Academia Philosophical Studies 82

Tamar Khubulava

Auf dem Weg zum ‚Einen in uns' bei Proklos und Ioane Petrizi

ACADEMIA

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Academia Philosophical Studies 82

Tamar Khubulava

Auf dem Weg zum ‚Einen in uns' bei Proklos und Ioane Petrizi

ACADEMIA

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Druckvorstufe dieser Publikation wurde vom Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung unterstützt.

© Titelbild: Tamar Khubulava

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Zugl.: Freiburg i. Br./Fribourg (Schweiz), Univ., Diss., 2021

1. Auflage 2022

© Tamar Khubulava

Publiziert von
Academia – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.nomos.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-98572-053-8
ISBN (ePDF): 978-3-98572-054-5

DOI: https://doi.org/10.5771/9783985720545

Onlineversion
Nomos eLibrary

Dieses Werk ist lizensiert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vorwort

Die folgende Arbeit ist die leichte überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im September 2021 an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg verteidigt habe. Allen voran gilt mein besonderer Dank den beiden Betreuern der Arbeit. Frau JProf. Angela Ulacco, meiner Erstgutachterin, danke ich für ihre Hinweise und Ratschläge. Mein Dank gilt vor allem meinem Zweitgutachter Prof. Dr. Filip Karfik für seine Mitwirkung und für die zahlreichen Gespräche und anregenden Diskussionen. Das deutsche Wort *Doktorvater* drückt am besten diese Unterstützung aus, die ich von ihm erhalten habe.

Danken möchte ich Frau Prof. Dr. Lela Alexidze, die seit meinem Studium in Georgien eine maßgebliche Rolle in meinem Werdegang spielt und mich mit ihren Ermutigungen, ihren Ratschlägen und den zahlreichen Diskussionen liebevoll begleitet.

Den Professoren, Kollegen und Freunden, Prof. Dr. Dominic O´Meara, Dr. Jacqueline Tusi, Felix Herkert, Dr. Nicolas D'Andrès, Dr. Manuel Lorenz, Dr. Ágoston Guba und Máté Herner möchte ich danken, die mit mir in Kolloquien und außerhalb der Universität zentrale Thesen meiner Arbeit diskutiert haben und gehaltvolle Fragen stellten. Ganz herzlich möchte ich Johannes Busch für das sprachliche Lektorat dieser Arbeit danken, seine präzisen Kommentare und Anmerkungen haben mir für das Verfassen des Manuskripts sehr geholfen.

Der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit möchte ich für die dreijährige Promotionsförderung danken, die es mir erlaubte, mich auf meine Forschung zu konzentrieren. Für die Finanzierung der Veröffentlichung danke ich dem Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung. Dem Academia Verlag möchte ich für die Aufnahme meiner Dissertation und Frau Dr. Myriam Bittner für ihre Hilfsbereitschaft danken.

Meiner Familie und ganz besonders meiner Mutter danke ich für alles.

Freiburg i. Br., im September 2022

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 11

0.1. Das ‚Eine in uns' als Weg zum Einen 15

0.2. Ioane Petrizi 17

0.3. Die Bedeutung des ‚Einen in uns' für Petrizis Kommentar 21

0.4. Die Struktur des Vorhabens 22

Erster Teil: Proklos 24

1. Die Gründung des hierarchischen Systems in der *Elementatio theologica* 24

1.1. Einführung zur *Elementatio theologica* des Proklos 24

1.2. Warum hat die Vielheit an der Einheit teil? 27

1.3. Das Eine ist das Gute und das Gute ist das Eine 29

1.4. Der Hervorgang aus dem Einen 30

1.4.1. Die erste Grenze und die erste Unbegrenztheit 31

1.4.2. Die Henaden 32

1.4.3. Sein, Leben und Intellekt 36

1.4.4. Die Seele 38

1.5. Die Kausalität zwischen der Ursache und dem Verursachten 43

1.6. Bleiben – Fortgang – Rückkehr 45

2. Die *Chaldäischen Orakel* und andere Quellen für das Denken des ‚Einen in uns' in Proklos' Philosophie 47

2.1. Die Spur der *Chaldäischen Orakel* 47

2.2. Die Bedeutung der *Chaldäischen Orakel* in Proklos' Philosophie 50

2.3. Die Göttin Hekate, eine Seelenretterin 53

2.4. Die chaldäischen Ausdrücke für den Aufstieg der Seele 57

2.4.1. Die Nacktheit der Seele 57

2.4.2. Die Blüten der Seelen 59

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

3. Philosophieren als Gebet für den Aufstieg der Seele im *Timaios*-Kommentar 65

3.1. Die Einleitung zu Proklos' *In Platonis Timaeum commentaria* 65

3.2. Die hierarchische Einordnung des Demiurgen in Proklos' Denksystem 66

3.3. Über die Entstehung der Seelen 70

3.4. Die jungen Götter und die Wahl der Seele 72

3.5. ὄχημα – Bedeutung 75

3.6. Philosophieren (φιλοσοφεῖν) als ein Gebet für die Rettung der Seele 78

3.7. Die Einung der Seele mit der Göttlichkeit 81

4. Die denkende Seele auf dem Weg zum Einen im *Parmenides*-Kommentar 85

4.1. Die Bedeutung von Platons *Parmenides* in Proklos' Philosophie 85

4.2. Das Gebet zu den Göttern und der Ausdruck „das Auge der Seele" 87

4.3. Die unterschiedlichen Denkarten in der Seele 93

4.4. Das Denken als nachgeborenes Prinzip in der Seele 95

4.5. Der Aufstieg der Seele vom denkenden zum jenseits des Denkens befindlichen Bereich 100

4.6. Die Negation der Negation 103

4.7. Die heimgekehrte Seele 108

5. Die im göttlichen Bereich eingetroffene Seele gemäß der *Theologia Platonica* 111

5.1. Die Einführung zur *Theologia Platonica* des Proklos 111

5.2. Hyparxis der Seele 113

5.3. Liebe, Wahrheit und Glaube 116

5.4. Die geschlossenen Augen 120

5.4.1. Die theurgische Mystik 122

5.4.2. Das göttliche Licht in uns 125

5.5. Textanalyse 129

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zusammenfassung des ersten Teils 132

Zweiter Teil: Petrizis Kommentar zur *Elementatio theologica* des Proklos 136

6. Petrizis Ziel bei der Kommentierung von Proklos' *Elementatio theologica* 136

6.1. Der Aufbau des Kommentars 140

6.2. Der Epilog 141

6.3. Das Eine ist die Gutheit und die Gutheit ist das Eine 146

6.3.1. Die unterschiedlichen Arten von Gutheit 147

6.3.2. Das ‚zweite Eine' als produktiver Teil des Einen 149

6.4. Die Rückwendung der Seele als Liebe zum Einen 154

6.5. Der Abstieg der Seele 163

6.5.1. Die unterschiedlichen Methoden des Seelenaufstiegs 167

6.5.2. Die *Chaldäischen Orakel* in Petrizis Kommentar 172

Schlusswort zu Petrizis Kommentar der *Elementatio theologica* des Proklos 176

Der Seelenaufstieg bei Proklos und Petrizi 178

Literaturverzeichnis 183

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Einleitung

Marinos, Proklos' Nachfolger und Schüler, berichtet über Proklos' Leben in seinem Werk *Vita Procli*.[1] Marinos' Biographie[2] zufolge wurde Proklos in eine wohlhabende Familie in Byzanz geboren[3] und wuchs im lykischen Xanthos auf. Er studierte in Alexandria Rhetorik und römisches Recht,[4] um später, ähnlich wie sein Vater, Rechtsverwalter zu werden. Einmal, als er Schüler des Sophisten Leonas war, begleitete er diesen auf einer Reise nach Byzanz. Proklos habe einen Traum gehabt, in dem ihn die Göttin Athene[5] dazu antrieb, in Athen Philosophie zu studieren.[6] Ihrem Rat folgte er teilweise: Er wechselte zwar sein Studium, blieb aber in Alexandria und studierte dort Aristoteles' Philosophie und Mathematik. Nachdem er alles erlernt hatte, was er lernen konnte, erinnerte er sich seines Traumes und segelte, Athenes Hinweis folgend, nach Athen. Als Proklos in Athen ankam und zur Akropolis hinaufstieg, begegnete ihm der Torhüter und sprach zu ihm: „Wahrhaftig, wenn du nicht gekommen wärest, hätte ich geschlossen."[7] Diese Worte versteht Marinos als ein Zeichen[8] dafür, dass Proklos der letzte Retter der platonischen Philosophie wie überhaupt der antiken Kultur ist.

---

1 Siehe I. Männlein-Robert, (Hrsg./Übers.) *Über das Glück: Marinos, Das Leben des Proklos*, Tübingen 2019 (nachfolgend zitiert als: *Vita Procli*, §).

2 In der spätantiken Philosophie gehörte es zu einer alten Tradition, einen hagiographischen Text über diejenigen Philosophen als Zeitgenossen zu verfassen, die außergewöhnlich begabt waren und göttliche Tugenden besaßen. Als Beispiele nennen wir: Porphyrios' *Vita Plotini* und die *Vita Isidori* des Damaskios. Siehe dazu I. Männlein-Robert, 2019, S. 10–12.

3 Marinos scheint in der ganzen Vita auf die christliche Benennung „Konstantinopel" absichtlich zu verzichten und sich stattdessen für den vorchristlichen Namen „Byzanz" zu entscheiden. Siehe dazu *Vita Procli*, § 6, Anm. 61.

4 Zum juristischen Studium gehörte es damals auch, sich in Rhetorik zu üben. Siehe P. Collinet, *Histoire de l'école de droit de Beyrouth*, Paris 1925.

5 Proklos sieht Athene als Schutzgöttin auf seinem Lebensweg. Siehe C. Wildberg, „Proclus of Athens: A life", in: P. d'Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One: A Guide to Proclus*, New York/Oxford 2017, S. 1–26.

6 Vgl. *Vita Procli*, § 9, 11–12: τότε γὰρ αὐτὸν ἐλθόντα προὔτρεψεν ἡ θεὸς εἰς φιλοσοφίαν ἰδεῖν καὶ τὰς Ἀθήνησι διατριβάς.

7 *Vita Procli*, § 10, 41: ἀληθῶς, εἰ μὴ ἦλθες, ἔκλειον. Übersetzung von I. Männlein-Robert, 2019, S. 69.

8 Vgl. I. Männlein-Robert, „Platonismus als ‚Philosophie des Glücks'. Programm, Symbolik und Form in der *Vita Procli* des Marinos", in: F. Karfík/E. Song (Hrsgg.), *Plato*

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

In Athen angekommen, machte Proklos sich mit Plutarch von Athen bekannt, der damals die Platon-Schule leitete.[9] Plutarch fand Gefallen an Proklos' Streben nach Philosophie und begleitete ihn nicht nur als seinen Studenten, sondern ließ ihn bei sich wohnen. Plutarch starb zwei Jahre nachdem Proklos dort ankam, und Plutarchs Schüler Syrianos wurde sein Nachfolger und der Leiter der Platon-Schule. Wie schon Plutarch, so nahm auch Syrianos Proklos bei sich auf und führte ihn nicht nur in die Philosophie ein, sondern teilte sein Haus mit ihm. Syrianos sah in Proklos seinen Nachfolger und bereitete ihn für diese Aufgabe vor. Nach dem Tod Syrianos' nahm Proklos diese Aufgabe wahr und leitete die Platon-Schule bis zu seinem Tod. Marinos fasst nicht nur Proklos' biographische Details zusammen, sondern berichtet zudem über dessen tugendhaftes Leben:

> Als nächste besaß er die diese Tugenden ‚bedingende' Besonnenheit: Diese ist ‚die Hinwendung der Seele nach innen zum Intellekt', eine mit Blick auf alles andere unberührte und unbehelligte Haltung. In vollkommener Weise zeigte er mithelfende Gerechtigkeit, und dabei eiferte er der ‚Leidenschaftslosigkeit dessen nach, worauf er blickte – jenes ist seiner Natur nach ohne Leidenschaft –, und überhaupt lebte er', wie Plotin sagt, ‚nicht das Leben des guten Menschen, welches die politische Tugend' zu leben fordert, sondern, da er dieses schon hinter sich gelassen und ein anderes dafür eingewechselt hatte, das Leben der Götter; denn auf diese bezog sich seine Angleichung, nicht auf gute Menschen.[10]

Proklos' Lebensweg kann gewissermaßen mit dem in seiner Philosophie dargelegten Weg zum Einen verglichen werden. Der Grund für diese Interpre-

---

Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O'Meara, Berlin/Boston 2013, S. 241–257.

9 Plutarch von Athen eröffnete eine Platon-Schule in seinem Haus am Südhang der Akropolis, die er aus seinem Privatvermögen finanzierte. Siehe I. Männlein-Robert, 2019, S. 9; L. Brisson, „Famille, pouvoir politique et argent dans l'École néoplatonicienne d'Athènes", in: H. Hugonnard-Roche (Hrsg.), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux: Aspects institutionnels, juridiques et pédagogiques*, Paris 2008, S. 29–41.

