffe einschiebt, die doch nur eine Vereinigung widersprechender Bestimmungen sein können? Er unterscheidet von dem Unaussprechlichen (ἀπρόρητον) oder der absoluten Einheit mit Jamblich ein zweites Eins, welches die Vielheit gewissermassen an sich hat, und von diesem ein drittes; jenes nennt er ἐν-πάντα, dieses πάντα-ἐν <sup>3)</sup>; und in ihnen hat er wohl auch die überwesentlichen Einheiten des Proklus gesehen <sup>4)</sup>. Erst aus der dritten von diesen Einheiten soll die Monas und die Dyas oder das Begrenzte und Unbegrenzte hervorgehen <sup>5)</sup>, die sich in dem ersten zusammengesetzten, dem Geeinigten, oder dem Wesen, (ἡνωμένον, οὐσία) verbinden <sup>6)</sup>. Die weiteren Ordnungen zählt Damascius im allgemeinen einstimmig mit Proklus <sup>7)</sup>. Wie wenig er selbst jedoch zu diesen Deduktionen Vertrauen hat, und wie sich ihm der ganze Hervorgang des abgeleiteten aus dem Ersten, dieser Angelpunkt der neuplatonischen Metaphysik, immer wieder in einen leeren Schein verflüchtigt, zeigt die wiederholte Erklärung <sup>8)</sup>: in Wahrheit habe gar kein Hervorgang stattge-

1) A. a. O. S. 75—79.

2) Vgl. S. 90 f.

3) S. 114. 116 f. 123 f. 146 vgl. S. 59. 77 f.

4) Dass er diese nicht aufgeben wollte, zeigt die S. 755, 3 angeführte Stelle v. Isid. 275.

5) S. 117. Die Darstellung dieser Lehren ist freilich bei Damascius so undurchsichtig, dass ich für die Richtigkeit der obigen Auffassung kaum einstehe kann.

6) S. 146.

7) S. 347, wo nach dem κόσμος νοητός der νοητός καὶ νοερός, der νοερός, der ὑπερκόσμος und der ἐγκόσμος aufgeführt werden.

8) S. 106 f. 113.

funden, das niedrigere und das höhere seien weder getrennt noch geeinigt, weder identisch noch verschieden, weder ähnlich noch unähnlich, weder Eines noch vieles, man könne auch nicht sagen, dass das eine früher sei, und das andere später, jenes die Ursache, dieses das verursachte; diess alles sei nur eine mangelhafte Ausdrucksweise; eigentlich gebe es nur Ein einfaches und unterschiedsloses Sein, alles sei das Eine, und das Eine sei alles, wir begreifen diess nur nicht, weil wir in den Gegensatz von Insichbleiben, Ausschiheraustreten und Rückkehr zu sich, von Einigung und Trennung gestellt seien, auf die höhere Welt finden alle diese Unterschiede keine Anwendung <sup>1)</sup>. So sagt er auch, die zwei Principien (die Einheit und Zweiheit) seien eigentlich nicht zwei, aber freilich auch nicht Eines <sup>2)</sup>, man dürfe die Dreiheit des Intelligibeln (πατήρ, δύναμις, νοῦς) eigentlich nicht drei nennen <sup>3)</sup>, man dürfe in demselben nicht ein Denken, ein Leben oder ein Sein setzen, sondern nur etwas wie ein Denken u. s. f., nicht einen Hervorgang, sondern nur etwas wie ein Hervorgang, nicht Arten, sondern nur etwas wie Arten u. s. w. <sup>4)</sup>. Der Neuplatonismus ist hier an dem Punkt angekommen, wo ihm die Grundbegriffe seines Systems unter der Hand zergehen, es zeigt sich, dass der abstrakte Begriff der Einheit, mit dem er anfing, jeden Fortgang zur Vielheit unmöglich macht, jede Bestimmung, die aufgestellt werden mag, erweist sich sofort als täuschend, und nur als das Bekenntniss dieser Verlegenheit sind die häufigen Klagen des Damascius über die Beschränktheit der menschlichen Rede und des menschlichen Denkens <sup>5)</sup> zu betrachten. Denken können wir immer nur bestimmtes, hier aber soll das absolut bestimmungslose gedacht werden; diess ist ein Widerspruch, und an diesem Widerspruch ist der Neuplatonismus gescheitert <sup>6)</sup>.

1) Vgl. 107: ἄλλος γὰρ ὁ τρόπος τῆς ἐνιαίας προσόδου, ἢν ἡμεῖς οὕτως συνοοῦμεν, ἅτε μεμερισμένοι εἰς μονὴν καὶ πρόοδον καὶ ἐπιστροφήν, ὃ δὲ ἐστὶν ὑπὲρ τὸν διορισμὸν τῶν τοιούτων· οὐτε ἀναγκαῖον ἠνώσθαι, εἰ μὴ διακρίνεται, οὐτε διακρίνεσθαι εἰ μὴ ἦνται u. s. w.

2) S. 143. 145.

3) S. 366.

4) S. 336. 338.

5) Z. B. S. 162. 333. 366 f.

6) Sonst sind von Damascius etwa noch seine Erörterungen über Raum

Neben Damascius erscheint als der bedeutendste unter den Platonikern jener Zeit, von denen uns eine erhebliche Zahl, theilweise auch durch ihre Schriften bekannt ist <sup>1)</sup>, der Cilicier Sim-

und Zeit anzuführen. Alles, was dem Werden unterworfen ist, sagt er bei SIMPL. Phys. 146, a, m., sei sowohl in seiner Substanz, als in seiner Thätigkeit getheilt und getrennt; aus der Trennung hinsichtlich der Thätigkeit ergebe sich die Bewegung, deren Maass die Zeit sei, aus der Trennung hinsichtlich der Substanz theils die Menge, deren Maass die Zahl sei, theils die Masse. Die letztere habe vermöge des Aussereinanderseins (διάφρασις) ihrer Theile eine Lage (ἐν θέσει ἴσθιν), und zwar eine doppelte: eine ihr immanente (σύμφοτος), welche das Verhältniss ihrer Theile zu einander betrifft (dass der Kopf oben, die Füße unten sind u. s. w.), und eine auf ihr Verhältniss zu anderen Dingen bezügliche (ἐπέλακτος, ὡς ποτὲ μὲν ἐν τῇ ἀγορᾷ, ποτὲ δὲ ἐν τῇ οἰκίᾳ τὴν θέσει ἔχω). Das Maass der διάστασις κατὰ τὴν τῆς θέσεως διάφρασιν sei der Raum. Damit stimmt in der Sache auch das Bruchstück S. 151, a, o. vgl. 188, b, u. überein, wo ausgeführt wird, dass es den drei untheilbaren Dingen, der Einheit, dem Jetzt und dem Punkt, entsprechend dreierlei getheiltes gebe: die Menge, die Aufeinanderfolge (ῥύσις, παράτασις) und die Ausdehnung; das Maass der ersten sei die Zahl, der zweiten die Zeit, der dritten der Raum, welcher deshalb als μέτρον τῆς θέσεως, προῦπογραφή καὶ τύπος τῆς τε ὅλης θέσεως καὶ τῶν μορίων αὐτῆς definiert wird. Die Zeit will Damasc. (bei SIMPL. a. a. O. 184, a — 185, b, u.), im Unterschied von Aristoteles nicht bloß als Ursache der Veränderung, sondern in erster Linie als Ursache des Bestehens für die ihrer Natur nach veränderlichen Dinge betrachtet wissen; und da sie so die bleibende Grundlage der Veränderung sein soll, so unterscheidet er von der verfließenden Zeit diejenige, welche als ganzes zugleich sei (den χρόνος ἴσθως), und jene aus sich hervorgehen lasse. Diese unbewegte Zeit komme dem Aether zu, die Ewigkeit (αἰών), deren erstes Abbild (nach PLATO Tim. 37, D) jene sei, nur dem ersten Bewegenden. — Dass Damasc. (Schol. in Arist. 456, a, 36 ff.) den Widerspruch der Christen, insbesondere seines Mitschülers Philoponus, gegen die Unvergänglichkeit der Welt zurückweist, versteht sich von selbst.

