

Zweiter Teil: Petrizis Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos

6. Petrizis Ziel bei der Kommentierung von Proklos’ *Elementatio theologica*

Den letzten Teil der Arbeit widmen wir Ioane Petrizis Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos. Ioane Petrizi ist ein georgischer Philosoph aus dem 12. Jh., welcher Proklos’ Werk übersetzte und einen Kommentar dazu verfasste. Petrizis Kommentar ist für unser Anliegen auch deshalb interessant, weil er sich, ähnlich wie Proklos, mit dem Thema des ‚Einen in uns‘ auseinandersetzt. Deshalb befassen wir uns mit Petrizis Kommentar im Hinblick auf die Fragen: Was ist das Ziel von Petrizis Schrift? Was ist die Bedeutung des Ausdrucks „das Eine in uns“ für seine philosophisch-theologische Auseinandersetzung? Und was sind die Eigentümlichkeiten von Petrizis Kommentar? Wenn wir nach den Zielen fragen, die Petrizi in seinem Werk verfolgt, dann ist zunächst der Prolog⁴⁷¹ zu befragen, in dem Petrizi selbst seine Absicht erklärt, nämlich, in die Grundprinzipien von Proklos’ Text einzuführen und diesen zu erläutern: „Wir müssen den Sinn einer der großen theologischen Lehren erkennen und von Anfang an den Zweck des vorliegenden Buches erfassen.“⁴⁷² Petrizis Ziele können in der nachstehenden Aufreihung zusammengefasst werden:

- 1) Petrizi versteht als das Hauptziel von Proklos’ Werk, das mangellose Eine, *uzado erti* (უზადო ერთი),⁴⁷³ aufzuzeigen und es klar vom zusammengesetzten, aus Teilen bestehenden Einem zu unterscheiden. Denn alles, was zusammengesetzt ist, besteht aus Teilen, während das Eine selbst mangel-

471 Der Prolog umfasst sieben Seiten in der Ausgabe von S. Nutschidze/S. Kauchtschischvili (Hrsgg.), *Ioannis Petrizii Opera, Tomus II, Commentaria in Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΝ*, Tbilisi 1937.

472 Siehe Petrizi, II, Prolog, 3, 3–5: „გუარსა თანა გუაც ცნობად დიდთა საღმრთისმეტყუელთა შორის ხედვისასა და აღებად ჰაზრსა წინამთვე წინამდებარისა წიგნისას.“ Für die deutsche Ausgabe siehe L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 61.

473 Das mangellose Eine als etwas Einfaches und nicht Zusammengesetztes kommt an folgenden Stellen vor: Petrizi, II, Prolog, 3 und Petrizi, II, 1, 12, 16; 8, 35, 34; 11, 39, 5. Für die Übersetzung siehe L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 63; 79; 113; 118.

los, rein und über alles erhaben ist.⁴⁷⁴ Petrizi Darlegung zufolge ist das mangellose Eine als Ursache von allem mittels der Regeln der Logik zu entdecken.⁴⁷⁵

- 2) Als Nächstes beschäftigt sich Petrizi mit der Frage: „Was kann der Erkenntnissuchende vor der Erkenntnis des Einen erkennen?“⁴⁷⁶ Er antwortet, dass die ganze Kette der hierarchischen Ebenen, vom Körper bis zum Intellekt, mithilfe des Erkenntnisprozesses zu erreichen ist.⁴⁷⁷ Petrizi ruft Christus an,⁴⁷⁸ um beim Aufstieg zu helfen, ähnlich wie Proklos für die Rettung seiner Seele zu den Göttern betet.⁴⁷⁹ Freilich ist Proklos' Gebet nicht an Christus gerichtet; beide Denker sollten aber das gleiche Ziel beabsichtigt haben, und zwar, mithilfe Gottes die Seele von den körperlichen Leidenschaften zu reinigen und zur göttlichen Ebene aufzusteigen.
- 3) Danach richtet er sein Interesse auf die unterschiedlichen Erkenntnisarten, um den Weg zum Ziel mithilfe der unterschiedlichen Denkart zu erläutern.

474 Vgl. Petrizi, II, Prolog, 3–4; Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 62–63.

475 Vgl. Petrizi, II, Prolog, 3, 10–11: ვინაჲ ეძიებს კანონთა მიერ სიტყვერებრთა და ჰპოებს სიწმინდეს უზადოსა ერთისასა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 62: „Deshalb wird [es] durch die Regeln der Logik untersucht und [so] wird die Reinheit des mangellosen Einen gefunden.“ Siehe dazu noch Petrizi, II, Prolog, 4, 1–4: ხოლო აღმოაჩენს ერთსა სახედ მოღებითა სიმრავლისა და ამის რიცხუთა დასაზამისა ერთისამათა და კანონთაებრ «ორღანოხათა» აღმომიარსებს ჩვენ, ვითარმედ პირველად ერთი არს ყოველთა რიცხუთასა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 63: „[Proklos] erweist das Eine, indem er das Beispiel von der Vielheit und von demjenigen Einen, das Ursprung der Zahlen ist, heranzieht. So beweist er uns gemäß den Regeln des *Organon*, daß das Eine allen Zahlen vorangeht.“ Siehe dazu L. Alexidze, „Cause and Effect in Ioane Petritsi's *Commentary on Proclus' Elements of Theology*“, in: D. Calma (Hrsg.), *Reading Proclus and the Book of Causes Vol. 3. On Causes and the Noetic Triad*, Leiden 2022, S. 178–199.

476 Petrizi, II, Prolog, 6, 2–3: რამეთუ პირველ ერთისა ცნობისა რამცა ცნა ყოველმან მეძიებელმან ცნობისამან? Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 68.

477 Vgl. Petrizi, II, Prolog, 6, 3–6: და ესრეთ მარტივად წესი და სირაჲ, რომელ არს ნათხზი ყოველთა, დააწყო და წარმოაჩინა, ვითარ გონებისა, სულისა, ბუნებისა და სხეულისა, რომელი ესე თითოეული თვისსა ადგილსა განვჰმარტოთ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 68: „So einfach hat Proklos die Ordnung und die Seira, d. h. das Geflecht von allem, d. h. vom Geist, von der Seele, von der Natur und vom Körper, angeordnet und klargemacht. Jedes von ihnen werden wir am entsprechenden Ort erklären.“

478 Petrizi, II, Prolog, 6, 7: შეწევნითა პირველისა სიტყვსა უფლისა ქრისტესითა.

479 Für die Bedeutung des Gebets in Proklos' Philosophie siehe hier Kap. 3.6. und Kap. 4.2.

tern: „Es ist besonders wichtig zu wissen, daß die Kraft und die Wirkung der Seele anders sind als [die Kraft und die Wirkung] des Geistes. Und jedes von ihnen hat in der sonnenähnlichen Sprache der Griechen seine eigene Bezeichnung, die seinem Wesen entspricht. [...] Die seelische [Erkenntnis] heißt *Dianoia*, die geistige *Noema* und der obere Gegenstand der Erkenntnis *Noeton*.“⁴⁸⁰ Petrizi äußert sich über die *Dianoia* (διάνοια) bzw. das diskursive Denken⁴⁸¹ mit folgenden Worten: „Porphyrios⁴⁸² sagt, das Hin- und Herdenken der Seele ist den Schritten des Menschen ähnlich: Er läuft nicht einfach dorthin, wohin er läuft, sondern er perfektioniert Schritt für Schritt seinen Laufweg. Genauso läuft die Seele allmählich, so lange, bis sie alle Erkenntnisgegenstände umfasst und sich selbst angleicht.“⁴⁸³ Während die Seele sich ihrem Selbst und ihren Ursachen nach und nach nähert, erfasst der Intellekt alles zugleich. Petrizi erläutert das Denken des Intellekts am Beispiel des Sonnenlichts: „Genauso wie beim Sonnenaufgang die Sonnenstrahlen alles bedecken und dafür keine Zeit und keine Bewegung brauchen, denn sie kommen nicht allmählich hervor,

-
- 480 Petrizi, II, Prolog, 6, 21–30: უკულად უკუე სათანადო არს და უფროდს ხოლო საჭირო ცნობად, ვითარმედ სხუად არს ძალი და მოქმედება სულისა და სხუად გონებისა. და ყოველთავე ელიონთა ენამზეობასა ზედა თვისი სახელი ჰქვიან, შესაბამი თვისისა არსებისა; [...] რამეთუ სულისასა ეწოდების დიანჯა, ხოლო გონებისასა ნოიმა, ხოლო გასაგონსა და ზესთმდებარესა ნოიტონი. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 69. Hinzufügungen der Übersetzer.
- 481 Siehe L. Alexidze, „*Dianoia* in Ioane Petritsi's *Commentary on Proclus' Elements of Theology*“, in: *Chóra* 14, 2016, S. 177–194.
- 482 L. Brisson/J. Dillon (Hrsgg.), *Porphyre, Sentences*, 2 vols, Paris 2005, hier: S. 44, 32–34: Τῷ δὲ μὴ καθ' ἐν ἐνὶ νοούντι, ἀλλὰ μεταβατικῶς καὶ ἐν κινήσει καὶ ἐν τῷ τὸ μὲν καταλείπειν, τὸ δὲ ἐπιλαμβάνειν καὶ μερίζειν καὶ διεξοδεύειν παρυσέστη χρόνος. Siehe für die Quellen bei Petrizi L. Alexidze, „Die Stufen der Erkenntnis in den Werken des Proklos und Ioane Petrizi“, in: *Mazne (Serie für Philosophie und Psychologie)*, Vol. 2, Tbilisi 1984, S. 41–47 (auf Georgisch); dies., „Das Kapitel 129 der ‚Elemente der Theologie‘ des Proklos bei Ioane Petrizi“, in: *Georgica* (Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens) 17, 1994, S. 47–54; dies., „Griechische Philosophie in den Kommentaren des Ioane Petrizi“, in: *Oriens Christianus*, Vol. 81, 1997, S. 148–168.
- 483 Petrizi, II, Prolog, 7, 6–12: ესთა ჰგავსო, იტყვს პორფირი, მიდმოგაგონებდა სულისა, ვითარ ოდეს კაცი ბიჯებისა მიერ მივიდოდის, რამეთუ არა მარტივად მიდრკევის მუნ, სადაცა მიემართოს, არამედ ბიჯთა მიერ გზავნითი გზავნად სრულ ჰყოფს თვისსა ნავალსა. ესთადდე და სულიცა ამისგან ამისდად მიდგების მცირედ მცირედ, ვიდრემდის არა ყოველი შემოსახოს და შემოიგ ვას გასაგონოდ და თვის გუარ ყოს, რადე რადე იყოს. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 70.

sondern sie breiten sich sofort beim Erscheinen der Sonnenscheibe aus.“⁴⁸⁴ Die Art, wie der Intellekt denkt, nennt sich Noema. Und was ist Noeton? Noeton ist das, was ein Gegenstand der intellektuellen Erkenntnis ist.⁴⁸⁵ Der Gegenstand der Erkenntnis ist immer über das Erkennende erhaben und Ziel des Strebens.⁴⁸⁶

- 4) Als Nächstes fügt Petrizi hinzu, dass jede dieser hierarchischen Ebenen von uns aufgrund ihrer Auswirkungen (auf Georgisch *Shemdgomtagan* (შემდგომთაგან))⁴⁸⁷ erkannt werden kann. Das ist insoweit wichtig, als alles in der Seele ihrem Wesen entsprechend ist und deshalb auch die seelische Rückkehr zum Einen anders als z. B. die des Intellekts stattfindet. Er spricht über die Auswirkungen, *Tsalni* (ძალნი), und Wirkungen, *Mokmedebani* (მოქმედებანი), des Wesens, *arsi* (არსი).⁴⁸⁸ Jede Kraft und Wirkung ist dem Wesen entsprechend. Das heißt, wenn ein Wesen einfach ist, sind seine Kraft und Wirkung ebenso einfach. Bei einem zusammengesetzten Wesen sind demnach die Kraft und Wirkung zusammengesetzt. Petrizi zufolge entspricht dem zusammengesetzten Wesen das Wesen der Seele, das Wesen des Intellekts hingegen ist einfach. Zwar sind die Kraft und die Wirkung des Intellekts in der Seele einfach, doch erkennt die Seele selbst gemäß ihrem Wesen, also in zusammengesetzter Art und Weise und somit alles nacheinander. Dasselbe Prinzip der Erkenntnis gilt für das gesamte hierarchische System, mit Ausnahme des Einen, das als erste Ursache über allen Arten der Erkenntnis steht. Die Wirkung des Einen ist jedoch überall einheitlich (*ἐνιαῖος*) und erhaben (*ὑπερουσία*).⁴⁸⁹

484 Petrizi, II, Prolog, 7, 12–16: ხოლო გონებად ზედ მიესხმის მარტივად, ვითარ აღმოჰქედეს რა მზე და აჰა შარავანდნიცა მისნი უჟამოდ და მიუდრეკელად დაჰვარავენ ყოველსა, და არა მცირედ მცირედ მიდგებიან, არამედ მყის თანავე აღმოჩენასა მზისა დისკომასასა აჰა და მიფენადცა შარავანდედთად. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 70.

485 Petrizi, II, Prolog, 7, 20–21: გესმას ნოიტომ რასა ჰრქვან? გასაგონსა ანუ საგონსა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 70: „Hast du verstanden, was *Noeton* heißt? Es ist das, was geistig erkennbar ist, d. h. ein Gegenstand der geistigen Erkenntnis.“

486 Vgl. Petrizi, II, Prolog, 7, 22–8, 10. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 70–71.

487 Vgl. Petrizi, II, Prolog, 8, 11–12.

488 Petrizi, II, Prolog, 8, 13: ხოლო შემდგომნი არსებთანნი არიან ძალნი და მოქმედებანი მათნი. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 72: „Die Auswirkung der Wesen und ihre Kräfte und ihre Wirkungen.“

489 Vgl. Petrizi, II, Prolog, 9, 21–22: ხოლო მოქმედებად ერთისად ერთებრივ და ზესთ არს შესაბამად ზესთაობისა თვისისა. Übersetzung von L. Alexidze/L.

Petrizi fasst im Prolog seines Kommentars die Hauptziele von Proklos' Werk zusammen, die ebenso mit seinem eigenen Vorhaben übereinstimmen. Er schildert ein kausal-hierarchisches System, in dem das Eine die erste Ursache von allem ist und mithilfe der Regeln der Logik vom zusammengesetzten Einen klar unterschieden werden muss.

Um auf die oben gestellten Fragen angemessen zu antworten, ist es wichtig, sich auf die inhaltliche Thematik von Petrizis Kommentar zu Proklos' *Elementatio theologica* konzentriert einzulassen. Verschaffen wir uns daher zunächst einen Überblick über den Aufbau des Kommentars.

6.1. Der Aufbau des Kommentars

Petrizi baut seinen Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos wie folgt auf: Der erste Teil des Textes besteht aus einem Prolog. Nach dem Prolog folgt der Haupttext, der aus der Übersetzung und einem Kommentar besteht. Am Rande der Übersetzung findet sich der Buchstabe „P“, der für den Namen Proklos steht, und am Rande des Kommentars der Buchstabe „I“, die Initialen von Petrizis Vornamen „Ioniae“. Den letzten Teil bildet der Epilog. Dieser Textteil könnte genauso gut für die Psalmenkommentierung konzipiert worden sein, denn es werden dort die Psalmen zitiert und kommentiert, wie auch als Schluss für den Kommentar zur *Elementatio theologica*, da die zitierten Psalmen im Hinblick auf Proklos' Philosophie angeführt werden.⁴⁹⁰

Für die Untersuchung von Petrizis Text sind zwei wichtige Besonderheiten hervorzuheben. Die erste Besonderheit betrifft den Text des Kommentars, genauer gesagt das Kapitel 129, das im griechischen Text von Proklos' *Elementatio* nicht zu finden ist (wir folgen Dodds' Textausgabe). Somit zählt Petrizis Kommentar ein Kapitel mehr als Proklos' Werk. Doch gleich dem griechischen Text beträgt die Anzahl der Kapitel in der georgischen Übersetzung ebenfalls 211, weil in der georgischen Übersetzung das Kapitel 149

Bergemann, 2009, S. 74: „Die Wirkung des Einen ist einig und erhaben, seiner Erhabenheit entsprechend.“

490 Siehe E. Chelidze, „Über das Leben und die Wirkung von Ioane Petrizi“, in: *Religion* 1–2–3, Tbilisi 1995, S. 76–89 (auf Georgisch); D. Melikishvili, „Über den Epilog von Ioane Petrizi und einige neue Quellen“, in: *Werke des Lehrstuhls für altgeorgische Sprache*, Tbilisi 1988, S. 168–183 (auf Georgisch); dies., „Über den Epilog von Ioane Petrizi“, in: D. Melikishvili/N. Mirotdze (Hrsgg.), *Proclus Diadochus: Platonic Philosopher, Elements of Theology, Georgian Version, Translation, Introduction and Commentaries by Ioane Petrisi, I–III*, Tbilisi 2016, S. 660–668 (auf Georgisch).

fehlt. Daraus folgt, dass sich bis zu dem Kapitel 128 die griechischen und die georgischen Kapitel entsprechen. Ab dem Kapitel 129 ist der georgische Text versetzt zu lesen: Das griechische Kapitel 129 entspricht dem georgischen Kapitel 130 (griechisch 130 = georgisch 131 usw.). Dies setzt sich bis zum griechischen Kapitel 149 fort, und ab dem 150. Kapitel haben die Kapitel sowohl auf Griechisch als auch auf Georgisch wieder dieselbe Reihenfolge.⁴⁹¹ Die andere Besonderheit ist der Schlussteil von Petrizis Kommentar.

6.2. Der Epilog

Der Epilog markiert zwar den Schluss von Petrizis Text, er ist aber keine Zusammenfassung dessen, was im Kommentar besprochen wurde, sondern eine Auseinandersetzung Petrizis mit der christlich-biblischen Thematik, die er mit der antiken Philosophie und besonders mit Proklos' Denkart in Einklang zu bringen sucht. Das heißt, Petrizi richtet seine Aufmerksamkeit nicht allein auf die Psalmenkommentierung,⁴⁹² sondern er bemüht sich, die Gemeinsamkeiten und möglichen Übereinstimmungen zwischen den unterschiedlichen Lehren ans Licht zu bringen. Somit sind der Epilog selbst und besonders die Methode der Harmonisierung ein weiteres Ziel von Petrizis Schrift. Schauen wir uns daher näher an, anhand welcher Aspekte Petrizi eine Übereinstimmung nachzuweisen sucht.

Der Inhalt des Epilogs basiert auf philosophisch-theologischen Themen und ist folgendermaßen strukturiert: Der Epilog beginnt mit einer Rede über die Wichtigkeit der Urteilskraft für die Philosophie und das Christentum. Petrizi scheint die Position zu vertreten, dass die Urteilskraft in dem Maße wichtig ist, wie sie zur Theologie führt.⁴⁹³ Dabei kann es sich bei der Theologie

491 Siehe L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 19; dazu auch H.-C. Günther, 2007, S. 1–18.

492 Vgl. L. Gigineishvili, 2007, S. 15. Petrizi scheint die Psalmen in zwei unterschiedlichen Zusammenhängen zu erwähnen. Als Erstes zitiert er die Stellen aus den Psalmen, um eigene Erfahrungen oder Leiden noch dramatischer darzustellen, z. B. wenn er sagt, dass er von Griechen und Georgiern unrechtmäßig behandelt wurde; siehe Petrizi, II, Epilog, 222, 3–13. Um seine Erzählung dramatisch zu gestalten, gibt er ein Zitat aus Psalm 55, 7: *αὐτοὶ τῆν πτέρναν μου φιλᾶξουσιν καθάπερ ὑπέμειναν τῆν ψυχὴν μου*. Der zweite Grund für das Zitieren der Psalmen scheint die Erläuterung der Trinitätslehre im Hinblick auf Platons und Proklos' Denken zu sein.