10 *Vita Procli*, § 25, 2–13: Σωφροσύνην δὲ τὴν ταύταις ἀντακολουθοῦσαν εἶχεν ἑπομένην·αὕτη δέ ἐστιν ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφὴ τῆς ψυχῆς, πρὸς δὲ τὰ ἄλλα πάντα ἀνέπαφος καὶ ἀπερίσπαστος διάθεσις. ἀνδρίαν δὲ τὴν ξυνέριθον τελείως προὐβάλλετο, τὴν ἀπάθειαν τοῦ πρὸς ὃ ἔβλεπε ζηλώσας, ἀπαθοῦς ὄντος ἐκείνου τὴν φύσιν, καὶ ὅλως ζῶν, κατὰ Πλωτῖνον, οὐχὶ τὸν ἀνθρώπου βίον τὸν τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν ἀξιοῖ ἡ πολιτικὴ ἀρετὴ διαζῆν, ἀλλὰ τοῦτον μὲν καταλιπών, ἕτερον δὲ ἀλλαξάμενος τὸν τῶν θεῶν·πρὸς γὰρ τούτους αὐτῷ, οὐ πρὸς ἀνθρώπους ἀγαθοὺς ἡ ὁμοίωσις. Übersetzung von I. Männlein-Robert, 2019, S. 91.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

tation[11] liegt darin, dass Proklos seine Philosophie – ähnlich wie er sich Schritt für Schritt Platons Erbe annäherte – als einen Aufstiegsweg zum Einen darstellt.[12] Um zu verstehen, warum der Weg von Proklos' Leben und Philosophie auf das Eine gerichtet ist, ist zunächst zu fragen, was das Eine ist. Das Eine wird bei den spätantiken Denkern als eine jenseits stehende Einheit und als etwas Gutes verstanden, aus dem alles hervorgeht. Die Jenseitigkeit des Einen bedeutet, dass das Eine zu beschreiben, zu benennen und zu erkennen nicht möglich ist.[13] Wie aber, so fragt sich, kommt es dann, dass alles aus dem Einen hervorgeht? Wie ist die Jenseitigkeit des Einen mit dessen Ursächlichkeit zu vereinbaren? Proklos' Antworten auf diese Fragen lassen sich auf die Grundthese zurückführen, dass das Eine mit dem Guten identisch ist.[14] Dem Einen als dem überseienden Guten entspringt das All als der Überfluss seiner Überfülle. Die allgegenwärtige Anwesenheit des Einen und Guten ist der Grund dafür, dass alles sich zum Guten und zum Einen zurückwendet. Proklos' zentrales Anliegen ist es, zum Einen mithilfe der Philosophie zu stre-

11 Proklos verwendet selbst die allegorische Interpretation als eine Methode des philosophischen Aufstiegs. Vgl. C. Steel (Hrsg.), *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, 3 vols, Oxford 2007–2009 (nachfolgend zitiert als: *In Parm.*), hier: *In Parm*. 626, 27–630, 10; W. Kroll (Hrsg.), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vols, Leipzig 1899–1901 (nachfolgend zitiert als: *In Remp.*), hier: *In Remp.* I 17, 3–25. Für die englische Übersetzung siehe D. Baltzly/J. F. Finamore/G. Miles (Übers.), *Proclus Commentary on Plato's Republic,* 2 vols, Essays 1-15, Cambridge 2018-2022; C. Helmig, „Hilfe der Götter für das gute Leben – Die Rolle der Religiosität in der Ethik des antiken Platonismus", in: C. Pietsch (Hrsg.), *Ethik des antiken Platonismus: Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext. Akten der 12. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 15. bis 18. Oktober 2009 in Münster*, Stuttgart 2013, S. 237–258; M. Edwards, *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool 2000, S. 58-117.

12 Vgl. W. Beierwaltes, *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1979 [1965], S. 15–19; R. Chlup, *Proclus. An Introduction*, Cambridge 2012, S. 48-62; P. Remes, *Neoplatonism*, Stocksfield 2008, S. 35-37; L. Siorvanes, *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven 1996, S. 1-48.

13 Vgl. H. D. Saffrey/L. G. Westerink (Hrsgg. und Übers. ins Französische), *Proclus: Théologie platonicienne*, Vols. I–VI, Paris 1968–1997 (nachfolgend zitiert als: *Theol. Plat.*), hier: *Theol. Plat.* II 6, 40–43; *In Parm.* 505, 4–513, 14 (C. Steel); J. Trouillard, *L'un et l'âme selon Proclos*, Paris 1972, S. 86–87.

14 Vgl. E. R. Dodds (Hrsg. und Übers. ins Englische), *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford 1963 [1933] (nachfolgend zitiert als: *El. theol.*), hier: *El. theol.* Prop. 13, Dodds 14, 25: καὶ τἀγαθὸν τῷ ἑνὶ ταὐτόν. Siehe dazu R. Chlup, 2012, S. 48–62; G. Van Riel, „The One, the Henads, and the Principles", in: P. d'Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 73–97, hier: S. 74–82.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ben. Dieser philosophische Weg basiert auf der Selbsterkenntnis.[15] Proklos schreibt darüber in seinem *Alkibiades*-Kommentar: „Aller Philosophie und auch für das System Platons eigentlichster Anfang ist das reine und unverfälschte Wissen seiner selbst, umschrieben in wissenschaftlicher Abgrenzung und fest gebunden durch die Erwägung des Grundes."[16] Die Selbsterkenntnis besteht darin, auf dem Weg zu sein, mit sich selbst identisch zu werden und so dem Einen in uns näherzukommen. Deshalb ist die Selbsterkenntnis ein Mittel zum Ziel, aber nicht das Ziel selbst. Denn das Ziel ist es, sich bis zum Einen in uns zurückzuwenden, also aus dem Selbst hinaus das Beste in uns zu schauen.

Proklos' philosophische Anabasis führt zum Einen und basiert auf einem strukturierten Denksystem, dessen maßgebliche Quelle Platons Werke sind.[17] Er bezieht sich aber auch auf Aristoteles und die Orphische Dichtung, auf die *Chaldäischen Orakel* sowie auf den Neuplatonismus und Neupythagoreismus.[18] Die dabei alles leitende Frage ist: Wie gelingt der Aufstieg zum Einen? Die Möglichkeit und die Schrittfolge des Aufstiegs der Seele hin zum Einen legt Proklos dar, indem er ein hierarchisches System entwickelt, in dem alles aus dem Einen hervorgeht und sich in die Vielheit des Seienden entfaltet. Proklos stellt in der *Elementatio theologica* eine hierarchische Ordnung dar. Die Spitze dieser Ordnung bildet das Eine als erste Ursache für alles und zugleich als jenseits von allem stehende Einheit. Damit sich die Seele zum Einen in ihr zurückwendet, ist es wichtig, dass sie sich gemäß der strukturierten Hierarchie, die sich in intelligible, intellektuelle, seelische und sinnlich wahrnehmbare Bereiche aufteilt, Schritt für Schritt zurückwendet. Der Aufstieg zum Einen vollzieht sich folgendermaßen: Alle verursachten Dinge kehren

15 Vgl. C. Steel, „Proklos über Selbstreflexion und Selbstbegründung", in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik. Akten der Konferenz in Jena am 18.–20. September 2003*, Leiden/Boston 2006, S. 230–259; A. C. Lloyd, *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990, S. 98-123.

16 L. G. Westerink (Hrsg.), *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Amsterdam 1954 (nachfolgend zitiert als: *In Alc.*), hier: *In Alc.* 4, 19–5, 1: Ὥστε καὶ φιλοσοφίας ἁπάσης καὶ τῆς τοῦ Πλάτωνος πραγματείας ταύτην ἂν ἀρχὴν κυριωτάτην νομίζοιμεν, ὅπερ εἴπομεν, τὴν ἡμῶν αὐτῶν καθαρὰν καὶ ἀκίβδηλον εἴδησιν ἐν ὅροις ἐπιστημονικοῖς περιγεγραμμένην καὶ τοῖς τῆς αἰτίας λογισμοῖς βεβαίως καταδεθεῖσαν. Übersetzung von W. Beierwaltes, 1979, S. 15, leicht modifiziert. Für die englische Übersetzung siehe W. O'Neill (Übers.), *Proclus: Alcibiades I*, 2nd edition, The Hague 1971 [1964].

17 Vgl. H. Tarrant, „Proclus' Place in the Platonic Tradition", in: P. d'Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 27–44.

18 Vgl. L. Brisson, „Proclus' Theology", in: P. d'Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 207–222.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zurück zur Ursache durch die Angleichung des Verursachten zur Ursache.[19] Die Rückwendung zur Ursache führt auf den Weg zum Einen.[20]

Gemäß Proklos besteht die Aufgabe des Lebens darin, sich in der Schau der Wahrheit einzuüben.[21] Die Schau der Wahrheit ist ein Prozess der Selbsterkenntnis, der mit dem Aufstieg der Seele zum Einen verbunden ist. Warum aber entscheidet sich die Seele für den Aufstieg und damit für die Selbsterkenntnis? Der Hauptgrund für den Seelenaufstieg liegt im Einen selbst, welches die Seele dazu motiviert, sich selbst zu erkennen. Es handelt sich um eine Motivation, die die Seele dazu bringt, über sich selbst hinaus aufzusteigen. Die augenblickliche Einswerdung der Seele mit dem Einen ermöglicht ihr, die Schau des Einen selbst zu genießen.

0.1. Das ‚Eine in uns' als Weg zum Einen

„Das Eine in uns" erweckt in der Seele den Drang, zu sich selbst zurückzustreben. Der Begriff des Einen in der Seele ist auch deshalb in entscheidendem Maße wichtig für Proklos' Philosophie, weil im letzten Kapitel der *Elementatio theologica* zu lesen ist, dass die Einzelseele in den Körper vollständig absteigt und nicht ‚oben' bei den Ursachen bleibt.[22] Das heißt, die in den Körper abgestiegene Seele vergisst, wer bzw. was sie ist. Mit dem Einen in der Seele als Antrieb zum Aufstieg verortet Proklos somit gewissermaßen eine der Seele eigene Möglichkeit, wie sie sich vor dieser Körperlichkeit retten und zu der Spitze ihres Wesens, zum Einen in ihr, aufsteigen kann.

Proklos' Auffassung des Abstiegs und somit der Natur bzw. des Wesens der Seele steht zu Plotins Ansicht darüber im Widerspruch. Denn im Unterschied zu Proklos behauptet Plotin, dass ein Teil der Seele immer ‚oben' beim Intellekt bleibt und die Seele daher nicht gänzlich in den Körper absteigt.[23]

---

19 Vgl. *El. theol.* Prop. 32, Dodds 36, 3–4: Πᾶσα ἐπιστροφὴ δι᾽ ὁμοιότητος ἀποτελεῖται τῶν ἐπιστρεφομένων πρὸς ὃ ἐπιστρέφεται; E. Diehl (Hrsg.), *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols, Leipzig 1903–1906 (nachfolgend zitiert als: *In Tim.*), hier: *In Tim.* III 2, 7, 21–27.

20 Vgl. C. Steel, 2006; A. C. LIoyd, 1990.

21 *In Parm.* 1015, 32–33: πᾶσα τοίνυν ἡμῶν ἡ ζωὴ γυμνάσιόν ἐστι πρὸς ἐκείνην τὴν θέαν.

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

23 P. Henry/H. R. Schwyzer (Hrsgg.), *Plotini Opera*, Tomus I–III, Oxford 1964-1982 (nachfolgend zitiert als: Plotin, *Enn.*), hier: Plotin, *Enn.* IV 8, 8, 2: οὐ πᾶσα οὐδ᾽ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδυ, ἀλλ᾽ ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί. Für die deutsche Übersetzung siehe R. Harder (Übers.), *Plotins Schriften*, Neubearbeitung mit griechischem Lese-

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Warum ist dieser Unterschied wichtig für das Verständnis der Seelenlehre bei Proklos? Der Unterschied der Ansichten über den Abstieg der Seele ist wichtig für die Bestimmung der Natur der Seele und, damit zusammenhängend, für das Verständnis des seelischen Aufstiegsprozesses. Proklos' und Plotins Auffassungen zufolge steht es der abgestiegenen Seele frei, ob sie sich selbst erkennt oder nicht. Plotins und Proklos' Thesen besagen jedoch nicht genau dasselbe. Laut Plotin kehrt die Seele, wenn sie sich entscheidet, sich selbst zu erkennen, zurück zu ihrem höchsten Teil, welcher im Intellekt ruht. Die Seele, mit ihrem intellektuellen Teil vereint, ist nicht nur dem Intellekt ähnlich, sondern wird selbst Intellekt.[24] Proklos' These besagt dagegen, dass die Seele im Laufe des Aufstiegs einheitlicher und ihren Ursachen ähnlicher wird. Sie kann jedoch nicht mit ihren Ursachen identisch werden.

Proklos zufolge vergisst die abgestiegene Seele, wer bzw. was sie ist. Sobald die Seele nämlich im Körper aufwacht, geht sie von der falschen Annahme aus, dass sie mit ihrem zugehörigen Körper identisch ist.[25] Um zu erkennen, dass dem nicht so ist, sondern dass sie vom Körper wesenhaft verschieden ist, muss sich die Seele an sich selbst erinnern. Die Selbsterkenntnis der Seele entspricht daher der Erinnerung der Seele an sich selbst. In der Erinnerung schaut die Seele schweigend das Eine in ihr.[26] Das Eine in der Seele ist wie das Licht der Sonne, das sie erwärmt und sie motiviert, sich auf sich selbst zurückzuwenden. Im Unterschied zum Körper kann die Seele zu sich selbst zurückkehren, denn sie besitzt ein ewiges Wesen und kann sich ihrer Natur gemäß von der Vergänglichkeit ab- und auf die Ewigkeit hinwenden.[27]

Das Eine in der Seele (bzw. das Eine in uns) ist also wie ein Impuls, welcher die Seele dazu animiert, sich an sich selbst zu erinnern. Als ein

---

text und Anmerkungen, fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, 6 Bände in 12 Teilbänden, Hamburg 1956–1971. Siehe dazu R. M. van den Berg, „Proclus, *In Platonis Timaeum commentarii* 3.333.28 ff.: The Myth of the Winged Charioteer according to Iamblichus and Proclus", in: H. J. Blumenthal/J. F. Finamore (Hrsgg.), *Iamblichus: The Philosopher, Syllecta Classica*, Vol. 8, Iowa 1997, S. 149–163; R. Sorabji, *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD*, Vol. 1, London 2004, hier: S. 93–99; C. Steel, *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussels 1978, S. 116–117.