1) Wir besitzen solche, ausser Damascius und Simplicius und dem später zu erwähnenden Olympiodor, von Priscianus und Asklepius. Der erste von diesen, Priscianus der Lydier, war einer von den Philosophen, welche mit Damascius aus Athen nach Persien auswanderten (AGATH. Histor. II, 80; s. u.), also wohl ein Schüler dieses Philosophen; seine Μετάφρασις τῶν Θεοφράστου περὶ αἰσθησεως hat WIMMER Theophr. Opp. III, 232 ff. neu herausgegeben, seine *Solutiones eorum, de quibus dubitavit Chosroës Persarum rex*, so weit sie in einer lateinischen Uebersetzung aus dem 9ten Jahrhundert erhalten sind, DÜRNER im Anhang zu seiner Ausgabe Plotin's. Beide sind von mässigem Werth. Asklepius war ein Schüler des Ammonius, den er mehrfach als seinen Lehrer namhaft macht (Schol. in Arist. 577, b, 26. 606, a, 29. b, 20. 684, a, 18 u. 8.); aus seinen Vorträgen sind (nach der Ueberschrift zu

plicius, welcher zuerst den Ammonius, dann den Damascius zum Lehrer gehabt hatte<sup>1)</sup>. Die Commentare dieses Philosophen<sup>2)</sup>

B. I. a. a. O. 518) die Scholien zur aristotelischen Metaphysik geflossen, von denen BRANDIS in seiner Ausgabe dieser Schrift Bd. II und in den akademischen Scholien Auszüge gegeben hat. Auch Scholien zur Arithmetik des Nikomachus sind von ihm noch handschriftlich vorhanden (vgl. BULLIALDUS zu Theo Smyrn. S. 212. Ast zu Theol. Arithm. S. 299). Dass er den Simplicius überlebte, erhellt aus Schol. 754, b, 11, wo er klagt, dass statt einem Alexander und Simplicius und dem goldenen Geschlecht der Erklärer, nur noch das σιδηρῶν, oder vielmehr das ἀχρῶδες φύλον übrig sei. Ein Mitschüler dieses Asklepius war Asklepius der Arzt (Schol. in Arist. 606, b, 17). Etwas älter scheint DORUS aus Arabien, ein Freund des Damascius (DAMASC. Isid. 131) und Schüler des Isidorus, welcher früher der peripatetischen Lehre anschliesslich ergeben war, aber von Isidor für die platonische gewonnen wurde (SUID. Δῶρος aus Damascius); Theodotus, ein Schüler des Ammonius, dessen Collectio Ammonii Scholarum PRISCIAN Solution. u. s. w. S. 553, b, 40 unter seinen Quellen nennt; der jüngere SYRIANUS, ein athenischer Schüler Isidor's (DAMASC. Isid. 230. SUID. Οὐλιανός). Ein Alteragenosse Isidor's ist Asklepiodotus, der Schwiegersohn des S. 753 f. besprochenen (DAMASC. Isid. 160). Mit Damascius, Simplicius und Priscian giengen (nach AGATH. Hist. II, 30) noch vier weitere athenische Philosophen: der Phrygier Eulamius (bei SUID. Δαμάσκ. Πρεσβ. Ἐλλάδιος), die Phöniciier Hermias und Diogenes, und Isidorus aus Gaza i. J. 531 nach Persien.

1) Als Cilicier wird Simpl. von Agathias a. a. O. (und SUID. Πρεσβ.) bezeichnet; den Ammonius und Damascius nennt er selbst seine Lehrer: jenes Phys. 42, o, m. 142, b, u. 821, b, o. De coelo 122, b, 43. 208, a, 45 (Schol. in Arist. 486, a, 32. 496, a, 28), diesen Phys. 142, b, u. 150, a, u. 184, a, m. Sonst ist uns von der Lebensgeschichte des Simpl. nichts bekannt, als dass er sich der Auswanderung der athenischen Platoniker anschloss (s. u. S. 770), und dass der Dichter Aetherius sein Bruder war; falls nämlich mit dem Simplicius, von welchem SUID. Αἰθέριος sagt, er gemeint ist.

2) Wir besitzen deren noch fünf: zu den Kategorien (Venet. 1499. Basil. 1551), zur Physik (Venet. 1526), zu den Büchern vom Himmel (früher nur in Mörböke's lateinischer Uebersetzung und der griechischen Rückübersetzung aus derselben gedruckt; das Original wurde auszugsweise in den akademischen Scholien, vollständig aus dem Nachlass von ΚΑΡΑΥΗΣ, Utr. 1865, herausgegeben), zu denen von der Seele (Venet. 1527) und zu Epiktet's Enchiridion (Venet. 1528, im 4ten Band von SCHWΕΙΓΕΝHÄUSEN'S Epictetæ philosophiæ monumenta, und zusammen mit Epiktet und einigen andern Schriften von DÜBNER, Par. 1842, herausgegeben); m. vgl. über diese Commentare FABRIC. Bibl. IX, 530 ff., wo ein Verzeichniss aller darin vorkommenden Citate gegeben wird. Ausserdem nennt SIMPL. De an. 7, a, o. 61, a, m. einen Commentar zur Metaphysik, denselben, welcher Schol. in Arist. 532, b, 19 vgl. 754, b, 11 angeführt wird, und De an. 38, a, o. eine

sind das Werk eines grossen Fleisses und einer umfassenden Gelehrsamkeit; sie bilden nicht allein eine für uns unschätzbare Fundgrube von Bruchstücken älterer Philosophen und von Nachrichten über dieselben, sondern sie geben auch, trotz der Umdeutungen, von denen kein neuplatonischer Commentar frei ist, eine sorgfältige und meist verständige Erklärung des Textes. Aber als Philosoph hält sich Simplicius ganz an seine Lehrer, ohne dass er zur Berichtigung oder Fortbildung ihrer Ergebnisse einen erheblichen Versuch machte. Ein unbedingter Bewunderer Plato's <sup>1)</sup>, ein gläubiger Verehrer der chaldäischen Göttersprüche und des Orpheus <sup>2)</sup>, hat er zugleich von Aristoteles eine viel zu hohe Meinung <sup>3)</sup>, als dass er irgend einen erheblichen Widerspruch zwischen ihm und Plato zugeben möchte. In der Sache müssen ja beide in allem wesentlichen übereinstimmen, wenn sie auch in den Worten sich dann und wann widersprechen <sup>4)</sup>. Von dieser Voraussetzung aus weiss Simplicius das Einverständnis des Aristoteles mit Plato auch da noch zu entdecken, wo jener gegen diesen in Wahrheit laute Einrede erhoben hat. So soll z. B. in Betreff der allgemeinen Begriffe zwischen beiden vollkommene Uebereinstimmung stattfinden: Plato, sagt Simplicius, unterscheide zwar die allgemeinen Begriffe von den Einzelwesen, aber er lege ihnen kein abgesondertes Dasein bei; Aristoteles

---

Epitome der theophrastischen Physik. Vielleicht hat er auch eine Rhetorik geschrieben (FABRIC. Bibl. V, 770).

1) Welchen er z. B. De coelo 60, a, 12 δ τῆς ἀληθείας ἐξηγητῆς nennt.

2) Beide werden von Simpl. als Auktoritäten, auch für philosophische Fragen, gebraucht; so bei der Erörterung über den Raum Phys. 144, a, m. 150, b, m. (wo mit der ἀσσύριος θεολογία gleichfalls die chaldäischen Orakel gemeint sind).

3) So bezeichnet er Categ. 1, δ als Zweck seiner Arbeit, theils die aristotelische Schrift zu erklären, theils τὸν ὑψηλὸν νοῦν τοῦ ἀνδρὸς καὶ τοῖς πολλοῖς ἄβαστον ἐπὶ τὸ σαφέστερόν τε καὶ συμμετριώτερον καταγαγεῖν.

4) Categ. 2, δ: δεῖ δὲ, οἶμαι, καὶ τῶν πρὸς Πλάτωνα λεγομένων αὐτῶ (sc. τῷ Ἀριστοτέλει) μὴ πρὸς τὴν λέξιν ἀποβλέποντα μόνον διαφωνίαν τῶν φιλοσόφων καταψηφίζεσθαι, ἀλλ' εἰς τὸν νοῦν ἀφορῶντα τὴν ἐν τοῖς πλείστοις συμφωνίαν αὐτῶν ἔχουσαν. Vgl. Phys. 92, a, o., wo Simpl. sagt: da nach Aristoteles die Bewegung nur in den Dingen vorkomme, Plato dagegen sie als ein γένος τοῦ ὄντος aufführe, und Proklus diess als den einzigen Widerspruch zwischen beiden bezeichne, κάλλιον, εἰ που δυνατόν, τὴν ἐν τῇ δοκῶσῃ διαφωνίᾳ συμφωνίαν ἐπιδεικνύσαι. Vgl. S. 766, 8.

andererseits komme es ja nicht in den Sinn, zu bestreiten, das das Einzelne durch das Allgemeine (die κοινὰ φύσει) bedingt sei <sup>1)</sup>. Der Ideenlehre soll Aristoteles nur scheinbar widersprechen: er nehme ja auch Ursachen aller Dinge in Gott an, er wolle nur nicht, dass diese mit denselben Namen bezeichnet werden, wie die Dinge <sup>2)</sup>. Ebenso wenig sollen die beiden Philosophen hinsichtlich der Materie verschiedener Ansicht sein, und die Stelle, worin Aristoteles den Unterschied seiner Bestimmungen von den platonischen auseinandersetzt, soll nicht auf die platonische Lehre selbst gehen, weil sie dieser, wie Simplicius glaubt, unrecht thun würde <sup>3)</sup>. Auch Aristoteles' Einwendungen gegen die Annahme, dass der Himmel durch die Seele in Bewegung gesetzt werde, sollen nicht auf Plato gemünzt sein <sup>4)</sup>; dass die Seele nach Aristoteles unbewegt ist, nach Plato sich selbst bewegt, soll das gleiche bedeuten <sup>5)</sup>; dass ohnedem Plato die Welt geworden nennt, Aristoteles ungeworden, verträgt sich ganz gut mit einander: jener behauptet, sie sei aus einer höheren Ursache hervorgegangen, dieser läugnet, dass sie in der Zeit entstanden sei <sup>6)</sup>. Aehnlich verfährt Simplicius überhaupt, um den Widerstreit seiner zwei grossen philosophischen Auktoritäten zu beseitigen <sup>7)</sup>: wo ein solcher vorzuliegen scheint, darf Aristoteles immer nur eine unrichtige und äusserliche Auffassung Plato's, nicht seine eigentliche Meinung angreifen <sup>8)</sup>. Selbst der aristotelischen Kritik py-

1) Categ. 17, β.

2) De coelo 41, a, 24.