493 Petrizi, II, Epilog, 208, 18–22: ვიტყვ გონებობსა, რომელთაცა ნახეთქთა შორის ჟამისათა ზენადომო ჩუენდამო თნებულთა, ვითარ აბრაჰამის მიერ, ვითარ ხალდეველთა და კუალად ელლენთა მიერ. Übersetzung von

allerdings nicht um einen auf Nichtwissen⁴⁹⁴ beruhenden Glauben handeln, sondern um einen Aufstieg zur göttlichen Erkenntnis mithilfe der Entfaltung von Gedanken innerhalb eines logischen Denksystems:

Gerade mit dieser Urteilskraft hat der Herr, der Schöpfer der Natur, die Natur von uns Menschen an sich selbst durch die Abtrennung der vernünftigen [logischen] Seele von der vernunftlosen [alogischen] Seele angepasst. Wenn wir dem natürlichen Los entsprechend den Taten unseres Schöpfers und den Verflechtungen der Natur folgen, dann wird er uns die Herrschaft seines Armes geben, die der Sohn ist, und [er wird] uns an der von ihm ausgehenden Kraft teilhaben lassen, die der [Hl.] Geist ist.⁴⁹⁵

Eines der zentralen Themen des Epilogs ist die Trinitätslehre. Petrizi harmonisiert die unterschiedlichen Lehren, um auf die Bedeutung der Trinitätslehre hinzuweisen. Ein erster Hinweis darauf lässt sich bereits am Anfang des Textabschnitts finden. Petrizi versucht, Platons Ansicht über die Trias und die Psalmen Davids einander anzunähern. Er zitiert die Stelle, wo der Theologe⁴⁹⁶ (David) über den Vater spricht: „In Deinem Licht haben wir das Licht

L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 348: „Ich meine [jene] geistige [Weisheit], die wir im Laufe der Zeit von oben durch *Abraham*, die *Chaldäer* oder *Griechen* empfangen haben. Der Leiter unserer Kirche, *Paulos*, bezeichnet [diese Arten der Weisheit], die vom selben [Hl.] Geist stammen, als ‚Weisheit Gottes‘.“ Hinzufügungen und Hervorhebungen der Übersetzer.

- 494 Petrizi, II, Epilog, 222. Petrizi äußert sein Missfallen darüber, dass die Menschen zwei Arten von Unkenntnis besitzen würden: erstens eine einfache Unkenntnis, kein Wissen über die Dinge zu haben, und zweitens eine Unkenntnis jener Unkenntnis. Die zweite Art der Unkenntnis bewertet Petrizi als die üblere. In diesem Zusammenhang erwähnt er Sokrates und hebt dessen Aussage hervor, dass eine Krankheit als solche zwar schon unheilvoll sei, die Unwissenheit über die Krankheit aber noch weitaus verhängnisvoller.
- 495 Petrizi, II, Epilog, 207, 10–17: და ღმრთისა მიერ დამდებელისა მისდა ბუნებასა შორის ჩუნესა მიდმო ისჯების და ხუედრი მისაგებელთა დაეთანაების, და თვთ ამით მებჭეობისა ძალითა უფალმან მსახმან ბუნებისამან შეატყუა თავსა თვსსა ბუნებად ჩუნ კაცისად გამოყოფითა უტყუებისაგან სულისა სული სიტყვითი. რამეთუ უკუეთუ ხუედრისაგებ ბუნებითისა მიდმო ვსდებდეთ მექმისა ჩუნისა ღმრთისა საქმეთა და ნაზავთა ბუნებისათა, სუფევად მკლავისა თვსისად მოგუეცს, რომელ არს ძე, და ძალსა თვსგან გამომავალსა გვზიარნეს, რომელ არს სული. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 347. Hinzufügungen der Übersetzer.
- 496 Hier sind die *Davidpsalmen* gemeint. Siehe dazu L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 350, Anm. 21. Alexidze und Bergemann denken, dass Petrizi mit dem *Theologen* sowohl David als auch den Psalmen-Kommentator Gregor von Nazianz meint. Der Grund des folgenden Gedankens scheint zu sein, dass dieselbe Stelle aus den

gesehen.⁴ Das bedeutet, er sagt über den Vater: ‚Vater, in Deinem Geist⁴⁹⁷ haben wir das Licht, Deinen Sohn, gesehen.⁴⁹⁸ Petrizi vergleicht diese Stelle aus den Psalmen mit den Textstellen aus Platons Dialogen *Timaios* und *Parmenides*, wo von der Trias die Rede ist: „Und der Philosoph stimmt ihm zu, als er, Mein Attiker,⁴⁹⁹ im *Timaios* und im *Parmenides* seine goldenen Perlen aufreihet. Er sagt: ‚Die Monade hat sich am Anfang bewegt und ist an der Dreiheit stehengeblieben.⁵⁰⁰ Zuletzt spricht Petrizi über die Ähnlichkeit der Begriffe der platonischen Lehre mit denen des Christentums. Bei den

Psalmen, die von Petrizi zitiert wird, auch von Gregor von Nazianz zitiert und kommentiert wird. Vgl. P. Gallay/M. Jourjon (Hrsgg.), *Gregor von Nazianz, 27/31 Discours théologiques*, Paris 1978, hier: *Or.* 31, 3, 17–22. Gregors Kommentar lautet: *καὶ τὸν ἡμεῖς καὶ θεοάμεθα καὶ κηρύσσομεν, ἐκ φωτὸς τοῦ Παντρὸς φῶς καταλαμβάνοντες τὸν Υἱὸν ἐν φωτὶ τῷ Πνεύματι, σύντομον καὶ ἀπέριτον τῆς Τριάδος θεολογίαν.* Siehe dazu M. Mtchedlidze, „As the mountains of God and the eternal mountains (Ioane Petritsi’s reasoning on the agreement of Plato with David the Prophet)“, in: *Studies in the Humanities*, Annual III, Tbilisi 2012, S. 168–187 (auf Georgisch, Zusammenfassung auf Englisch).

- 497 Hier ist wahrscheinlich der „Geist“ gemeint, da *Suli* (სული) im Georgischen sowohl die „Seele“ als auch den „Geist“ bezeichnet. Vgl. L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 350, die *suli* als „Geist“ übersetzen. Vgl. dazu L. Gigineishvili, „Ioane Petritsi’s Preface to his Annotated Translation of his book of Psalms“, in: T. Nutsubidze/C. B. Horn/B. Lourié (Hrsgg.), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsubidze (1888–1969)*, Leiden 2014, S. 196–235, hier: S. 206. Gigineishvili übersetzt *Suli* an dieser Stelle ins Englische mit „spirit“.
- 498 Petrizi, II, Epilog, 209, 27–29: რამეთუ იტყოდის რად მამისა მიმართ, ვითარმედ «ნათელსა შორის შენსა ვიხილეთო ნათელი ესე», ესრეობს მეტყუელი მამისა მიმართ «სულსა შენსა შორის ვიხილეთო ნათელი ძე შინი». Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 350.
- 499 Mit dem Begriff „Attiker“ kann sowohl Platon als auch Proklos gemeint sein. Vgl. L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 351. Alexidze denkt, dass Petrizi mit dem Begriff „Attiker“ wohl eher Proklos denn Platon gemeint haben könnte. Siehe dazu L. Alexidze, 2008, S. 248 (auf Georgisch); L. Alexidze, 2008, S. 248–249 (auf Georgisch, Zusammenfassung auf Deutsch); L. Gigineishvili, 2014, S. 206. Hingegen meint Gigineishvili in seiner englischen Übersetzung, dass Petrizi mit „Attiker“ Platon im Sinn gehabt habe.
- 500 Petrizi, II, Epilog, 209, 30–210, 1: ხოლო ფილოსოფოსი თანა მიუქმავებს, ოდეს რად «ტიმეოსს» შორის და «პარმენიდისს» აცუმიდეს ოქრომძივთა მათ თვსთა ჩემი იგი ატტიკელი, რამეთუ იტყვს, ვითარმედ «მხოლოდ დასაზამსავე დრკა და ვიდრე სამოზამდის დადგა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 350–351, Anm. 23; D. Melikishvili, 1999, S. 234; M. Mtchedlidze, 2012, S. 171. Diese Stelle stammt nicht von Platon, sondern von Gregor von Nazianz. Vgl. Gregor von Nazianz, *Or.* 29, 2, 13–14: *Διὰ τοῦτο μὸνὰς ἅπ’ ἄρχῆς εἰς δῆδᾶ κτηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔσθη.* Eine ähnliche Stelle findet sich bei Proklos, *In Tim.* II 18, 4: *ἀπὸ δῆδᾶδος ἄρα προήλθεν ἐπὶ τριάδᾳ τὸ πᾶν.*

Platonikern ist von dem Einen, dem Seienden sowie der Kraft die Rede, im Christentum wiederum von der Dreifaltigkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist.⁵⁰¹ Gemäß Petrizis Schlussfolgerung stimmt das Eine mit dem Vater überein, da beide (das Eine und der Vater) die erste Ursache und die erste Gutheit bilden. Das Eine bleibt in sich (μονή), aber es ist auch zugleich die Ursache alles Seienden. Ähnlich verhalte es sich mit dem Vater, der in sich bleibt. Die Gutheit, die in ihm ist, strömt aus ihm heraus. So geht das Seiende aus dem Einen hervor (πρόοδος), wie der Sohn aus dem Vater hervorgeht. Schließlich sei die Kraft mit dem Heiligen Geist identisch, da beide die Kraft der ersten Ursache sind und wieder zu ihr zurückkehren (ἐπιστροφή).⁵⁰²

Ein weiteres Beispiel für die Harmonisierung von Christentum und Platonismus⁵⁰³ bei Petrizi ist in folgendem Zitat zu finden:

Hierbei könnte es sich um einen Versuch von Petrizi handeln, ähnliche Stellen aus der platonischen und der christlichen Lehre miteinander zu harmonisieren.

501 Hier ist wahrscheinlich gemeint: *Theol. Plat.* III 24, 84, 20–23: τὸ ἓν, ἡ δύναμις, τὸ ὄν.

502 Im Unterschied zu Nicholas von Methone versucht Petrizi, die triadische Lehre im Neuplatonismus und die Trinitätslehre des Christentums zusammenzuführen. Methone kritisiert hingegen Proklos' Lehre über die Triade und meint, dass diese nicht mit der christlichen Lehre über die Dreifaltigkeit übereinstimme. Er schreibt in seinem Werk: A. D. Angelou (Hrsg.), *Nicholas of Methone – Refutation of Proclus' Elements of Theology. A critical edition with an introduction on Nicholas' life and works*, Leiden 1984, S. 7, 4, 2–6: οὐ γὰρ γίνεται ποτε ἓν ἢ ὑπερτάτη μονὰς καὶ τριάς ὡς ἄρα μὴ οὐδ' ἄρα ποτε ἓν, ἀλλ' ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἓν, οὐ μεθέξει τὸ ἓν εἶναι πάσχουσα οὐδ' ἐκ τοῦ μὴ ἑνὸς γινόμενῃ ἓν· ὑπὸ χρόνον γὰρ πᾶν τὸ γινόμενον, ἢ δὲ οὐ μόνον ὑπέρχρονος ἀλλὰ καὶ ὑπεραιώνιος, ὡς καὶ χρόνων καὶ αἰώνων αἰτία ποιητικῇ.

503 Siehe L. Alexidze, „Zum Verhältnis zwischen Neuplatonischem und Christlichem im Prokloskommentar des Ioane Petrizi“, in: T. Kobusch/M. Erler (Hrsgg.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13.–17. März 2001 in Würzburg* (= Beiträge zur Altertumskunde, Bd. 160), München/Leipzig 2002, S. 429–452, hier: S. 447–448: „Petrizi hatte eine schwierige Aufgabe vor sich: Er mußte einen unbekannt (oder fast unbekannt) Philosophen dem georgischen Leser vorstellen, wobei es für die zeitgenössischen Leser Petrizis sehr einfach gewesen sein mußte, Proklos als Häretiker zu verstehen. Um das zu vermeiden, hatte Petrizi – theoretisch gesagt – zwei Möglichkeiten: Entweder mußte er ständig behaupten und durch das Anführen von Parallelen aus Proklos und der christlichen Literatur zu beweisen versuchen, daß Proklos mit der christlichen Orthodoxie kompatibel sei oder er mußte Proklos ohne Rechtfertigung und praktisch ohne jeglichen Versuch einer Anpassung darstellen. Petrizi hat den zweiten Weg gewählt und Proklos (aus Liebe zu ihm, und weil er einfach ein guter Kommentator war, aber vielleicht auch weil er diesen Weg sicherer fand) aus Proklos selbst heraus kommentiert. Dazu hat er noch ziemlich viel aus der antiken Philosophie hinzugefügt. Daß das aber dem christlichen Audi-

Der Attiker [Proklos]⁵⁰⁴ bezeichnet eigentlich den Hervorgang der Seiden als ‚Gutheit‘ und sagt ganz offen und klar, daß die ganze Gutheit Gottes nicht nur an sich selber festhalten wollte [bleiben konnte]⁵⁰⁵, sondern [aus sich herausging und] von den Obersten herunterstieg, um die anderen auch an dieser Gutheit teilhaben zu lassen. Denn [wie gesagt] die Gutheit sei vom Neid unberührt. Hierin stimmt der Attiker mit unserem Orpheus – dem David und König – überein.⁵⁰⁶

Petrizi versteht die Gutheit als erste Ursache, ähnlich wie der Attiker (also Platon bzw. Proklos), Orpheus und König David. Die erste Gutheit ist eine

torium nicht ausreichen konnte, zeigt das sog. *Nachwort* Petrizis, in dem er den Zusammenhang zwischen Nicht-Christlichem und Christlichem deutlich gemacht hat.“

504 Hinzufügung der Übersetzer, L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 352.

505 Auf Georgisch lesen wir bei Petrizi an dieser Stelle ვითარმედ კეთილობად ყოველთა ღმრთისაო ვერ იტია თვს შორის. ვერ იტია, *Ver Itia* (siehe Hervorhebung d. Verf.) kann ins Deutsche mit „konnte nicht in sich bleiben“ übersetzt werden. Dieser Satz lässt sich so lesen, dass die Gutheit Gottes nicht in sich bleiben *kann* und deshalb herausströmen bzw. hinabfließen *muss*. Diese Gutheit Gottes, nicht in sich zu bleiben, ist jedoch nicht als Mangel aufzufassen, sondern als Überfülle. Es ist hilfreich für das Verständnis von Petrizis Auffassung, wenn wir zwei unterschiedliche Übersetzungen dieses Satzes einbeziehen. So übersetzen L. Alexidze/L. Bergemann diese Stelle nicht mit „können“, sondern mit „wollen“: „Die ganze Gutheit Gottes wollte nicht nur an sich selbst festhalten.“ (L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 352) Die zweite Version ist von L. Gigineishvili, 2014, S. 208: „The goodness of the God of all has failed to be contained in Himself in the solitude.“ In keiner von beiden Abwandlungen ist von *können* die Rede. Es gibt jedoch auch eine andere Lesart, die mit unserer Interpretation übereinstimmt: M. Mchedlidze, 2012, S. 168–186, übersetzt den o. g. Satz folgendermaßen: „The goodness of God could not remain in itself monadic and proceeded.“ (Petrizi, II, Epilog, 210, 21). An dieser Stelle ist auch an *El. theol.* Prop. 27, 25–26, zu denken, wo Proklos schreibt, dass die Ursache das Weitere hervorbringt, da die Ursache vollkommen und überfließend ist. Der Terminus des Überfließens (περισσῶς) drückt mehr oder minder den Sinn dessen aus, was Petrizi mit dem Ausdruck „konnte nicht in sich bleiben“ meint.

506 Petrizi, II, Epilog, 210, 19–26: ხოლო ატტიკელი ესე საკუთრად მყოფთა წარმოობისათვის კეთილობასა დასდებს სახელად, რამეთუ იტყვს არ რიდილად და საუწყოდ ესთა, ვითარმედ კეთილობად ყოველთა ღმრთისაო ვერ იტია თვს შორის განმხოლოებულად, არამედ ზესთა საზესთათამას გარდმოიცა, რადთა სხუანიცა წარმოაჩინეს თანმეთანად და მეზიარედ კეთილობათა თვსთამას, რამეთუ კეთილობად შურთაგან მიუხებელ არსო, ვინაჲ ესთა თან მეტემობს ჩუენსა მას ორგეოს ატტიკელი ესე, დავითს და მეფესა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 352; dazu noch L. Alexidze, 2008, S. 35–36. Hinzufügungen der Übersetzer.

neidlose Gutheit, welche eben deshalb mangellos ist und nicht in sich bleibt, sondern aus sich selbst herausgeht. Sie reicht in alle Ebenen des Seienden hinein.

Die angeführten Beispiele zeigen, dass Petrizis Ziel weder in der Christianisierung von Proklos noch in der Christianisierung der antiken Philosophie bestand. Vielmehr ging es ihm darum, die Gemeinsamkeiten der christlich-biblichen Lehre mit Proklos' Philosophie und der Trinitätslehre aufzuzeigen.⁵⁰⁷

6.3. *Das Eine ist die Gutheit und die Gutheit ist das Eine*

Das Hauptziel Petrizis besteht, wie gesagt, darin, im und mit dem Erkenntnisprozess dem absoluten Einen – als nichts Denkbarem, aber Besserem als das Denken – so nah wie möglich zu kommen. Das absolute Eine selbst ist auch bei Petrizi kein Seiendes, das zu denken möglich wäre. Vielmehr ist es besser als alles Seiende und bildet allererst den Grund des Denkens und Erkennens.⁵⁰⁸ Wie wir bereits gesehen haben, beschreibt Petrizi das Eine als mangellos, rein und erhaben sowie als Selbst-Eines.⁵⁰⁹ Er sagt, dass das erste Eine etwas ist, das unaussprechbar ist und jenseits der Vielheit steht.⁵¹⁰ Über das Eine kann nichts ausgesagt werden, weil es jenseits bzw. über allen Worten und jeder Vollkommenheit steht. Petrizi beschreibt die Erhabenheit der Natur des Einen als *zestai zestatai* (ზესთა ზესთათაჲ),⁵¹¹ was man ins Deutsche mit dem Superlativ „das Erhabenste“ übersetzen oder als *ucnauri erti* (უცნაური ერთი),⁵¹² „das unerkannte Eine“, verstehen kann.⁵¹³ Wenn wir den Ausdruck „das unerkannte Eine“ hören, dann denken wir an die Erhabenheit⁵¹⁴ des Einen. Ähnlich wie bei Proklos das Eine mit dem Guten

507 Vgl. L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 36.

508 Siehe L. Gigineishvili/G. Van Riel, „Ioane Petritsi: a witness of Proclus' works in the school of Psellus“, in: A.Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 571–588, hier: S. 581–582.

509 Vgl. Petrizi, II, 1, 16, 22–24.

510 Petrizi, II, 22, 61, 27–30.

511 Petrizi, II, 8, 34, 19.

512 Petrizi, II, Prolog, 8, 5.

513 Siehe L. Alexidze, 2009, S. 72, die „das unerkennbare Eine“ übersetzt. Für die englische Version der Übersetzung siehe L. Gigineishvili, 2007, S. 51: „The One is ‚ineffable,‘ ‚supra-perfect,‘ ‚supra-strange,‘ ‚wonderful,‘ ‚inconceivable,‘ and so on.“

514 Siehe L. Alexidze, „The Supreme One: Its Transcendence and Its ‚Kataphatic‘ Characteristics in Ioane Petritsi's Philosophy“, in: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, Bd. 20, 2017, S. 63–86, hier: S. 64–69.

identisch ist,⁵¹⁵ ist auch bei Petrizi die Rede davon, dass die erste Gutheit und das erste Eine dasselbe sind.⁵¹⁶ Ohne das Eine und die Gutheit gäbe es nichts, da sie die erste Ursache von allem sind. Alles geht aus dem Einen und der Gutheit hervor; damit aber alles kausal miteinander verbunden ist, ist es wichtig, dass die erste Ursache, freilich auf unterschiedliche Art und Weise, überall anwesend ist.

6.3.1. Die unterschiedlichen Arten von Gutheit

Petrizi unterscheidet drei Arten von Gutheit: *ketilobai* (კეთილობა), die erste Gutheit oder die Selbst-Gutheit; *sikete* (სიკეთე), das Allgemein-Gute; und *ketili* (კეთილი), das Seiende, das gut geworden ist.⁵¹⁷ Die drei unterschiedlichen Arten von Gutheit sind hierarchisch zu betrachten. Die erste Gutheit ist das Eine, welches die erste Ursache für alles darunter stehende Seiende und Überseiende ist. Das Allgemein-Gute nennt Petrizi den Vorplatz oder den Hof des Guten.⁵¹⁸ Es weist Ähnlichkeit mit der ersten Gutheit auf, ist aber zugleich anders als die erste Gutheit: „Über den Kopf der Grade des

515 Siehe hier Kap. 1.

516 Vgl. Petrizi, II, 8, 35, 29–30: რამეთუ ესე აღმოიხიზა, ვითარმედ ერთ ერთი და კეთილობა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 113: „Denn es ist bewiesen worden, daß das Eine und die Gutheit dasselbe sind.“

517 Petrizi, II, 8, 33, 15–30; siehe dazu L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 108, Anm. 15. Im Kapitel 25 spricht Petrizi auch über einen anderen Begriff: *ketilgvarobai* (კეთილგუარობა), der mit „Gutartigkeit“ übersetzt werden kann.