24 Plotin, *Enn.* V 3, 4, 29–32: ἔστι δὴ νοῦς τις αὐτὸς γεγονώς, ὅτε τὰ ἄλλα ἀφεὶς ἑαυτοῦ τούτῳ καὶ τοῦτον βλέπει, αὐτῷ δὲ ἑαυτόν. ὡς δὴ οὖν νοῦς ἑαυτὸν ὁρᾷ.

25 Vgl. *In Tim.* III 329, 9–331, 1.

26 Vgl. *Theol. Plat.* III 7, 30, 7–10: αὕτη μὲν ἡμῖν σιγῇ καὶ τῇ πρὸ σιγῆς ἑνώσει τιμάσθω καὶ τοῦ μυστικοῦ τέλους τὴν προσήκουσαν ταῖς ἡμετέραις ψυχαῖς μοῖραν ἐπιλάμψειε.

27 Vgl. *El. theol.* Prop. 191, Dodds 166–168.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

solcher Impuls ist das Eine in der Seele nichts Denkbares, dennoch motiviert es sie zur Selbsterkenntnis. Das Eine in der Seele führt diese nicht nur zur Selbsterkenntnis, sondern auch zum Einen in ihr selbst. Das heißt, das Eine in der Seele ist sowohl ein erster Impuls für die Selbsterkenntnis als auch das Ziel, damit sich die Seele mit dem Einen in ihr vereinen und dadurch auf das absolute Eine blicken kann.

Im Vollzug der Erinnerung bzw. der Selbsterkenntnis ähnelt sich die Seele Schritt für Schritt ihrem Selbst an, und damit mehr und mehr dem Einen in ihr. Einerseits ist „das Eine in der Seele" das Eine selbst und als solches wesenhaft anders als die Seele, andererseits ist es auch die Spitze des seelischen Wesens, also der beste Teil der Seele. Deshalb strebt die Seele, wenn sie sich für den Aufstieg entscheidet, zu sich selbst und zugleich zum anderen: dem Einen in ihr. Auf der Spitze ihres Rückwegs wird die Seele eins mit sich selbst, d. h., alle ihre unterschiedlichen Kräfte werden in ihr vereint. Indem die Seele die Vereinheitlichung vollzieht, bildet sie eine Einheit mit dem Einen in ihr und blickt dadurch auf das Eine selbst.

Proklos' Denksystem versteht sich als eine Anleitung und ein Vollzug der Selbsterkenntnis der Seele zum Zwecke des Aufstiegs zum Einen. Sobald die Seele sich selbst als Einheit erfasst, gibt es keinen Unterschied mehr zwischen der Seele und dem Einen in ihr. In diesem Endstadium genießt die Seele das augenblickliche Einssein mit dem Einen selbst.

0.2. Ioane Petrizi

Proklos' Philosophie hat unter anderem bei dem georgischen Philosophen Ioane Petrizi großes Interesse erweckt. Petrizi übersetzte und kommentierte Proklos' *Elementatio theologica*. Petrizis Philosophie wurde von zahlreichen georgischen und internationalen Forschern untersucht und interpretiert. Niko Marr war der erste Wissenschaftler, der Anfang des 20. Jahrhunderts Petrizis Philosophie erforschte.[28] Petrizis Kommentar wurde allerdings erst im Jahr 1937 von Simon Kaukchishvili und Shalva Nutsubidze veröffentlicht, und 1940 erschien Petrizis Übersetzung der *Elementatio theologica*, die von Mose Gogiberidze herausgegeben wurde. Zu den wichtigsten Denkern und Philosophen, die sich mit Petrizis Philosophie auseinandersetzten, gehört Guram Tewsadze, welcher Petrizis Werk im Hinblick auf die Geschichte der Philosophie analysierte und mehrere Artikel zu Petrizis Denkmethode

28 Siehe N. Marr, *Johannes Petrizi, georgischer Neuplatoniker des 11.–12. Jh.s*, St. Petersburg 1909 (auf Russisch).

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

schrieb.[29] Unter anderem veröffentlichte er zusammen mit anderen Autoren eine russische Übersetzung von Petrizis Kommentar.[30] Eine Übersetzung des Petrizi-Textes ins moderne Georgisch[31] wurde von Damana Melikischvili vorgenommen. Zu den georgischen Philosophen, die sich mit kritischer Analyse von Petrizis Denken befassen, gehören Magda Mtchedlidze, die zahlreiche wissenschaftliche Artikel zur Analyse der Sprache Petrizis widmete,[32] Levan Gigineishvili, welcher eine Monographie über Petrizis Philosophie in englischer Sprache veröffentlichte,[33] und Lela Alexidze, die eine der bedeutendsten Petrizi-Forscherinnen ist. Sie hat mehrere Monographien über Petrizis Kommentar verfasst, in denen sie unter anderem Petrizis mögliche Quellen und Besonderheiten untersucht.[34] Sie übersetzte Petrizis Kommentar mit Lutz Bergemann vom Altgeorgischen ins Deutsche.

Über Petrizis Kommentar lesen wir auch in der Einleitung von E. R. Dodds englischer Ausgabe der *Elementatio theologica* des Proklos. Zu den deutschen Publikationen über Petrizis Philosophie gehört H.-C. Günthers Werk: *Die*

29 Siehe G. Tewsadze, „Aristoteles in Ioane Petrizis Kommentaren", in: *Wissenschaftliche Zeitschrift Friedrich-Schiller-Universität Jena*, Bd. 1, 1977, S. 51–60; ders., „Aristoteles in den Kommentaren von Ioane Petrizi", in: L. Benakis (Hrsg.), *Proceedings of the world congress on Aristotle, Thessaloniki August 7–14, 1978*, II, Athen 1981, S. 103–106; ders., „Die Kategorie der Subjektivität in Joane Petrizis Kommentar zu Proklos", in: T. Kobusch/B. Mojsisch/O. F. Summerell (Hrsgg.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, Amsterdam/Philadelphia 2002, S. 131–154.

30 Siehe N. Natadze/G. Tewsadze (Hrsgg.), Ioane Petrizi, *Kommentar zur Platonischen Philosophie und zum Proklos Diadochos*, aus dem Altgeorgischen übersetzt von I. Panzchava, Moskau 1984 (auf Russisch).

31 D. Melikischvili, *Ioane Petrizi*, *Kommentar zur ‚Elementatio theologica' des Proklos Diadochos*, Tbilisi 1999 (auf Georgisch).

32 Siehe M. Mtchedlidze, „L'explication de la théorie platonicienne de l'amour par Ioané Petritsi", in: *PHASIS. Greek and Roman Studies*, 2–3, 2002, S. 295–299; dies., „À propos de l'explication du platonisme chez Ioané Petritsi", in: *XXe Congrès International des Études Byzantines. Pré-actes*, III, *Communications libres*, Paris 2001, S. 83.

33 L. Gigineishvili, *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*, New Jersey 2007. Siehe dazu L. Gigineishvili, „The Henadology of Ioane Petritsi", in: *Bulletin of Kutaisi University*, Vol. 4, 1995, S. 297–307; ders., „Soul in Ioane Petritsi's Ontology", in: *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. 66, No. 1, 2000, S. 119–145.

34 L. Alexidze, *Ioane Petrizi und die antike Philosophie*, Tbilisi 2008 (auf Georgisch, Zusammenfassung auf Deutsch); dies., *Neoplatonism in Search of Freedom and of True Self*, Tbilisi 2019 (auf Georgisch, Zusammenfassung auf Englisch).

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Übersetzung der Elementatio theologica *des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext*.[35]

Unser Anliegen ist es, Petrizis Übersetzung der *Elementatio theologica*, welche als eine der wichtigsten Überlieferungen des Proklostextes gilt, zu analysieren. Dabei werden wir uns mit den Fragen beschäftigen, warum Petrizi ausgerechnet die *Elementatio theologica* übersetzt und wie er die Bedeutung des „Einen in uns" verstanden hat.

Was wissen wir über Petrizi und über seine Motivation, Proklos' *Elementatio theologica* zu übersetzen[36] und einen ausführlichen Kommentar dazu zu schreiben? Über seine Biographie ist nicht viel bekannt. Sogar über seinen Namen „Petrizi" kursieren unterschiedliche Meinungen. Sie betreffen die Fragen, woher er diesen Namen erhalten haben kann und wie dieser Name etymologisch zu bestimmen ist.[37]

Petrizi-Forscher[38] vermuten, dass Petrizi gegen Ende des 11. und Anfang des 12. Jahrhunderts gelebt hat. Der gängigen Auffassung zufolge habe er in Konstantinopel eine Ausbildung in der philosophischen Schule erhalten, wel-

35 H.-C. Günther, *Die Übersetzung der Elementatio theologica des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext*, Leiden 2007, S. 1–18.

36 Siehe S. Kauchtschischvili (Hrsg.), *Ioannis Petritzii Opera*, *Tomus I*, *Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΓΙΚΗ, versio Hiberica*, Tbilisiis 1940 (nachfolgend zitiert als: Petrizi, I).

37 Die erste Version für die Etymologie von Petrizis Namen lautet folgendermaßen: Er soll eine Zeitlang im Petrizoni-Kloster gelebt und daher den Namen „Petrizi" erhalten haben. Eine andere Version besagt, dass er den Namen „Petrizi" erhalten habe, weil „petra" auf Griechisch „Stein" bedeutet, und da Petrizi viel geschrieben habe, erhielt er als „Steinkratzer" den Namen „Petrizi". Siehe dazu D. Melikischvili, 1999, S. XIII–XVII. Siehe dazu L. Alexidze/L. Bergemann (Hrsgg. und Übers. ins Deutsche), *Ioane Petrizi, Kommentar zur ‚Elementatio theologica' des Proklos: Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung*, Amsterdam/Philadelphia 2009 (nachfolgend zitiert als: L. Alexidze/L. Bergemann, 2009), hier: S. 1, Anm. 1; L. Gigineishvili, 2007, S. 13–14.

38 Zu dieser Gruppe von Forschern gehören N. Marr, 1909 (auf Russisch); Sh. Nutzubidze, „Ioane Petrizi und seine Kommentare", Einleitung zu *Ioane Petrizii, Opera. Tomus II, Commentaria in Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΓΙΚΗ*, (Hrsgg.), Sh. Nutsubidze/S. Kaukchischvili, Tbilisi 1937; S. Kauchtschischvili, „Einleitung", in: *Ioane Petrizii*, *Tomus I*, *Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΓΙΚΗ, Versio Hiberica*, Tbilisi 1940; M. Gogiberidze, „Ioane Petrizi und seine Philosophie (Weltanschauung)", in: *Ioane Petrizii*, *Tomus I*, *Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΓΙΚΗ, Versio Hiberica*, Tbilisi 1940; G. Tewzadze, „Die Philosophie von Ioane Petrizi", in: S. Khidasheli (Hrsg.), *Geschichte des georgischen philosophischen Denkens I*, Tbilisi 1996, S. 181–249 (auf Georgisch); S. Khidasheli, *Ioane Petritsi*, Tbilisi 1956 u. a. Siehe zudem E. Chelidze, „Über das Leben und die Wirkung von Petrizi", in: *Religion 3–4–5*, S. 113–126, Tbilisi 1994.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

che von Konstantin IX. im Jahre 1045 eröffnet worden war. Petrizis Lehrer sollen Michael Psellos und/oder Johannes Italos[39] gewesen sein. Italos schrieb einen Brief an einen Grammatiker, den er einen *Abazg*[40] nennt. Dieser könnte auch Ioane Petrizi sein. Nach seiner Ausbildung in Konstantinopel hielt er sich im Petrizoni-Kloster (dem heutigen Batschkovokloster in Bulgarien) auf. An seinem Lebensabend kehrte er wieder zurück nach Georgien in die Akademie von Gelati, die von dem georgischen König David IV. (dem Erbauer) gegründet wurde.[41]

Petrizi gibt uns in seinem Kommentar einige wichtige Informationen über sich selbst. Zunächst erfahren wir, dass er sowohl von Griechen als auch von Georgiern ungerecht behandelt worden sei: „Ich wurde gleichzeitig von zwei und [noch] mehr [Seiten] vom Feuer der Leiden sowie von Krankheit, Fremdheit, Neid und Verrat verfolgt. In dieser Zeit lebte ich zwischen *Georgiern* und *Griechen*."[42] Er verrät uns zwar nicht, wo er mit Griechen Kontakt aufnahm, seine umfangreichen Kenntnisse der griechischen Sprache und der Philosophie Proklos' sind jedoch daran zu erkennen, dass er den Unterschied in der Bedeutung zwischen der seelischen (Dianoia) und der geisthaften (Noema) Erkenntnis veranschaulicht. In diesem Zusammenhang teilt er mit, dass die entsprechenden Begriffe für Erkenntnis in der georgischen Sprache nicht zu finden sind. Das Fehlen entsprechender Begriffe zur Klarstellung der Differenz zwischen den Erkenntnisebenen ist der Anlass für Petrizis Bemühen, die griechischen Begriffe in die georgische Sprache zu transkribieren und zu erläutern. Er bringt Beispiele aus Mathematik, Physik, Logik und anderen Disziplinen, um Proklos' Lehre über die Unterschiede zwischen den verschiedenen Erkenntnisebenen, die triadische Lehre und über das absolute Eine stärker zu akzentuieren.