3) Phys. 53, b (vgl. 49, a f.), wo Simpl. die Vermuthung aufstellt, Phys. I, 9 beziehe sich nur auf die hypothetische Ausführung des platonischen Parmenides. Doch bekennt er selbst offen, er sage diess nur ὑπὸ ἀκρίβειας κερφερόματος.

4) De coelo 37, b, 19 ff. 168, b, 28 ff.

5) Categ. 89, a vgl. De an. 88, a, o.

6) De coelo 48, a. Phys. 265, a, m.

7) So De coelo 205, a, 16 (die Bewegung der Gestirne), 284, a, 46 ff. (die platonische Construction der Elemente).

8) A. a. O. 284, b, 7: ἔπερ δὲ πολλάκις εἴωθα λέγειν, καὶ νῦν εἰπὴν κερφός, ὅτι οὐ πραγματικὴ τις ἐστὶ τῶν φιλοσόφων ἢ διαφωνία, ἀλλὰ πρὸς τὸ φαινόμενον τοῦ λόγου καὶ δυνάμενον καὶ χειρόνως νοεῖσθαι πολλάκις ὑπαντῶν δ' Ἀριστοτελικῆς, καὶ τοῦ τῶν ἐπιπολαίως ἀκούοντων τοῦ Πλάτωνος, ἀντιλέγειν δοκεῖ πρὸς αὐτῶν. Aehnlich schon S. 168, b, 81 ff.

thagoreischer und parmenideischer Lehren lässt er die gleiche Entschuldigung zugutekommen <sup>1)</sup>; und wurden einmal die alten Philosophen in solchem Maasse in's neuplatonische umgedeutet, wie er es gewohnt ist <sup>2)</sup>, so konnte er allerdings den Einwürfen des Aristoteles gegen sie nicht Recht geben. Er folgt hier durchaus der Richtung, welche ihm seine Vorgänger bezeichnet hatten, und auch im einzelnen wohl grossentheils den Annahmen seiner Lehrer. Auch sonst ist kaum etwas eigenthümliches bei ihm zu finden. Er wiederholt und vertheidigt die Lehren seiner Schule <sup>3)</sup>, aber er hat für ihre Weiterbildung nichts erhebliches geleistet, wie diess auch bei einem schon so lange bestehenden und nach allen Seiten hin ausgeführten System ohne Umbau des Ganzen nicht wohl möglich war. Auch seine ausführliche Erörterung über den Raum <sup>4)</sup> ergiebt nur unerhebliche Zusätze zu den Bestimmungen des Damascius <sup>5)</sup>; und wenn er hinsichtlich der Zeit der

1) De coelo 172, b, 41 (die pythagoreische Annahme, dass der Himmel eine rechte und eine linke Seite habe); Phys. 81, b, m. f. (Parmenides und die Einwendungen des Plato und Aristoteles gegen ihn).

2) M. vgl. beispielsweise Phys. 81, a f. über Parmenides, ebd. 84, a, u. (vgl. Bd. I, 528, 6), über Empedokles, 67, a, o. über Anaxagoras.

3) So beschäftigt er sich sehr ausführlich mit der Vertheidigung der Lehre von der Ewigkeit der Welt und mit Widerlegung der Einwürfe, welche gegen dieselbe von christlicher Seite, namentlich durch Philoponus, erhoben worden waren (Phys. 257, a, o. 259, b, m. — 264, b, m. 265, b, u. — 269, a, o. 269, b, m. — 272, b, o. 312, a, m. — 314, b, m. De coelo 14, a, 33 ff. 55, a, 18 — 65, b, 71, a, 25 — 91, a), und bei dieser Gelegenheit nimmt er auch den fünften Körper gegen Philoponus in Schutz (De coelo 14, a, 33 ff. 32, a, 29 — 43, a). Er entwickelt Phys. 49, b, m f. die neuplatonische Lehre von der Materie, und namentlich den Unterschied der πρώτη ἕλη von dem σῶμα. Er führt De coelo 161, b, 2 ff. gegen Alexander von Aphrodisias aus, dass das Böse sein müsse, wenn alle Stufen des Guten, auch die untersten, Dasein gewinnen sollten, dass insofern auch jenes von Gott stamme. Er nimmt mit Proklus an, die materielleren Körper seien den immaterielleren durchdringlich, und in Folge dessen werden unter den himmlischen Sphären (die er sich nicht als Hohlkugeln, sondern als Vollkugeln denkt) die innern von den äussern durchdrungen (Phys. 144, a, m. 150, b, m. 225, b, o.). Er legt den Gestirnen Seelen (De coelo 228, a, 25 ff., wo auch über die Bewegung der Gestirne) und der menschlichen Seele einen Lichtleib (Phys. 225, b, o.) bei u. s. w.

4) Phys. 140, b, o. — 151, a.

5) Er selbst fasst sein Ergebniss S. 150, b, u. in der Bemerkung zusam-



von diesem versuchten Annahme einer in jedem Augenblick ganz gegenwärtigen Zeit <sup>1)</sup> mit Recht widerspricht, so nähert er sich ihr doch wieder durch eine kaum weniger unklare Unterscheidung zwischen der urbildlichen und der aus ihr abgeleiteten Zeit: jene soll den Dingen, die in der Zeit sind, als die Ursache ihres Zeit-  
 lebens vorangehen, welche den Verlauf desselben messe und ordne, und ihn ebendamit zu einem zeitlichen mache <sup>2)</sup>. Um schliesslich noch seiner Ansicht über den Nus zu erwähnen, so bemüht er sich zwar, die verschiedenen Beziehungen, in denen dieser bei Aristoteles vorkommt, mittelst der neuplatonischen Lehre vom Verhältniss des niedrigeren zum höheren begreiflich zu machen <sup>3)</sup>; doch gelingt es ihm nicht, über die an sich dunkle

men: jede von den verschiedenen Ansichten über den Raum gebe eine richtige, aber keine von ihnen eine ganz vollständige Bestimmung. Auch Damascius (s. o. 762, 1) ἤφατο μὲν καλῶς τοῦ κατὰ τὸν εὐθετισμὸν (Lage) τόκου καὶ διαίθρωστί γε αὐτὸν πρῶτος ὢν ἡμεῖς ἴσμεν. Dagegen übergehe er die weiteren Bedeutungen, welche τόπος sowohl in Betreff des Körperlichen als des Unkörperlichen habe. Der Raum werde von ihm richtig als ἀπορισμὸς καὶ μέτρον θέσεως bezeichnet; θέσις δὲ καὶ ἐν ἀσωμάτοις κατὰ τὴν τάξιν εἶη ἂν, ὡς καὶ ἐν ἀριθμοῖς τὴν δυάδα λέγομεν κέσθαι πρὸ τῆς τριάδος· ἔστι δὲ καὶ ἐν σώματι κατὰ τὴν διαστάσεως διαφορὰν. Wenn ferner Damascius den Raum, im Unterschied von Zahl und Zeit, als μέτρον διαστάσεως definire, οὐ διώριστο τὸ διττὸν τῆς διαστάσεως, τὸ μὲν ὡς μεγέθους ὠρισμένου, καθ' ὃ τὸ μὲν πηχυαῖον τὸ δὲ δακτυλίων εἶναι λέγομεν, τὸ δὲ ὡς θέσιν ἔχουσας, καθ' ἣν τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω καλοῦμεν. Die erste von diesen Distinktionen betrifft blos den Ausdruck, die zweite nicht den allgemeinen Begriff des Raums, sondern nur seine näheren Modifikationen.

1) S. o. S. 762, 1.

2) Phys. 186, a: Dass die Zeit ἐν μεθεξί δλος ἅμα sein könne, wie Damascius gewollt hatte, (d. h. dass es irgend etwas geben könne, dessen ganzes Zeitleben gleichzeitig sei) halte er für unmöglich. Ἐπὶ δὲ τῆς τοῦ αἰῶνος ἀναλογίας εἰς ἐννοίαν ἦλθον καὶ ἐγὼ τοῦ πρώτου χρόνου, τὸ ὑπὲρ πάντα τὰ ἐγγχρονα ὄντος καὶ ἐν ταῖς ἑαυτοῦ μεθεξέσιν ἐκείνα χρονίζοντος, τοῦτέστι τὴν τοῦ εἶναι παράτασιν αὐτῶν εὐθετιζοντος καὶ μετροῦντος καὶ τάξιν ἔχειν ποιῶντος τὰ τῆς τοιαύτης παρατάσεως μόρια. Dieser πρώτος χρόνος stehe in der Mitte zwischen dem wahrhaft Seienden und dem werdenden, dem unbewegten und dem bewegten, und diess sei der Gott Chronos.

3) De an. 61, m. unterscheidet Simpl. zunächst den νοῦς ἀμέτεκτος (den göttlichen Geist), von dem B. XII der Metaphysik handle, den νοῦς ὑπὸ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς μεταχόμενος, welcher von jenem zwar verschieden sei, aber als κρείττων οὐσία über der Seele stehe und sie bestimme, und denjenigen, welcher als die ἀμέριστος καὶ νοερά οὐσία der Seele, ihre εἰδητικὴ αἰτία, ein Theil der

Sache dadurch ein neues Licht zu verbreiten. Er ist ein höchst achtungswerther Gelehrter, er ist auch als Philosoph kein blosser Nachtreter der Früheren, aber er ist doch nicht mehr, als ein denkender Bearbeiter einer gegebenen und in allen wesentlichen Beziehungen zu ihrem Abschluss gekommenen Lehre.