518 Petrizi, II, 8, 33, 30–31: სიკეთე უკუე არს წინაბჭე და ეზოა კეთილობისა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 109: „Das [Allgemein-]Gute ist die Pforte oder der Hof der Gutheit.“ Diese Stelle ist mit *In Parm.* zu vergleichen, wo Proklos die ganze Dialektik und Negation den „Vorhof“ des Einen nennt. Siehe *In Parm.* 520, 33–35: εἰς τὰ μὲν οἷον πρόθυρα τοῦ ἐνὸς περιάγοι ἂν ἡμᾶς ἢ διὰ τῶν ἀποφάσεων αὕτη ὅλη διαλεκτικὴ μέθοδος. Vgl. dazu Platon, *Phil.* 64c1.

Allgemein-Guten stellt er⁵¹⁹ das Eine und die Gutheit.⁵²⁰ Die dritte Art der Gutheit betrifft all das, was gut geworden ist: „Denn das Seiende wird durch die Selbst-Gutheit und durch das Erste gut.“⁵²¹

Die erste Gutheit an sich selbst ist schlechthin gut:⁵²² „Wenn du etwas zum Einen hinzufügst, dann hast du kein mangelloses Eines mehr. Genauso machst du, wenn du etwas zur Gutheit hinzufügst.“⁵²³ Sie ist zwar die erste Gutheit und über alles erhaben, zugleich aber überall anwesend, weil ohne sie nichts gut werden kann. Wenn die Gutheit und das Eine dasselbe sind, dann ist alles, was gut geworden ist, auch eins geworden, und alles, was eins geworden ist, ist somit auch gut geworden. „Denn es ist bewiesen worden, daß das Eine und die Gutheit dasselbe sind. Beim Einswerden wird [das Seiende] gut; und beim Gutwerden wird es zu einem Einen.“⁵²⁴

Entsprechend dem Zusammenhang vom Einen und der Gutheit setzt sich Petrizi nicht allein mit den unterschiedlichen Arten der Gutheit auseinander, sondern er unterscheidet auch verschiedene Charaktere des Einen. Zentral ist daher vor allem seine eigentümliche Unterscheidung zwischen dem ersten

519 Hier spricht Petrizi über Sokrates im *Phaidros*, doch gibt es dort keine entsprechende Stelle. In diesem Zusammenhang ist auch an Proklos' *Theol. Plat.* II 8, 53, 25–28, zu denken, wo Proklos über Platon, *Resp.* VI 509d1–4 spricht: *Εἰ δὲ καὶ ὁ ἐν τῇ Πολιτείᾳ Σωκράτης ἀνάλογον ἀγαθὸν τὸν ἥλιον <ἐν> τῷ κόσμῳ βασιλεύσειν σαφῶς ἀναδιδάσκει, καὶ τὴν ἀναλογίαν ταύτην οὐδεὶς ἂν αἰτιᾶσθαι τολμήσειεν, ὡς τὸ ἀγαθὸν τῷ τῶν ἐγκοσμίων βασιλεῖ συναριθμοῦσαν.* Dazu schreibt Petrizi, II, 8, 33, 30–34, 4: „Das [Allgemein-]Gute ist die Pforte oder der Hof der Gutheit, wie es von Sokrates im *Phaidros* erwiesen wurde. Denn die Gutheit nennt er die erste Quelle, die Erzeugende der Henaden, welche die über die Geister erhabene Sonne ist, und er behauptet, sie sei die übereinfachste und sie sei der Gegenstand der Liebe und des Verlangens des Wahrhaft-Seienden.“ Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 109.

520 Petrizi, II, 8, 34, 3–4: ხოლო თავსა ზედა სიკეთისა ხარისხთადას თვთ მას ერთსა და კეთილობასა დააფუძნებს. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 109.

521 Petrizi, II, 8, 35, 18–19: რამეთუ თვთკეთილობისა და პირველისგან მიიღებენ მყოფნი და გაკეთილდებიან. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 112. Übersetzung leicht modifiziert.

522 Vgl. *El. theol.* Prop. 8, Dodds 10, 9: τὸ ἄρα πρῶτως ἀγαθὸν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀγαθόν.

523 Petrizi, II, 8, 35, 33–34: ვითარ თუ რადცაღა დაჰრთო ერთსა, არღარა გაქუს უზადოა ერთი. ეგ სახედვე რადცა დაჰრთო კეთილობასა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 113.

524 Petrizi, II, 8, 35, 29–31: რამეთუ ესე აღმოიჩინა, ვითარმედ ერთ ერთი და კეთილობა; და რაოდენ გაერთდებიან, გაკეთილდებიან; და რაოდენ გაკეთილდებიან, გაერთდებიან. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 113. Übersetzung leicht modifiziert.

mangellosen Einen und dem produktiven Teil des Einen, dem sogenannten zweiten Einen; – eine Unterscheidung, die bei Proklos selbst nicht zu finden ist.

6.3.2. Das ‚zweite Eine‘ als produktiver Teil des Einen

Petrizi spricht über ein zweites Eines, das nicht das absolut transzendente Eine, sondern dessen produktiver Teil ist.⁵²⁵ Er nennt diesen produktiven Teil bzw. Charakter des Einen ein Abbild *khati* (ხატო) der ursachenlosen Ursache:

Das bedeutet, daß das vom Ersten und absolut Erhabensten Erzeugte und Verursachte über alle anderen Ursachen erhaben ist. Es ist wie die Ursache der Ursachen und ist mehr [als andere Ursachen] ein Abbild der ursachenlosen Ursache. ‚Das, was das eine als Ursache vollendet hat, das hat auch das andere als Verursachtes vollendet.‘ Sieh, daß [Proklos] dasjenige, was ständig als Abgesondertes und als ‚Das‘ und ‚Dem‘ bezeichnet wird, sogar als über die Einheit selbst Erhabenes darstellt; denn er sagt, es habe [das eine] hervorgebracht und als Eines, d. h. als Ursache von allen, vollendet. Er fügt noch hinzu, daß es das von diesem Einen Erzeugte als Verursachtes vollendet hat. Das heißt, daß die Ursache des Einswerdens von allem und der Ursächlichkeit sowie der Verursachten und der Ursache das absolut allerhöchste Eine und das Erzeugende des Einen als desjenigen ist, das ihm [d. h. diesem Erzeugenden] besonders ähnlich und abbildlich ist.⁵²⁶

525 Alexidzes Untersuchung gehört zu den wichtigsten Forschungsergebnissen hinsichtlich der Problematik des *kataphatischen* Charakters des absoluten Einen bei Petrizi. Siehe L. Alexidze, 2017, S. 63–86.

526 Petrizi, II, 56, 123, 10–22: ესე არს, ვითარმედ პირველისა და ზესთ ზესთადას მიერ წარმოყენებული და მიზეზოანი სხუათა ყოველთა დაუზესთავდების მიზეზთა და არს, ვითარცა მიზეზი მიზეზთა, და უფროსს ხატ მის ყოველთა უმიზეზოდ მიზეზისა. «რამეთუ რომელმან სრულ ყო ერთი მიზეზად, სრულ ყო და სხუადცა მიზეზოანად». ხედენ ამას, რამეთუ მარადის რომელი ითქუმის განკარგულად და იგიდ და მასად, ზესთა დასდებს და თვთ მას ერთობასაცა; რამეთუ წარმოაჩინაო და სრულ ყო იგი ერთად, ვითარ მიზეზად ყოველთად. და ზედა დაჰრთავს, ვითარმედ სრულ ყო მის ერთისა მიერ წარმონაარსი მიზეზოანად. ესე იგი არს, ვითარმედ მიზეზი ყოველთა ერთ ქმნისადცა და მიზეზობისა, და მიზეზოანთა და მიზეზოვნობისადცა არს იგი ზესთ აზეებული ერთი და წარმომაყენე ერთისა, ვითარცა უფრო მსგავსისა და ხატისა თვისსა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 236; Hinzufügungen der Übersetzer.

Die Gründe, warum er vom *zweiten* Einen spricht, sind vielfältig. Zunächst ist festzustellen, dass sich Petrizi – im Gegensatz zu Proklos, für den das Eine in transzendenter Weise die Ursache für alle anderen Formen des Seienden darstellt – die Doppelrolle des ersten Einen als transzendentes Eines *und* erste Ursache für alle Formen des Seienden offenbar nur schwer vorstellen kann. Proklos dagegen sagt, dass alles aus dem Einen fließt.⁵²⁷ Das heißt, obwohl das Eine das *transzendente* Eine ist, ist dies für Proklos kein Hindernis, zugleich die erste *Ursache* für alle anderen Formen des Seienden zu sein. Mit anderen Worten: Ursächlichkeit und Transzendenz des Einen schließen sich bei Proklos nicht aus. Petrizi stimmt zwar mit Proklos im Hinblick auf das Prinzip der Transzendenz des Einen überein. Unter der Transzendenz des Einen versteht er die Mangellosigkeit und Erhabenheit über alle anderen Formen des Seienden.⁵²⁸ Das Eigentümliche von Petrizis Auffassung liegt nun aber darin, dass er neben dem ersten transzendenten Einen im proklischen Sinn auch die Existenz des zweiten Einen zulässt.

Alexidze spricht über die Gründe, die Petrizi dazu veranlasst haben könnten, das zweite Eine in seinem Kommentar zu erwähnen.⁵²⁹ Sie bemerkt, dass, wenn er in den Kapiteln 56 und 116 über das zweite Eine spricht, dieses vor den Henaden bzw. der Grenze und dem ersten Unbegrenzten zu denken sei.⁵³⁰ Sie nennt zwei Gründe dafür, warum sich Petrizi für die Verwendung des Begriffs vom zweiten Einen entscheidet. Einerseits sei hier das Christentum und dessen Einfluss auf Petrizi zu berücksichtigen. So nennt er das Eine auch *μαμάι* (*mamai*), den *Vater* (*πατήρ*),⁵³¹ und das Leuchten des Einen, *Εκμαγεῖον* (*ἐκμαγεῖον*),⁵³² das auch als ein Abbild des Einen beschrieben werden

527 Siehe dazu *In Parm.* 1240, 16–20: Wenn Proklos über das Eine spricht, dann meint er sowohl das Erhabene, das über allem Seienden steht, als auch die erste transzendente Ursache alles Seienden. Um den Status und die Funktion des ersten Einen zu verdeutlichen, vergleicht er es mit der Sonne: οὐτῶ δέ που καὶ ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης τὸ πρῶτον ἐπέκεινα οὐσίας ἔλεγεν εἶναι καὶ οὐκ οὐσίαν, αἴτιον δὲ οὐσίας, καὶ ἐπέκεινα νοοῦντος καὶ νοουμένου παντός, ὡσπερ τὸν ἥλιον τῶν ὁρώντων καὶ τῶν ὁρωμένων αἴτιον εἶναι φαμεν.

528 Vgl. Petrizi, II, 1, 16, 22–23: յֵօճաօտցան շնորհեմբոյ յրօտի շրճաճողոճ Ժա ըմբօճաճ Ժա տշօյրտօճ Ժա Նշետ մճցմարցը. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 85: „So ist bewiesen, daß das Eine ganz mangellos, rein, das Selbst-Eine und erhaben ist.“

529 Vgl. L. Alexidze, 2017, S. 63–86.

530 Vgl. L. Alexidze, 2017, S. 82.

531 Siehe Petrizi, II, Prolog, 8, 5–7.

532 Siehe L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 86, Anm. 56–59. Platon schreibt über *ἐκμαγεῖον* in *Tim.* 50c: ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινουμένον τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων· φαίνεται δὲ δι' ἐκείνα ἄλλοτε ἄλλοισιν. Vgl. dazu Platon, *Th.* 191c, 196a. Eine andere mögliche Quelle für Petrizis Ge-

kann, versteht er als den Logos bzw. den Sohn.⁵³³ Im Kapitel 29 erklärt Petrizi die Bedeutung des *Ekmageion*:

Daran schließt sich das Wort meines *Paulos* – der Sonne des Geistes – an, denn er bezeichnet [es] als Abbild, Ähnlichkeit und *Ekmageion* des Einen; das Wort wagte sogar das [Letzte] ‚Vater‘ zu nennen. Und über die Ähnlichkeit sagt er, daß [sie] ein unverändertes Abbild sei. ‚Unverändertheit‘ wird hier hinzugefügt, um die unbegrenzte und höchste Ähnlichkeit deutlich zu machen. Weiter sagt er, daß [es] den ganzen Reichtum Gottvaters in sich selbst trägt. Diese und ähnliche [Ausdrücke] zeigen uns die Unbegrenztheit des den Wesenden und den Henaden vorangehenden Wortes, das vom Philosophen als ‚Form der Formen‘ und ‚Grenze der Grenzen‘ bezeichnet wird.⁵³⁴

Der zweite Grund, warum Petrizi über das zweite Eine spricht, ist Alexidze zufolge einer Interpretation von Platons *Timaios* geschuldet. Im Zusammenhang damit geht er auf die Rolle des Demiurgen als Schöpfer alles Seienden ein:

Hier behauptet er [Proklos], daß die Gutheit Gottes, der alles sieht, die Ursache der Schöpfung von [jedem] bloßen ‚ist‘ ist. Dies wurde vom

brauch von *ἐκμαγεῖον* könnte Philon von Alexandrien gewesen sein; siehe hierfür L. Cohn (Hrsg.), *Philonis Alexandrini libellus de officio mundi*, Hildesheim 1967, 23, 25, 3–6: *προσπεποιητὰ εἰπὼν τῷ κατ' εἰκόνα τὸ κατ' ὁμοίωσιν εἰς ἔμφρασιν ἀκριβοῦς ἐκμαγεῖου τρανὸν τύπον ἔχοντος*; sowie ebd., 51, 55, 17–18: *πᾶς ἀνθρώπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ὑπεκείσθαι λόγῳ θεῷ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον*. Für weitere Quellen Petrizis siehe L. Gigineishvili, „Proclus as a Biblical Exegete: Bible and its Platonic interpretation in Ioane Petritsi's Commentaries“, in: D. D. Butorac/D. A. Layne (Hrsgg.), *Proclus and his Legacy*, Berlin/Boston 2017, S. 241–248, hier: S. 244, Anm. 3.

533 Vgl. L. Alexidze, 2017, S. 82–83.

534 Petrizi, II, 29, 78, 6–15: ვინადაც სიტყუად ჩემ გონება მზისა პავლესი შემოვალს აქა, რამეთუ იტყვს ხატად და მსგავსად და ეკმაგეოდ მის ერთისად, რომელსა მამობადცა ჰკადრა სიტყუამან. ხოლო მსგავსებისათჳს იტყვს, ვითარმედ უცვალებელი ხატიო. ესე აქა დართავა უცვალებლობისა მსგავსებასა დამინიშავს ჩვენ უზომოსა და დაწმირებულსა. და კუალად იტყვს, ვითარმედ მოაქუს ყოველი სიმდიდრე ღმრთისა მამისა თჳს შორის. ესე და ეს ვითანი ყოველნი, და უზომობასა დამისახვენ ჩვენ არსთა და ერთთაცა უპირმშოესისა სიტყვასა, რომელსა ფილოსოფოსი უწოდს გუართა გუარად და საზღვართა საზღვრად. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 172–173. Hinzufügung der Übersetzer.

Philosophen im Timaios bezüglich der Entstehung der Wesenden durch [die Wirkung] des [alles] sehenden [Gottes] gesagt.⁵³⁵

Petrizi sieht die Rolle des Demiurgen als die des Vermittlers zwischen dem ersten Einen oder der Gutheit und dem Seienden: „Als Ursache und als Vermittlung zwischen dem Schöpfer und den Geschaffenen nimmt er die Gutheit an, denn er sagt, ähnlich wie eine übervolle Schale wird sie an die anderen weitergegeben, um auch die anderen an der Gutheit selbst teilhaben zu lassen.“⁵³⁶ Das heißt, der Demiurg selbst ist nicht die erste Gutheit, aber mit der Gutheit, die in ihm fließt, schafft er das All.

Während das erste Eine die erste Quelle für alles ist, stellen das zweite Eine und der Demiurg die Produktivität des Einen unter dem Gesichtspunkt seiner Eigenschaft, das erste zu sein, dar. Es wäre aber nicht ganz korrekt, den Demiurgen und das zweite Eine auf der gleichen Ebene zu verorten, denn der Demiurg wird als erster Intellekt gedacht, während das zweite Eine als nichts anderes als das Eine selbst gedacht werden muss – oder, um es mit Petrizi zu formulieren, als Produktivität des ersten Einen. Das zweite Eine meint somit nicht ein eigenständiges zweites Eines, sondern das absolute Eine im Hinblick auf seinen produktiven Charakter. Doch wenn der Ausdruck vom „zweiten Einen“ auf die Produktivität des transzendenten Einen anspielt, die sich vom transzendenten Einen als dem ersten Einen immerhin irgendwie unterscheidet, drängt sich unweigerlich die Frage auf, ob Petrizi somit eine Zweiheit des absoluten Einen zulässt. Auf diese Frage lässt sich nur schwer antworten, denn Petrizi selbst äußert sich nicht explizit dazu. Wir können aber die konkreten Stellen aus den Kapiteln 8, 56 und 116 seines Kommentars diskutieren, die gegebenenfalls über eine mögliche Zweiheit des Einen Auskunft zu geben vermögen.

Wie bereits dargelegt, spricht Petrizi in Kapitel 8 von drei Arten der Gutheit. Petrizi sagt, dass die erste Gutheit das Selbst-Gute ist, das mit dem Einen

535 Petrizi, II, 25, 68, 20–23: აწ აქა ათა აღქმნისა მიზეზად კეთილობასა იტყვს ყოველთა მხედისა ღმრთისათა. ესე სიტყუაჲ «ტიმეოს» შინა ფილოსოფოსმან დადგა ყოველთა მხედისაგან არსთა წარმოობისათეს. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 159.

536 Petrizi, II, 25, 68, 25–28: ვინამ მიზეზად და საშუალ ვითარ შესაქმედ მზადისგან ნაზადთადმო კეთილობასა დასდებს, რამეთუ იტყვს, ვითარმედ ვითარ ფეშხუე გარდაეცაო ზესთ სრული, რამთა სხუანიცა ყვნეს მოზიარე თესთა კეთილობათა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 159.

identisch ist.⁵³⁷ Er beschreibt die erste Gutheit als Quelle und Hervorbringendes (παρακτικός), auf Georgisch *Tsarmomakenebeli* (წარმომაცენებელი).⁵³⁸ In Kapitel 56 spricht er, ähnlich wie im 8. Kapitel, über das zweite Eine als etwas Hervorbringendes, und in Kapitel 116 über *Tsarmoarsebuli* (წარმოსარსებული),⁵³⁹ was die gleiche Bedeutung hat. Achten wir nun darauf, in welchem Kontext Petrizi diese Begriffe verwendet. In Kapitel 8 sagt er, dass die Gutheit das Hervorbringende der Henaden ist; in Kapitel 56, dass die Ursache der Ursache (das zweite Eine) ein Abbild der ursachenlosen Ursache ist und ein erstes Hervorbringendes von allen anderen Ursachen; und in Kapitel 116, ähnlich wie in Kapitel 56, schreibt er, dass das Eine die Ursache der Reihe der Henaden hervorbringt.⁵⁴⁰ In all den genannten Stellen wird das Eine oder die Gutheit als Hervorbringendes beschrieben. Dieses positive Attribut des Einen, also die Kraft des Hervorbringens, kommt dann vor, wenn die Kausalität zwischen der Gutheit und den Henaden (wie in Kap. 8) oder zwischen dem zweiten Einen und den anderen Ursachen besprochen wird (Kap. 56; 116). Petrizi geht auf das Problem der Einheit von Transzendenz und Produktivität des Einen⁵⁴¹ nicht weiter ein.

Die Auseinandersetzung mit dem zweiten Einen oder dem produktiven Teil des ersten Einen ist für unser Hauptanliegen, den „Aufstieg zum Einen in uns“ zu verstehen, besonders wichtig. Denn im Falle des zweiten Einen ist zu fragen, wonach die Seele strebt: nach dem ersten Einen oder nach dem zweiten, dem produktiven Teil des ersten Einen? Petrizi gibt darauf keine Antwort. Es ist aber zu vermuten, dass, wenn das zweite Eine das Hervorbringende aller anderen Ursachen ist, alles zum produktiven Teil des ersten Einen zurückkehrt und nicht zum ersten ursachenlosen Einen. Dies wiederum widerspricht der

537 Vgl. Petrizi, II, 8, 35, 29–30: რამეთუ ესე აღმოიჩინა, ვითარმედ ერთ ერთი და კეთილობაჲ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 113: „Denn es ist bewiesen worden, daß das Eine und die Gutheit dasselbe sind.“

538 Siehe Petrizi, II, 8, 33, 32–33: რამეთუ კეთილობად იტყვის პირველსა წყაროსა, და ერთთა წარმომაცენებელსა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 109: „Denn die Gutheit nennt er [Sokrates] die erste Quelle, das Hervorbringende der Henaden.“ Übersetzung leicht modifiziert.