---

39 Siehe dazu N. Ketchagmadze, *John Italus' Werke*, Tbilisi 1970, S. 59 (auf Georgisch).

40 „Abkhazeti", auf Neugeorgisch, ist ein Ort im Westen Georgiens, und „Abazg" meint eine Person aus diesem Ort.

41 Vgl. Petrizi, I, S. XXV–XXXIV.

42 S. Nutsubidze/S. Kauchtschischvili (Hrsgg.), *Ioannis Petritzii Opera, Tomus II, Commentaria in Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΝ*, Tbilisiis 1937 (nachfolgend zitiert als: Petrizi II., Kap., S., Zeile), hier: Petrizi, II, Epilog, 222, 1–4: ვინაჲ მემრჩობლეთა და მრავალმრჩობლთა და ერთვითთა ლმობათაგან მიდმო ვიბნეოდი, სენთა, უცხოებათა, და შურთა, და ვერაგობათა საჴუმილისაგან მექმე აწ ამის ჟამისა ქართველთა და ბერძენთა შორის. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 368. Hinzufügung der Verfasserin.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Petrizi könnte zudem der Autor mehrerer philosophischer Werke gewesen sein.[43] Es wurden jedoch nur zwei Schriften überliefert: die Übersetzungen von „Peri physeos anthropou" des Nemesios von Emesa und jene von „Stoicheiosis theologike" des Proklos. Zum zweiten Werk schreibt Petrizi auch einen ausführlichen Kommentar.

0.3. Die Bedeutung des ‚Einen in uns' für Petrizis Kommentar

Auf die Frage, warum Petrizi ausgerechnet Proklos' Werk für die Übersetzung ausgewählt hat, kann entgegnet werden, dass Petrizi sich mit den gleichen philosophisch-theologischen Themen auseinandersetzt wie Proklos. Er versteht das Eine als erste Ursache, als das, woraus alles hervorgeht und wohin alles wieder zurückkehrt.[44] Den Rückweg der Seele zum Einen stellt Petrizi mittels eines logischen Regelwerks dar. Die Seele erkennt als Erstes dasjenige, was ihr am ähnlichsten ist, und dadurch wiederum das Nächstähnliche.

Wie schon für Proklos, so gilt auch für Petrizi, dass das Eine in der Seele diese dazu animiert, sich sowohl auf sich selbst als auch auf ihre Ursache zurückzuwenden.[45] Petrizi schreibt bereits im Prolog seines Kommentars, dass

---

43 Petrizi erwähnt im Kommentar zur *‚Elementatio theologica'* des Proklos Werke, die von ihm übersetzt worden sind. Es ist davon auszugehen, dass manche der von ihm übersetzten und wahrscheinlich auch kommentierten Texte nicht erhalten geblieben sind. Er könnte der Übersetzer von Aristoteles' *Ta topika* und *Peri hermeneias* sein. Sein Name könnte zudem mit einer Bibel-Übersetzung und zahlreichen exegetischen und hagiographischen Übersetzungen in Verbindung stehen. Siehe dazu K. Kekelidze, *Geschichte der georgischen Literatur*, Bd. I, Tbilisi 1960, S. 284 (auf Georgisch); L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 2; L. Gigineishvili, 2007, S. XVII.

44 Vgl. Petrizi, II, 37, 90, 23–26: გუეტყჳს აქა, ვითარმედ სადაჲთ იწყო პირველმან წარმოობამან გზავნისამან, კუალად მუნვე და მისდამი პირველიცა უკუნქცევაჲ. ხოლო ესე საცნაურ თუ სადაჲთ იწყო. იწყო უკუე ზესთ სრულისგან და ზესთ ერთისგან. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 191: „Hier sagt er [Proklos], daß genau dorthin, wo der erste Vollzug des Hervorgangs angefangen hat, die erste Rückkehr [stattfindet]. Man muß also wissen, von wo [der Hervorgang] anfängt. Er fängt vom erhabensten Vollkommenen und erhabensten Einen an."

45 Vgl. Petrizi, II, 186, 194, 21–26: ხოლო თუ რაჲ არს უკუნქცევაჲ თჳსდადვე? ესე იგი არს ცნობაჲ თჳთ თჳსისა არსებისა და თჳთებისაჲ: რამეთუ ეძიებს სული თჳსსა აობასა და ჰპოებს ორ სახედ, ანუ მიზეზსა შორის თჳსსა. ხოლო პოვნაჲ მიზეზსა შორის უმჯობეს თჳთ თჳს-შორისისა; რამეთუ ყოველი ცნობაჲ აღმოსაჩენთაჲთ მიზეზთა არს ცნობაჲ და დასაბამთა პირველთაჲ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 330: „Was aber ist die Rückkehr zu sich selbst? Das ist das Erkennen des eigenen Wesens und der

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das Hauptziel seines Schreibens die Auseinandersetzung mit dem ersten Einen ist.[46] Damit ein philosophischer Weg hin zum Einen offenbar werden kann, ist es nötig, das Streben zurück zum Einen vermittels des Einen in der Seele darzustellen. Die Seele wird stufenweise mit dem Einen in ihr als mit ihrem wahren Selbst identisch. Die mit sich selbst vereinte Seele gelangt wiederum zum Einen selbst.

Petrizi bleibt in den meisten Teilen seines Kommentars Proklos' Philosophie treu. Es gibt jedoch gewisse Unterschiede, die den sogenannten ‚produktiven' Teil des Einen betreffen. Diese und andere Besonderheiten in Petrizis Kommentar versuchen wir im Hinblick auf den Rückweg der Seele zum Einen herauszuarbeiten.

0.4. Die Struktur des Vorhabens

Das Ziel dieser Arbeit ist es, den Weg zum Einen in uns bzw. in der Seele bei Proklos und Petrizi darzustellen.

Nachdem die Seele sich entscheidet, sich selbst zu erkennen, muss sie einen langen Weg gehen, bis sie zur Spitze ihres Wesens aufsteigt und als eine Einheit für einen Augenblick *im* Einen schaut. Um zu verstehen, wie die Rückwendung der Seele funktioniert, ist es zuerst wichtig herauszufinden, wie alles aus dem Einen hervorgeht und wie sich wieder alles zum Einen zurückwendet. Die Hinwendung und Rückkehr zum Einen, d. h. der Abstieg und Aufstieg der Seele, ist Teil eines teleologischen Systems, in dem alles in einer hierarchischen Ordnung miteinander kausal verbunden ist. Um dieses System genauer herauszuarbeiten, setzen wir uns mit Proklos' *Elementatio theologica* auseinander.

---

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 Ursachen und der ersten Prinzipien."

46 Vgl. Petrizi, II, Prolog, 3, 5–9: ხოლო ჰაზრი ამის წიგნისა ამათ შინა შემოიცვის: პირველად რაჲთა ერთი წარმოაჩინოს, თუ არს ერთი, და იძულებათა მიერ თანშესიტყუათაჲსა აღმოაჩინოს ესე მრავალ საქადაგოჲ ერთი, რაჲთა არა იქმნეს და შეიმთხჳოს, რაჲთამცა არა ერთსა ერთად ჰაზროზდესცა და იტყოდეს. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 61–62: „Der Zweck dieses Buches besteht in Folgendem: Zuerst muß das Eine erklärt werden: ob es das Eine gibt; durch zwingende Aussagenzusammensetzungen muß dieses sehr preswürdige Eine aufgezeigt werden, damit es nicht dazu komme und geschehe, daß man über das Nicht-Eine als über das Eine nachdenkt und spricht."

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Proklos ist nicht nur ein strikt strukturierter Denker, wie es in der Abhandlung der *Elementatio theologica* zu sein scheint. Er dürfte sich darüber hinaus sowohl mit den theurgischen Lehren und Praktiken beschäftigt als auch mit den *Chaldäischen Orakeln* gut ausgekannt haben. Denn Proklos verwendet oft chaldäische Ausdrücke, um die intelligiblen und überintelligiblen Teile der Seelen denkbar zu machen sowie die seelische Einung mit dem Einen in ihr zu beschreiben.

Bevor sich die Seele aber mit dem Einen in ihr vereint, ist zu erläutern, woher die Seele selbst stammt und wie sie es schafft, sich von allem Körperlichen zu trennen. Die Antworten auf diese Fragen versuchen wir anhand von Proklos' Kommentar zu Platons *Timaios* zu erarbeiten.

Im *Parmenides*-Kommentar, dem wir ein weiteres Kapitel widmen, befasst sich Proklos mit den unterschiedlichen Denkprinzipien, die den Weg zum Einen enthalten.

Das Denken führt allerdings nicht direkt zum Einen, sondern bis zum intellektuellen Bereich. Über dem Intellekt steht der göttliche Bereich, der als Vorhof des Einen zu verstehen ist. In der *Theologia Platonica* behandelt Proklos unter Anwendung unterschiedlicher Lehrmethoden sowohl den göttlichen Bereich als auch den Aufstieg der Seele in diese Ebene. Der Aufstieg der Seele vollendet sich aber erst dann, wenn sich die Seele mit dem Einen in ihr vereint hat, also dann, wenn es keine Verschiedenheit zwischen der Seele und dem Einen mehr gibt.

Im letzten Teil der Arbeit setzen wir uns erneut mit der Leitfrage auseinander, wie die Seele zum Einen in ihr selbst aufsteigt. Innerhalb von Petrizis Kommentar zur *Elementatio theologica* möchten wir sowohl die Gemeinsamkeiten mit Proklos' Philosophie als auch die Besonderheiten in Bezug auf die Relation mit dem Einen und der Seele bei Petrizi darstellen.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Erster Teil: Proklos

1. Die Gründung des hierarchischen Systems in der *Elementatio theologica*

1.1. Einführung zur Elementatio theologica *des Proklos*

Die *Elementatio theologica* (Στοιχείωσις θεολογική) versteht sich als das ganze teleologische System, in dem Proklos alles, angefangen vom transzendenten Einen bis hin zu den Einzelseelen, als eine kausale Einheit umfasst und erklärt. Die Darstellung des ganzen teleologischen Systems als einer hierarchisch-kausalen Einheit offenbart sich durch die Relation der einzelnen Ebenen zueinander und zur ersten Ursache. Obwohl sich Proklos in seinem Werk nicht direkt mit der Thematik des Einen in uns beschäftigt, kann mithilfe der hierarchisch-kausalen Struktur des Werks auch das besondere Verhältnis zwischen dem Einen und der Einzelseele tiefer erläutert werden.

In der *Elementatio theologica* wird die Bedeutung der ersten Ursache besprochen und der Hervorgang von allem aus dem Einen ans Licht gebracht. Das All des Seienden kommt aus dem Einen und konstituiert sich selbst in hierarchisch unterschiedlichen Ebenen als göttliche, intelligible und seiende Stufen. Proklos verwendet für die Klärung des hierarchisch-kausalen Systems die Methode der Elemente. Worin diese Methode besteht, kann anhand eines Zitats aus Proklos' Kommentar zu Euklids *Elementen* aufgezeigt werden:

> Es besteht da nun aber in jeder Wissenschaft eine Schwierigkeit in der rechten Auswahl und Ordnung der Elemente, von denen alles andere abgeleitet, und auf die es wieder zurückgeführt wird. Die sich damit befaßten, konnten teils mehr, teils weniger Stoff zusammentragen. Die einen faßten die Beweise kürzer, die anderen zogen das Verfahren endlos in die Länge; die einen gingen dem Absurditätsverfahren, die anderen dem Analogieschluß aus dem Wege; wieder andere ersannen Sicherungen gegen diejenigen, die die Prinzipien zu entkräften suchten, kurzum, es wurden von den einzelnen Autoren viele Methoden des Elementarunterrichtes entwickelt. Es muß aber ein solches Werk frei sein von allem überflüssigen Ballast: Denn das ist hinderlich beim Studium; es muß alles in Hinsicht auf den geschlossenen Zusammenhang des Gegenstandes auswählen: Denn das fördert am meisten die Erkenntnis; auf Klarheit

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> zugleich und Kürze muß es sorgfältig bedacht sein: Denn das Gegenteil davon verdunkelt unser Denken.[47]

Proklos beschreibt mit dieser Passage die Aufgabe der *Elementatio.* Die Bedeutung der Elemente besteht darin, die Sätze auf ihren elementaren Gehalt hin zu vereinfachen, um so den Sinn des Gegenstandes besser zu erkennen.[48] Die Methode in der Form der Beschreibung dieser Elemente ist sowohl für die *Elementatio theologica* geeignet als auch für den Kommentar zu Euklids *Elementen*, da beide Werke mehr oder minder gleich strukturiert sind.[49] Proklos äußert sich darüber wie folgt: „*Elemente* nennt man jene Sätze, deren