Wenn man den Stand der neuplatonischen Wissenschaft in der Schule des Proklus und die innere Unmöglichkeit ihrer weiteren Fortbildung beachtet, so wird man darüber nicht im Zweifel sein können, dass diese Schule untergehen musste, auch wenn ihre äussere Lage günstiger gewesen wäre, als sie seit dem Siege des Christenthums sein konnte. Schon als Proklus nach Athen kam, waren die Anhänger der alten Religion, wie wir gesehen haben <sup>1)</sup>, in die Stellung einer gedrückten und vielfach verfolgten Sekte herabgesunken. Dieser Zustand verschlimmerte sich immer mehr; manche Spuren weisen darauf hin, dass die heidnischen Philosophen auch in Athen nicht immer ausser Gefahr waren <sup>2)</sup>. Endlich führte Justinian den entscheidenden Schlag <sup>3)</sup>. Im Zusammenhang mit den strengen und selbst blutigen Maassregeln, durch welche dieser Kaiser das Heidenthum in dem ganzen Um-

---

Seele selbst sei. Der letztere zerfalle wieder in einen höheren und einen tieferstehenden Theil, denjenigen, welcher einheitlich in sich bleibt (der νοῦς χωριστὸς, ποιητικὸς), und den, welcher, aus jenem hervorgehend und von ihm erfüllt, sich dem Aeusseren und der Vielheit zuwendet, den δυνάμις νοῦς; auch hier sei aber noch einmal zu unterscheiden zwisoben dem rein potentiellen und unvollendeten Denken und dem ἦδη μὲν κατὰ τὴν ἕξιν τέλει, οὐκ ἐνεργοῦν δὲ, dem ἐπικτητῶς νοούμενον (*intellectus acquisitus*). Es sei so in der Seele zunächst eine πρώτη οὐσία, welche eine zweite und dritte οὐσία oder ζῶη aus sich hervorgehen lasse, zugleich aber in sich bleibe. Vgl. S. 88, a. o. u. a. St.

1) Vgl. S. 668.

2) Schon Proklus hatte einmal Athen für einige Zeit verlassen müssen (s. o. 705, 2). Aehnlich flüchtete in der Folge Marinus wegen einer στάσις, bei der wir doch wohl gleichfalls an einen Angriff von christlicher Seite zu denken haben werden, nach Epidaurus (DAMASC. Isid. 277). Hegias zog sich durch seinen unvorsichtigen Eifer für den alten Kultus gefährliche Feinde zu (SUID. Ἡγίας). Auch die Klage des Damascius (a. a. O. 228), dass Isidor in Athen ἀνίατα πράγματα καὶ πόβρω μοχθηρίας προβεβηκότα vergeblich zu bessern versucht habe, bezieht sich wohl mit auf das übermächtige Andringen des Christenthums.

3) Zum folgenden vgl. m. ZUMPT. S. 60 ff. der mehrerwähnten Abhandlung, Abhandl. d. Berl. Akad. 1843.

fang seines Reiches auszurotten mit Erfolg bemüht war <sup>1)</sup>, verordnete ein Edikt vom Jahr 529, dass in Zukunft niemand mehr in Athen Philosophie lehren solle <sup>2)</sup>. Das ansehnliche Vermögen der platonischen Schule wurde eingezogen <sup>3)</sup>. Mehrere von ihren Mitgliedern <sup>4)</sup>, darunter auch Damascius und Simplicius, entschlossen sich zur Auswanderung nach Persien, wo sie in dem neuen König Khosru Nuschirvan, dem Freund und Beschützer griechischer Bildung, einen Gönner zu finden hofften. Sie fanden sich auch in dieser Erwartung nicht getäuscht; aber doch hielten sie es nicht auf die Dauer in dem Barbarenland aus <sup>5)</sup>. Der Frie-

1) JON. MALAL. Chronogr. XVIII. S. 184 Ox. (zum Jahr 528): ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ διωγμὸς γέγονεν Ἑλλήνων μέγας, καὶ πολλοὶ ἐδημεύθησαν, ἐν οἷς ἐτελεύτησαν Μακεδόνιος, Ἀσκληπιάδοτος (möglicherweise der 763, 1 g. E. erwähnte), Φωκάς ὁ Κρατεροῦ, καὶ Θωμάς ὁ Κοαίστωρ καὶ ἐκ τούτου πολλὸς φόβος γέγονεν. ἐθέσκια δὲ ὁ αὐτὸς βασιλεὺς, ὥστε μὴ πολιτεύεσθαι (ein Amt bekleiden) τοὺς Ἑλληνίζοντας.

2) Ebd. S. 187 (zum Jahr 529): ἐπὶ δὲ τῆς ὑπατείας τοῦ αὐτοῦ Δεκίου ὁ αὐτὸς βασιλεὺς θεσπίσας πρόσταξιν ἐπαμψεν ἐν Ἀθήναις, κελεύσας μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν μῆτε νόμιμα ἐξηγεῖσθαι. War damit auch nur der öffentliche Unterricht in der Philosophie verboten, so bestand doch die Maassregel nicht blos in der Aufhebung der vom Staat besoldeten Lehrstellen für Philosophie, welche damals ohne Zweifel überhaupt schon längst aufgehört hatten, sondern sie betraf auch den auf Privatstiftungen beruhenden platonischen Verein.

3) Dasselbe warf zur Zeit des Proklus in Folge reicher Vermächtnisse ein jährliches Einkommen von 1000 oder mehr νομίσματα (freilich eine sehr unbestimmte Angabe) ab; DAMASC. Isid. 158. Dass es im Jahr 529 eingezogen wurde, ergibt sich mit Wahrscheinlichkeit aus PROCOP. Hist. arc. c. 26, S. 74, C. ZONARAS Annal. XIV, 6 vgl. OLYMPIOD. in Alcib. S. 141 (s. u. 771, 3).

4) Ihre Namen wurden schon S. 763, 1, Schl. angegeben.

5) Das nähere hierüber giebt AGATHIAS Hist. II, 30 f. Indessen bemerkt QUICKERAT in Dübner's Ausgabe Plotin's (bzw. Priscian's) S. 549 ganz richtig, dass die Art, wie Agathias den Khosru und das Verhältniss der Platoniker zu ihm darstellt, von polemischer Uebertreibung nicht frei sei. Ihm zufolge hätten die Platoniker in Persien die idealen Zustände der platonischen Republik, in dem Könige den rechten philosophischen Herrscher zu finden gehofft, und statt dessen nicht blos in seinem Reich und an seinem Hofe Sittenlosigkeit und Rechtsverletzung, sondern auch in ihm selbst einen ungebildeten Menschen getroffen, dessen Vorliebe für die Philosophie nur eiteler Dilettantismus gewesen sei. Allein wenn sich auch die verfolgten athenischen Philosophen die persischen Zustände ohne Zweifel viel idealer ausmalten, als sie in der Wirklichkeit waren, so können sie, grossentheils selbst Orientalen, doch kaum so unbekannt mit denselben gewesen sein, wie sie dies nach Aga-

denusschluss zwischen Persien und dem römischen Reich verschaffte ihnen ungehinderte Rückkehr und Sicherheit gegen Glaubenszwang <sup>1)</sup>, aber die Schule von Athen blieb geschlossen.

Der Neuplatonismus selbst erhielt sich auch in seinem heidnischen Zweige noch eine Zeit lang. Simplicius hat seine gelehrte Thätigkeit wohl noch längere Jahre nach der Rückkehr aus Persien fortgesetzt <sup>2)</sup>; in Alexandria pflanzte sich die Reihe der platonischen Diadochen noch über Ammonius hinaus fort <sup>3)</sup>,

thias gewesen sein müssten. Was aber Khosru betrifft, so zeigt QUICHERAT, dass er ein Mann von Geist war, der sich mit grossem Ernst und nicht erfolglos bemühte, der hellenischen Bildung und Wissenschaft bei seinem Volke Eingang zu verschaffen. Agathias selbst bemerkt wiederholt, er habe die Philosophen bei sich festzuhalten gewünscht. Derselbe erwähnt c. 28 der Uebersetzungen von aristotelischen und platonischen Werken, welche Khosru sich anfertigen liess; ein für ihn verfasster Abriss der aristotelischen Logik in syrischer Sprache ist noch vorhanden (QUICHERAT S. 550, a nach RENAN). Auch aus Priscian's an ihn gerichteter Schrift (s. o. 763, 1) erkennt man sein Interesse, namentlich für naturwissenschaftliche und psychologische Fragen. Dass die attischen Philosophen sich nichtsdestoweniger an seinem Hofe sehr unbehaglich fühlten, von vielem in der persischen Sitte abgestossen wurden, unter dem fremden halbbarbarischen Volke keinen Boden für eine fruchtbare Wirksamkeit fanden, und schliesslich von heftigem Heimweh ergriffen wurden, ist ganz glaublich; es ist auch möglich, dass einer von den Auswanderern selbst von den persischen Zuständen eine Schilderung, wie die des Agathias, gemacht hatte; (in ihrem übertreibenden Ton erinnert sie an die herben Urtheile des Damascius über seine eigenen Partheigenossen;) aber auch in diesem Fall würden wir dieselbe nicht ohne weiteres für baare Münze zu nehmen haben.