539 Siehe Petrizi, II, 116, 158, 7–8: და არს მის მიერ წარმოსარსებული ერთი მიზეზ და თანმიმცემ თვისთა თვთებათა სირასა შორის ერთთასა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 281, leicht modifiziert: „Das durch [das erste Eine] hervorgebrachte Eine ist die Ursache, die in der *Seira* der Henaden ihre Eigentümlichkeit weiter mitgibt.“

540 Siehe hier Anm. 520–524.

541 Zur Ursächlichkeit des ersten Einen siehe C. D’Ancona Costa, „Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle“, in: L. P. Gerson (Hrsg.), *Plotinus*, Cambridge 1996, S. 356–385.

Hauptpunkte von Proklos' teleologischem System, dass nämlich alles aus dem Einen hervorgeht und wieder zum Einen zurückkehrt.

Es ist unwahrscheinlich, dass sich Petrizi gegen Proklos' Prinzip der Transzendenz des Einen wendet und deswegen die Zweiheit des Einen behauptet. Vielmehr könnte die Annahme eines zweiten Einen ein weiterer Versuch sein, eine Übereinstimmung zwischen Proklos und der christlichen Lehre herzustellen. Es ist natürlich wichtig, die Interpretation des Einen durch die spätplatonische Tradition zu berücksichtigen. Eine mögliche Quelle Petrizis für die Interpretation des zweiten Einen könnte Damaskios gewesen sein.⁵⁴² Es lässt sich aber schwerlich beweisen, ob Damaskios Petrizis Quelle war, weil Petrizi Damaskios in seinem Kommentar mit keinem Wort erwähnt.

6.4. Die Rückwendung der Seele als Liebe zum Einen

Das Eine ist die Gutheit und die Gutheit ist das Eine,⁵⁴³ und jedes Seiende wird eine Einheit und etwas Gutes, denn die Gutheit und das Eine sind im Seienden anwesend.⁵⁴⁴ Das Eine bzw. die Gutheit, die im All des Seienden und somit in jedem einzelnen Seienden, also auch in der Seele anwesend ist, ist Grund genug, um sich auf das Eine und die Gutheit zurückzuwenden. Wie vollzieht sich diese Rückwendung? Die Seele *schaut* nach der ersten Ursache

542 Vgl. L. Alexidze, 2019 (auf Georgisch), S. 189–194. L. Alexidze spricht über Damaskios' Auffassung vom unterschiedlichen Charakter des „Ein-Allen“ (τὸ ἓν πάντα) und des „All-Einen“ (πάντα ἓν). Bei Damaskios spricht im Anschluss an Iamblichos über zwei Arten des Einen. Das erste Eine ist ein unaussprechbares und unbeschreibliches Eines. Das zweite Eine ist dem ersten ähnlich, aber sein Charakter ist die Ursächlichkeit der Vielheit. Siehe dazu G. Van Riel, „Damascius“, in: L. P. Gerson (Hrsg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. II, Cambridge 2010, S. 667–697; dazu noch G. Pascalau, *Die ‚unartikulierbaren Begriffe‘ des Neuplatonikers Damaskios*, Berlin 2018.

543 Vgl. Petrizi, II, 25, 68, 33–1, 69: ესე ფრიადათა შორის დაილექს ჩუენ მიერ, ვითარმედ ერთ და იგივე კეთილობა და ერთი. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 159: „Dies wurde schon mehrmals von uns besprochen, daß die Gutheit und das Eine dasselbe sind.“

544 Vgl. Petrizi, II, 8, 35, 17–19; und ebd., 41, 97, 20–22: რამეთუ ყოველსა სულსა ბუნებით მოაქუან თესლნი მის ერთისანი, და თვს-შორისისა ერთისა მიერ ემხედვარების მას ზესთათაცა ზესა ერთსა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 200: „Jede Seele enthält [in sich] auf natürliche Weise die Samen des Einen, und durch dieses Eine, das sie in sich selbst birgt, sieht sie auch das erhabenste Eine.“ Hinzufügung der Übersetzer.

von allem.⁵⁴⁵ Das Schauen der Seele beschreibt denjenigen Zustand, in dem die Seele genießt, was sie sieht. Dieser seelische Zustand ist am ehesten mit dem griechischen Begriff ἐφίεσθαι⁵⁴⁶ zusammenzufassen und wiederzugeben. Petrizi übersetzt ἐφίεσθαι ins Georgische mit *trpoba* (ტრფობა),⁵⁴⁷ was die Liebe und der Genuss dessen heißt, was der Sehende im Gesehenen sieht. Petrizi selbst beschreibt *trpoba* folgendermaßen: „Denn die Liebe ist nichts anderes als eine Verdichtung des Sehnsuchtswillens.“⁵⁴⁸ Die Liebe, die sich im Sehnsuchtswillen ausdrückt, ist *ukutrpoba* (უკუტრფობა),⁵⁴⁹ „Rückliebe“,

545 Vgl. M. Mchedlidze, „Die neuplatonische Theorie der Liebe in der Auffassung des Ioane Petrizi“, in: R. Gordeziani/L. Beraia (Hrsgg.), *Μνήμη. Festschrift für A. Alexidze*, Tbilisi 2000, S. 176–198 (auf Georgisch).

546 Proklos verwendet den Begriff ἐφίεσθαι, um das Streben zur Gutheit zu zeigen. Siehe dazu *Theol. Plat.* I 22, 102, 17–19; und ebd., 24–26: Μήτε οὖν γῶναι μήτε ἔλιν ὁ ποθεῖ δυνάμενα περὶ αὐτὸ πάντα χορεύει, καὶ ᾧδίνει μὲν αὐτὸ καὶ οἶνο ἀπομαντεύεται, τὴν δὲ ἔφρουν ἀκατάληκτον ἔχει [...] καὶ τῇ μὲν κινήσει ταύτῃ καὶ τῇ ἐφέσει σφύζει τὰ πάντα, τῇ δὲ ἀγνώστῳ τῶν ὄλων ὑπεροχῇ τὴν οἰκειάν ἐνωσιν ἄνωσιν ἄμικτον φυλάττει πρὸς τὰ δεύτερα. Siehe hierzu noch M. Mchedlidze, 2000, S. 188.

547 Für die Bedeutung der Liebe in Petrizis Kommentar siehe insbesondere Petrizi, II, Kapitel: 8; 15; 31; 34 sowie M. Mchedlidze, 2000, S. 191–198.

548 Petrizi, II, 31, 82, 9–10: რამეთუ სხუა არარა არს ტრფიალება თჳნიერ დაჴმორება ნებას წადილისას. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 179.

549 Zur Bedeutung der „Rückliebe“ siehe Petrizi, II, Kapitel: 9; 12; 23; 34; 35; 38; 39; 42; 44; 45. Siehe dazu L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 114, Anm. 179. Obwohl der Terminus der *Rückliebe* von Petrizi selbst erfunden worden zu sein scheint, spricht auch Proklos über die Liebe und die Rückkehr in *In Alc.* 27, 1–2: Εἰ τοίνυν ὁ ἐρωτικὸς τῷ ἔρωτι κάτοχος ἐστίν, ἐπιστρεπτικὸς τις ἂν εἴη τῶν εὐπεφυκότων εἰς τὸ ἀγαθόν, ὡσπερ δὴ καὶ ὁ ἔρως, καὶ ἀνακλητικὸς. Der Begriff ἐπιστρεπτικὸς kommt auch bei Dionysios Areopagita vor. Siehe Y. de Andia (Hrsg.), *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Les Noms devins (I–IV)*, Paris 2016, hier: IV, 10, 462, 30–34: Πᾶσιν οὖν ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐφετὸν καὶ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητὸν, καὶ δι' αὐτὸ καὶ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ τὰ ἦττω τῶν κρειττόνων ἐπιστρεπτικὸς ἐράσει καὶ κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν καὶ τα κρειττω τῶν ἡττόνων προνοητικῶς καὶ αὐτὰ ἐαυτῶν ἕκαστα συνεκτικῶς. Dionysios' Name kommt nicht in Petrizis Kommentar vor, es kann aber angenommen werden, dass Petrizi die Werke von Dionysios aus griechischen und georgischen Übersetzungen gekannt haben dürfte. Siehe dazu L. Alexidze, 2002, S. 128: „Dionysios Areopagita wird im Kommentar Petrizis gar nicht erwähnt. Dennoch dürfte Petrizi die Werke des Dionysios nicht nur im griechischen Original gekannt haben, sondern auch aus der georgischen Überlieferung des gesamten *Corpus Dionysiacum*, das zusammen mit den (Pseudo-)Maximus-Scholien von Ephrem Mzire (11. Jahrhundert) ins Georgische übersetzt worden war.“ Und M. Mchedlidze, 2000, S. 196, denkt, dass der georgische Begriff *ukutrpoba* (უკუტრფობა) dem griechischen ἐπι-ίεσθαι entsprechen könnte. Denn Petrizi könnte ἐπι-ίεσθαι von ἐφίεσθαι abgeleitet haben.

was im Griechischen mit ἐπιστρεπτικῶς ausgedrückt wird und ein Synonym für die Rückkehr (ἐπιστροφή) ist.⁵⁵⁰

Über die Liebe zur Ursache spricht auch Proklos in der *Theologia Platonica* I, 25. Proklos spricht dort von der überintellektuellen Trias, die zum Guten führt: Glaube (πίστις), Wahrheit (ἀλήθεια) und Liebe (ἔρωσ).⁵⁵¹ Bei Proklos nimmt die Liebe die Unterstufe der Trias ein, denn er versteht sie als einen Aufstiegsakt der Seele, der aus dem dialektischen Denken hervorgeht. Es lässt sich schwer sagen, ob Petrizi die *Theologia Platonica* in Betracht zog, als er über die Liebe zur ersten Ursache schrieb. Er verwendet aber eine Stelle aus Platons *Phaidros* als Textgrundlage für das Verständnis der Liebe:

Über die Eigenheiten des obersten Unerreichbaren wagt *Sokrates* zu sagen: „Es läßt [die anderen] es selbst lieben und es, das alle liebt, gibt seine Eigenheiten allen, die sich nach ihm sehnen, und läßt sie denken, daß sie [das Unerreichbare] erfassen und bekommen [können]; und es macht die Seienden betrunken durch den Nektar und kräftigt ihre Akmeen mit Ambrosia.“⁵⁵²

550 Vgl. Petrizi, II, 12, 43, 34–44, 1: და კუალად რადთა მისდადვე უკუნ იტროზდეს და უკუ იტეოდის მყოფი, ვითარცა თვისსა მანყაროებელისა თუალისადმი. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 124: „Außerdem soll das Seiende [diese Ursache] rücklieben und wieder [zu ihr] zurückkehren, wie zu seiner Quelle.“ Hinzufügungen der Übersetzer. Siehe zudem Petrizi, II, 34, 86, 10–11: ხოლო ესე ზენათა შორის გჯწყიეს, რომელ ყოველი უკუნქცევად და უკუნტროზობად მსგავსებისა მიერ აღესრულების. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 185: „Im Fall der Erhabenen haben wir oben erfahren, daß jede Rückkehr und Rückliebe durch die Ähnlichkeit stattfindet.“

551 *Theol. Plat.* I 25, 112, 13–15: Ἀπὸ δὴ τούτων θεωρήσωμεν ἀλήθειαν αὐτὴν καὶ πίστιν καὶ ἔρωτα καὶ τὴν μίαν αὐτῶν κοινωνίαν αὐτῶ τῷ λογισμῶ συνέλωμεν; ebd., IV 9, 31, 6–8: Δοκεῖ δ' ἔμοιγε καὶ τὰς τρεῖς αἰτίας τὰς ἀναγωγούς ἰκανῶς ὁ Πλάτων ἐκφαίνειν τοῖς μὴ παρέργως ἀκούουσιν τῶν λεγομένων, ἔρωτα καὶ ἀλήθειαν καὶ πίστιν. Siehe dazu hier Kap. 5.

552 Petrizi, II, 8, 34, 19–23: ხოლო სათვთათაცა ჰკადრებს სოკრატე მას ზესთასა მიუწუდომელსა, იტყვს: იტროზობს და მისცემსო თვთებათა თვისთა ყოველთა მეტრფე მეწადთა თვისთა, დაუჰზარავსო რეც თუ შეჰყრობად და თანმიღებად თვისად, დაათრობსო მყოფთა ნეკტართა მიერ, დაამტკიცებს აკმეთა მათთა ამერო ამეროსიადთა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 111, Anm. 168. Hinzufügungen der Übersetzer. Dieses Zitat weist auf eine mögliche Kombination von Platon, *Phaidr.* 247e, und Proklos, *Theol. Plat.* IV 15, 46, 14–47, 6, seitens Petrizi hin; siehe dazu auch L. Gigineishvili, 2007, S. 60–63.

Die Trunkenheit durch den Nektar⁵⁵³ bei Platon ist für Petrizi eine Metapher dafür, dass wir durch die Gutheit des Einen ‚betrunken‘ werden. Es ist der Zustand, in dem wir das Gute in uns lieben. Die Liebe zum Guten in uns ist zugleich die Selbstliebe,⁵⁵⁴ da das Gute in uns nichts anderes als das Beste von uns ist. In diesem Zusammenhang kommt der Selbstliebe keine pejorative Konnotation zu. Sie ist sowohl die Motivation zur Selbsterkenntnis als auch das Streben nach dem Guten in uns. Das Gute in uns wiederum ist einerseits identisch mit uns selbst, andererseits aber auch anders als unser Selbst. Denn als ein Abbild der Gutheit des Einen selbst ist das Gute in uns besser und anders, als wir selbst es insgesamt sind. Das Streben nach dem Guten in uns ist jedoch die Ursache der Selbsterkenntnis und der Erkenntnis des Anderen in uns.⁵⁵⁵ Petrizi ist dabei der Auffassung, dass das Gute in uns durch die Kraft der Liebe zu erreichen ist.⁵⁵⁶ Er bezeichnet die verliebt gewordene Seele als dionysisch.⁵⁵⁷ Die Bezeichnung der Seele als dionysische beschreibt

-
- 553 Für die Bedeutung des Nektars siehe *In Parm.* 511, 27–31: quoniam et diuinus intellectus non epulitice, id est iniective, ut dictum est michi et prius, neque intellectualiter cognoscit le unum, sed unitus est ad ipsum, inebriatus nectare; natura quedam et que in ipso melius cognitione. Siehe dazu *In Parm.* 1047, 19–23: Μεθύουσα δε, ὡς τις φησι, τῷ νέκταρι καὶ γεννώσα τὴν ὄλην γνῶσιν καθ’ ὅσον ἐστὶν ἄνθος τοῦ νοῦ καὶ ὑπερούσιος ἑνάς. Des Weiteren siehe dazu Platon, *Symp.* 203b; und Plotin, *Enn.* V 8, 10, 29–37: ἐκεῖ δὲ χρώα ἢ ἐπανθοῦσα κάλλος ἐστί, μᾶλλον δὲ πᾶν χρώα καὶ κάλλος ἐκ βάθους· οὐ γὰρ ἄλλο τὸ καλὸν ὡς ἐπανθοῦν. ἀλλὰ τοῖς μὴ ὄλον ὀρώσιν ἢ προσβολῇ μόνῃ ἐνομίσθη, τοῖς δὲ διὰ παντὸς οἶον οἰνωθεῖσι καὶ πληρωθεῖσι τοῦ νέκταρος, ἅτε δι’ ὄλης τῆς ψυχῆς τοῦ κάλλους ἐλθόντος, οὐ θεαταῖς μόνον ὑπάρχει γενέσθαι. οὐ γὰρ ἐτι τὸ μὲν ἔξω, τὸ δ’ αὖ τὸ θεώμενον ἔξω, ἀλλ’ ἔχει τὸ ὄξῆος ὀρών ἐν αὐτῷ τὸ ὀρώμενον.
- 554 Vgl. Plotin, *Enn.* VI 5, 1, 17–21: ἡ δ’ ἀρχαία φύσις καὶ ἡ ὄρεξις τοῦ ἀγαθοῦ, ὅπερ ἐστὶν αὐτοῦ, εἰς ἓν ὄντως ἄγει, καὶ ἐπὶ τοῦτο σπεύδει πᾶσα φύσις, ἐφ’ ἐαυτήν. τοῦτο γὰρ ἐστί τὸ ἀγαθὸν τῆ μιᾶ ταύτῃ φύσει τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτῆν· τοῦτο δ’ ἐστί τὸ εἶναι μίαν. οὕτω δὲ καὶ τὸ ἀγαθὸν ὀρθῶς εἶναι λέγεται οἰκεῖον.
- 555 Siehe L. Alexidze, „*Self and Other: Ioane Petritsi in the Context of Neoplatonic Tradition*“, in: Z. Skhirtladze (Hrsg.), *Studies in the Humanities, Annual III*, Tbilisi 2014, S. 11–33 (auf Georgisch).
- 556 Vgl. Petrizi, II, 15, 49, 31–32: ყოველი უკუნძქვევი ამის თვზმორისისა ერთისა სოყუნრულითა უკუნ ოქვევის. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 132: „Alles, was zu sich selbst zurückkehrt, kehrt aus Liebe zum in ihm selbst seienden Einen zurück.“
- 557 Für den Ausdruck „*dionysisch* geworden“ siehe Petrizi, II, 12, 44, 5; ebd., 13, 45, 19; ferner L. Alexidze, 2008, S. 108. Petrizi verwendet den Ausdruck „*dionysisch* gewordene Seele“ im plotinischen Kontext, d. h. für die verliebt gewordene Seele, welche zurück zum Guten strebt. Siehe Plotin, *Enn.* VI 7, 22, 7–10: Καὶ τοῖνον ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὐτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἀπορροῆν κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἰστρον πίμπλαται καὶ ἔρωσ γίνεται. Plotin und Petrizi verstehen die verliebt gewordene Seele als eine, die sich auf die Ursache zurückrichtet.

ebenjenen Zustand, in dem sie durch die Liebe vom Nektar der ersten Guttheit gleichsam betrunken ist und wieder zu ihr zurückstrebt: „So wird er [der Philosoph] durch diese Liebe, dieses Streben nach dem Einen, *dionysisch*.“⁵⁵⁸

Wenn von der Liebe zum Einen und zur Guttheit die Rede ist, fragt sich, ob das All des Verursachten seinerseits vom Einen und von der Guttheit geliebt wird. Petrizis Antwort lautet: „Was soll aber die erste Guttheit lieben, wenn sie selber der Gegenstand der Liebe für alle ist und das [Ziel] der Rückkehr und die Quelle für das Streben der Wesenden ist und [sie für alle anderen der] leid [volle Wunsch nach] der Befriedigung der Schau ist.“⁵⁵⁹ Soweit ist klar, dass das Geliebte immer besser und vollkommener als der Liebende und daher die Ursache des Liebens ist. Die Beziehungen von Ursache und Verursachtem sowie von Geliebtem und Liebendem sind demnach gleichermaßen asymmetrisch. Das heißt, der Liebende liebt das Geliebte, aber nicht umgekehrt. Die Liebe zum Einen ist der Grund dafür, sich zu sich selbst und zu dem Einen in sich zurückzuwenden. Darüber äußert sich Petrizi wie folgt:

Erfasse, daß, wenn das Wesende das erhabenste Wesende liebt, es dann zuerst sein eigenes Inneres umfaßt, um die in sich selbst enthaltene Ursache, [nämlich] das Selbst-Eine, zu finden. Wegen seiner Ursache, die das in ihm selbst seiende Eine ist, setzt [das Wesende] sich in Verbindung mit der erhabensten Sonne, dem Einen, wie dies von Sokrates im Phaidros bewiesen wird, als er sagt: ‚Wenn die Seele ihr eigenes Wesen umfaßt, tritt sie am Anfang mit der ganzen Vielheit der Wesenden und der Vielfältigkeit der Seienden zusammen. Wenn sie sich aber in sich vertieft, dann wirft sie die Einzelartigkeiten der Gattungen [Formen] von sich ab und sogar ihr eigenes Wesen legt sie ab.‘ Zuerst umarmt sie Gott und das Eine in sich selbst und dadurch die unsagbare Sonne der Henaden. Wenn du aber ‚die Rückkehr‘ hörst, verstehe das nicht im Sinne des Ortes, wie es bei den Körpern, sondern verstehe es [so, wie es] beim Unkörperlichen der Fall ist. Alles, was zu sich selbst zurückkehrt, kehrt aus Liebe zum in ihm selbst seienden Einen zurück, damit es durch das in ihm selbst seiende Eine [auch] die von den Seienden ersehnte Quelle und die Sonne

558 Petrizi, II, 63, 129, 4–5: ვითარცა გადჯონისებული ტრფიალებითა მიერ სურვილთა ერთისათა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 244. Hinzufügung der Verfasserin.

