

Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique
Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique
Band: 12 (1966)

Artikel: Porphyrios und Numenios
Autor: Waszink, J.-H.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-660812>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

II

J.-H. WASZINK

Porphyrios und Numenios

PORPHYRIOS UND NUMENIOS

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

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

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

Einfluss des Numenios auf Porphyrios anzunehmen, der nach Ausdehnung und Intensität dem Einfluss Plotins auf sein Denken kaum nachstehen kann. Wie nun aber Lewy richtig vermutet hat ¹, ist dieser Satz nicht das geistige Eigentum des Proklos, sondern vielmehr dem Numenios und Porphyrios feindlich gesinnten Jamblichos zuzuschreiben. Es handelt sich hier somit offenbar um eine keineswegs wohlwollende Übertreibung, die auf keinen Fall automatisch zu dem Schluss $\epsilon\iota\ \mu\eta\ \gamma\alpha\rho\ \eta\nu\ \text{Νουμήνιος},\ \sigma\upsilon\kappa\ \delta\epsilon\nu\ \eta\nu\ \text{Πορφύριος}$ führen darf; andererseits aber zeigt der Ausspruch, dass für einen Autor, dem die Schriften der beiden Philosophen noch zugänglich waren, der Einfluss des Numenios auf Porphyrios evident war.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ So auch MARTANO, 84 und 89.

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

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

ständig das Interesse für den als ausgesprochen pythagoreisch geltenden *Timaios*¹ ganz zentral.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Schliesslich — und hiermit erreiche ich den Endpunkt der Vorbemerkungen — haben wir uns immer wieder so genau wie möglich zu vergegenwärtigen, in welche Periode des langjährigen Schaffens des Porphyrios ein Zeichen seiner Beeinflussung durch Numenios gehört. Wir wissen ja, dass Porphyrios seine Meinungen über viele Dinge im Laufe seines Lebens geändert hat. Es sei hier nur daran erinnert, dass er bei der Lehre von der Seelenwanderung erst die Möglichkeit eines Eintritts menschlicher Seelen in Tierkörper angenommen hat — Jamblichos hat ihn ja deswegen heftig angegriffen¹ — während er später, jedenfalls im *Timaioskommentar*, nur einen Übergang von menschlichen Seelen in Menschenkörper annehmen wollte. Auch ist er in seiner Lehre von den drei Hypostasen sicher nicht immer ausschliesslich Plotin gefolgt; es sei nur erinnert an

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

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

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

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

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

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

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

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

² Zu *Attikos, Porphyrios und Eusebios* (Glotta 25 (1936), 183-188), 188.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἡδ' ἄρ' Ἑβραῖοι,
αὐτογένεθλον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἄγνωσ.¹

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

¹ Vgl. noch *ibd.* Vss. 134 und 139.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

es selber sagt ¹. Sein Interesse für diesen Gegenstand mag indessen durch Numenios angeregt sein.

Von hier aus rücken nun auch verschiedene andere Stellen in das rechte Licht. So finden wir in einem sicher auf Porphyrios zurückgehenden Abschnitt von Macrobius' *Kommentar zum Somnium Scipionis* (I 10, 9) in echt numenianischer Weise die « Präphilosophen » erwähnt, *qui per diuersas gentes auctores constituendis sacris caerimoniarum fuerunt*, worauf dann später die Ansichten des Pythagoras und der Platoniker folgen ². Recht interessant sind auch mehrere Stellen in der ohnehin stark von Numenios beeinflussten *Schrift über die Nymphengrotte*, z.B. in Kap. 8, wo es nach der Anführung eines Apollonhymnus heisst: « Davon ausgehend zeigten sowohl die Pythagoreer wie nach ihnen Platon, dass der Kosmos eine Grotte und eine Höhle ist. » Wir befinden uns hier ganz in der Atmosphäre der numenianischen Betrachtung der Geschichte der Philosophie. Auch ist noch hinzuweisen auf die pseudogalenische Schrift *Über die Beseelung des Embryos*, die, wenn sie nicht mit Kalbfleisch regelrecht dem Porphyrios zuzuschreiben ist ³, jedenfalls, wie Beutler hervorgehoben hat ⁴, viel porphyrianisches Gedankengut enthält. Hier finden wir nun einerseits eine Erwähnung der allegorischen Deutung der Unterweltsflüsse durch Numenios (*fr.* 48), andererseits einen Hinweis auf Moses, der, wie noch zwei-

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

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

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

⁴ Art. *Porphyrios*, *PW* XXII 290.