1) Nach ΑΓΑΘΗ. c. 31 wurde im Friedensvertrag ausdrücklich festgesetzt: τὸ δὲν ἐκείνους τοὺς ἀνδρας εἰς τὰ σφέτερα ἤθη κατιόντας βιοτεύειν ἀδεῶς το λοιπὸν ἐφ' ἑαυτοῖς, οὐδὲν ὄτιοῦν πέρα τῶν δοκούστων φρονεῖν ἢ μεταβάλλειν τὴν πατρίαν δόξαν ἀναγκαζομένους. Dieser Friedensschluss fällt, wie ZUMPT S. 63 zeigt, in's Jahr 588. Khosru war nur zwei Jahre zuvor zur Regierung gekommen. Für die Auswanderung der Philosophen ergiebt sich demnach das Jahr 582 oder frühestens 581.

2) Aus Phys. 184, a, m. vgl. 188, b, m. erhellt, dass er dieses weit-schichtige Werk nach Damascius' Tod verfasste, aus De coelo 285, a, 10, wo eines Vorfalles aus der Zeit der persischen Reise erwähnt wird, dass auch dieser der Physik vorangehende (Phys. 257, a, m.) Commentar erst nach der Rückkehr aus Persien geschrieben ist. Jünger, als die Erklärung der Physik, ist die der Kategorien, welche S. 110, β (Schol. 92, b, 18) jene anführt.

3) Vgl. ΟΛΥΜΠΙΟΝΟΣ in Alcib. S. 141: Plato lehrte unentgeltlich; διὸ καὶ μέχρι τοῦ παρόντος σώζονται τὰ διαδοχικὰ, καὶ ταῦτα πολλῶν δημύσεων γινομένων.

und noch in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts treffen wir hier in dem jüngeren Olympiodor einen fruchtbaren Ausleger platonischer und aristotelischer Schriften <sup>1)</sup>; auf wissenschaftliche Selbständigkeit machen allerdings seine Commentare keinen Anspruch, und von neuen Gedanken ist wohl kaum irgend

Die διαδοχὰ verstehe ich von Diadochengehalten; sollte das Wort aber auch etwas anderes bedeuten, so beweist die Stelle jedenfalls, dass es damals noch platonische Diadochen gab. Olympiodor selbst war ein solcher: s. folg. Anmerkung.

1) Wir besitzen von Olympiodor noch vier Commentare zu platonischen Schriften: zum Alcibiades I (ed. CREUZER im 2ten Bd. der Initia philos. ac theol. ex plat. font.; einen Theil der Einleitung zu diesem Commentar bildet das oft herausgegebene Leben Plato's), Gorgias (ed. A. JAHN in Jahn's Jahrb. Supplementb. XIV, S. 104 — 149. 236 — 290. 354 — 398. 517 — 549), Philebus (in STALLBAUM's Ausgabe des Philebus v. J. 1821), Phædo (ed. FINKEN). Die zwei letzten von diesen sind blossе Auszüge, vermuthlich aus Olympiodor's Vorträgen; aber auch die zwei andern scheinen nicht von ihm selbst niedergeschrieben zu sein, da es bei beiden in der Ueberschrift heisst: ἀπὸ φωνῆς Ὀλυμπιοδώρου τοῦ μεγάλου φιλοσόφου. Als Schüler des Ammonius bezeichnet sich Olymp. in Gorg. S. 158 (385); dass er in Alexandria schrieb, erhellt aus der vita Plat. S. 2 Westerm. Von diesem Olympiodor will nun IDELER Arist. Meteor. I, XVIII f., und wie es scheint auch CREUZER Init. phil. plat. II, XI ff. und COUSIN Fragmens philos. I, 329 f., denjenigen unterscheiden, dessen Commentar zur aristotelischen Meteorologie (Venet. 1551; umfangreiche Auszüge daraus in Ideler's Ausgabe des aristotelischen Werkes), wenn auch nicht ganz vollständig, noch vorhanden ist; wobei Ideler freilich das unglaubliche begegnet ist, den letzteren in Einem Athem für den S. 674 besprochenen Lehrer des Proklus und für den Schüler des Ammonius zu erklären, welcher 564 noch am Leben gewesen sei. Allein auch der Ausleger der Meteorologie bezeichnet sich S. 37, b (I, 291 Id.) vgl. S. 12, b (186 f.) als Alexandriner, und derselbe nennt S. 38, b (294) den Ammonius (dass er diesen meint, zeigt die Vergleichung von S. 26, a [260] und den übrigen S. 751, 3 angeführten Stellen) ὁ μέγας φιλόσοφος, ὁ ἡμέτερος πρόγονος (Vorgänger im Lehramt); er ist also offenbar Eine Person mit dem Verfasser der Commentare zu Plato. Da er S. 12 b (186) den Kometen des Jahrs 281 der diokletianischen Aera (564 n. Chr.) anführt, so muss er die Erklärung der Meteorologie nach diesem Zeitpunkt verfasst haben, was immerhin möglich ist, wenn er alt wurde, und zu den jüngeren Schülern des Ammonius gehörte. Dass er dagegen den Commentar zum Alcibiades vor 529 geschrieben habe, folgert CREUZER a. a. O. XIV, und nach ihm COUSIN, mit Unrecht aus der vor. Anm. angeführten Stelle: diese bezieht sich nicht auf die athenischen, sondern auf die alexandrinischen Verhältnisse.

etwas darin zu finden <sup>1)</sup>). Indessen änderten sich die Verhältnisse, durch welche der Fortbestand einer neuplatonischen Schule bedingt war, immer mehr. Noch vor dem Ende des sechsten Jahrhunderts waren die wenigen Anhänger der alten Religion in den gebildeten Klassen vollends ausgestorben, und die Philosophie, die bis zum letzten Augenblick unter der Fahne dieser Religion gekämpft hatte, theilte ihr Schicksal. Olympiodor ist der letzte Lehrer der platonischen Philosophie, der uns genannt wird; und wenn wir ASKLEPIUS hören, so war schon mit Simplicius das goldene Geschlecht der ächten Erklärer der Alten erloschen <sup>2)</sup>).

Wenige Jahre vor der Unterdrückung der athenischen Schule fand auch in der westlichen Hälfte der römisch-griechischen Welt der letzte Vertreter der alten Philosophie ein gewaltsames Ende. Seit der Neuplatonismus mit Jamblich in den Orient zurückgewandert, und bald darauf auch der politische Mittelpunkt des Staates ebendahin verlegt war, verliert sich die römische Philosophie für längere Zeit so vollständig aus der Geschichte, dass uns aus dem ganzen vierten Jahrhundert ausser den unbedeutenden logischen Arbeiten des Marius Victorinus <sup>3)</sup>, des Vegetius Prätextatus <sup>4)</sup> und vielleicht auch des Albinus <sup>5)</sup> keine

1) Ich will daher hier nichts weiteres darüber mittheilen. Einiges nähere giebt SIMON École d'Alex. II, 594 ff.; über Olympiodor's geschichtliche Angaben in Alcib. vgl. m. COUSIN a. a. O. 334 ff., über den Commentar zum Philebus ebd. 856 ff., über seine Mythendeutungen VACHEROT II, 394 f.

2) S. o. S. 763, 1.

3) Dieser Mann (über den OSANN Beitr. II, 352 ff. s. vgl.) lebte als Rhetor unter Constantius, also um 350, in Rom. Seine Uebersetzung der Einleitung Porphyrs legt Boëthius einem Commentar zu derselben zu Grunde; er schrieb ferner über die Definition, die Lehre von den Schlüssen, namentlich den hypothetischen, und verfasste Commentare zu Cicero's Topik und De inventione, von welchen der letztere noch erhalten ist. Ueber den Inhalt desselben theilt PRANTL Gesch. d. Log. I, 660 ff. einiges mit; bei Demselben und bei OSANN finden sich die Nachweisungen in Betreff der übrigen Schriften.

4) Vegetius (oder nach anderer Lesart Veotius) Prätextatus übersetzte nach BOETH. De interpr. II, S. 289 Themistius' Paraphrase der beiden Analytiken. PRANTL a. a. O. 664 vermuthet, er sei Eine Person mit dem angesehenen römischen Senator Vettius Prätextatus, welochem in Macrobs Saturnalien eine Rolle übertragen ist (das nähere über ihn bei JAN I, XXII ff. s. Ausgabe des Macrobius), und dass dieser nach der wahrscheinlichsten An-

schriftstellerische Frucht derselben bekannt ist. Bestimmtere Spuren ihres Daseins und Beweise der Bedeutung, welche namentlich dem Platonismus Plotin's auch für diesen Theil des römischen Reiches immer noch zukam, liefern uns die christlichen Theologen des vierten und fünften Jahrhunderts, unter welchen Augustinus auch in dieser Beziehung hoch hervorragt <sup>1)</sup>. Aus dem fünften Jahrhundert ist uns auch eine Anzahl Schriften erhalten, welche wir immerhin noch den Denkmälern der griechisch-römischen Philosophie beizählen müssen. Doch erhebt sich weder der Abriss der stoisch-peripatetischen Schullogik, welchen Marcianus Capella seinem encyclopädischen Werk einverleibt hat <sup>2)</sup>, noch die Schriftstellerei der Platoniker Macrobius <sup>3)</sup> und Chalci-

---

nahme noch einige Jahre vor Themistius, 387, starb, würde dieser Vermuthung nicht im Wege stehen.

5) BOETH. a. a. O.: auch Albinus solle dialektische Bücher verfasst haben; er habe dieselben jedoch nicht auffinden können, und kenne von ihm nur ein geometrisches Werk. PRANTL a. a. O. ist geneigt, diesen Albinus, von dem wir sonst nichts wissen, für einen Zeitgenossen des Prätectatus und einen der beiden gleichfalls bei Macrobius auftretenden Albinus zu halten.