559 Petrizi, II, 10, 38, 19–23: რამეთუ ყოველი სრული სრულ მყოფელსა თვსსა ეტრფვის, ხოლო პირველი კეთილობად ვისლამცა ეტრფოდა, რამეთუ იგი არს ყოველთა სატრფომ და უკუნ საქცევი და საწყური არსთა წადილისად და ლმობად ხედვათა დაცხრომისად. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 116–117. Hinzufügungen der Übersetzer.

der Henaden findet. Sokrates sagt, daß [die Seele] die Struktur ihres Selbst ablegt und gleichsam im Enthusiasmus [das höchste Eine] liebt.⁵⁶⁰

Die Seele liebt das Eine als erste Ursache und Quelle des Alls; bevor sie aber zum Einen zurückkehrt, strebt sie zu den Ursachen in ihr und zu dem Einen in ihr. Die seelische Rückkehr basiert auf dem Ähnlichkeitsprinzip: „Denn auch wenn es mehrere vermittelnde Ursachen gibt, ist jede Rückkehr die Rückkehr zur ersten Ursache und Quelle.“⁵⁶¹ Das heißt, das Ziel der seelischen Rückkehr ist, das Eine zu erreichen, aber dies ist nur durch die Vermittlung der anderen Ursachen in der Seele möglich. Petrizi versteht, ähnlich wie Proklos, die Rückkehr der Seele zum Einen als einen Aufstiegsprozess, in dem die Seele Schritt für Schritt mit sich selbst identisch wird und sich so den Ursachen in ihr annähert. Proklos' und Petrizis Verständnis zum Aufstieg der Seele kann folgendermaßen interpretiert werden: Die Seele folgt ihrer Liebe zum Einen so lange, bis es keinen Unterschied mehr zwischen ihr und dem Einen gibt, und wenn es so weit ist, vereint die Seele sich mit dem Einen und genießt einen transzendenten Zustand, der unbeschreiblich ist.

Die Liebe zum Einen wäre nicht möglich, wenn es auf keiner Ebene des Seienden anwesend wäre. Hierbei interpretiert Petrizi Platons *Parmenides*⁵⁶²:

560 Petrizi, II, 15, 49, 19–35: აღიუწყე, რამეთუ ოდეს ეტრფობოდის არსი ზესთ არსს, პირველად თვსთა ყოველთა შინაგანთა შეიარებს, რადთა პოვოს თვს-შორისი და მიზეზი თვთერთი. ვინაჲ მის მიზეზისა მიერ თვსისა, რომელ არს მის-შორისი ერთი, შეეყოფვის მას ზესთათა მზესა ერთსა, ვითარცა აღმოაჩენს სოკრატე «ფედროსა» შორის, რამეთუ იტყვს, ვითარმედ «შერაადრებდეს სული თვსისა არსებისადმი, პირველად დაემთხუევის არსთა ყოველთა სიმრავლესა, და მრავალსახეობასა მყოფთასა. ხოლო ვითარ დაიღრომსრე, მერმე განაგდებს თითოფუარობასა გუართასა და თვთ თვსსაცა არსებასა აღიდრცვსო». და მოეხუევის პირველად თვს-შორისსა ღმერთსა და ერთსა, და მერე მის მიერ მას გამოუსიტყუსა მზესა ერთთასა. ხოლო შენ უკუნქცევაჲ რაჲ გესმას, ნუ ადგილით ოდენ ჰგონებ, ვითარცა სხეულთა ზედა, არამედ უსხეულოდგა ისმინე, რამეთუ ყოველი უკუნქცევი ამის თვსშორისისა ერთისა სიყუარულითა უკუნ იქცევის, რადთა პოვოს თვსშორისისა ერთისა მიერ საწყური მყოფთა და მზე ერთთა. იტყვს სოკრატე, რამეთუ აღიდრცვისო ანაგებსა თვსისა თვთებისასა, და ვითარ ენთუსიაქმნილი შესტრფისო მას. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 132. Hinzufügungen der Übersetzer.

561 Petrizi, II, 38, 91, 28–30: რამეთუ რაოდენცა იყვნენ საშუალნი მიზეზნი, ყოველთა უკუტრფობისა მიერ უნდა უკუტრფობაჲ კულად პირველისა მიზეზისადმი და წყაროდას. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 193.

562 Vgl. Platon, *Parm.* 141e–142a.

Denn alles, was eine Gattung [Form] hat, sei, so Parmenides, ein Seiendes. Jedes Seiende aber sehnt sich nach seiner Gattung [Form]. Die Sehnsucht [des Seienden] nach der Gattung ist die Sehnsucht nach seinem Einen, denn jede Gattung ist irgendein Eines. Die Sehnsucht nach dem eigenen sowie nach demjenigen Einen, das in der [Gattung] ist, ist [wiederum] die Sehnsucht nach dem erhabensten Einen und die Liebe zu ihm. Daher ist klar, dass alles, was sein [eigenes] Eines, das das Sein von jedem ist, liebt und sich nach ihm sehnt, sich [gleichzeitig] nach dem erhabensten Einen sehnt. So ist es, was das Sein, das ein bloßes Sein ist, angeht.⁵⁶³

Die Seele als etwas Seiendes sehnt sich nach ihrer Gattung und nach dem eigenen Einen, und dadurch sehnt sie sich nach dem erhabensten Einen. Dies bedeutet: Die Sehnsucht der Seele nach sich selbst ist die Sehnsucht nach dem Einen in ihr, und da die Seele sich nach dem eigenen Einen sehnt, strebt sie zugleich nach dem unsagbaren Einen:

Wenn das unkörperliche Wesen sich selbst zurückliebt, dann liebt es das in ihm selbst seiende Eine, das es als Ursache seines Seins enthält und das von ihm als Gott und Samen des Einen wahrgenommen wird, und durch dieses [in ihm selbst seiende Eine] liebt es wieder die erhabensten Henaden zurück. Und dadurch [strebt es] auch nach dem unsagbaren Einen, das über die Einheit und sogar die Gutheit selbst erhaben ist. Dieses Streben aber ist ein Wagnis der pyrsoi⁵⁶⁴ und unseres Willens, wie Sokrates sagte.⁵⁶⁵

563 Petrizi, II, 39, 92, 24–31: რამეთუ გაგუარებულ ყოველი მყოფი, იტყვს პარმენიდი. ხოლო თითოეულისაგან მყოფთამას წადილი თვისა გუარისად არს. ხოლო წადილი გუარისად წადილ თვისსა ერთისად არს, რამეთუ ერთ ვიდრემე ყოველი გუარი. ხოლო წადილი თვისსა და მის-შორისსა ერთისად წადილ და ტრფიალება არს ზესთ ერთისა მის. ვინაჲ ამის მიერ საცნაურ, რომელ ყოველი მეტრფე და მეწადე თვისსა ერთისად, რომელ არს მყოფობად თითოულისად, მის ზესთ ერთისა არს მეწადე. და ესე მყოფობითისა აობისათჳს. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 194. Hinzufügungen der Übersetzer.

564 πυρσός bedeutet „Feuerbrand“. Siehe dazu L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 174, Anm. 419.

565 Petrizi, II, 43, 102, 21–27: ხოლო, ოდეს რად უკუ ეტრფობოდის უსხეულოდ არსებად თვსდამი, მას თვს-შორისსა ერთსა უკუ ეტრფვის, რომელი მოაქუს მიზეზად თვისსა მყოფობისად და მას ხედავს ღმერთად და თვსად მის ერთისად, და მის მიერ კუალად ზესთათა ერთთა უკუ ეტრფვის. და ესთავე მის გამო უთქვსა ერთისამდის, რომელი ზესთა მეს ერთობასაცა და თვთ მას კეთილობასა. მაგრა ესე წადილმან პვრსოთა

Die seelische Rückliebe zu sich selbst und zum Einen in ihr ist der Grund dafür, dass sie nach dem Einen selbst strebt. Die Rückwendung der Seele zu sich selbst, zu dem Einen in ihr und zum Einen selbst, ist ohne die Selbsterkenntnis nicht möglich. Petrizi schreibt über den Erkenntnisprozess der Seele Folgendes:

Wenn die Seele z. B. etwas erkennt, dann kehrt sie nicht von außen [zu sich selbst] zurück, um zu erkennen. Das wird nicht so sein, denn dergleichen wäre die Sinneswahrnehmung der Sterblichen und nicht die Erkenntnis. Wenn die Seele den Gegenstand ihrer Erkenntnis erkennt, so bringt sie laut Sokrates die Prinzipien der Wesenden in Bewegung, und [die Seele] als Prinzip und Pforte der Wesenden findet den Sinn dessen, was außerhalb ihrer selbst ist und erkannt werden muss, zuerst in sich selbst.⁵⁶⁶

Petrizi versteht die seelische Erkenntnis ähnlich wie Proklos: Die Seele erkennt sich selbst bei der Rückkehr zu sich selbst.⁵⁶⁷ Außerdem sagt Petrizi darüber, dass sich die Seele nicht von außen auf sich selbst gerichtet erkennt, da dies lediglich der Sinneswahrnehmung gleichkäme und keine Erkenntnis wäre. Vielmehr findet die Seele den Sinn von allem zunächst in ihr selbst. Dieses Prinzip der Innerlichkeit der seelischen Erkenntnis funktioniert wie folgt: Der Samen des Einen in der Seele ist eine Motivation für den Aufstieg der Seele. Der Aufstieg ist ein Prozess, in dem die Seele durch die Selbsterkenntnis immer mehr mit sich selbst identisch wird und sich den Ursachen in ihr annähert. Auf dem Weg zum Einen wirft die Seele ihre körperlichen Leidenschaften wie Ballast von sich, eint sich auf diese Weise immer mehr

Բევნთա სურვილისამან ჰვადრნაო, იტყვს სოკრატო. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 207. Hinzufügung der Übersetzer.

566 Petrizi, II, 17, 52, 4–9: მოიღე სახედ, რამეთუ ოდეს რაა გაიგონოს სულმან, არა თუ გარეთაგან უკუნ იქცევის და მიიღებს განაგონსა; ნუ იყოფინ, რამეთუ ესე მოკუდავთაა არს ოდენ გრძნობაა და არ გაგონებდა. რამეთუ, სულმან რაა გაიგონოსო თვისი გასაგონოდ, აღსმრავსო თვის-შორისთა სიტყუათა არსთასა, იტყვს სოკრატო, და მას გარეთსა ჰაზრსა გასაგონსა პირველად თვის შორის ჰვობსო, ვითარ სიტყუად და ბჟე არსთაა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 135. Hinzufügungen der Übersetzer.

567 Vgl. *In Tim.* II 286, 26–287, 1: καὶ ἐλέγομεν [p. 244, 17], ὅτι διὰ τῆς εἰς κύκλον περιαγωγῆς ἐπιστρέψας αὐτὴν πρὸς αὐτὴν γωστικὴν ἑαυτῆς ἀπετέλεσε. Τοῦτο τοῖσιν ἐν τούτοις σαφέστερον ἐδήλωσεν· ἐγχειρήσας γὰρ εἶπεῖν, ὅπως γινώσκει τὰ πάντα, στρέφεσθαι φησὶν αὐτὴν εἰς ἑαυτὴν καὶ στρεφομένην ἄρξασθαι βίον διαζῆν ἔμφορα καὶ νοερόν. Αὐτῶθεν οὖν δῆλον, ὅτι ἡ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστροφή γινώσκει ἑστὶν ἑαυτῆς καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πάντων καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς καὶ τῶν ἀπ’ αὐτῆς.

mit sich selbst und wird dem Einen in ihr ähnlich. Der Aufstieg der Seele kann zugleich als Flucht vor dem Körper verstanden werden, damit sie keine körperlichen Züge annimmt. Der Körper vermag jedoch nicht, die Seele sterblich zu machen, denn er ist immer noch niedriger und unvollkommener als die in ihm abgestiegene Seele:

Beachte, daß das Wesen der Seele über die erworbenen und veränderlichen Affektionen ganz erhaben ist. Denn ihr Sein ist weder aus den körperlichen Elementen zusammengesetzt noch wird sie durch die körperlichen Qualitäten affiziert oder verändert sich zusammen mit ihnen, wie es in allem Zusammengesetzten zu beobachten ist. Denn sie erfährt gar keine Einwirkungen seitens des Körpers. Würde sie irgendwelche veränderlichen Einwirkungen erfahren, bekäme sie die komplette Vergänglichkeit ihres Wesens dazu.⁵⁶⁸

Hier ist natürlich an das hierarchische Kausalitätsprinzip zu denken. Unter dem Gesichtspunkt, dass die Ursache stets besser als das Verursachte ist,⁵⁶⁹ kann die Ursache nicht vom Verursachten abhängen. Aufgrund dieser einseitigen Abhängigkeitsbeziehung kann das Verursachte ohne das Einholen seiner Ursache nicht mit sich identisch werden. Das bedeutet: Identisch mit sich selbst zu werden, heißt, sowohl sich selbst als auch die Ursache des Selbst und des Seienden im Ganzen zu lieben. Um zu verstehen, warum die Seele so einen Drang nach dem Einen in ihr hat und warum sie sich für den Aufstieg entscheidet, ist es wichtig, darauf aufmerksam zu machen, was der Abstieg der Seele in den Körper bedeutet.

568 Petrizi, II, 187, 195, 4–11: შეისწავე, ვითარმედ არსებად სულისად ყოვლითურთ ზესთ დაუშთების შედგომითა და ქცევითა ვნებათა, რამეთუ არცა კავშირთა მიერ სხეულებრთა შედგა მყოფობად მისი და არცა სხეულებრივთა რომელობათა მიერ ივნებს რას და თან შეიცვალეზის, ვითარ ესე ყოველთა შედგმულთა შორის განიცდების. რამეთუ ყოვლითურთ უთავსდებო არს რაფომვე სხეულებრივთა ვნებათა მითუალვად. რამეთუ თუმცა რაფომვე მიითუალვიდა ზღრომის სახეთაცა ვნებათა, სრულეზითმცა ზედ მიიხდიდა ხრწნასა არსებისა თვისისასა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 331.

569 Siehe *El. theol. Prop.* 7, Dodds 8, 1–2: Πᾶν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρείττον ἐστὶ τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως.

6.5. Der Abstieg der Seele

Ähnlich wie Proklos schreibt auch Petrizi, dass die individuellen Seelen vollständig in den Körper absteigen. Er kommentiert Proklos' Theorie⁵⁷⁰ über die herabgestiegene Seele folgendermaßen:

In dieser These sagt er [Proklos], daß die Seele, wenn sie [noch] die höchste und universelle wäre, immer geistig erkennen könnte, und daß sie nie aufgrund von Geistlosigkeit herabgestiegen wäre. Sie hätte die geisthaften Augen behalten und wäre in der ewigen Seligkeit des Paradieses geblieben, d. h. im Kosmos der geisthaften Gattungen. Denn dort sieht die immerseiende Seele die geisthaften Gattungen und Sonnen. Aber wenn sie hierher herunterfällt, dann vermischt sie sich mit den Trugbildern und kann aufgrund von Unwissenheit nicht mehr die erhabensten göttlichen Gattungen betrachten und die Berührung und Vereinigung mit den geisthaften und übergeisthaften [Wesen] genießen. Dann eben kann man der Seele sagen: ‚Wo bist du denn, Adam?‘ Das zeigt, wie weit die Geistlosigkeit Gott und seinen Vater von [Adam] entfernt hat.⁵⁷¹

Die Relevanz von Proklos' These verstärkt Petrizi mit Rekurs auf die Bibel, indem er vom biblischen Adam⁵⁷² als abgestiegener Seele spricht: „Er [Prok-

570 *El. theol.* Prop. 211, Dodds 184, 10–11: Πᾶσα μερικὴ ψυχὴ κατιοῦσα εἰς γένεσιν ἄλλῃ κάτεισι, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισι.

571 Petrizi, II, 211, 206, 4–14: ამას ხედვას ესთა იტყვს, ვითარმედ თუმცა მწუერვალებითი და საყოველთაოდ იყო სული, სამარადისოდმცა გაიგონებდა და არამცა შთამოიჭრებოდა უგუნერებისა მიერ. არამედ ესხნესმცა თვსნი გონიერნი თუალნი და ეგომცა სამარადისოსა შორის ნეტარებასა სამოთხისასა, ესე იგი არს გონიერთა გუართა მკვლევისასა. რამეთუ მუნ მესამარადისოე სული ხედავს გუართა და მზეთა გონიერთა. ხოლო, ოდეს რად გარდამოვარდეს მუნით, კერპთა თან აღერევის და უმცერებისა მიერ განშიშულ დების მათ ზესთ სადმართოთა გუართა ხედვისაგან და გონიერთა და ზესთ გონიერთა შეხებათა გემოდსაგან და თანშეყოვისა. ვინამ მაშინ ეთქუმის მას, ვითარმედ ადამ სადა ხარ თუ სადათ სადა უგონებობამან მიაცილვა ღმერთი და მამა თვსი. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 345. Hinzufügungen der Übersetzer. Siehe dazu L. Gigineishvili, „The Doctrine of Logos and Intellect in the Philosophy of Ioane Petritsi: Evagrian-Origenist influences“, in: L. Perrone (Hrsg.), *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001*, Leuven 2003, S. 1139–1148.

572 Petrizi erwähnt Adam in den Kapiteln 17, 209 und 211. An dieser Stelle ist Adam als Gott unähnliches Bild zu verstehen, denn er ist aus dem Paradies abgestiegen und hat sich von der göttlichen Ebene entfernt. Siehe dazu L. Alexidze, „Imago et similitudo Dei (Platon – Philon von Alexandrien – Kirchenväter – Ioane Petrizi)“,

los] meint, daß die Seele *Adams*, als sie geistlos geworden ist, sich mit den Körpern umhüllt und sie [die Seele] sich übergeworfen hat.⁵⁷³ Ähnlich der Einzelseele fällt Adam aus dem Paradies, entfernt sich von Gott und wird der erste Mensch.⁵⁷⁴

Im Anklang an Proklos spricht auch Petrizi davon, dass die individuelle Seele gänzlich absteigt. Um zu verstehen, was genau Petrizi damit meint, wenden wir uns wieder Proklos zu. Die Ursache des Seelenabstiegs thematisiert Proklos in seinem Kommentar zu Platons *Timaios*. Dort kritisiert er Plotin und Theodoros von Asine dafür, dass sie im Unterschied zu Iamblichus die individuellen Seelen nicht *als solche* verstehen (denn Plotin bspw. denkt, dass der intellektuelle Teil unserer Seele oben beim Intellekt bleibt),⁵⁷⁵ d. h. als vollständig in die Materie abgestürzte Seelen.⁵⁷⁶ Der Grund, weshalb Proklos gegen Plotins These der nicht vollständig abgestiegenen Seelen argumentiert, liegt in seiner Platon-Interpretation, die auf zwei konkrete Stellen zurückzuführen ist. Die erste Stelle betrifft Platons *Timaios* 43cd, wo von zwei Kreisläufen der Seelen die Rede ist. Der eine Kreislauf steht nach dem Eintritt der Seele in den Körper still, und der andere wird von den durch die vier Elemente (Wasser, Luft, Erde und Feuer) verursachten, äußerst starken

in: R. Gordeziani (Hrsg.), *Journal Phasis – Greek and Roman Studies*, Vol. 12, No. 4, Tbilisi 2009, S. 48–72. Weiterhin siehe L. Gigineishvili, 2000, hier: S. 130–136.

573 Petrizi, II, 209, 205, 12–13: ესთა იტყვის, ვითარმედ, უგონებო რაჲ იქმნა სული ადამ, დაირონა და მოიბლარდნნა სხეულნი ესე. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 343–344, Anm. 246–249. Hinzufügung der Verfasserin. Für den Ausdruck „umhüllenden und übergeworfenen Körper“ verwendet Proklos den Terminus περιβέβληται χιτώνας. Siehe dazu *Theol. Plat.* III 5, 19, 3–15 und *In Alc.* 138.