---

47 G. Friedlein (Hrsg.), *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*, Hildesheim 1967 [1873] (nachfolgend zitiert als: *In Eucl.*), hier: *In Eucl.* 73, 15–74, 6: Ἔστι δὲ τοῦτο χαλεπὸν καὶ τὸ ἐκλέξασθαι καὶ τάξαι κατὰ τρόπον τὰ στοιχεῖα καθ᾽ ἑκάστην ἐπιστήμην, ἀφ᾽ ὧν τὰ ἄλλα προάγεται πάντα καὶ εἰς ἃ τὰ ἄλλα ἀναλύεται. καὶ τῶν ἐπιχειρησάντων οἱ μὲν πλείω, οἱ δὲ ἐλάττω συναγαγεῖν ἠδυνήθησαν, καὶ οἱ μὲν βραχυτέραις ἀποδείξεσιν ἐχρήσαντο, οἱ δὲ εἰς μῆκος ἀπέραντον ἐξέτειναν τὴν θεωρίαν, καὶ οἱ μὴν τὸν δι᾽ ἀδυνάτου τρόπον ἐξέκλιναν, οἱ δὲ τὴν ἀναλογίαν, οἱ δὲ προκατασκευὰς ἐμηχανήσαντο πρὸς τοὺς ἀναιροῦντας τὰς ἀρχάς, καὶ ὅλως πολλοί τινες εὕρηνται τρόποι τῆς στοιχειώσεως ἑκάστοις. δεῖ δὲ τὴν τοιαύτην πραγματείαν πᾶν μὲν ἀπεσκευάσθαι τὸ περιττόν – ἐμπόδιον γὰρ τοῦτο πρὸς την μάθησιν – ἐκλέγειν δὲ τὰ συνέχοντα πάντα καὶ συνάγοντα τὸ προκείμενον – ἀνυσιμώτατον γὰρ τοῦτο πρὸς τὴν ἐπιστήμην – σαφηνείας δ᾽ ἅμα καὶ συντομίας πολλὴν πεποιῆσθαι πρόνοιαν – τὰ γὰρ ἐναντία τούτων ἐπιθολοῖ τὴν διάνοιαν ἡμῶν. Übersetzung von P. L. Schönberger, in: P. L. Schönberger/M. Steck (Hrsgg. und Übers. ins Deutsche), *Proklus Diadochus: Kommentar zum ersten Buch von Euklids ‚Elementen'*, Halle (Saale) 1945, S. 217.

48 Siehe W. Beierwaltes, „Proklos: Ein ‚Systematischer' Philosoph?", in: J. Pépin/H. D. Saffrey (Hrsgg.), *Proclus: lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque international du CNRS*, Paris 1987, S. 351–368, hier: S. 366–367: „Stoicheiosis meint nicht nur den handbuchartigen Charakter dieser Abhandlungen, sondern verweist primär auf ein bestimmtes logisches Verfahren: die Struktur der Entwicklung der einzelnen ‚propositiones' (‚Sätze') soll ein stringenter Beweis sein, so daß jeder Satz, der dem ersten überhaupt bewiesenen Satz folgt, als ein schon bewiesenes, begründetes und zugleich begründendes Element in den Folge-Sätzen fungieren kann. Trotz bestimmter Unterschiede zur Methode, die Euklids ‚Stoicheia' prägt, besteht eine Verbindung der proklischen ‚Stoicheiosis' zu ihr offenbar in dem Versuch, eine ‚un-hypothetische' Wissenschaft zu entwickeln" (*In Eucl.* 75, 9).

49 Siehe M. Martijn, „Proclus' Geometrical Method", in: P. Remes/S. Slaveva-Griffin (Hrsgg.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London/New York 2014, S. 145–163, hier: S. 151: „The title and form of the *Elements of Theology* indicate that the method of exposition Proclus chose for this work follows Euclid's example." Siehe dazu R. Chlup, 2012, S. 47–48: „Such an approach is certainly justified: it can hardly be denied that the only point of a number of Proclus' metaphysical propositions is to make it possible to think of the intelligible world as logically consistent. It is only because of this that in his *Elements of Theology* Proclus can use

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Betrachtung sich auf die Erkenntnis der anderen auswirkt, und von denen aus die Lösung der bei diesen vorhandenen Schwierigkeiten gewonnen wird."[50] Der systematische Aufbau der beiden Werke (*Elementatio theologica* und Kommentar zu Euklids *Elementen*) ist auf erste Voraussetzungen angewiesen, die das ganze System einschließen.[51] Obwohl das System der Elemente eine zentrale Strukturmethode für beide Werke ist, gibt es auch Unterschiede. Die geometrische Methode, mit der Proklos seinen Kommentar zu Euklids Werk aufbaut, ist in der *Elementatio theologica* nicht durchgängig angewandt.[52] Es gibt nur wenige Beispiele in der *Elementatio theologica*, bei denen wir von der geometrischen Methode sprechen können, wie z. B. beim Analogieprinzip, das eine Ähnlichkeit zwischen der Ursache und dem Verursachten aufzeigt.[53]

Die Hauptpointe der *Elementatio theologica* liegt jedoch darin, dass der Hervorgang aus dem Einen als ein Prozess dargestellt wird. Der Prozess vollzieht sich in einem zirkulären Werdegang, in dem alles aus dem Einen hervorgeht und wieder zu ihm zurückkehrt. Proklos' Aufklärung des ganzen Abstiegssystems ist insofern besonders aufschlussreich, als er versucht, das ganze hierarchische System, von der teleologischen bis zur ontologischen Ebene, vermittels der Methode der Elemente aufzuzeigen, um die ganze Komplexität der unterschiedlichen Realitätsebenen auch mithilfe des diskursiven Denkens denkbar zu machen.[54]

Proklos stellt, ähnlich wie die anderen Neuplatoniker, ein Denksystem vor, in dem alle hierarchisch unterschiedlichen Ebenen in einem kausalen Verhältnis von Ursache und Verursachtem stehen. Das Verursachte C steht sowohl

---

the Euclidean method to derive a complicated system of metaphysical theorems from a small number of initial axioms."

50 *In Eucl*. 72, 3–6: στοιχεῖα μὲν οὖν ἐπονομάζονται, ὧν ἡ θεωρία διικνεῖται πρὸς τὴν τῶν ἄλλων ἐπιστήμην, καὶ ἀφ' ὧν παραγίνεται ἡμῖν τῶν ἐν αὐτοῖς ἀπόρων ἡ διάλυσις. Übersetzung von P. L. Schönberger, 1945, S. 216.

51 Vgl. *El. theol.* Prop. 1, Dodds 2, 1: Πᾶν πλῆθος μετέχει πῃ τοῦ ἑνός.

52 Siehe D. J. O'Meara, *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, S. 198: „If then the *Elements of Theology* appears in certain respects to be somewhat geometrical and in other respects not, this may be because the work is not a geometrical theology or metaphysics at all, but something quite different: a treatise of theology or dialectic, whose method is proper to it, while recalling to some degree the derivative but more familiar and accessible procedures of geometry."

53 Vgl. M. Martijn, 2014, S. 151, Anm. 44. Siehe dazu *El. theol.* Prop. 97, 108, 110.

54 Vgl. A. Lernould, „La dialectique comme science première chez Proclus", in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 71, No. 4, 1987, S. 509–535. Siehe dazu J. Opsomer, „Proclus' *Elements of Theology* and Platonic Dialectic", in: D. Calma (Hrsg.), *Reading Proclus and the Book of Causes Vol. 3. On Causes and the Noetic Triad*, Leiden 2022, S. 17–36.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

mit der Ursache B als auch mit der ursprünglichen Ursache A in einem kausalen Verhältnis.

Das Eine, das auch als erste Ursache benannt wird, steht jenseits von allen anderen untergeordneten Ebenen. Trotz seiner transzendenten Natur ist es die Ursache für alles. Die Annahme, dass das Eine anders als alles andere ist und jenseits von allem steht, bringt die nahe liegende Frage hervor: Wie kann all das Seiende aus der ersten Ursache stammen, wenn die erste Ursache doch transzendent und jenseits ist? Diese Frage ist insoweit bzw. dann legitim, wenn wir, im Sein stehend, nichts denken können, was nicht denkbar, benennbar und beschreibbar ist.[55] Das Eine ist nicht nur jenseits stehend und eine namenlose Einheit, sondern es ist auch die erste Ursache für die Existenz der untergeordneten Ebenen. Es ist anders als alles andere. Die Andersartigkeit des Einen liegt eben in seiner Ursächlichkeit begründet, also darin, dass es als die Spitze von allem diesem zwar übergeordnet und enthoben, zugleich aber auf allen Ebenen anwesend ist, weil es ohne seine Anwesenheit nichts Einheitliches und damit auch nichts Seiendes und Denkbares gäbe, wie auch wir selbst erst durch die Anwesenheit des Einen in uns einheitlich und seiend sind. Alles, was wir denken, hat eine einheitliche Form, und alles, was wir nicht denken können, ist entweder nicht seiend oder nicht einheitlich.

Proklos hat Hervorgang, Bewegung und Kausalität aus dem Einen in die Vielheit in 211 kurze, sachliche und argumentative Kapitel, die aus den Propositionen und deren Beweisen bestehen, aufgeteilt. Im folgenden Abschnitt wollen wir nun Proklos' System etwas näher beleuchten und der Frage nachgehen, wie die Vielheit aus dem Einen hervorgeht und sich in unterschiedliche Einheitsebenen ausdifferenziert.

1.2. Warum hat die Vielheit an der Einheit teil?

Alle Neuplatoniker stimmen darin überein, dass das All des Seienden aus dem ersten Einen hervorgeht. Diese Annahme basiert auf Platons *Parmenides*. Das hierbei entstehende Problem ist die Frage, wie das Eine beschrieben werden kann, wenn es als Ursache alles Seienden über allem steht.[56] Obwohl das Eine

55 *Theol. Plat.* III 7, 29, 10–30, 2. Proklos behandelt an dieser Stelle die Bedeutung des Einen in drei Dialogen von Platon (*Politeia*, *Parmenides* und *Philebos*) und kommt zu dem Ergebnis, dass das Eine jenseits von all den Ursachen steht (πασῶν αἰτιῶν ἐπέκεινα).

56 Siehe E. R. Dodds, „The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‚One'", in: F. W. Hall/R. Hackforth (Hrsgg.), *Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4, Cambridge 1928, S. 129–142. Dazu noch M. Martijn/L. P. Gerson, „Proclus' Sys-

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nicht mit dem Denken erfasst werden kann, wählt Proklos in der *Elementatio theologica* den dialektischen Weg, um den langen Fortgang vom Einen bis zu den einzelnen Seelen zu beschreiben.[57]

Proklos beginnt die *Elementatio theologica* mit einer ersten Prämisse, die er wie folgt formuliert: „Jede Vielheit hat in irgendeiner Hinsicht an der Einheit teil.“[58] Es ist auffällig, dass er nicht über das erste Eine als Transzendentes oder als absolute Andersheit spricht, sondern über die Einheit, an der die Vielheit (πλῆθος) teilhat.[59] Obwohl die Einheit nicht als eine erste transzendente Ursache erwähnt wird, ist die Hierarchie zwischen der Einheit und der Vielheit dennoch klar dargestellt. Denn Proklos sagt, dass ohne die Teilhabe an der Einheit die Vielheit ins Unendliche fortgeschritten wäre.[60]

---

tem“, in: P. d’Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 45–72, hier: S. 51: „It would then state, in accordance with the Neoplatonic understanding of Plato’s *Parmenides* (142b5–c5), that the metaphysical throne is occupied by a first and absolute unity, the One, as the principle and source of everything else.“ Siehe dazu S. Breton, „Le théorème de l’Un dans les ‚Eléments de théologie‘ de Proclus“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 58, 1974, S. 561–583.

57 Siehe M. Schmitz, „Zur Logik der henologischen Methaphysik: Zu Proklos’ ‚Elementatio Theologica‘, prop. 1“, in: M. Barbanti/G. R. Giardina/P. Manganaro (Hrsgg.), *Ἕνωσις καὶ φιλία, Unione e Amicizia. Omaggio a Franceso Romano*, Catania 2002, S. 455–467.

58 *El. theol.* Prop. 1, Dodds 2, 1: Πᾶν πλῆθος μετέχει πῃ τοῦ ἑνός. Für die Übersetzung siehe E. O. Onnasch/B. Schomakers (Hrsgg. und Übers. ins Deutsche), *Proklos: Theologische Grundlegung*, *Griechisch-Deutsch*, Übersetzung mit einer Einleitung sowie einem durchgängigen erläuternden Kommentar versehen von den Herausgebern, Hamburg 2015, S. 3. Übersetzung leicht modifiziert. Es gibt unterschiedliche Ansichten, ob in den ersten fünf Propositionen τὸ ἕν als das Eine oder die Einheit zu verstehen ist. E. R. Dodds übersetzt τὸ ἕν als „Unity“. Siehe dazu E. R. Dodds, 1963, S. 189. Ich stimme seiner Übersetzung aus einem einfachen Grund zu: Die Hierarchie und Teilhabe (μετέχει) zwischen dem Einen und der Vielheit kann mit der Hierarchie der Zahlen verglichen werden. Jede monadische, einheitliche Zahl hat an dem Einen teil. Durch die Teilhabe an dem Einen wird die Vielzahl zum Ganzen. Es ist also nicht die Rede über das Eine als transzendente Einheit, denn das transzendente Eine steht jenseits der Vielheit. Deshalb denke ich, dass es mehr‘ im proklischen Sinne wäre, wenn wir in dem Absatz τὸ ἕν als die Einheit übersetzen.