1) Nächst ihm ist ein Mann aus seiner Schule, der gallische Presbyter Claudianus Mamertus (um 450) mit seiner Schrift *De statu animæ* zu nennen. Es ist jedoch hier nicht der Ort, auf den philosophischen Charakter dieser Männer näher einzutreten. Ich will mich daher mit der Bemerkung begnügen, dass Augustin von dem Platonismus seiner Zeit nicht allein die bedeutendste Einwirkung erfahren hat, sondern auch (vgl. das Register der Benediktiner Ausgabe) Plotin und Porphyrius ziemlich oft anführt, wogegen er Jamblich nur Einmal, *Civ. D. VIII, 12*, nennt, aber nicht näher zu kennen scheint. Von Plotin redet er *c. Acad. III, 41* mit der höchsten Achtung. Im übrigen vgl. m. über seine Philosophie RITTER *Gesch. d. Phil. VI, 153 ff.*, über Mamertus ebd. 567 ff.

2) M. vgl. über denselben PRANTL a. a. O. 672 ff. Marc. Capella lebte in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts in Karthago. Die speciellere Untersuchung über seine Zeit und seine Lebensverhältnisse, welche neuerdings wieder angeregt worden ist, muss ich anderen überlassen.

3) Macrobius Ambrosius Theodosius (über welchen L. JAN Prolegg. a. Ausgabe von 1848) bekleidete unter Honorius hohe Staatsämter im römischen Westreich (er heist *vir illustris*); sein Leben fällt demnach in die letzten Jahrzehende des 4ten und die ersten des 5ten Jahrhunderts, seine schriftstellerische Thätigkeit wohl in die letzteren. Ueber seine Herkunft wissen wir nur, dass seine Heimath ferne von Rom war, vielleicht in Afrika. Dass er kein Christ war, erhellt aus seinen Schriften auf's bestimmteste. Wir besitzen von ihm einen Commentar zum *Somnium Scipionis*, die *Saturnalien*,

dius <sup>1)</sup> über den Charakter unselbständiger Nachahmung <sup>2)</sup>.

welche aber nicht vollständig erhalten sind, und Auszüge aus einer allem nach unbedeutenden grammatischen Abhandlung (JAN a. a. O. VII ff.). Der Hauptwerth dieser Schriften, namentlich der Saturnalien, besteht für uns in der Ueberlieferung von Angaben älterer Schriftsteller. In seinen philosophischen Annahmen hält sich Macrobius durchaus an die platonische Schule, und er führt (vgl. d. Index) nicht allein Plato selbst oft an, sondern verhältnissmässig häufig auch Plotin, den er Somn. I, 8, 5 *inter philosophiae professores cum Platone princeps* nennt. Neben ihm und den früheren Philosophen wird auch Porphyry genannt, dessen Commentar zum Timäus (Somn. II, 8, 16) er kennt; Jamblich's dagegen und der späteren Neuplatoniker geschieht keine Erwähnung. Da sich ähnliches, wie bemerkt, bei Augustin findet, so ist zu vermuthen, dass man im Westen noch um den Anfang des fünften Jahrhunderts nur mit jenen römischen Neuplatonikern näher bekannt war, deren einfachere Lehrweise der römischen Denkart auch an sich wohl besser zusagte, als die phantastische Scholastik Jamblich's und seiner Nachfolger. — Als Neuplatoniker bezeichnet sich Macrobius schon durch die Stelle Somn. I, 2, 13 ff. Er bemerkt hier, die Philosophen finden die mythische Darstellung nicht für alle Gegenstände gleich zulässig. *Sed his uti solent, cum vel de anima vel de aëriis ætheriisve potestatibus vel de ceteris Diis locuntur.* Erhebe man sich dagegen zu dem *summus et princeps omnium deus*, welcher das ἀγαθόν und das πρῶτον αἰτιον genannt werde, oder zu dem Nus, welcher aus dem höchsten Gott hervorgegangen die Urbilder der Dinge, die Ideen, enthalte, so bediene man sich nicht der mythischen Form; sondern um das zu bezeichnen, was über das Denken, wie über das Reden hinausgehe, nehme man zu Vergleichen, wie die platonische des Guten mit der Sonne, seine Zufucht. Mit den Neuplatonikern behauptet Macrob II, 10 die Anfangslosigkeit der Welt, indem er zugleich, an die stoische und aristotelische Lehre anknüpfend, einen Wechsel der Weltzustände zugiebt. Natürlich wird aber vorausgesetzt, dass hierin auch Plato mit Aristoteles übereinstimme, wo sich dagegen beide unvereinbar zeigen, nimmt Macr. die Parthei Plato's, und so wird II, 14 f. die Selbstbewegung der Seele gegen Aristoteles ausführlich vertheidigt. Neuplatonisch und stoisch sind endlich, um nur diess noch zu erwähnen, auch die Mythendeutungen, von welchen die beiden Werke Macrobi's voll sind, der Grundsatz, dass das Göttliche eine nackte Darstellung nicht vertrage, und durch die Hülle der Mythen und Mysterien gegen profane Behandlung geschützt werden müsse (Somn. I, 2, 17 f.), und die Verehrung gegen Homer, *divinarum omnium inventionum fons et origo* (II, 10, 11).

1) Ein seiner Persönlichkeit nach ganz unbekannter Schriftsteller, der aber doch wohl dem fünften, oder frühestens dem vierten Jahrhundert angehören wird.

2) Macrob gesteht diess auch selbst, wenn er Somn. II, 15, 2 seine Vertheidigung der platonischen Ansicht über die Seele mit den Worten eröffnet: *neque vero tam immemor mei aut ita male animatus sum, ut ex ingenio meo vel*



Dagegen steht an der Grenzscheide des fünften und sechsten Jahrhunderts ein Mann, der zwar an eigener wissenschaftlicher Bedeutung, trotz seines dauernden Einflusses auf die Folgezeit, mit den philosophischen Grössen früherer Jahrhunderte sich gleichfalls nicht messen kann, der aber immerhin einen denkwürdigen Beweis für die Macht liefert, welche die griechisch-römische Philosophie selbst in dieser letzten Zeit über edlere Geister noch ausübte. Boëthius <sup>1)</sup> bekannte sich zwar ohne Zweifel zur christlichen Religion <sup>2)</sup>; aber seiner Denkweise nach gehört er so ganz

---

*Aristoteli resistam vel adsim Platoni:* er wolle nur sammeln, was die grossen Philosophen der platonischen Schule hierüber gesagt haben, *adjecto, si quid post illos aut sentire fas erat, aut audere in intellectum licebat.* Dass er überhaupt nicht mehr gethan hat, zeigt der Augenschein, wenn er auch immerhin zu den verständigen Compilatoren gehört. Von Chaloidius hat MARTIN S. 18 ff. seiner Ausgabe von Theo's Astronomie (s. 1. Abth. S. 718) nachgewiesen, dass er seine Ausführungen grossentheils aus dieser Schrift entnommen hat.

1) Ueber Boëthius, seine Werke und seine Philosophie vgl. m. die gründlichen Untersuchungen von FRIEDR. NITZSCH: Das System des Boëthius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften (1860), der auch über die weitere Literatur Auskunft giebt. — Anicius Manlius Severinus Boëthius, um 480 zu Rom geboren, ist die letzte glänzende Gestalt aus der Mitte des römischen Adels, unter dessen Mitgliedern er nicht blos durch seine Abstammung und seine Verheirathung mit der Tochter des jüngeren Symmachus, sondern auch durch seine Gesinnung und Bildung hervorragte. Von Theodorich d. Gr. geschätzt und in den Staatsdienst gezogen, gelangte er rasch zu einer höchst angesehenen Stellung, bekleidete 510 das Consulat, und sah seine beiden Söhne gleichzeitig mit der consularischen Würde geschmückt (Cons. II, pr. 3). Als gegen das Ende von Theodorich's Regierung zwischen diesem und dem byzantinischen Hofe eine gefahrdrohende Spannung eintrat, wurde von den Feinden des Boëthius gegen ihn, wie es scheint, die Anschuldigung eines landesverrätherischen Einverständnisses mit der griechischen Regierung erhoben, und es gelang ihnen, den misstrauisch gewordenen alternden Herrscher so gegen ihn einzunehmen, dass er auf dessen Befehl, nach längerer Haft, im Jahr 525 oder 524 hingerichtet wurde. Ueber seine Schuld sind die Ansichten immer noch getheilt; mir scheinen die Gründe, auf welche sich NITZSCH S. 10 f. stützt, zu beweisen, dass ein rechtlich strafbares Vergehen des Boëthius nicht vorlag; möglich allerdings, dass er eine Befreiung von der gothischen Fremdherrschaft wünschte, und sie unter Umständen auch unterstützt haben würde.

2) Einen eigentlichen Beweis dafür hat man allerdings nicht, nachdem die Kritik, wie diess nach NITZSCH keines weiteren Beweises bedarf, nicht allein die mittelalterliche Legende vom Märtyrertum des Boëthius, sondern

der antiken Bildungsform an, dass er selbst in der letzten und schwersten Zeit seines Lebens nur die Philosophie als Trösterin bei sich erscheinen lässt, nur auf die alten Klassiker, nicht auf die Aussprüche der h. Schrift sich beruft <sup>1)</sup>, nur philosophische Wahrheiten, nicht christliche Glaubenssätze sich vorbehält, und den Namen Christi in allen seinen Schriften auch nicht ein einzigesmal nennt, nicht durch die leiseste Andeutung auf die christliche Kirche oder ihre Dogmatik, oder auf die biblische Geschichte hinweist <sup>2)</sup>. Als Schriftsteller ist er nicht Christ, sondern nur Philosoph.