574 Hier sind zwei unterschiedliche Gründe des Abstiegs der Seele in Betracht zu ziehen. Erstens: Wenn bei Proklos vom Abstieg der Seele die Rede ist, erfahren wir von ihm, dass die Seele deswegen absteigt, weil sie ein anderes Wesen als der Intellekt hat, das heißt, die wesenhafte Differenz zwischen der Ursache und dem Verursachten ist der Grund für den Abstieg. Der Abstieg erfolgt gemäß dem in *El. theol.* Prop. 30, Dodds 34, 12–13 formulierten Grundsatz: Πᾶν τὸ ἀπὸ τινος παραγόμενον ἀμέσως μένει τε ἐν τῷ παράγοντι καὶ πρόεισιν ἀπ’ αὐτοῦ. Zweitens: Wenn Petrizi vom Absturz Adams aus dem Paradies spricht.

575 Plotin, *Enn.* IV 8, 8, 2: οὐ πᾶσα οὐδ’ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδου, ἀλλ’ ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεῖ.

576 *In Tim.* III 333, 28–334, 5: ἀπὸ δὴ τούτων ὀρμώμενοι παρρησιασόμεθα πρὸς Πλωτῖνον καὶ τὸν μέγαν Θεόδωρον ἀπαθές τι φυλάττοντας ἐν ἡμῖν καὶ αἰ νοοῦν· δὸο γὰρ κύκλους μόνον εἰς τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς παραλαβὸν ὁ Πλάτων τὸν μὲν ἐπέδησε, τὸν δὲ διέσεισεν, οὐδὲ τὸν πεπεδημένον οὔτε τὸν διασεισμένον ἐνεργεῖν νοερῶς δυνατόν. ὀρθῶς ἄρα καὶ ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος διαγωνίζεται πρὸς τοὺς ταῦτα οἰομένους.

Bewegungen heftig erschüttert. Gemäß Proklos' Interpretation schafft es die Seele mit keinem von beiden Kreisläufen, sich am Intellekt zu beteiligen. Die zweite, ebenso wichtige Stelle finden wir in Platons Dialog *Phaidros* 248a. Hier ist die Rede von einem Wagenlenker, der als die Spitze der Seele gedacht wird. Der Wagenlenker stürzt zusammen mit seinen Pferden ab,⁵⁷⁷ und sein Absturz ist als Sturz der Seele aus dem Intellekt in die Materie zu verstehen. Die zwei Stellen aus Platons Dialogen dienen Proklos dazu, die Einzelseelen als gänzlich aus dem göttlichen Bereich abgestürzt zu verstehen. Petrizi teilt Proklos' Ansicht über den vollkommenen Abstieg der Einzelseele. Die Frage ist nun: Warum überhaupt steigt die Seele vollständig ab, und warum vergisst sie, wer bzw. was sie in Wahrheit ist? Petrizis Antwort auf die Frage lautet wie folgt:

Wenn aber im Bereich des geisthaften Himmels [der Seele] schwindlig wurde, als ob ihre Flügel gesenkt wurden wegen der Entfernung, dann stürzte sie aus dem Schoß des *Kronos* herab und stürmte bis zu den werdenden und Geborenen herunter, denn sie hat [diese] drei seligen Quellen versiegen lassen. So viel zu den Seelenwandlungen, die die Bewegungen [der Seele] ausmachen.⁵⁷⁸

Diese Passage ist mit Platons *Phaidros* zu vergleichen, und zwar insbesondere mit der Stelle, wo Sokrates über den Absturz der Seele spricht.⁵⁷⁹ Petrizi bezieht sich auf die *Phaidros*-Stelle wie folgt: „Sie [die Seele] steigt zum Werden herunter und erhebt sich wieder, wie *Sokrates* sagte, als ein entfiederter Vogel, *pterorryesa* [πτερορρύσασα]. D. h. wenn [die Seele] vom Geist abgetrennt ist, wird sie geistlos: Der Flügel der Seele ist der Geist.“⁵⁸⁰

Petrizis Übereinstimmung mit Proklos über den Absturz der Seele kann folgendermaßen zusammengefasst und interpretiert werden: Die abgestürzte

577 Siehe E. R. Dodds, 1963, S. 309–310.

578 Petrizi, II, 26, 70, 23–28: ხოლო ὁδὲς γὰνσὰზიდსა თანა გონიერსა ცისასა, ვითარ ბრუ-დართულ იქმნა და ვითარ ფრთა-დაყრილ მიცილებისაგან, მაშინ შთამოიჭრა უბეთაგან კრონოსთა და ვიდრე ქმნადთა და შობათამდე შთამოეკუეთა. ვინაჲ წყმიდნა მან სამნი იგი ნეტარებიანი წყარონი. და ესე სხუად და სხუად მიქმნისათჳს სულთამსა, რომელ არს მიდრეკად. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 162. Hinzufügungen der Übersetzer.

579 Vgl. Platon, *Phaidr.* 248c.

580 Petrizi, II, 206, 204, 5–8: ხოლო შთამოვალსო ქმნისადმი და კუალად აღვალსო, ვითარ იტყოდა სოკრატე, ვითარ ფრთე-დაცვიენებული ფრინველი, პტერორრუსა, ესე იგი არს, რამეთუ მოსწყდეს რაჲ გონებასა, უგუჴურ იქმნების: რამეთუ ფრთე სულისა გონებაჲ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 341–342. Hinzufügungen der Übersetzer.

Seele, die ihre Flügel verloren hat, ist der Grund dafür, dass sie sich selbst nicht mehr erkennt. Dies bedeutet: Die Seele, welche nicht mehr dem Intellekt folgt, sondern vollständig in die Materie abgestürzt ist, ist sich sogar selbst fremd geworden. Warum aber verliert die Seele ihre Flügel? Dies geschieht, weil das Wesen (οὐσία) der Seele nicht nur unvergänglich und immerseiend ist, sondern auch aus der Kraft (δύναμις) und der Tätigkeit (ἐνέργεια), die auf den sinnlich wahrnehmbaren Bereich gerichtet sind, besteht.⁵⁸¹

Die Seele verliert die Flügel – das heißt, sie stürzt aus dem Intellekt hinab. Dies ist jedoch kein ihr selbst bewusster Vorgang. Vielmehr steigt sie ab, weil der Intellekt als Ursache der Seele wesenhaft besser und anders als die Seele ist. Das heißt, aufgrund eben dieser wesenhaften Verschiedenheit ist es der Seele nicht ohne Weiteres möglich, dem Intellekt zu folgen. Während das Wesen der Seele das Prinzip der Bewegung und des Lebens ist, ist der Intellekt nichts anderes als das Denken selbst. Deshalb kann der Absturz der Seele als eine zwangsläufige, nicht aber ihr selbst bewusste Folge innerhalb des Abstiegssystems betrachtet werden. Laut Proklos' und Petrizis Erläuterungen ist das Wesen der Seele zwar nicht mit dem Denken identisch; gleichwohl kann sie denken, und zwar so, wie sie sich bewegt, das heißt diskursiv, in einem Hin-und-her-Denken. Das diskursive Denken der Seele vollzieht sich demnach zeitlich und sukzessive als Streben zu sich selbst und zu allen Ursachen in ihr. Ohne jedoch selbst zu wissen, wer bzw. was sie ist, ohne eine gewisse Selbsterkenntnis also kann die Seele auch nicht das Beste in ihr, das Eine, einholen.⁵⁸² Der Selbsterkenntnisprozess der Seele ist demnach als Aufstiegsprozess zu bestimmen, denn im Erkennen ist sie in sich selbst ‚aufwärts‘ gerichtet, hin auf die Ursache. Die Seele strebt nach dem, was sie verloren hat: Sie hat keine Flügel mehr, um dem Intellekt zu folgen. Sie kann aber sich selbst finden und durch ihre Selbstfindung nach der ersten transzendenten Ursache Ausschau halten.

581 Siehe *In Tim.* II 125, 10–127, 25.

582 Siehe T. Riggs, „Authentic Selfhood in the Philosophy of Proclus: Rational Soul and its Significance for the Individual“, in: *The International Journal of the Platonic Tradition*, Vol. 9.2, 2015, S. 177–204; dazu noch C. Steel, „Conversion vers soi et constitution de soi selon Proclus“, in: A. Charles-Saget (Hrsg.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris 1998, S. 161–175.

6.5.1. Die unterschiedlichen Methoden des Seelenaufstiegs

Folgen wir Petrizis Kommentar weiter, so sehen wir, dass er, ähnlich wie Proklos, die Rettung der Seele nicht nur in der Bewegung und in der Selbsterkenntnis, sondern ebenfalls im *Ochêma* (ὄχημα) der Seele begründet sieht.

Das *Ochêma*, welches auch das Gefährt der Seele genannt wird, ist sowohl unkörperlich⁵⁸³ als auch unvergänglich und immerseiend: „Alles aber, was aus einer unbewegten Ursache entstanden ist, ist unvergänglich und immerseiend, wie [auch] das *Ochêma* der Seele.“⁵⁸⁴ Es ist zudem als ein Schutzkörper der Seele vor der Materie zu verstehen.⁵⁸⁵ Darüber hinaus beschreibt Petrizi es als ein Medium zwischen Seele und Körper, wobei der Körper durch die Berührung des *Ochêma* lebendig, d. h. beseelt wird.⁵⁸⁶

Die Seele bei ihrem Abstieg ins Werden umhüllt sich mit dem materiellen Stoff – dem sogenannten *Chiton*. Das *Chiton* besteht aus übereinander gelagerten Schichten der vier Elemente, die im Laufe des Abstiegs materieller werden.⁵⁸⁷ Im Unterschied zum *Ochêma* ist das *Chiton* vom Körper untrennbar, und beim Aufstieg der Seele stirbt es zusammen mit dem Körper.⁵⁸⁸ Petrizi schreibt, die auf sich selbst gerichtete Seele legt *Tkavebri samosi* (ტყავებრი სამოსი), das Lederchiton (χιτὸν δερμάτινος)⁵⁸⁹ bzw. das Leder-

583 Vgl. *El. theol.* Prop. 208, Dodds 182, 4.

584 Petrizi, II, 207, 204, 26–28: ხოლო ყოველი მიუდრეკელისა მიზეზისა მიერ წარმონაარსი უზრუნველ და სამარადისო, ვითარ ესე აქა ოქიმაჲ სულისაჲ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 342

585 Vgl. E. R. Dodds, 1963, S. 313–321.

586 Petrizi, II, 209, 205, 13–14: და რეც თუ თან შეეყვნეს ოქიმასა სულისასა, და განცხოველდეს მის მიერ და იქმნეს. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 343: „[Der Körper wiederum] hat sich mit dem *Ochêma* der Seele verbunden und ist [so] durch die Seele lebendig geworden.“

587 Vgl. *In Tim.* III 298, 1. Dazu noch E. R. Dodds, 1963, S. 307.

588 Vgl. *In Tim.* III 300, 2–5.

589 Petrizis Quelle für die Verwendung des Begriffs „*Chiton*“ kann sowohl Proklos selbst als auch Origenes sein, denn Petrizi spricht in Kapitel 209 in ähnlicher Weise wie Proklos über das *Chiton*. Er fügt aber hinzu, dass die Bedeutung von *Chiton* mit den Worten Moses’ übereinstimmt. Petrizi zitiert Moses und sagt: „Moses, der sagt: Er [der Mensch] hat die Lederkleidung angezogen.“ Hinzufügung der Verfasserin. Eine mögliche Quelle für dieses Zitat bei Petrizi könnte Origenes sein, *Origenes - Werke mit deutscher Übersetzung. Die Kommentierung des Buches Genesis*, Bd. 1/1, Übers. von K. Metzler/ Hrsgg. A. Fürst/C. Marksches, Berlin/New York/Freiburg/Basel/Wien 2010, hier: S. 190, Fragment D 22, Genesis 3, 21 sein. Siehe dazu L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 344, Anm. 248; E. R. Dodds, 1963, S. 307. Auch dies scheint ein Versuch Petrizis zu sein, die beiden Lehren – die des Platonismus und die des Christentums – miteinander zu harmonisieren.

kleid der Sterblichkeit, ab und denkt sich nackt, d. h. als reine Seele. „Aber wenn die Seele sich zu reinigen beginnt, d. h. wenn sie mit dem Geist und Gott in Berührung kommt, dann legt sie ihre materiellen *Chitonen* ab, welche die Geistlosigkeit auf sie gezogen hat, und erhebt sich zu ihrem Vater.“⁵⁹⁰ Mit anderen Worten: „Wenn die Seele aber zu sich selbst zurückkommt und sich mit ihrem Vater, dem Geist, vereinigt, dann legt sie alle trugbildlichen Körper von sich ab. Auf diese Weise rein geworden, verbindet sie sich mit Gott und dem Vater.“⁵⁹¹ Es ist zu beachten, dass Petrizi an dieser Stelle die biblische Bedeutung des Lederchitons mit Proklos' Begriffsbestimmung des *Chitons* in Einklang bringt.⁵⁹² Beide Denker, Proklos und Petrizi, haben ein ähnliches Verständnis vom *Chiton*. Bei Proklos ist zu lesen, dass das *Chiton* etwas sei, womit die Seele sich umhüllt, solange sie sich im Körper aufhält.⁵⁹³ Das heißt, wenn die Seele zu sich selbst zurückkehrt, kehrt sie mit ihrem unsterblichen *Ochêma* zurück.⁵⁹⁴ Petrizi unterscheidet, ähnlich wie Proklos, das *Chiton* vom *Ochêma* der Seele, denn Proklos sagt, dass das *Chiton* der abgestiegenen Seele übergeworfen ist, und wenn die Seele sich reinigt, lässt sie die Sterblichkeit hinter sich und kehrt nackt ($\gamma\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$)⁵⁹⁵ zu sich selbst zurück.

590 Petrizi, II, 209, 205, 16–19: ხოლო ὁδὲς ῥὰ ἐῖς τὸν γὰννῶν ἀναστῆναι, ἐπὶ οὗτῳ ἄρῃ τὰν σῶμα ἀποθέσει καὶ ἑαυτὴν ὡς ψυχὴν ἀποκαλύψει, καὶ ἑαυτὴν ὡς ψυχὴν ἀποκαλύψει, καὶ ἑαυτὴν ὡς ψυχὴν ἀποκαλύψει, καὶ ἑαυτὴν ὡς ψυχὴν ἀποκαλύψει. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 343–344, Anm. 246–249.

591 Petrizi, II, 210, 205, 29–32: ხოლო ὁδὲς ῥὰ ἐῖς τὸν γὰννῶν ἀναστῆναι, ἐπὶ οὗτῳ ἄρῃ τὰν σῶμα ἀποθέσει καὶ ἑαυτὴν ὡς ψυχὴν ἀποκαλύψει, καὶ ἑαυτὴν ὡς ψυχὴν ἀποκαλύψει, καὶ ἑαυτὴν ὡς ψυχὴν ἀποκαλύψει, καὶ ἑαυτὴν ὡς ψυχὴν ἀποκαλύψει. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 344.

592 Siehe hier Anm. 589 und dazu L. Gigineishvili, 2007, S. 202. Für eine ausführliche Erläuterung der Bedeutung des *Ochêma* bei Proklos siehe hier Kap. 3.5.

593 Proklos spricht über das Kleid der Seele ($\chi\iota\tau\acute{o}\nu$) an zwei Stellen. Siehe *El. theol. Prop.* 209, Dodds 182, 16–17: Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προσθέσει χιτῶνας ἐναποθέσει. Des Weiteren siehe *In Tim* III, 298, 1: ἐκ παντοδαπῶν δὲ χιτῶνων συγκείμενον.

594 Proklos spricht über zwei Arten von *Ochêma*: das ätherische ($\alpha\iota\theta\acute{\eta}\rho$) *Ochêma* und das pneumatische ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$) *Ochêma*. Das ätherische *Ochêma* ist vom Demiurgen geschaffen und unsterblich, das pneumatische *Ochêma* ist von den jungen Göttern im Körper eingesetzt und daher sterblich. Siehe dazu *In Tim* III 234, 8–238, 26.

595 Siehe *Theol. Plat.* I 3, 16, 6; dazu H. D. Saffrey/L. G. Westerink, 1968, S. 136, Anm. 3; des Places, *Or. Chald.* Fr. 116 = Proclus, *In Crat.* 88, 4–5: οὐ γὰρ ἐφικτὰ τὰ θεῖα βροτοῖς τοῖς σῶμα νοοῦσιν, ἀλλ' ὅσοι γυμνῆτες ἄνω σπένδουσιν πρὸς ἑαυτοὺς.

Wie ist es aber möglich, dass die abgestiegene Seele, die doch ihre Flügel verloren hat, welche ein Symbol für den seelischen Intellekt sind, wieder zum Göttlichen zurückkehrt?⁵⁹⁶ Petrizi nennt zwei Gründe, warum die Seele wieder zu sich selbst finden kann: einerseits die Gelehrtheit, andererseits die Tugenden der Seele: „Wenn sie [die Seele] aber aufgrund [ihrer] Gelehrtheit und [ihrer] Güte ihre Flügel, die der Geist sind, wiedererhält, dann fliegt sie wieder zum Vater der Seelen empor.“⁵⁹⁷ Aus ihrer Tugendhaftigkeit und Gelehrtheit folgt die Selbsterkenntnis der Seele. Sowohl ihre Gelehrtheit als auch ihre Tugendhaftigkeit sind allererst die Voraussetzung dafür, dass die Seele nackt wird, das heißt, dass sie sich von der materiellen Zerstreung befreit und sich gemäß ihrer Potenz (δύναμις) als das Eine⁵⁹⁸ aktualisiert. Ob wir zum Einen in uns streben oder nicht, ist abhängig vom Grad unserer jeweiligen Gelehrtheit und Tugendhaftigkeit.

Wie aber, so fragt sich weiter, ist es möglich, etwas zu erkennen, was selbst nicht erkennbar ist? Zunächst achten wir darauf, dass das Eine als Ursache alles Seienden fungiert⁵⁹⁹ und somit auch auf sämtlichen Ebenen des Seienden präsent ist. Dabei unterscheidet sich der Grad der Präsenz des Einen entsprechend der Nähe bzw. Entfernung des Seienden zum Einen. Je entfernter das Verursachte von der ersten Ursache steht, desto weniger (gut) ist die Präsenz des Einen zu erkennen. Dasjenige, was in der Nähe des Einen steht, wie z. B. die Henaden, ist dem Einen in höherem Grad ähnlich als das, was dem Einen ferner ist, wie z. B. die individuellen Seelen. Demnach ist also das Eine insofern im Bereich des Erkennbaren, als es im Seienden anwesend ist, nicht aber ist das Eine an sich erkennbar. Deshalb ist es wichtig, dass die Seele sowohl sich selbst erkennt als auch sich in ihren anderen Vermögen und Tugenden übt, um das Eine, das in jeder individuellen Seele anwesend ist, zu erblicken: „Jede Seele enthält [in sich] auf natürliche Weise die Samen

596 Siehe dazu Proklos, *Theol. Plat.* I 3, 15; *In Alc.* 180, 2.

597 Petrizi, II, 206, 204, 8–11: ხოლო, ὅδεσ სასწავლოთა და სათნოებათა მიერ მიიხუნეს ფრთენი თჳსნი, რომელ არს გონებად, კჳალად სულთა მამისადე აღფრინდებოს. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 342. Hinzufügungen der Übersetzer.

598 Siehe L. Alexidze, „One in the Being‘ and ‚One within Us‘: The Basis of the Union with the One in Ioane Petritsi’s Interpretation of Proclus’ Elements of Theology“, in: T. Nutsubidze/C. B. Horn/B. Lourié (Hrsgg.), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsubidze*, Leiden/Boston 2014, S. 175–193.