59 Siehe J. Opsomer, „Syrianus, Proclus, and Damascius“, in: J. Warren/F. Sheffield (Hrsgg.), *Routledge Companion to Ancient Philosophy*, New York/London 2013, S. 626–643, hier: S. 627–632. Dazu noch R. Chlup, 2012, S. 50–54; L. M. de Rijk, „Causation and Participation in Proclus: The Pivotal Role of ‚Scope Distinction‘ in his Metaphysics“, in: E. P. Bos/P. A. Meijer (Hrsgg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden/Köln 1992, S. 1–34.

60 *El. theol.* Prop. 1, Dodds 2, 2–5: εἰ γὰρ μηδαμῇ μετέχοι, οὔτε τὸ ὅλον ἓν ἔσται οὔθ’ ἕκαστον τῶν πολλῶν ἐξ ὧν τὸ πλῆθος, ἀλλ’ ἔσται καὶ ἐκείνων ἕκαστον πλῆθος, καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον, καὶ τῶν ἀπείρων τούτων ἕκαστον ἔσται πάλιν πλῆθος ἄπειρον.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wenn aber die Einheit an der Vielheit teilhätte, dann wäre die Einheit kein pures Eins.[61] Deshalb steht die Einheit als Erstes und die Vielheit als ein ihr Nachfolgendes.[62]

1.3. Das Eine ist das Gute und das Gute ist das Eine

Alles geht aus dem Einen hervor und kehrt wieder zum Einen zurück.[63] Dieser Satz beschreibt das Prinzip, auf dem Proklos sein universal-zirkuläres System aufbaut. Die Ursache, warum jedes Seiende einheitlich und nicht in der Unendlichkeit zerstreut ist, ist das Eine, das zugleich die erste Einheit und das Gute ist. Das Gute ist der erste Grund, warum alles zurück zur ersten transzendenten Ursache strebt.[64] Das Streben zum Guten ist zugleich das Streben zu sich selbst als zum Besten in sich, was wiederum das Gute in uns ist.[65] Über das erste Gute lesen wir Folgendes bei Proklos: „Das erste Gute ist folglich nichts als gut. Würde nämlich etwas anderes hinzugefügt, wird das Gute durch diese Hinzufügung verringert und von dem Guten zu einem bestimmten Guten werden."[66] Das jenseits stehende Gute ist genauso transzendent wie das erste Eine; und wenn es so ist, dann sind das Eine und das Gute identisch: „Jedes Gute vereint die je an ihm Teilhabenden, und jede Vereinigung ist etwas Gutes; und das Gute ist mit dem Einen identisch."[67]

---

61 Vgl. *El. theol.* Prop. 5, Dodds 6, 7–9: εἰ δὲ καὶ τὸ ἓν μετέχει πλήθους, κατὰ μὲν τὴν ὕπαρξιν ὡς ἓν ὑφεστός, κατὰ δὲ τὴν μέθεξιν οὐχ ἕν, πεπληθυσμένον ἔσται τὸ ἕν, ὥσπερ τὸ πλῆθος ἡνωμένον διὰ τὸ ἕν.

62 *El. theol.* Prop. 5, Dodds 4, 19: Πᾶν πλῆθος δεύτερόν ἐστι τοῦ ἑνός.

63 Vgl. *In Tim.* I 206, 23–24: πᾶν γὰρ ἐξ ἑνός ἐστι καὶ ἔμπαλιν εἰς ἓν ‹πάντα***›.

64 Vgl. *El. theol.* Prop. 9, Dodds 10. Siehe dazu J. Halfwassen, „Proklos über die Transzendenz des Einen bei Platon", in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre. Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 363–385. Dazu noch C. Steel, „The One and the Good: Some Reflections on a Neoplatonic Identification", in: A. Vanderjagt/D. Pätzold (Hrsgg.), *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*, Köln 1991, S. 9–25.

65 Vgl. *El. theol.* Prop. 7, Dodds 8, 23–24: πάντα γὰρ τοῦ ἀγαθοῦ ὀρέγεται κατὰ φύσιν·Vgl. H. Rackham, *Aristotele, The Nicomachean Ethics*, London 1975 [1926], hier: *E. N.* 1094a1.

66 *El. theol.* Prop. 8, Dodds 10, 9–11: τὸ ἄρα πρώτως ἀγαθὸν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀγαθόν. ἂν γάρ τι ἄλλο προσθῇς, ἠλάττωσας τῇ προσθέσει τὸ ἀγαθόν, τὶ ἀγαθὸν ποιήσας ἀντὶ τοῦ ἀγαθοῦ τοῦ ἁπλῶς. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 13. Übersetzung leicht modifiziert.

67 *El. theol.* Prop. 13, Dodds 14, 24–25: Πᾶν ἀγαθὸν ἑνωτικόν ἐστι τῶν μετεχόντων αὐτοῦ, καὶ πᾶσα ἕνωσις ἀγαθόν, καὶ τἀγαθὸν τῷ ἑνὶ ταὐτόν. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 19. Dazu noch *In Parm.* 1097, 11: καὶ γὰρ τὸ ἓν

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Alles, was seiend ist, ist einheitlich, und alles, was einheitlich ist, ist gut: „Dann sind das einfach Gute und das einfach Eine dasselbe, das die Seienden nämlich sowohl vereinigt als auch gut macht."[68] Das Eine und das Gute sind ihrerseits nicht wiederum durch etwas anderes verursacht. Sie sind die ersten Ursachen für alles und in allem.

Jedes Seiende erhält seinen einheitlichen Bestand aus dem Einen und Guten, und es wird von jedem Seienden begehrt (ἐφίεται):

> Denn erhält das Gute alle Seienden – weshalb es auch von allen Seienden begehrt wird – und ist dasjenige, das das Wesen eines jeden Seienden erhält und zusammenhält, das Eine – denn alle Seiende werden vom Einen erhalten und Zerstreuung entfernt jedes Seiende von seinem Wesen –, dann macht das Gute die Seienden, denen es gegenwärtig ist, eins und hält sie hinsichtlich dieser Vereinung zusammen.[69]

Dieses Begehren ist ein Streben, das stets vom Verursachten hin auf die Ursache gerichtet ist, weil die Ursache als solche ontologisch besser und vollkommener ist als das Verursachte. So entsteht eine zirkuläre Bewegung von Hervorgang und Rückgang, da alles aus der Ursache Hervorgegangene gemäß seinem ontologischen Gefälle als Verursachtes wieder zur Ursache zurückzukehren strebt.[70]

1.4. Der Hervorgang aus dem Einen

Alles, was aus dem Einen hervorgegangen ist, basiert auf einem Kausalsystem von Ursache und Verursachtem. Was bedeutet das? Damit das ganze Kausalsystem funktioniert, ist es wichtig, auf zwei Vorbedingungen hinzuweisen. Erstens: Es gibt eine erste Ursache, die grundverschieden und besser als alles

---

καὶ τὸ ἀγαθὸν ταὐτόν; C. Steel, „Proclus", in: L. G. Gerson (Hrsg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. II, Cambridge 2010, S. 630–654.

68 *El. theol.* Prop. 13, Dodds 16, 2–3: τὸ ἁπλῶς ἀγαθὸν καὶ τὸ ἁπλῶς ἓν ταὐτόν, ἑνίζον τε ἅμα καὶ ἀγαθῦνον τὰ ὄντα. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 19. Übersetzung leicht modifiziert.

69 *El. theol.* Prop. 13, Dodds 14, 26–31: εἰ γὰρ τὸ ἀγαθόν ἐστι σωστικὸν τῶν ὄντων ἁπάντων (διὸ καὶ ἐφετὸν ὑπάρχει πᾶσι), τὸ δὲ σωστικὸν καὶ συνεκτικὸν τῆς ἑκάστων οὐσίας ἐστὶ τὸ ἕν (τῷ γὰρ ἑνὶ σώζεται πάντα, καὶ ὁ σκεδασμὸς ἕκαστον ἐξίστησι τῆς οὐσίας), τὸ ἀγαθόν, οἷς ἂν παρῇ, ταῦτα ἓν ἀπεργάζεται καὶ συνέχει κατὰ τὴν ἕνωσιν. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 19.

70 Vgl. *El. theol.* Prop. 35, Dodds 38, 9–10: Πᾶν τὸ αἰτιατὸν καὶ μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ καὶ πρόεισιν ἀπ᾽ αὐτῆς καὶ ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

andere ist. Zweitens: Die erste Ursache ist sowohl jenseits stehend von allem anderen als auch in jedem Verursachten anwesend, damit das Kausalitätsprinzip in Gang gesetzt wird.[71]

Und wie funktioniert dieses System? Alles, was aus dem Einen hervorgegangen ist, schreitet in zwei Richtungen fort: einerseits in die vertikal-zirkuläre Richtung, das heißt, von dem Einen zu der Vielheit und wieder zurück zu dem Einen, und andererseits in die horizontal-zirkuläre Richtung. Der horizontal-zirkuläre Verlauf funktioniert wie folgt: Jede neue Monade (μονάς), die ein Kennzeichen für eine Einheit und eine neue Seinsebene darstellt, ist die erste unteilbare Ursache von einer ganzen Reihe (τάξις) der Vielheit.[72] Diejenigen Mitglieder der Reihe, die entfernter von der Monade stehen, sind unähnlicher mit der ersten Ursache als Allererstem in der Reihe.[73] Die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit zwischen der Ursache und dem Verursachten bilden jene Ausgangspunkte, durch die es möglich wird, über ein hierarchisches System zu sprechen.

1.4.1. Die erste Grenze und die erste Unbegrenztheit

Die erste Grenze (πέρας) und die erste Unbegrenztheit (ἄπειρον)[74] sind die ersten Prinzipien, die den Hervorgang aus dem Einen in die Vielheit verwirklichen und begründen. Denn sie entsprechen einem medialen Zustand zwischen der Einheit und der Vielheit, wie auch zwischen dem Bleiben und dem Fortgang. Die erste Grenze ist eine Einheit, die in sich selbst bleibt, und

---

71 Vgl. *El. theol.* Prop. 12, Dodds 14, 7–10: δέον πανταχοῦ παρεῖναί τι τοῖς αἰτιατοῖς ἐκ τῆς αἰτίας, καὶ διαφερόντως ἐκ τῆς πρωτίστης, ἧς πάντα ἐξήρτηται καὶ δι᾽ ἣν ἔστιν ἕκαστα τῶν ὄντων.

72 *El. theol.* Prop. 21, Dodds 24, 1–3: Πᾶσα τάξις ἀπὸ μονάδος ἀρχομένη πρόεισιν εἰς πλῆθος τῇ μονάδι σύστοιχον, καὶ πάσης τάξεως τὸ πλῆθος εἰς μίαν ἀνάγεται μονάδα.

73 Vgl. *El. theol.* Prop. 108–110, Dodds 96–98.

74 Proklos' mögliche Quelle für die erste Grenze und die erste Unbegrenztheit könnte sowohl Platons *Philebos* sein – siehe *In Parm.* 1122, 7–9: τὸ γὰρ πρώτως ἑκάτερον ἐξῄρηται τῶν μικτῶν πάντων, ὥς φησιν ὁ ἐν τῷ Φιλήβῳ Σωκράτης; *In Tim.* I, 176; *Theol. Plat.* III, 7–9 – als auch der Neuphythagoreismus und dessen Lehre über die Monade und Dyas; siehe G. P. Goold (Hrsg.), *Aristotle*, *The Metaphysics*, books I–IX, London 1933, hier: *Met.* I 6; G. Staab, „Das Kennzeichen des neuen Pythagoreismus innerhalb der kaiserzeitlichen Platoninterpretation: ‚Pythagoreischer' Dualismus und Einprinzipienlehre im Einklang", in: M. Bonazzi/J. Opsomer (Hrsgg.), *Collection d'études classiques*, Vol. 23, *The Origins of the Platonic system: Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Context*, Louvain 2009, S. 55–89. Siehe noch R. Chlup, 2012, S. 77.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Unbegrenztheit wird als eine Kraft (δύναμις) verstanden, die die Existenz von jedem Seienden ermöglicht.[75] Für die Entstehung der Produktivität bedarf es jedoch eines weiteren Prinzips. Das dritte Prinzip ergibt sich nämlich aus der Mischung (μικτόν)[76] der ersten beiden Prinzipien. Hieraus ergibt sich nun eine erste Trias: Grenze – Unbegrenztheit – Mischung (πέρας – ἄπειρον – μικτόν).[77] Während die erste Grenze als das Wesen (οὐσία) von jedem Seienden zu denken ist, da es in sich bleibt und jedes Seiende in Form einer Einheit umfasst, ist die Unbegrenztheit die Kraft des Wesens. Das unterschiedliche Mischungsverhältnis der zwei Prinzipien führt zu unterschiedlichen Ergebnissen. Es gibt drei Möglichkeiten von Mischungen:

1) Grenze (πέρας) > Unbegrenztheit (ἄπειρον) = Sein (ὄν),
2) Grenze (πέρας) < Unbegrenztheit (ἄπειρον) = Leben (ζωή),
3) Grenze (πέρας) = Unbegrenztheit (ἄπειρον) = Intellekt (νοῦς).[78]

Aus den drei Mischungsverhältnissen ergeben sich drei hierarchisch unterschiedliche Monaden: Sein, Leben und Intellekt. Sie bilden sowohl die erste intelligible Trias als auch die Grundprinzipien für alle Seinsarten. Denn ohne Sein, Leben und Erkenntnis kann kein Sein als etwas Seiendes bestehen.