Die Philosophie, der Boëthius huldigt, und die ihm mit Ausschluss aller abweichenden Systeme <sup>3)</sup> allein für die wahre Philosophie gilt, ist die platonisch-aristotelische <sup>4)</sup>. Aristoteles hat die Regeln des wissenschaftlichen Verfahrens für alle Zeiten festgestellt; der Erklärung seiner logischen Schriften widmete Boëthius einen grossen Theil seiner eigenen schriftstellerischen Arbeit <sup>5)</sup>; und wenn er hiebei allerdings im wesentlichen nur die

---

auch die Aechtheit seiner theologischen Schriften beseitigt hat; da aber die Familie der Anicier, ebenso Symmachus, der Schwiegervater des Boëthius, Ennodius, Cassiodorus und andere Freunde desselben, der christlichen Kirche angehörten, und da Theodorich, welcher den heidnischen Kultus bei Todesstrafe verbot, einem Heiden wohl schwerlich die höchsten Staatsämter übertragen hätte, ist Boëthius immerhin für einen Christen zu halten. Vgl. NITZSCH S. 37 ff.

1) Denn dass er Consol. III, pr. 12 (S. 247 Cally) Gott mit Worten aus Sap. Sal. 8, 1 das höchste Gut nennt, *quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit*, kann nicht in Betracht kommen.

2) Dass seine Ansichten keine bestimmte Spur der christlichen Lehre enthalten, zeigt NITZSCH S. 42 ff., welcher dieselben zunächst aus diesem Gesichtspunkt bespricht.

3) So namentlich des stoischen und epikureischen; vgl. Consol. I, pr. 3, S. 83, wo die Philosophie klagt, dass das *Epicureum vulgus ac Stoicum* nebst andern die Erbschaft Plato's an sich zu reissen und sich ihrer selbst trotz ihres Sträubens, zu bemächtigen versucht habe. Gegen den stoischen Sensualismus richtet sich Cons. V, metr. 4.

4) Vgl. Cons. I, pr. I, S. 14: *Hunc vero eleaticis atque academicis studiis innutritum*, wo die *eleatica studia* die dialektischen Studien bezeichnen. Dass er jedoch diese Studien nicht in Athen gemacht hat, wie man früher annahm, zeigt NITZSCH S. 7, 6.

5) Es sind von ihm die folgenden logischen Schriften erhalten: 1) ein Commentar zu Victorinus' Uebersetzung von Porphyry's Einleitung; 2) ein zweiter zu derselben Schrift nach seiner eigenen Uebersetzung; 3) eine Er-

Schulüberlieferung der späteren Jahrhunderte sammelt und fort-pflanzt, und sie höchstens an dem einen oder dem anderen Punkte mit weiteren Ausführungen vermehrt <sup>1)</sup>, so sind doch seine weit-läufigen, auf einer in jener Zeit seltenen Benützung griechischer Vorgänger ruhenden Arbeiten mehr als ein halbes Jahrtausend lang die Hauptquelle für die Kenntniss der aristotelischen Logik im Abendlande gewesen <sup>2)</sup>, dem er auch durch seine Schriften über Mathematik und Musik <sup>3)</sup> einen nicht zu unterschätzenden Dienst geleistet hat. Noch grösser ist aber die Bedeutung Plato's für unsern Philosophen. Wenn er in der Dialektik Aristoteles als seinen Lehrmeister verehrt <sup>4)</sup>, so hält er sich in dem mate-

---

klärung der Kategorien; 4) und 5) eine solche des Buchs *De interpretatione* in zwei Bearbeitungen; 6) und 7) Uebersetzungen der beiden *Analytiken*; 8) — 10) zwei Schriften über die kategorischen, eine über die hypothetischen Schlüsse; 11) *De divisione*; 12) *De definitione*; 13) und 14) Uebersetzungen der aristotelischen *Topik* und der Schrift von den Trugschlüssen; 15) ein Commentar zu Cicero's *Topik*; 16) *De differentiis topicis*. Ein Commentar zur aristotelischen *Topik*, eine Schrift *De ordine peripateticas disciplinae* und vielleicht auch noch anderes ist verloren (NITZSCH S. 20 f. PRANTL *Gesch. d. Log.* I, 680), der Plan, sämtliche aristotelische Schriften zu übersetzen und zu erläutern (*De interpret. ed.* II S. 818, m.), nicht ausgeführt worden. Auch einige weitere logische Schriften, die B. beabsichtigte (vgl. PRANTL S. 680, 73), scheinen ungeschrieben geblieben zu sein.

1) So hat er namentlich die Lehre von den hypothetischen Schlüssen, für welche ihm nach seiner eigenen Angabe *De syll. hypoth.* S. 606, m. keine so vollständigen Vorarbeiten vorlagen, wie für andere Theile der Logik, sehr sorgfältig, aber freilich auch sehr formalistisch; behandelt.

2) Das nähere über Boëthius' Logik möge in PRANTL's gründlich eingehender Darstellung a. a. O. S. 679—722 gesucht werden.

3) Erhalten sind seine Werke über Arithmetik, Musik und Geometrie; verloren die von CASSIODOR. var. ep. I, 45 erwähnten Uebersetzungen von Schriften des Ptolemäus, Archimedes, Nikomachus, und des angeblichen Pythagoras.

4) Ihm und seiner Schule folgt er auch in der Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische, und der letzteren in Ethik, Oekonomie und Politik; weniger unbedingt in der Eintheilung der theoretischen Philosophie in die Lehre vom *intellectibile*, oder die Theologie, die Lehre vom *intelligibile*, d. h. den geistigen Wesen, welche unter der Gottheit stehen, bis zur menschlichen Seele herab, und die Lehre von den *naturalia*, oder die Physik (*ad Porph. a Viet. transl.* S. 2, m. f. vgl. *De consol.* I, pr. 1, S. 11).

riellen seiner philosophischen Ueberzeugung durchaus an Plato <sup>1)</sup>, von dem er voraussetzt, dass Aristoteles in allem wesentlichen mit ihm übereinstimme <sup>2)</sup>; nur lässt er sich Plato von den Neuplatonikern erklären, und aus der platonischen Lehre selbst greift er, nach Cicero's Vorgang, hauptsächlich das heraus, was mit dem sittlichen und religiösen Leben in näherer Beziehung steht; und da nun hierin auch der Stoicismus dem Platonismus verwandt ist, gestattet er schliesslich, wie die meisten von den späteren Platonikern, auch diesem System grösseren Einfluss, als er sich vielleicht selbst gestand <sup>3)</sup>. Den Ausgangspunkt seiner Weltansicht bildet die Idee der Gottheit. Er schildert Gott als den Schöpfer der Welt <sup>4)</sup> und den Urheber ihrer unwandelbaren Gesetze; er erkennt seine Hand in der Unveränderlichkeit des Naturlaufs, in der Bewegung des Himmels und seiner Gestirne, in der Einstimmigkeit, mit der alle Theile der Welt sich zu Einem Ganzen zusammenfinden <sup>5)</sup>; er preist seine Allwissenheit, die mit Einem Blick alles umfasst, was ist, war und sein wird <sup>6)</sup>; als die reinste Bezeichnung seines Wesens betrachtet er aber den Begriff des Guten oder des höchsten Gutes <sup>7)</sup>, und er zeigt, dass von dem Guten auch das Eine

1) Nach der Stelle De interpr. ed. II, 318 m. hatte er den Plan, auch alle platonischen Gespräche zu übersetzen, oder auch zu commentiren; Cassiodor a. a. O. bezeugt, dass er einzelne derselben wirklich übersetzt habe.

2) De interpr. a. a. O., wo er die Absicht ausspricht, diese Uebereinstimmung der beiden Philosophen seiner Zeit in einer eigenen Schrift nachzuweisen.

3) Die Quelle für das folgende sind die fünf Bücher *De consolationibus philosophiae*, welche Boëth. im Kerker verfasst hat.

4) Dabei erinnert aber der Ausdruck III, metr. 9, 4: *ingere materiae fuitantis opus* durchaus an den Timäus, nicht an die Schöpfung aus nichts; auch V, pr. 1, S. 313 wird der Satz, dass nichts aus nichts werde, ausdrücklich nicht blos in Betreff der wirkenden Ursache, sondern auch des *materiae subjectum*, als richtig anerkannt; vgl. De arithm. I, 2. Ganz bestimmt behauptet Boëth. V, pr. 6, S. 349 die Anfangs- und Endlosigkeit der Welt.

5) Consol. I, metr. 5. m. 6, 16. II, m. 8. III, m. 2. 9. IV, m. 6. III, pr. 12, S. 246. Hierbei wird III, metr. 9, 10 f. namentlich auch das Gleichgewicht der Elemente, des Warmen, Kalten, Trockenen und Feuchten (nach Aristoteles; a. Bd. II, b, 339, 4) betont.

6) Ebd. V, m. 2.