599 Vgl. Petrizi, II, 11, 43, 5–17. Petrizi zufolge ist das Eine die erste Ursache nicht nur von allem Seienden, sondern auch von dem jenseits stehenden Nicht-Sein. Siehe ebd., 57, 124, 9–10; 25, 69.

des Einen.⁶⁰⁰ Die Samen des Einen in uns sind also der Grund dafür, das Eine in uns zu lieben und liebend zum Einen zurückzukehren. Die Liebe zum Einen drückt den *enthusiastischen* (ἐνθουσιάζω) Zustand der Seele aus: „Sokrates sagt, daß [die Seele] die Struktur ihres Selbst ablegt und gleichsam im *Enthusiasmus* [das höchste Eine] liebt.“⁶⁰¹ An dieser Stelle zitiert Petrizi zwar die Worte von Platons Sokrates, doch ist es sehr wahrscheinlich, dass er die Begriffsbedeutung auch durch Proklos kannte. Denn Proklos spricht über den Enthusiasmus unter anderem in seinem Kommentar zum *Timaios*, und Petrizi verstand den Enthusiasmus der Seele ähnlich wie jener: „Solche Seelen kehren zu ihren Eltern zurück und werden von ihnen durch göttliches Denken erfüllt. Ihre Erkenntnis aber ist enthusiastisch.“⁶⁰² Die Seele richtet sich enthusiastisch auf das Eine in ihr, das Petrizi das Licht (φῶς) des Einen nennt.⁶⁰³ Bevor die Seele zum Einen in ihr gelangt, ist sie im intensiven Denkprozess. Petrizi spricht darüber unter anderem im Kapitel 129.⁶⁰⁴ Dieses Kapitel ist

600 Petrizi, II, 41, 97, 20–21: რამეთუ ყოველს სულსა ზუნებთ მოაქუნთ თელნი მის ერთსანო. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 200. Hinzufügung der Übersetzer.

601 Petrizi, II, 15, 49, 33–35: იტყვს სოკრატე, რამეთუ აღიძრვისო ანაგებსა თვისსა თვთებისასა, და ვითარ ენთუსიაქმნილი შესტრფვისო მას. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 132, Anm. 257. Hinzufügung der Übersetzer; siehe dazu Platon, *Phaidr.* 249e1–4: ὡς ἄρα αὐτῆ πασῶν τῶν ἐνθουσιάζσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῶ τε ἔχοντι καὶ τῶ κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἔρῶν τῶν καλῶν ἔραστης καλεῖται.

602 *In Tim.* III 160, 5–7: αἱ δὲ τοιαῦται ψυχαὶ καὶ ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τοὺς ἑαυτῶν προγόνους καὶ πληροῦνται παρ' ἐκείνων ἐνθέου νοήσεως, ἡ δὲ γῶσις αὐτῶν ἐστὶν ἐνθουσιαστικῆ. Siehe dazu *De prov.* 19, 16–17: πῶς δὲ ἐνθουσιάζειν λέγονται ψυχαὶ καὶ ... αὐτοῖς συνάπτεσθαι τοῖς θεοῖς. Meine Übersetzung.

603 Vgl. Petrizi, II, 15, 48, 27–31.

604 Wie wir bereits zu Beginn dieses Kapitels erklärt haben, hat Petrizis Kapitel 129 einen besonderen Status, denn es ist in keiner der griechischen Handschriften von Proklos' *El. theol.* zu finden. Für die Bedeutung des dialektischen Denkens in Kapitel 129 siehe L. Alexidze, 2016, S. 190, Anm. 41. Siehe dazu L. Alexidze, 1984, S. 41–47 (auf Georgisch); L. Alexidze, „Ioane Petrizi, *Kommentare zur ‚Elementatio theologica‘ des Proklos* (ausgewählte Texte), Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Einleitung und Bemerkungen von L. Alexidze“, in: *Orthodoxes Forum (Zeitschrift des Instituts für orthodoxe Theologie der Universität München)*, Bd. 2, 1995, 9. Jahrgang, S. 141–171, hier: S. 160–161; L. Alexidze, 2008, S. 117–120; S. 342–345 (auf Georgisch); H.-C. Günther, „Zu Ioane Petrizis Proklosübersetzung“, in: *Georgica*, Bd. 2, 1999, S. 46–54; T. Iremadze, *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklichen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiburg, Berthold von Moosburg, Joane Petrizi*, Amsterdam 2004, S. 225–231; H.-C. Günther, 2007, S. 18–25 und S. 194–199.

insofern hervorzuheben, als er dort die dämonischen Seelen erwähnt, die ähnlich den anderen Arten der Seelen in diskursiver, d. h. dialektischer Weise erkennen.

Er wiederholt in Kapitel 129 die bereits im Prolog ausführlich erläuterte Differenz zwischen der intellektuellen und der seelischen Ebene der Erkenntnis. Er sagt, dass nicht nur die individuellen Seelen dialektisch denken können, sondern jede Seele, von der göttlichen bis zur dämonischen. Während Petrizi im Prolog das diskursive Denken der seelischen Erkenntnis *Dianoia* nennt, beschreibt er es im Kapitel 129 mit dem griechischen Begriff *metabatos* (μεταβατικός). Petrizi selbst erklärt die Bedeutung des *metabatischen* Denkens und sagt, dass es das veränderliche Denken bezeichnet. Der Intellekt hingegen denkt mithilfe des *noetischen* Denkens alles ‚in eins‘ bzw. auf einmal, alles zugleich, da er weder zeitlich noch körperlich ist. Das heißt, das Denken des Intellekts ist keine Erinnerung analog der seelischen Erkenntnis, sondern er denkt dasjenige, was er bereits weiß. Demnach denkt der Intellekt nichts anderes als sich selbst. Das seelische Denken aber changiert zwischen Nichtwissen und Wissen, und diese unentwegte Veränderung des Wissens geschieht nicht plötzlich, sondern vollzieht sich sukzessive. Petrizi versteht die Erkenntnis der Seele ähnlich wie Proklos: „Jede Seele, göttlich und dämonisch, erkennt *metabatisch*, das heißt veränderlich und nicht unveränderlich wie der Geist.“⁶⁰⁵

Wie alle andere Seiende sind auch die Einzelseelen unterschiedlich weit von der ersten Ursache entfernt. Während die göttliche Seele dem Einen nahe und ihm ähnlich ist, hängt unsere Seele, weit entfernt vom Einen, mit dem Körper zusammen. Trotz des unterschiedlichen Charakters und der Entfernung von der ersten Ursache weisen alle Arten der individuellen Seelen die Ähnlichkeit einer *metabatischen* bzw. diskursiven Art der Erkenntnis auf. Petrizi versteht also ähnlich wie Proklos den Aufstieg der Seele mehr als eine Übung im Denken.

605 Petrizi, II, 129, 165, 5–7: «ყოველი სული ღმრთებრივი და ეშმაკებრივი გაიგონებს უკუე მეტაბატიკოსად, რომელ არს მიდმოცვალებით, და არ ესთა ვითა გონებად უცვალებლად». Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 291. Für die Bedeutung des Satzes არა ვითარ გონებაჲ im Deutschen als „nicht wie der Geist“ und dessen falsche Übersetzung und Interpretation bei E. R. Dodds, 1963, S. 343, als „no intelligence“ siehe L. Alexidze, 1994, S. 47–54.

6.5.2. Die Chaldäischen Orakel in Petrizis Kommentar

Proklos setzt sich mit den chaldäischen Ausdrücken auseinander, um die seelische Berührung mit den intelligiblen und überintelligiblen Ebenen zu zeigen. Ob das auch bei Petrizi der Fall ist, möchten wir jetzt klären.

Petrizi erwähnt die *Chaldäischen Orakel* nicht ausdrücklich im Kommentar (jedoch im Epilog). Er verwendet aber dieselben chaldäischen Ausdrücke wie Proklos in seinen Werken. Zwar geht Petrizi nicht explizit auf die Bedeutung der chaldäischen Ausdrücke ein. Aus dem Kontext seines Schreibens wird dennoch deutlich, dass ihre Verwendung der Darlegung des überintellektuellen Bereichs dient.

Bevor wir uns den konkreten Ausdrücken der *Chaldäischen Orakel* bei Petrizi zuwenden, wollen wir fragen, welche Quellen für Petrizis Gebrauch der chaldäischen Lehre infrage kommen. Petrizis Quelle könnten nebst Proklos auch andere Autoren sein; Petrizi selbst sagt jedoch nichts über die Herkunft der von ihm verwendeten chaldäischen Ausdrücke.⁶⁰⁶ Alexidze ist zuzustimmen, dass Petrizis Quelle für die *Chaldäischen Orakel* wohl Proklos' Werke sein dürften,⁶⁰⁷ denn die von Petrizi verwendeten chaldäischen Ausdrücke finden sich auch in Proklos' Werken.

Im Folgenden konzentrieren wir uns auf zwei chaldäische Ausdrücke. Anhand einer vergleichenden Untersuchung soll es möglich werden, zu einem genaueren Verständnis beider Konzeptionen zu gelangen.⁶⁰⁸

606 Michael Psellos könnte eine der Quellen sein. Es ist möglich, dass Proklos' Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln* bis zum 11. Jahrhundert existierte und Michael Psellos einen eigenen, auf Proklos' Kommentar basierenden Kommentar dazu schrieb. Deshalb könnten Petrizi die chaldäischen Sprüche aus dem Kommentar von Michael Psellos bekannt sein. Dies kann aber nur eine Vermutung bleiben, da er in seinem Kommentar Michael Psellos nicht erwähnt. Siehe L. Brisson, „Pléthon et les Oracles chaldaïques“, in: M. Cacouros/M.-H. Congourdeau (Hrsgg.), *Philosophie et sciences à Byzance de 1204 à 1453. Les textes, les doctrines et leur transmission. Actes de la Table Ronde organisée au XX^e Congrès International d'Études Byzantines*, Paris 2001, Leuven/Paris/Dudley, MA 2006, S. 129–142, hier: S. 134.

607 Siehe L. Alexidze, 2008, S. 91–106, hier S. 92; dazu noch L. Alexidze, „The Chaldean Oracles in Ioane Petritsi's Commentary on Proclus' Elements of Theology“, in: A. Mardirossian/A. Ouzounian/C. Zuckerman (Hrsgg.), *Travaux et Mémoires 18, Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Paris 2014, S. 9–16, hier: S. 11.

608 Siehe dazu L. Alexidze, „The Chaldean Oracles in the Commentary of Ioane Petritsi“, in: T. Iremadze/T. Tskhadadze/G. Kheoshvili (Hrsgg.), *Philosophy – Theology – Culture. Problems and Perspectives. Jubilee volume dedicated to the 75th anniversary of Guram Tevzadze*, Tbilisi 2007, S. 52–65 (auf Georgisch, Zusammenfassung auf Englisch).

Einer der bedeutsamsten chaldäischen Ausdrücke ist „das Auge der Seele“ (ὄμμα τῆς ψυχῆς). Wie wir bereits gesehen haben, bezeichnet dieser Ausdruck in Proklos' Schriften das Erwachen der Seele: Die Seele wendet ihre Augen von der Körperlichkeit ab und richtet sich hin auf die Ursachen in ihr.⁶⁰⁹ In Petrizis Kommentar wiederum ist das Auge ein oft verwendeter Ausdruck, der etwas Wesentliches und die Quelle für das Seiende darstellt. Darüber schreibt Petrizi: „Es wurde oben gesagt und bewiesen, dass unter der Bewegung der Seele nichts anderes als das Leben zu verstehen ist. Dies ist als das Auge und die Quelle des Lebens zu verstehen: Denn wo die Seele ist, dort ist auch das Leben.“⁶¹⁰ Über das Auge als Quelle des Seienden sagt Petrizi noch: „Außerdem soll das Seiende diese Ursache zurücklieben und wieder zu ihr zurückkehren, wie zu seiner Quelle, dem Auge.“⁶¹¹ Mit ihrem Auge erblickt die Seele im Seienden das Licht des Einen:

Du hast gehört, daß in allem Seienden das Licht des Einen eingesät ist. Wenn du aber ‚das Licht‘ hörst, denke nicht, daß das [etwas] Äußerliches und Akzidentelles ist, sondern verstehe es als Auge, d. h. als Samen und als Ursache desjenigen Wesenden, zu dem es gehört.⁶¹²

Der nächste chaldäische Ausdruck, der sowohl bei Proklos als auch bei Petrizi verwendet wird, ist die „Blüte“ (bzw. „Blume“, ἄθος).⁶¹³ Proklos beschreibt mit der Blüte die Spitze des intellektuellen Teils der Seele, die als solche sowohl mit den intelligiblen als auch mit den überintelligiblen Bereichen in Berührung kommt. Petrizi versteht die Bedeutung der Blüte ähnlich wie Proklos. Der Unterschied liegt jedoch darin, dass Petrizi sich weniger über die Blüte der Seele äußert, als vielmehr allgemein über die Blüte im Sinne einer

609 Proklos' Quelle für den Ausdruck „das Auge der Seele“ könnte auf Platon, *Resp.* VII 518c6–10, sowie auf die *Chaldäischen Orakel* zurückgehen. Siehe hier Kap. 4.

610 Petrizi, II, 17, 51, 12–15: ითქუა პირველთა შორის და აღმოიჩინა, ვითარმედ მიდრეკად სულისა სხუად ნუ ჰგონო, არამედ ცხორებად. და ეს ვითა თუალად და წყაროდ ცხორებისად, რამეთუ სადა წარმოდგომილ სული, ცხორებდა წარმოდგომილ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 134.

611 Petrizi, II, 12, 43, 34–44, 1: და კუალად რამთა მისდადვე უკუნ იტრფობდეს და უკუ იქცეოდის მყოფი, ვითარცა თვისსა მწყაროებელისა თუალისადმი. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 124.

612 Petrizi, II, 15, 48, 27–29: გესმა, რამეთუ ყოველთა მყოფთა შორის მითესულა ნათელი ერთისაჲ. ხოლო გესმას რაჲ ნათლად, ნუ გარეთ და ზედშემოსრულად იქნო, არამედ გაიგონე იგი თუალად. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 130.

613 Siehe hier Kap. 2.4.2.

Bezeichnung des intelligiblen Bereichs spricht. Zum ersten Mal ist von der Blüte im 8. Kapitel von Petrizis Kommentar die Rede, wenn er die Blüte als die erste Blüte bezeichnet. Dies bezieht sich auf die von Petrizi zitierte Frage: „Was ist das Ausgezeichnetste unter den Seienden und das Schönste unter den Geistigen?“⁶¹⁴ Er führt diese Frage auf Platons *Phaidros* zurück, in dem sich allerdings keine entsprechende Stelle finden lässt. Stattdessen handelt es sich dabei um ein ungenaues Zitat aus Platons *Timaios* und Proklos' *Theologia Platonica* I, 19, 89, 10–11,⁶¹⁵ wo dieser seinerseits den *Timaios* zitiert,⁶¹⁶ wenn er in diesem Zusammenhang über den Demiurgen spricht. Die Antwort auf die von Petrizi gestellte Frage lautet: Die Schönheit, welche aus der oberen Ebene kommt, ist der erste Kosmos, „wo die erste Blume der Harmonie und der erste musikalische Einklang angefangen haben“.⁶¹⁷ Was können wir unter der „ersten Blüte der Harmonie“ verstehen? Die erste Blüte der Harmonie hat die gleiche Bedeutung wie die Henaden, da diese als die Blüte alles Seienden, d. h. als die Spitze des Seienden und als erste harmonische Ordnung unter dem Einigen zu denken sind.⁶¹⁸

Im 22. Kapitel erwähnt Petrizi die Blüte als Spitze alles Seienden. Hier ist darauf zu achten, dass zwei Begriffe synonym gebraucht werden, und zwar „die Blüte des Seienden“ und „bloßes Sein“ bzw. „Hyparxis“ (ἄρθος und ὑπαρξις)⁶¹⁹:

Der Wunsch der Nachfolgenden [[nach dem Einigen Stehenden]] aber hat [auch die Monade] als ‚Einheit‘ bezeichnet, weil sie jede *Seira* [[die Reihe]] zu einer macht. [Sie wird auch als] ‚Gutheit‘ [bezeichnet], weil sie

614 Petrizi, II, 8, 34, 12–14: ესთ ხედვაჲ ამისი, რეც თუ კითხვის სახედ შემოიღებს: «რადო მეოვთა ურჩეულეს, გასაგონთა უნანარესი?» Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 110.

615 *Theol. Plat.* I 19, 89, 8–13: Ὁ καὶ ὁ Τίμαιος ἡμῖν ἐνδεικνύμενος ἄριστον τῶν αἰτίων τὸν πρῶτον συνεχᾶς ἀποκαλεῖ δημιουργόν (ὁ μὲν γὰρ τῶν αἰτίων ἄριστος, ὁ δὲ τῶν γεγονότων κάλλιστος), καίτοι πρὸ τοῦ δημιουργοῦ τὸ παράδειγμα τὸ νοητὸν ἦν καὶ τὸ τῶν νοουμένων ἀπάντων κάλλιστον.

616 Siehe dazu L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 110, Anm. 162.

617 Petrizi, II, 8, 34, 15–16: სადა იწყო პირველმან ყვავილმან შეწყობისამან და პირველმან ნართმან სამუსსამან. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 110.

618 Vgl. *Theol. Plat.* III 4, 14, 13–15: καὶ ἔστιν ἐκάστη τῶν ὄντων τινός, οἷον ἄρθος τοῦ ὄντος καὶ ἀκρότης καὶ κέντρον περὶ ὃ τὸ ὄν ἕκαστον ὑφέστηκεν.

619 Proklos verwendet im gleichen Kontext und mit derselben Bedeutung auch die Ausdrücke die *Blüte des Intellekts* und die *Hyparxis* der Seele. Siehe dazu Kap. 2.4.2. und Kap. 5.2.

die Blume der Wesenden gut macht, und [sie wird auch] als ‚Vaterschaft‘ [bezeichnet], weil sie die Ursache des bloßen Seins der Seienden ist.⁶²⁰

Im 24. Kapitel spricht Petrizi über die Ursachenlosigkeit des Einen. Dessen Kräfte und Wirkungen sowie die Blüte werden als unvergängliche Wirkung des Einen verstanden: „Die Blume der Wirkung der Unsterblichen wird nie verwelken, und die Wirkung ihres Wesens ist auch ein Wesen.“⁶²¹ Ähnlich wie hier wird die Bedeutung der Blüte auch in den Kapiteln 25 und 31 verstanden. Im Kapitel 25 sagt Petrizi: „Wo die Blüte der Gutheit gesät ist, dort ist auch das Licht des Einen.“⁶²² Und im 31. Kapitel lesen wir: „Die Kerze der Blüte ihres Sehnsuchtsobjekts kann nicht verfinstert werden, und die Liebe der Sehnsucht kann ebenfalls nicht verfinstert werden.“⁶²³ Im selben Kapitel wird die Blüte auch als die „goldene Blume“ (Blüte) bezeichnet.

Petrizis Absicht bei der Verwendung der chaldäischen Ausdrücke hat soweit eine Gemeinsamkeit mit Proklos’ Absicht, denn beide beschreiben damit die Spitze des intellektuellen Bereichs. Im Gegensatz zu Proklos aber konzentriert sich Petrizi auf die allgemeine Bedeutung der chaldäischen Ausdrücke, und nicht auf deren Bedeutung für die Seele.

Was die Übereinstimmung der chaldäischen Sprüche mit der christlichen Lehre betrifft, gibt Petrizi in seinem Kommentar nicht ausdrücklich Auskunft dazu, denn der Kommentar ist weniger von der christlichen Lehre beeinflusst als der Epilog, in dem bspw. zu lesen ist: „Ich sage die Geistigkeit, die wir im Laufe der Zeit von oben durch *Abraham*, die *Chaldäer* oder *Griechen* empfangen haben. Der Leiter unserer Kirche, *Paulos*, bezeichnet [diese Arten der Weisheit], die vom Heiligen Geist selbst stammen, als Weisheit Gottes.“⁶²⁴

620 Petrizi, II, 22, 62, 6–9: არამედ შემდგომთაგან ჰკადრა მას სურვილმან ერთობად, ვითარ ერთ მქმნელსა ყოვლისა სირადასა. ხოლო კეთილობად ვითარ მკვეთებელსა არსთა ყუავილისასა, ხოლო მამობად ვითარ მიზეზსა მყთა აობისასა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 149–150. Hinzufügungen der [Übersetzer] und der [[Verfasserin]].

621 Petrizi, II, 24, 66, 11–14: რამეთუ უკუდავთა მოქმედება და ძალი უკუდავ და სამარადისო არს და სამარადმყოს თანგაზიდულ, და დაუბერებელ ყუავილი უსხეულოთა მოქმედებისა და არსება მოქმედებადგა მათისა არსებისა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 156.

622 Petrizi, II, 25, 69, 1–2: სადაცა მითესულა ყუავილი კეთილობისა, მუნცა და ნათელი ერთისა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 159.

623 Petrizi, II, 31, 82, 8–9: და სანთელიცა ყუავილითა მათ საწადოდსათა უმრუმ, და ტრფიალებადგა უმრუმ წადილისა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 179.