Proklos spricht nicht nur über die Mischung der ersten Grenze und der ersten Unbegrenztheit, sondern auch über eine Reihe von Göttern oder Henaden, die dem Einen selbst am ähnlichsten sind. Das Problem, welches hierbei entsteht, ist die Frage, wie die Henaden in das teleologische System hierarchisch eingeordnet werden können. Um diese Frage beantworten zu können, widmen wir uns zuerst der Thematik der Henaden und danach jener der intelligiblen Trias (Sein, Leben und Intellekt).

1.4.2. Die Henaden

Betrachten wir daher, was Proklos über die Henaden (ἑνάς) als göttliche Einheiten schreibt. Aus der Proposition 135 erhalten wir folgende Information: „An jeder göttlichen Henade wird von einem Seienden unmittelbar teilgenommen, und alles, was vergöttlicht wird, streckt sich einer göttlichen

75 Vgl. *El. theol.* 89–92, Dodds 82. Siehe dazu G. Van Riel, 2017, S. 73–98.
76 Vgl. *El. theol.* Prop. 90, Dodds 82; *Theol. Plat.* III 9.
77 Siehe W. Beierwaltes, 1979, S. 50–60. Dazu noch L. Siorvanes, 1996, S. 110.
78 *El. theol.* Prop. 101, Dodds 90. Vgl. *Theol. Plat.* III 15, 52–19, 67. Dazu noch J. Opsomer, „Deriving the three intelligible triads from the *Timaeus*“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998), en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Paris 2000, S. 351–372. Dazu noch G. Van Riel, 2017, S. 86.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Henade empor, und es gibt genauso viele teilhabende Klassen von Seienden, wie es teilnehmbare Henaden gibt."[79] Wie schon früher erwähnt, ergibt sich hieraus die Frage, wie die Henaden in das hierarchische System einzuordnen sind. Die Schwierigkeit liegt darin, dass in der Proposition 127 zu lesen ist: „Jedes Göttliche ist zuerst und vor allem anderen einfach und deshalb sich selbst genügend." Während in der Proposition 159 steht: „Jede Ordnung von Göttern besteht aus den ersten Ursprüngen, das heißt aus Grenze und Unbegrenztheit."[80] Einerseits wird gesagt, dass die Henaden absolut einfach sind (Prop. 127), andererseits, dass sie aus der ersten Grenze und der ersten Unbegrenztheit zusammengesetzt sind (Prop. 159). Nach der ersten Aussage müssen die Henaden den Prinzipien von der ersten Grenze und der ersten Unbegrenztheit vorausgehen, nach der zweiten Aussage aber ihnen folgen. Proklos bietet keine Lösung für die widersprüchlichen Propositionen an, und wir können dieses Problem zwar nicht endgültig lösen, doch aber eine neue Perspektive anbieten.

Für die weitere Interpretation ist es nun wichtig festzuhalten, dass in einem hierarchischen System alles aus dem Einen hervorgeht und wieder zu ihm zurückkehrt. Bei dem Hervorgang aus dem Einen ist alles auf die Vielheit gerichtet, während bei der Rückkehr sich alles vereint und dem Einen ähnlich wird.[81] Das heißt, alles, zurück zu dem Einen gekehrt, lässt die Vielheit hinter sich und wird etwas Ganzes und Vereintes. Aus der Perspektive des Hervorgangs allerdings gibt es die Henaden nicht, sondern es kommen unmittelbar nach dem Einen Grenze, Unbegrenztheit und Mischung vor.[82]

---

79 Vgl. *El. theol.* Prop. 135, Dodds 120, 1–4: Πᾶσα θεία ἑνὰς ὑφ᾽ ἑνός τινος μετέχεται τῶν ὄντων ἀμέσως, καὶ πᾶν τὸ ἐκθεούμενον εἰς μίαν ἑνάδα θείαν ἀνατείνεται· καὶ ὅσαι αἱ μετεχόμεναι ἑνάδες, τοσαῦτα καὶ τὰ μετέχοντα γένη τῶν ὄντων. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 149.

80 *El. theol.* Prop. 127, Dodds 112, 25–26: Πᾶν τὸ θεῖον ἁπλοῦν πρώτως ἐστὶ καὶ μάλιστα, καὶ διὰ τοῦτο αὐταρκέστατον; und Prop. 159, Dodds 138, 30–31: Πᾶσα τάξις θεῶν ἐκ τῶν πρώτων ἐστὶν ἀρχῶν, πέρατος καὶ ἀπειρίας. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 141; S. 173. Übersetzung leicht modifiziert.

81 Vgl. *El. theol.* Prop. 62, Dodds 58, 24–27: ὅμοιον γὰρ τῷ ἑνὶ μᾶλλον τὸ ἐγγύτερον·τὸ δὲ ἓν πάντων ἦν ὑποστατικὸν ἀπληθύντως. τὸ ἄρα ὁμοιότερον αὐτῷ, πλειόνων αἴτιον ὑπάρχον, εἴπερ ἐκεῖνο πάντων, ἑνοειδέστερον ἔσται καὶ ἀμεριστότερον, εἴπερ ἐκεῖνο ἕν.

82 E. R. Dodds, 1963, S. 281, fragt, wie es möglich ist, dass die Henaden einerseits absolut einfach sind und andererseits nach der Grenze und Unbegrenztheit folgen. Er lässt die Frage offen. Zu diesem Thema gibt es weitere Forschungen. Siehe z. B.: M. Perkams unter Mitwirkung von C. Helmig und C. Steel, „Proklos", in: C. Riedweg/C. Horn/D. Wyrwa (Hrsgg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 5/3, *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel 2018, S. 1909–1971, hier: S. 1943–1947. Zu den neuesten Forschungen

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Basierend auf den vorangehenden Erläuterungen lässt sich nun besser erklären, warum Proklos die Henaden erst im Aufstiegsprozess erwähnt und, damit zusammenhängend, wie die Seele auf die Ebene der Henaden aufsteigt. Proklos schreibt in der *Theologia Platonica* über das Wesen der Henaden, dass jeder Gott gemäß der höchsten Vereinigung der Seienden existiert.[83] An dieser Stelle ist darauf zu achten, dass das Wesen der Henaden die höchste Vereinigung der Seienden ist. Was die hierarchische Reihenfolge des Seins betrifft, so bildet das Sein das erste Glied innerhalb der intelligiblen Trias von Sein, Leben und Intellekt. Diese Trias entsteht aus der Mischung der ersten Grenze mit der ersten Unbegrenztheit.[84] Wenn das Sein ein erstes Ergebnis

---

gehört G. Van Riel, siehe ders., „Les hénades de Proclus: sont-elles composées de limite et d'illimité?", in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 85, No. 3, 2001, S. 417–432; ders., „The One, the Henads, and the Principles", in: P. d'Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 73–98, hier: S. 92: „From this angle, our conceptualization of the Henads reveals them to be principles of order: their typicality is transmitted to the entire class of beings that depends on every single Henad. We then get different series of beings, headed up by the Henad, which in itself remains unparticipated and unknowable but whose characteristic is present at all levels of the series." E. P. Butler führt die Gedanken von Van Riel weiter, siehe E. P. Butler, „The Gods and Being in Proclus", in: *Dionysius* 26, 2008, S. 93–114; ders., „The Intelligible Gods in the *Platonic Theology* of Proclus", in: *Méthexis*, Vol. 21, 2008, S. 131–143. Zu dem Thema siehe noch: R. Chlup, 2012, S. 112–127 und S. Gersh, „Proclus as theologian", in: S. Gersh (Hrsg.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to Renaissance*, Cambridge 2014, S. 80–107, hier: S. 93: „I will mark the ambivalent status of the henads by using the graphic form *henad(s)* to express their closer association with the One and the expression *henads-beings* to express their closer association with beings." Proklos schreibt über die Bedeutung der Henaden nicht nur in der *El. theol.*, sondern auch in *In Parm.* 1047–1051 und *Theol. Plat.* III 6–14. Er stellt die 14 Attribute des seienden Einen dar, die er in der zweiten Hypothese des *Parmenides* bespricht (*In Parm.* 1047–1051; *El. theol*. Prop. 162–165). Siehe dazu H. D. Saffrey/L. G. Westerink (Hrsgg. und Übersetzung ins Französische), *Proclus: Théologie platonicienne*. Vol. III, Paris 1978, S. XL–LI. Für die Bedeutung der Henaden in der *Theol. Plat.* siehe H. D. Saffrey/L. G. Westerink, 1978, S. LI–LXXVII. Siehe dazu C. Guéraud, „La théorie des Hénades et la mystique de Proclus", in: *Dionysius*, Vol. 6, 1982, S. 73–82. Dazu noch G. Bechtle, „Göttliche Henaden und Platonischer *Parmenides*. Lösung eines Mißverständnisses?", in: *Rheinisches Museum für Philologie*, Bd. 142, 1999, S. 358–391. Siehe dazu noch J. Greig, „Proclus on the Two Causal Models for the One's Production of Being: Reconciling the Relation of the Henads and the Limit/Unlimited", in: *International Journal of the Platonic Tradition*, Vol. 14.1, Leiden 2020, S. 23–48.

83 *Theol. Plat.* I 26, 114, 6–8: Οὐκοῦν ἐκ τῶν προειρημένων δῆλον ὅτι θεὸς μὲν πᾶς κατ᾽ αὐτὴν ἄκραν ὑφέστηκεν τὴν ἕνωσιν τῶν ὄντων·Siehe mehr dazu Kap. 5.2., Anm. 396.

84 Siehe mehr dazu Kap. 1.4.3.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von der Mischung der Grenze und Unbegrenztheit ist, dann entspricht das Sein sowohl einer Grenze als auch einer Unbegrenztheit. Das Sein kann somit auch als eine Kraft des Fortschreitens beschrieben werden.

Die Einheit des Seins ist eine Spitze des Seins, und diese Spitze wird auch Hyparxis genannt.[85] Hyparxis versteht sich als ein bloßes, reines Sein. Wenn die Hyparxis des Seins ein bloßes Sein ist, dann ist die Bedeutung der Henaden mit der Hyparxis des Seins gleichzusetzen.[86]

Proklos schreibt in der *Theologia Platonica*, dass die Henaden, die eine Einheit alles Seienden sind, mit der „Blüte des Intellekts" in der Seele zu erreichen sind. Die „Blüte des Intellekts" entspricht der Hyparxis der Seele.[87] Die „Blüte des Intellekts" ist ein chaldäischer Ausdruck, der eine Spitze des Intellekts in der Seele und deren Verbindung mit dem intelligiblen Bereich beschreibt.[88] In Proklos' Kommentar zu Platons *Timaios* ist zu lesen, dass „die Blüte des Intellekts" mit der väterlichen Gottheit identisch ist.[89] Die väterliche Gottheit ist in den *Chaldäischen Orakeln* als erster Vater und der väterliche Intellekt beschrieben.[90] Die Bedeutung des Vaters ist in Proklos' Lehre mit dem ersten Glied der intelligiblen Trias verbunden.[91] Wenn wir all dies verbinden, stellt sich heraus: Die „Blüte des Intellekts" in der Seele ist mit dem Ausdruck „Hyparxis der Seele" identisch. Diese Ebene der Seele ist der Bedeutung des ersten Vaters, d. h. des väterlichen Intellekts und der väterlichen Gottheit, in den *Chaldäischen Orakeln* ähnlich. Die Bedeutung des Vaters beschreibt Proklos in seinem Kommentar zu Platons *Parmenides*, und zwar auf der Ebene des intelligiblen Bereichs, und fügt hinzu, dass der Vater mit der teilnehmbaren Henade (οὗτος μὲν γὰρ ἑνάς ἐστι μεθεκτή) identisch ist.[92] Wir können hierfür auf die folgende Gleichsetzung hinweisen: Die Henade ist eine Einheit des Seienden, und die Einheit des Seienden ist mit der Hyparxis des Seins identisch. Diese Ebene der Einheit ist in den *Chaldäischen Orakeln* mit dem väterlichen Intellekt, d. h. mit dem ersten Vater oder der väterlichen Gottheit, zu beschreiben. Mit ihrer „Blüte des Intellekts" kommt

85 Siehe Kap. 2.4.2., Anm. 201.
86 Siehe L. Siorvanes, 1996, S. 169–175.
87 *Theol. Plat.* I 3, 15, 1–6. Siehe mehr dazu Kap. 5.2., Anm. 396 und 2.4.2., Anm. 203.
88 Siehe mehr über die Bedeutung der „Blüte des Intellekts" in Kap. 2.4.2.
89 *In Tim.* III 14, 11–14. Siehe dazu Kap. 2.4.2., Anm. 198.
90 Siehe Kap. 2.2.
91 Siehe Kap. 2.4.2., Anm. 200.
92 *In Parm.* 1070, 18–19. Siehe dazu N. Spanu, *Proclus and the Chaldean Oracles: A Study on Proclean Exegesis, with a Translation and Commentary of Proclus' Treatise on Chaldean Philosophy*, London/New York 2021, S. 20.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

die Seele in Berührung mit den Henaden. Diese Zusammenhänge können wie folgt beschrieben werden:

Henade = Hyparxis des Seins = der väterliche Intellekt	← „Die Blüte des Intellekts" in der Seele = Hyparxis der Seele

Die Henaden als etwas Ganzes und Vereintes sind dem Einen am ähnlichsten und zugleich als Seiende doch vom Einen unterschieden. Die Henaden stellen die Spitze des Seienden dar; sie lassen die Vielheit hinter sich und nähern sich als bloßes Seiendes dem Einen an. Das allgemeine Prinzip des Aufstiegsprozesses, welches besagt, dass alles von der Vielheit zur Einheit zurückkehrt, gilt auch für die Seele.[93] Die Seele lässt die Vielheit hinter sich und wird Schritt für Schritt mit sich selbst und den Ursachen in ihr identisch. Sie wird dadurch den Ursachen selbst ähnlicher. Die Henaden können als Grenze zwischen den Seienden und dem Einen dargestellt werden. Sie symbolisieren die Möglichkeit alles Seienden, auf die Spitze des eigenen Wesens aufzusteigen und von da an als eine Einheit in Berührung mit dem jenseits stehenden Einen zu kommen.