7) Ebd. III, pr. 10.

nicht verschieden sei <sup>1)</sup>), dass Gott als das höchste Gut von allen, nur meistens unbewusst und auf falschem Wege, gesucht, alles durch einen natürlichen Zug zu ihm hingeführt werde <sup>2)</sup>), weil ihn zu schauen die höchste Seligkeit sei <sup>3)</sup>), dass er mithin eben durch seine Güte die Welt regiere <sup>4)</sup>), wie er sie aus Güte geschaffen habe <sup>5)</sup>), und dass er so, unbewegt und in sich verharrend, das Weltganze bewege <sup>6)</sup>). Von Gott stammen alle Dinge <sup>7)</sup>), am unmittelbarsten jedoch die geistigen Wesen: er giesst die Seele der Welt durch ihren Leib aus <sup>8)</sup>), er bringt auch die Einzelseelen hervor <sup>9)</sup>), die menschlichen, wie die übermenschlichen. Was die letzteren und ihre verschiedenen Klassen betrifft, so theilt Boëthius hierüber die allgemeinen Vorstellungen seiner Zeit <sup>10)</sup>.

1) A. a. O. pr. 11.

2) III, pr. 2. 8. pr. 12, S. 247 f. ebd. pr. 11, S. 289, wo ausgeführt wird, dass der natürliche Selbsterhaltungstrieb aller Wesen nichts anderes sei, als das Streben nach Einheit (*unum esse desiderare*); wenn aber alles nach dem Einen strebe (*unum desiderant*), strebe auch alles nach dem Guten.

3) III, metr. 9, 22 ff.

4) III, pr. 12, wo unter anderem: *per bonum igitur cuncta disponit: siquidem per se regit omnia, quem bonum esse concessimus; et hic est veluti quidam clavus atque gubernaculum, quo mundana machina stabilis atque incorrupta servatur*. Ebd. g. E.: *Deum quoque bonitatis gubernaculis universitatem regere disputabas*.

5) III, metr. 9, 4 ff. nach Plato.

6) III, pr. 12, Schl.

7) III, metr. 6, 8: *unus enim rerum pater est, unus cuncta ministrat*.

8) III, metr. 9, 18: *tu triplicis mediam naturae cuncta moventem connectens animam per consona membra resolvit*. Die *triplex natura* ist die göttliche, seelische und leibliche; auf sie beziehen sich die drei Theile der theoretischen Philosophie (s. o. 778, 4).

9) Wie diess a. a. O. V. 18 f. nach PLATO Tim. 42, D ausgeführt wird; vgl. III, metr. 6, 9: *hic clausit membris animos celsa sede petitos*, auch I, pr. 5, S. 72.

10) In Porph. a Vict. transl. S. 2 u. unterscheidet er zunächst drei Klassen, wenn er sagt: der zweite Theil der theoretischen Philosophie *ea comprehendit, quae sunt omnium coelestium supernae divinitati operum causae* (die Sterngeister), *et quicquid sub lunari globo beatiore animo atque puriore substantia valet* (die Dämonen), *postremo humanarum animarum conditionem atque statum*. De cons. III, metr. 9, 18 spricht er davon, dass die Seelen in den Himmel und auf die Erde gesät werden; Consol. V, pr. 2, S. 320 von dem vollkommenen Denken und Wollen der *supernae divinaeque substantiae*; ebd. IV, pr. 6, S. 295 nennt er als Werkzeuge der Vorschung: göttliche Geister, die (Welt-) Seele, die

Der menschlichen Seele legt er mit den Neuplatonikern eine doppelte Leiblichkeit bei <sup>1)</sup>. Von ihrer Unsterblichkeit ist er ebenso, wie von ihrer Präexistenz <sup>2)</sup>, mit Plato überzeugt <sup>3)</sup>. Doch macht er von derselben für die Theodicee, in welcher der Hauptzweck seiner philosophischen Trostschrift liegt, keinen so umfassenden Gebrauch, als man vielleicht erwarten möchte; er zeigt sich vielmehr auch darin als ächten Platoniker, und zugleich mit dem Geiste der Stoa gesättigt, dass er sich über die Ungleichheit der menschlichen Schicksale weniger durch die Aussicht auf eine jenseitige Ausgleichung, als durch die sittliche Erhebung über das äussere beruhigt. Dass alles in der Welt ohne Ausnahme von der göttlichen Vorsehung auf's beste gelenkt werde, und dass weder das Verhängniss noch das menschliche Wollen hieran etwas ändere, steht ihm unbedingt fest. Die Vorsehung, sagt er, ist nichts anderes, als die Weltordnung, sofern sie auf ihren Urquell zurückgeführt, in der reinen Gestalt, welche sie im göttlichen Geiste hat, betrachtet wird, sie ist von der Vernunft Gottes, die alles bestimmt, nicht verschieden. Die gleiche Ordnung nennen wir das Verhängniss, sofern wir die Einzelursachen in's Auge fassen, durch deren Verkettung sie sich vollzieht: dasselbe, was in seiner Einheit Vorsehung heisst, heisst in seiner Entfaltung Verhängniss. Das Verhängniss kann daher der Vorsehung nie widersprechen, sondern nur ihre Anordnungen vollziehen; je mehr man aber zu dem ewigen und göttlichen aufsteigt, um so vollständiger erhebt man sich auch über das Verhängniss <sup>4)</sup>. Ebenso-

---

Natur, die Gestirne, die *angelica virtus* und *daemonum varia solertia*. Ebd. I, pr. 4, g. E. (S. 58) sagt er, wie es scheint mit Bezug auf den ihm gemachten Vorwurf der Zauberei: er habe nicht nöthig, *vilissimorum spirituum praesidia captare*, wobei wir aber doch nicht an die christlichen Teufel, sondern nur an die hylischen Dämonen der Neuplatoniker zu denken haben werden.

1) V, pr. 2, S. 320: die menschlichen Seelen seien freier, *cum se in mentis divinae speculatione conservant* (in ihrem vorweltlichen Dasein), *minus vero cum dilabuntur ad corpora, minusque etiam, cum terrenis artubus colligantur*.

2) A. a. O., s. vor. Anm.

3) II, pr. 4, Schl. pr. 7, Schl. III, metr. 9, 20. Der Strafen nach dem Tode erwähnt Boëth. IV, pr. 4, S. 281, indem er (mit Plato s. Bd. II, a, 528, 8) solche unterscheidet, welche *poenali acerbitate*, und solche, welche *purgatoria clementia* vollstreckt werden.

4) IV, pr. 6, S. 293 f., wo u. a.: Der ganze Weltlauf erhalte seine Ordnung

wenig ist die Vorsehung durch die Willensfreiheit des Menschen beschränkt; so entschieden vielmehr Boëthius, auch hierin Platoniker, diese vertheidigt <sup>1)</sup>, so viel liegt ihm auch daran, ihre Vereinbarkeit mit der Vorsehung und dem Vorherwissen Gottes nachzuweisen; was ihm aber freilich nicht besser, als der Mehrzahl seiner Vorgänger und Nachfolger, gelungen ist <sup>2)</sup>. Wenn wir nichtsdestoweniger so oft die Erfahrung machen, dass die Guten von Uebeln, Verfolgungen und Misshandlungen jeder Art betroffen werden, die Schlechten unverdientes Glück haben, so ist diess, wie Boëthius glaubt, in Wahrheit nur ein täuschender Schein. Er verlangt von uns, dass wir uns über das äussere erheben, und unbekümmert um alles, was uns widerfährt, heiteren Geistes den rechten Weg gehen; dass wir kein äusseres Gut für etwas halten, worauf wir ein Recht haben, oder was zu unserer Glückseligkeit etwas beitrage, also überhaupt für kein Gut, am allerwenigsten für das höchste Gut <sup>3)</sup>; und nachdem er so den Grundirrtum beseitigt hat, der alle Klagen über die Vorsehung hervorruft, zeigt er: die Tugend sei nie ohne ihre Belohnung, das Böse nie ohne seine Strafe, weil eben jene mit der Glückseligkeit, diese mit der Unseligkeit zusammenfalle, jene Macht

vom göttlichen Geiste. *Qui modus cum in ipsa divinae intelligentiae puritate conspicitur, providentia nominatur: cum vero ad ea, quas movet atque disponit, refertur, fatum a veteribus appellatum est. . . . ut haec temporalis ordinis explicatio, in divinae mentis adunata prospectu, providentia sit: eadem vero adunatio digesta atque explicata temporibus fatum vocetur.* Man vgl. hiezu, was S. 685 f. aus Jamblich, S. 734 aus Proklus angeführt ist.

1) V, pr. 2.

2) Nachdem er nämlich V, pr. 3 die Schwierigkeiten der Frage, vielleicht nach stoischen Quellen, scharf auseinandergesetzt hat, führt sein Versuch, dieselben zu lösen (pr. 4—6), doch nicht über den Satz hinaus, dass Gott vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur auch von dem zufälligen ein nothwendiges Wissen habe, und vermöge ihrer Zeitlosigkeit die Dinge nicht vorhersehe, sondern als gegenwärtig anschau; so wenig nun eine freie Handlung dadurch zu einer nothwendigen werde, dass sie ein Mensch sieht, ebensowenig werde sie es dadurch, dass sie Gott in seiner Art sieht. Aehnliches ist uns S. 719 bei Proklus vorgekommen, an welchen Nitzsch S. 75 f. mit Recht erinnert.

3) I, metr. 4, II, pr. 2. pr. 4, S. 125. pr. 5 (wo S. 137 ein ähnliches Argument gegen den Werth des Reichthums gebraucht wird, wie das I. Abth. 199, 4, Nr. 4 aus Posidonius angeführte). pr. 6, III, pr. 8—9, wo diess in stoischem Geiste im einzelnen nachgewiesen wird.