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

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

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

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

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

³ Vgl. S. 50, Anm. 4.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

die auch νοῦ νοῦς und κόσμου τεχνίτης πυρίου, also Demiurg, genannt wird¹. Porphyrios, der ja nach dem Vorbild Plotins den νοῦς von der ersten Hypostase entfernt hatte, hatte ohne Zweifel den πατρικὸς νοῦς der chaldäischen Orakel, der dort zur *ersten* Hypostase gehörte, zur zweiten degradiert, und nun weiter folgerichtig den δεύτερος νοῦς der dritten Hypostase zugerechnet — auf diese Weise erklärt sich auch die sicher auf Porphyrios zurückgehende Reihe *deus princeps rerum* — *mentes geminae* bei Arnobius II 25, wie ich andernorts nachzuweisen hoffe. Das für unser Thema Interessante ist nun aber die Gleichsetzung der *dei mens*, also klärllich des πατρικὸς νοῦς der chaldäischen Orakel *in der porphyrianischen Deutung*, also als zweite Hypostase, mit der *providentia dei*. Hier mag zunächst ein Einfluss vorliegen der Lehre von den drei Vorsehungen (nämlich die des höchsten Gottes, der « zweiten Götter » und der Dämonen), die sich in der schon erwähnten mittelplatonischen Schicksalslehre findet², und von der sich bei Calcidius auch noch einige bescheidene Spuren nachweisen lassen³; dazu kommt nun aber noch ein zweiter Faktor. In dem « numenianischen » Referat der Lehre von den Prinzipien finden wir den folgenden Satz (Kap. 296): *denique ex providentia et necessitate progenitum* (sc. *mundum*) *ueterum theologorum scitis haberi*, wo die Heranziehung der *ueteres theologi* die numenianische Herkunft des Satzes nochmal besonders deutlich zeigt. Das Ganze ist nun klärllich eine Ausdeutung von *Tim.* 48 a 1-2: ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη⁴ mit an-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ Vgl. dazu oben, S. 69.

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

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

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

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

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

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

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

¹ *A.a.O.* (s. S. 38, Anm. 1), 758.

² *A.a.O.* (s. S. 35, Anm. 1), 69-75.

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

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

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

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

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

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

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

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

Ich kann hier nicht mehr eingehen auf die von Leemans (*a.a.O.*, Anm. zu S. 94, 12 ff.) gegebene Erklärung, nach der, « weil Numenius ja eine Zweiseelenlehre vertrat », das *corpulentum et mortale* identisch sein muss mit dem Pneuma, womit die Seele bei ihrer Niederfahrt aus den himmlischen Höhen in den Planetensphären bekleidet wird. Leemans ist nämlich davon überzeugt, dass die Lehre vom « pneumatischen Ochema », die bei Porphyrios bekanntlich eine überragend wichtige Rolle spielt¹, schon von Numenius in ihrer *vollständigen* Form vertreten wurde. Ich bin überzeugt, dass Numenius die Vorstellung des ὄχημα als Andeutung des unteren Seelenteils, die sich im Mittelplatonismus ja überall findet², gekannt und regelmässig verwendet hat. Es bleibt aber die Frage, ob er dieses Seelengefährt auch schon als ein Pneuma gedacht hat. Aber auch wenn das, wie mit Leemans Dodds und Mazza annehmen³, der Fall sein sollte, so wäre daraus noch kein besonderer Einfluss des Numenius auf Porphyrios zu beweisen, denn diese Vorstellung findet sich ja öfters in der Zeit des Numenius, z.B. im *Corpus Hermeticum* und bei Kelsos, wie Beutler⁴ schon hervorgehoben hat.

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

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

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

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

⁴ Art. *Numenius*, 676-677.

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

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

DISCUSSION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

aber die *Philosophiegeschichte* des Porphyrios weitgehend benutzt.

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

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

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

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

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

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

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

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