624 Petrizi, II, Epilog, 208, 18–22: ვიტყვ გონებითა, რომელთაცა ნახეთქთა შორის ჟამისათა ზენადიმო ჩუენდამო თნებულთა, ვითარ აბრაჰამის მიერ, ვითარ ხალდეველთა და კულად ელლენთა მიერ. ვინა

Petrizi versucht zu zeigen, dass die chaldäischen Sprüche teils mit der *Weisheit Gottes* übereinstimmen, wenn er sagt: „Von [den Ideen] der *Chaldäer* sind einige als Ergebnisse ihrer Denkweise doch wahr.“⁶²⁵

Schlusswort zu Petrizi Kommentar der Elementatio theologica des Proklos

Petrizi erläutert in seinem Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos die Grundprinzipien des ganzen teleologischen Systems. Das hauptsächliche Ziel seiner Schrift stimmt mit dem von Proklos insoweit überein, als er mit gleichem Interesse das ganze kausale System betrachtet: Beide Denker versuchen, mit den Regeln der Logik das zusammengesetzte Eine vom mangellosen, reinen und erhabenen Einen zu unterscheiden und dadurch das Eine selbst zu entdecken.

Petrizi bleibt in den meisten Stellen seines Kommentars Proklos' Gedanken treu. Darüber hinaus bemüht er sich unter anderem darum, fehlende Begriffe zum Zwecke einer klareren Differenzierung der Erkenntnisebenen zu finden und ggf. zu überdenken oder diese aus dem Griechischen ins Georgische zu übersetzen, um den Sinn des proklischen Werkes adäquat zu verstehen.⁶²⁶ Es gibt jedoch Ausnahmen, bei denen seine Interpretationen nicht mit Proklos' Denkart übereinstimmen, beispielsweise wenn Petrizi über das zweite Eine spricht. Seiner Auffassung zufolge geht das zweite Eine aus dem ersten Einen hervor und stellt dessen Produktivität dar. Er äußert sich nicht über die mögliche Konsequenz der Zweiheit des ersten Einen (Produktivität und Transzendenz). Es könnte sein, dass er die Differenzierung in Produktivität und Transzendenz des ersten Einen nicht zwingend als Zweiheit erachtet, sondern als mögliche Aufklärung jener paradoxen Gegebenheit, dass das Eine sowohl in sich bleibt als auch überall als eine Einheit anwesend ist.

მემომღურე ჩუენისა ამის ეკლესიისაჲ პავლე თვთ მისვე სულისაგან და სიბრძნედ უწოდს ღმრთისად. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 348.

625 Petrizi, II, Epilog, 209, 9–10: ხოლო ხალდეველთაჲ რომელიმე ჭემარიტეობდა და ნაღბლი თნებისა მათისაჲ ვითარ მსხუერპლთათჳს. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 349.

626 Vgl. Petrizi, Prolog, 6, 21–30. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 69: „Es ist besonders wichtig zu wissen, daß die Kraft und die Wirkung der Seele anders sind als die des Geistes. Und jedes von ihnen hat in der sonnenähnlichen Sprache der *Griechen* seine eigene Bezeichnung, die seinem Wesen entspricht. Bei uns hat aber niemand darauf geachtet, weder bei der Übersetzung noch jemand anderer [bei einer anderen Gelegenheit], und das stört mich sehr beim Übersetzen, denn bei uns wird alles einheitlich ausgesprochen und genauso auch gemeint.“

Eine andere Besonderheit von Petrizis Werk ist der Epilog. Er setzt sich dort nicht nur mit der Psalmenkommentierung auseinander, sondern bemüht sich, die christlich-biblische Lehre und die antike Philosophie in Einklang zu bringen. Er versucht, mit den konkreten Stellen zu zeigen, dass die christlich-biblische Lehre und die antike Philosophie mit den zentralen Themen, wie z. B. der Trinitätslehre, übereinstimmen.

Petrizis Originalität und zugleich Loyalität gegenüber Proklos' Philosophie liegt darin, dass er als gläubiger Christ Proklos im Sinne seiner Denkart versteht. Ähnlich wie Proklos bezieht sich Petrizi auf die Werke Platons. Sein Anliegen ist es, darzulegen, dass und wie alles aus dem Einen hervorgegangen ist und wieder zu ihm zurückkehrt. Petrizi versteht, ähnlich wie Proklos, die allgegenwärtige Anwesenheit des Einen als eine Voraussetzung dafür, das Eine zu lieben und danach zu streben. Mit dem Streben zurück oder der „Rückliebe“ zum Einen erinnert sich die Seele an sich selbst und an die Ursache in ihr. Auf die Spitze ihres Wesens gelangt, ist sie mit sich selbst identisch und einheitlich und dem Einen am ähnlichsten.⁶²⁷

627 Vgl. Petrizi, II, 43, 102.

Der Seelenaufstieg bei Proklos und Petrizi

Das Ziel von beiden Philosophen, Proklos und Petrizi, ist, wie wir oben zu zeigen versucht haben, das Eine als erste Ursache für alles und daher als allem transzendent zu etablieren und die Sehnsucht und das Streben dorthin als einen Aufstiegsprozess darzustellen.⁶²⁸ Die Anwesenheit des Einen in der Seele ermöglicht ihr die Rückwendung zu den Ursachen in ihr sowie zu sich selbst.⁶²⁹ Ähnlich wie Proklos macht auch Petrizi Gebrauch von logischen Regeln, um die Rückwendung der Seele in der *Elementatio theologica* zu erläutern. Wir beziehen uns auf eine Stelle aus der *Elementatio theologica* bei Proklos und deren Kommentierung durch Petrizi, um exemplarisch eine logische Schrittfolge ausführlich darzulegen. Bei Proklos lesen wir:

Denn würde es hervortreten, ohne sich auf die Ursache dieses Hervortretens hinzuwenden, dann könnte es nicht nach seiner Ursache streben; alles Strebende ist nämlich auf den Gegenstand seines Strebens hingewendet. Alles freilich begehrt in der Tat das Gute, und jedes erlangt das Gute vermittelt seiner mittelbaren Ursache. Ein jedes strebt folglich auch seiner Ursache nach.⁶³⁰

628 Vgl. Petrizi, II, 63, 128, 32–129, 2: ამის სხეულონისა ყოვლობისაჲ, რომელსა ერქუმის ცაჲ, რამეთუ დადათუ სხეულთა მიერ აღგებულ; არამედ სამარადისოთა წეთელსა შორის გონებისასა იბრწყინვებს თვისთა ხედვათა და წურთათა და სურვილთა მის ზესთ ერთისა მიმართ ფილოსოფოსი და ყოვლად ბრძენიკა ესე. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 244: „Obwohl durch die Körper geworden, strahlt [trotzdem] der Philosoph und allerweiseste Himmel im immerseienden Licht des Geistes mit seiner Schau, [seinem] Wissen und [seinem] Streben nach dem erhabensten Einen.“ Hinzufügungen der Übersetzer. Proklos versteht Philosophieren als Ausüben im Denken und Weg zum Einen. Siehe *In Alc.* 4, 19–5, 3; *In Parm.* 975, 20–27; hier Kap. 4.

629 Vgl. W. Beierwaltes, 1975, S. 177: „Dieses ‚Eine in uns‘ (*unum anime*, auch ‚Blüte‘ oder Spitze unseres Geistes oder unseres Seins genannt) prägt die Struktur des Denkens und des menschlichen Seins als Ganzes vom Prinzip her und richtet es auf es hin. Es ist der Grund dafür, dass dem Denken der Rückgang in sich selbst und damit der Anfang des Überstiegs über sich selbst als Notwendigkeit überhaupt bewusst wird und dann als freier Akt gelingt, sofern es der in ihm angelegten, in der Selbstreflexion sichtbar werdenden und seine begrifflichen Anstrengungen herausfordernden (entelechiellen) Gestalt menschlichen Seins folgen möchte.“

630 *El. theol.* 31, Dodds 34, 30–35: εἰ γὰρ προέρχοιτο μὲν, μὴ ἐπιστρέφοι δὲ πρὸς τὸ αἴτιον τῆς προόδου ταύτης, οὐκ ἂν ὀρέγοιτο τῆς αἰτίας· πᾶν γὰρ τὸ ὀρεγόμενον

Petrizi kommentiert diese These wie folgt:

Wenn es [das Hervorgegangene] nicht die Ursache seines bloßen Seins zurückliebt, würde es sich auch nicht nach seinem [eigenen] Sein sehnen. Wenn es sich aber nach seinem [eigenen] bloßen Sein sehnt, dann liebt es auch seine Ursache. Und was seine [eigenen] Ursachen und Prinzipien liebt, das sehnt sich nach der Gutheit.⁶³¹

Proklos nutzt zwei Begriffe für die Rückwendung des Verursachten zur Ursache. Es sind: ἐπιστροφή und ὄρεξις. ἐπιστροφή bedeutet die Rückwendung, und ὄρεξις drückt den Wunsch des Strebens zurück zur Ursache aus. Petrizi bezieht sich auf die gleichen griechischen Begriffe, entscheidet sich aber für eine andere Wortwahl, und zwar für „Rückliebe“ *ukutrfoba* (უკუტრფობა) und „Sehnsucht“ *tsadili* (წადილი). Die „Rückliebe“ ist nichts anderes als die Rückwendung (ἐπιστροφή), und die „Sehnsucht“ entspricht dem Strebenswunsch (ὄρεξις). In der soeben angeführten Stelle weist Petrizi folgende Relationen zwischen diesen zwei Begriffen auf:

- a) Wenn das Verursachte nicht die Ursache seines bloßen Seins *zurückliebt*,
 - aa) dann *sehnt* sich das Verursachte nicht nach seinem bloßen Sein;
 - b) wenn das Verursachte sich nach seinem bloßen Sein *sehnt*,
 - bb) dann *liebt* das Verursachte seine Ursache;
 - c) was seine Ursachen und Prinzipien *liebt*, das *sehnt* sich nach der Gutheit.
- Er wendet an dieser Stelle die apagogische (ἀπαγωγή) Beweisführung an,⁶³² die er bereits im ersten Kapitel seines Kommentars aufstellt. Wie von Petrizi selbst zu erfahren ist, basiert diese logische Ausführung auf Aristoteles' „*Organon*“.⁶³³ Das Ziel dieser Methode ist es, Schritt für Schritt zur Schlussthese

ἐπέστραπται πρὸς τὸ ὀρεκτόν. ἀλλὰ μὲν πᾶν τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται, καὶ ἡ ἐκείνου τεῦξίς διὰ τῆς προσεχούσας αἰτίας ἐκάστωι· ὀρέγεται ἄρα καὶ τῆς ἑαυτῶν αἰτίας ἕκαστα· Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 43.

631 Petrizi, II, 31, 81, 32–82, 3: ხოლო თუ არ უკუ ეტრფვის თვისისა აობისა მიზეზისა, არცა და თვთ თვისისა მყოფობისა იყოს მეწადე; ხოლო თუ თვისისა აობისა არს მეწადე, თვისისა მიზეზისა არს მეტრფე. ხოლო მეტრფე მიზეზთა და დასაბამთა თვისთაჲ კეთილობისა არს მეწადე. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 179. Hinzufügungen der Übersetzer.

632 Siehe L. Mtchedlishvili, „Comments on the logical Part of the first chapter of ‚Ganmartebai‘ (Explanations) by Joane Petrissi“, in: *Ivane Javakhishvili Tbilisi State University, Faculty of Humanities, Studies in Humanities*, Annual I, Tbilisi 2010, S. 30–47 (auf Georgisch, Zusammenfassung auf Englisch).

633 Vgl. Petrizi, II, 1, 11, 1: არისტოტელის «ორღანონსაჲ». Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 76: „So ist kurz die Regel des ‚*Organon*‘ des *Aristoteles* umrissen.“ Für die Bedeutung der aristotelischen Philosophie in Petrizis Kommentar siehe L. Alexidze, 2008, S. 63–83.

zu gelangen. Die apagogische Beweisführung besteht dabei aus den drei Vorgängen: Problema (πρόβλημα)⁶³⁴ – die vorauszustellende These; Kataskeue (κατασκευή) – das Anordnen (logischer Schlussverfahren); und Symperasma (συμπέρασμα) – die Schlussfolgerung.⁶³⁵

Proklos entscheidet sich für die folgende Schrittfolge der seelischen Rückkehr:

- a) Wenn das Verursachte sich nicht zur eigenen Ursache *zurückwendet*,
 - aa) dann gibt es kein *Streben* nach der Ursache;
- b) alles, was strebend ist, *strebt* nach seiner Ursache;
- c) da sich alles nach dem Guten *sehnt*, erreicht es dieses durch die Vermittlung seiner eigenen mittelbaren Ursache;
- d) deshalb *strebt* alles nach der eigenen Ursache.

Obwohl die beiden Thesen von Proklos und von Petrizi Gleiches behaupten, nämlich, dass alles zur ersten Ursache zurückkehrt, liegen folgende Unterschiede vor: Während Petrizi die vier unterschiedlichen Stufen für die Rückwendung zurück zu der ersten Ursache aufstellt (Verursachtes, bloßes Sein, Ursachen, Gutheit), ist bei Proklos von drei Ebenen die Rede (Verursachtes, eigene Ursachen, das Gute).

Petrizi erwähnt das bloße Sein, das im Textabschnitt von Proklos nicht vorkommt. Es ist aber im proklischen Sinne gedacht. Denn das bloße Sein der Seele ist nichts anderes als die Hyparxis der Seele, also ihr reines Wesen.⁶³⁶ Das heißt, die Seele soll als Erstes zur Spitze ihres reinen Wesens aufsteigen, um die anderen Ursachen in ihr zurückzuverfolgen:

Was aber ist die Rückkehr zu sich selbst? Das ist das Erkennen des eigenen Wesens und der eigenen Eigentümlichkeit. Denn die Seele sucht nach ihrem bloßen Sein und findet es zweifach, d. h. [auch] in ihrer Ursache. [Es] in der Ursache zu finden ist besser, als [es] in sich selbst zu finden. Denn jedes Erkennen der Beweise ist das Erkennen der Ursache und der ersten Prinzipien.⁶³⁷

634 Siehe dazu L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 76, Anm. 4. Die Autoren vergleichen die Bedeutung von πρόβλημα bei Petrizi mit der bei Aristoteles, *Topik*, 101b28–34.

635 Siehe L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 77, Anm. 13.

636 Vgl. *Theol. Plat.* I 3, 15. Siehe dazu Kap. 2.4.2. und 5.2.

637 Petrizi, II, 186, 194, 21–26: ხოლო თუ რად არს უკუნეცევიდ თვსდადევე? ესე იგი არს ცნობად თვთ თვსისა არსებისა და თვთებისა: რამეთუ ეძიებს სული თვსსა აობასა და ჰპოებს ორ სახედ, ანუ მიზეზსა შორის თვსსა. ხოლო პოვნად მიზეზსა შორის უმჯობეს თვთ თვს-შორისისა; რამეთუ ყოველი ცნობად აღმოსაჩენთადთ მიზეზთა არს ცნობად და დასაბამთა

Die logischen Schrittfolgen für die Rückkehr der Seele weisen darauf hin, dass sowohl Proklos als auch Petrizi das tatsächliche Ziel des seelischen Rückstrebens als Rückkehr zum Einen in der Seele und dadurch zum Einen selbst verstehen. Dieses Ziel ist aber ohne das Erwecken des Einen in der Seele nicht zu erreichen. Petrizi sagt dazu: „Jede Seele enthält [in sich] auf natürliche Weise die Samen des Einen, und durch dieses Eine, das sie in sich selbst birgt, sieht sie auch das erhabenste Eine.“⁶³⁸ Wie wir bereits gesehen haben (Kap. 4) spricht über die Samen des Einen auch Proklos in seinem *Parmenides*-Kommentar: „Was aber heißt Licht anders als das Eine in der Seele? Deshalb nämlich hat er [Sokrates] gesagt, das Gute sei wie die Sonne und das Licht wie ein vom Guten in die Seele gepflanzter Same.“⁶³⁹

Fassen wir zusammen, welche Rolle das Eine in der Seele in Proklos' und in Petrizis Philosophie einnimmt. Ähnlich wie für Proklos ist auch für Petrizi die hierarchische Struktur innerhalb des teleologischen Systems entscheidend. Die unterschiedlich weit vom Einen entfernten Ebenen befinden sich in einer hierarchischen Relation. Alles geht aus dem Einen hervor, gründet sich als eine Einheit und strebt zurück zur Ursache.⁶⁴⁰ Es gäbe keine Kausalität zwischen den hierarchischen Ebenen, wenn das Eine als erste Ursache und das erste Gute nicht überall anwesend wäre.⁶⁴¹ Petrizi stimmt Proklos zu, wenn er schreibt, dass alles zu dem eigenen Guten und dadurch zum Guten selbst strebt.⁶⁴² Die Seele kann aber nicht direkt zum Guten oder zum Einen zurückkehren, denn zwischen dem Einen und der Seele liegen verschiedene hierarchische Ebenen. Schritt für Schritt also steigt die Seele auf, wobei diese

პირველთაჲ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 330. Hinzufügungen der Übersetzer.

638 Petrizi, II, 41, 97, 20–22: რამეთუ ყოველსა სულსა ბუნებით მოაქვან თესლნი მის ერთსანი, და თჳს-შორისისა ერთისა მიერ ემხედვარების მას ზესთათაცა ზესა ერთსა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 200.

639 *In Parm.* 512, 4–6 (C. Steel): Quam aliam dicens claritatem quam le unum animae? Quoniam enim soli le bonum proportionale dixit, quod ex bono animabus impositum sperma uocauit ipsam. Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, S. 59. Ähnlich wie Proklos versteht Petrizi die metaphorische Bedeutung der Sonne als das Eine und die Gutheit; siehe dazu Petrizi, II, 23, 63, 9–21. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 152.

640 Siehe hier Kap. 1.

641 Petrizi spricht über die Anwesenheit des Einen auf allen Ebenen der Hierarchie. Siehe dazu Petrizi, II, 15, 48, 27–49, 18. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 129–130.

642 Siehe *El. theol.* Prop. 8, Dodds, S. 8; dazu Petrizi, II, 8, S. 32–36.

Schrittfolge auf dem Ähnlichkeitsprinzip basiert.⁶⁴³ Die Seele auf dem Weg zum Einen befreit sich von der Vielheit und vereint die unterschiedlichen Kräfte in ihr. Am Ziel ihres Strebens ist sie allein noch eine Einheit und somit dem Einen am ähnlichsten.⁶⁴⁴

Weder Proklos noch Petrizi äußern sich darüber, was die Seele bei der Ankunft und Einung mit dem Einen erlebt. Wie könnten sie auch, ist es doch zu beschreiben unmöglich. Eines ist jedoch klar: Die Seele findet ihre Ruhe, da sie nicht mehr unterwegs ist. Sie ist heimgekehrt, kann dort aber nicht verweilen. Denn trotz aller Wandlungen, die sie auf dem Weg zum Einen vollzog, bleibt die Seele davon Grundverschiedenes. Deshalb stürzt sie aus der Jenseitigkeit hinunter in den Bereich der Vergänglichkeit. Das Licht des Einen in ihr wird sie wieder zum Aufblühen bringen und die Philosophie sie aus der Vergänglichkeit herausführen. So ist die Seele immer und immer wieder auf dem Weg zum Einen.

643 Vgl. Petrizi, II, 38, 91, 31–32: რამეთუ ყოველი უკუნეცევაჲ მსგავსებობს მოგრ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 193: „Denn jede Rückkehr [wird] durch die Ähnlichkeit [verwirklicht].“ Hinzufügungen der Übersetzer.

644 Siehe dazu Kap. 6.4., Anm 565. Bei Proklos siehe *In Parm.* 1072, 3–11: ἐνθεαστικῆς δὲ ὀρμῆς ἐν τῇ συναισθήσει τοῦ πάντων ἐξηρημένου τῶν ὄντων, ἵνα μὴ λάθωμεν ἐκ τῶν ἀποφάσεων εἰς τὸ μὴ ὄν καὶ τὴν ἀχάνειαν αὐτοῦ διὰ τῆς ἀορίστου φαντασίας ἀπωσθέντες, ἀλλὰ τὸ ἐν ἡμῖν ἐν ἀνεγείραντες καὶ ἀναθάψαντες διὰ τοῦτου τὴν ψυχὴν συνάψωμεν πρὸς αὐτὸ τὸ ἐν καὶ οἷον ὀρμίσωμεν, ὑπὲρ πᾶν τὸ ἐν ἑαυτοῖς νοητὸν στάντες καὶ πᾶσαν ἄλλην ἡμῶν ἐνέργειαν ἀφελόντες, ἵνα ἐκεῖνον μόνον συγγενώμεθα καὶ ἐκεῖνο περιχορεύσωμεν, ἀπολιπόντες τὰς περὶ τὰ δεύτερα στρεφομένας τῆς ψυχῆς νοήσεις. Siehe dazu hier Kap. 4.