1.4.3. Sein, Leben und Intellekt

Die von der Grenze und Unbegrenztheit nach unten abgeleiteten Realitätsstufen sind drei voneinander unabhängige Monaden, die auch als eine intelligible Trias zu verstehen sind: Sein (ὄν), Leben (ζῆν) und Intellekt (νοῦς). Proklos' Lehre der intelligiblen Trias basiert auf einer Interpretation von Platons Dialog *Sophistes*.[94] Proklos spricht von der intelligiblen Trias, in der alles in allem ist, aber in je unterschiedlicher Art und Weise. Die Relation zwischen den Gliedern der intelligiblen Trias wird gemäß dem Wesen (κατ᾽ οὐσίαν), der Ursache (κατ᾽ αἰτίαν) und der Teilhabe (κατὰ μέθεξιν) dargelegt.[95] Im Sein sind das Leben und der Intellekt der Ursache gemäß und das Sein dem Wesen gemäß; im Leben ist das Sein der Teilhabe gemäß, der Intellekt der Ursache

93 Siehe dazu Kap. 2.4.2.

94 Vgl. F. Schleiermacher (Übers.), G. Eigler (Hrsg.), *Platon: Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch*, Darmstadt 2005, hier: Platon, *Soph.* 248e.

95 Siehe *El. theol.* Prop. 103, Dodds 92, 13–16: Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ· καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς, καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν, καὶ ἐν τῷ νῷ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν, ἀλλ᾽ ὅπου μὲν νοερῶς, ὅπου δὲ ζωτικῶς, ὅπου δὲ ὄντως ὄντα πάντα.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gemäß und das Leben dem Wesen gemäß; im Intellekt ist der Intellekt dem Wesen gemäß und sind das Sein und das Leben der Teilhabe gemäß. Die Relation innerhalb der Trias ist von diesen drei Bezugsarten abhängig. Sie sind sowohl ähnlich als auch unterschiedlich voneinander. Die unterschiedlichen Relationsarten sind grundlegend für die hierarchische Reihenfolge innerhalb der intelligiblen Trias. Die Hierarchie besteht sowohl innerhalb der Trias als auch gegenüber dem Einen. Denn jedes Glied der Trias ist unterschiedlich weit von dem Einen entfernt. Über die Hierarchie innerhalb der Trias erfahren wir Folgendes:

> Allen am Intellekt Teilhabenden geht der unteilnehmbare Intellekt voran und führt sie; allen am Leben Teilhabenden das Leben; allen am Sein Teilhabenden das Sein; von diesen drei Unteilnehmbaren ist das Sein vor dem Leben und das Leben vor dem Intellekt.[96]

Das Sein ist das erste Glied dieser Trias. Das Sein als solches ist rein und frei von allen Affekten. Wenn das Sein seinem Wesen nach etwas Intelligibles (νοητόν) ist, kann es in sich bleiben und steigt somit nicht nach ‚unten', d. h. ins Werden ab. Der Grund für den Abstieg ist das Leben. Das Leben als solches ist die Kraft des Seins,[97] das lediglich darauf hinweist, dass das Leben aus dem Sein als seiendes Leben austritt und in den Intellekt eintritt. So ist das Leben ein Medium und verbindet das Sein mit dem Intellekt.

Das letzte Glied der Trias ist der Intellekt. Der Intellekt ist das Denken selbst, und wenn das Denken denkt, dann denkt es sich selbst als etwas Seiendes und Lebendes. Deshalb denkt der Intellekt das Sein als etwas Gedachtes und das Leben sowohl als etwas Gedachtes als auch als etwas Denkendes.[98] Abgesehen davon, dass jedes Mitglied der Trias einen von den anderen unterschiedenen und in sich bestimmten Charakter und eine Funktion besitzt, stehen sich alle Mitglieder der Trias im Verhältnis von Ursache und Verursachtem gegenüber. Die drei verschiedenen Funktionen der intelligiblen Trias sind in folgende Bereiche unterteilt: Während das Sein stillsteht, ist das

---

96 [96] Siehe *El. theol.* Prop. 101, Dodds 90, 17–19: Πάντων τῶν νοῦ μετεχόντων ἡγεῖται ὁ ἀμέθεκτος νοῦς, καὶ τῶν τῆς ζωῆς ἡ ζωή, καὶ τῶν τοῦ ὄντος τὸ ὄν· αὐτῶν δὲ τούτων τὸ μὲν ὂν πρὸ τῆς ζωῆς, ἡ δὲ ζωὴ πρὸ τοῦ νοῦ. Übersetzung von E.O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 113. Übersetzung leicht modifiziert.

97 Vgl. *Theol. Plat.* IV 1, 7, 29–28, 4: Καὶ ὥσπερ ἡ δύναμις ἀπεγεννᾶτο μὲν ἐκ τοῦ ἑνὸς καὶ τῆς ὑπάρξεως, συνυφίστη δὲ τῷ ἑνὶ τὴν τοῦ ὄντος φύσιν, οὕτω δὴ καὶ ἡ ζωὴ πρόεισιν μὲν ἐκ τοῦ ὄντος, ἄλλην ὑποστήσασα δύναμιν τῆς ἐν τῷ ὄντι. Vgl. auch: *Theol. Plat.* III 9, 35, 21–22: ἡ δὲ ζωὴ τὸ προϊὸν ἀπὸ τῶν ἀρχῶν καὶ τῇ ἀπείρῳ δυνάμει συμφυόμενον·Siehe dazu W. Beierwaltes, 1979, S. 97.

98 Vgl. W. Beierwaltes, 1979, S. 93–108.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Leben die Kraft und damit auch der Fortgang aus dem Sein. Der Intellekt als das letzte Glied der Trias hat die Funktion des Selbstdenkens, denn er ist nichts anderes als das Denken selbst, d. h., der erste unteilnehmbare Intellekt ermöglicht, durch das Selbstdenken, in dem das Denkende und das Gedachte identisch sind, das erste unteilnehmbare Intelligible in sich zu denken.[99] Die nächste Ebene, die nach dem Intellekt kommt, ist die Seele.

1.4.4. Die Seele

Proklos spricht über die Hierarchie von Seelen. Die „erste" oder die „ganze" Seele ist eine nicht teilnehmbare (ἀμέθεκτος) Seele.[100] Sie ist die einzige nicht teilnehmbare Seele. Alle anderen Seelen sind teilnehmbar. Proklos unterscheidet drei Arten von teilnehmbaren Seelen: Die ersten sind die göttlichen Seelen (Planeten). Diese richten sich nach der „ersten" Seele. Die mittleren Seelen (Engel, Dämonen und Heroen) befinden sich zwischen den göttlichen und der dritten Art von Seelen, den Einzelseelen. Es verbleiben noch die niederen Einzelseelen (μερικός ψυχὴ), die in den Körper absteigen. Die niederen Einzelseelen können zwar denken, sie bedienen sich jedoch nicht immer ihrer Denktätigkeit. Diese Art der Seele ist anders als alle höheren Arten von Seelen, da diese Seelen vollständig in den Körper absteigen. Dadurch verbleibt kein Teil von ihnen ‚oben', d. h. beim Intellekt.[101] Im Folgenden richten wir unser Interesse auf die Einzelseelen und ihr Verhältnis zum Körper.

Die erste Differenz, die zwischen der Seele und dem Körper besteht, ist die wesenhafte Körperlosigkeit bzw. Unkörperlichkeit der Seele, welche der Trennung der Seele vom Körper entspricht.[102] Diese erste Prämisse führt zum nächsten Gedanken: Wenn die Seele unkörperlich ist, dann ist sie auch unvergänglich und unzerstörbar.[103] Etwas, das unkörperlich und unvergänglich ist, schafft es auch, sich zu sich selbst zurückzuwenden.[104] Diese Auffassung ist bedeutsam, weil die Einzelseelen, die sich für eine bestimmte Zeit im

99 Vgl. *El. theol.* Prop. 167, Dodds 144–145.
100 Vgl. *El. theol.* Prop. 21, Dodds 24; Prop. 109, Dodds 96. Siehe dazu J. F. Finamore/E. Kutash, „Proclus on the *Psychê*: World Soul and the Individual Soul", in: P. d'Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 122-138, hier: S. 123.
101 Siehe Anm. 23.
102 *El. theol.* Prop. 186, Dodds 162, 13–14: Πᾶσα ψυχὴ ἀσώματός ἐστιν οὐσία καὶ χωριστὴ σώματος.
103 *El. theol.* Prop. 187, Dodds 162, 24: Πᾶσα ψυχὴ ἀνώλεθρός ἐστι καὶ ἄφθαρτος.
104 *El. theol.* Prop. 191, Dodds 168, 3–4: τὸ γὰρ κατ᾽ ἐνέργειαν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρέφον καὶ κατ᾽ οὐσίαν ἐπιστρεπτικόν ἐστι πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ προϊόν.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Körper aufhalten, nicht denselben Auflösungsprozessen unterliegen wie die vergänglichen Körper.[105]

Um zu verstehen, wie die Seele es schafft, sich im Körper aufzuhalten und sich dennoch nicht von ihm beeinflussen zu lassen, ist es zunächst wichtig, auf die von Proklos ausgearbeitete allgemeine Voraussetzung zu verweisen: „Jedes ein anderes Hervorbringende ist besser als die Natur des Hervorgebrachten."[106] Laut dieser Prämisse ist die Seele als Ursache wesenhaft vollkommener und anders als der Körper. Die Andersheit der Seele liegt darin, dass sie sich durch ihre unkörperliche und unvergängliche Natur nicht von den niederen Ebenen beeinflussen lässt, sondern selbst auf den Körper einwirkt. Woran ist das zu erkennen? Der Körper kann sich ohne die Seele nicht bewegen und nicht leben. Das bedeutet, dass die Seele als selbstlebende (αὐτόζως) und selbstbewegte (αὐτοκίνητος) nicht nur sich selbst, sondern auch den ihr zugehörigen Körper belebt und bewegt.[107]

Die Seele bleibt nach dem Abstieg in den Körper unvergänglich, denn sie hat ein ewiges Wesen.[108] Sie vergisst jedoch, was sie ist, da das Denken für sie nichts Wesentliches ist und der Körper vom Denken auch ganz entleert ist.[109] Die aus dem Intellekt hervorgegangene Seele ist in ihrem Bestand ewig. Die Seele ist sich jedoch ihres ewigen Wesens nicht bewusst. Sie schafft es erst dann, sich an sich selbst zu erinnern, wenn sie sich auf ihren rationalen Teil konzentriert. Dies geschieht, wenn sie zu denken beginnt. Das Denken der Seele ist anders als das Denken selbst. Sie denkt nicht alles auf einmal,

---

105 Für die Beziehung zwischen dem Körper und der Seele siehe M. Perkams, „An Innovation by Proclus: The Theory of the Substantial Diversity of the Human Soul", in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 167–186.

106 *El. theol.* Prop. 7, Dodds 8, 1–2: Πᾶν τὸ παρακτικὸν ἄλλου κρεῖττόν ἐστι τῆς τοῦ παραγομένου φύσεως. Meine Übersetzung.

107 Proklos spricht ganz deutlich über die Priorität der Seele gegenüber dem Körper. Siehe dazu *El. theol.* Prop. 20, Dodds 22, 4–8: πᾶν γὰρ σῶμα κινητόν ἐστιν ὑφ᾽ ἑτέρου, κινεῖν δὲ ἑαυτὸ οὐ πέφυκεν, ἀλλὰ ψυχῆς μετουσίᾳ κινεῖται ἐξ ἑαυτοῦ, καὶ ζῇ διὰ ψυχήν· καὶ παρούσης μὲν ψυχῆς αὐτοκίνητόν πώς ἐστιν, ἀπούσης δὲ ἑτεροκίνητον, ὡς ταύτην ἔχον καθ᾽ αὑτὸ τὴν φύσιν, καὶ ὡς ψυχῆς τὴν αὐτοκίνητον οὐσίαν λαχούσης.

108 *El. theol.* Prop. 191, Dodds 166, 26: Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔχει.

109 Wenn die Seele den Göttern folgt, dann hat sie am Denken teil, und wenn sie ins Werden eintritt, dann denkt sie nicht mehr. Vgl. *El. theol.* Prop. 206, Dodds 180, 17–19: εἰ γὰρ ποτὲ μὲν ἕπεται θεοῖς, ποτὲ δὲ ἀποπίπτει τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνατάσεως, νοῦ τε καὶ ἀνοίας μετέχει, δῆλον δὴ ὅτι παρὰ μέρος ἔν τε τῇ γενέσει γίνεται καὶ ἐν τοῖς θεοῖς ἔστιν.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

wie der Intellekt, sondern sie erinnert sich sukzessive an sich selbst.[110] Die Erinnerung der Seele ist die Selbsterkenntnis der Seele. Die Selbsterkenntnis der Seele kann als eine reinigende Kraft (τῆς καθαρτικῆς δυνάμεως)[111] und als göttliches Vermögen der Seele verstanden werden. Die Seele reinigt sich von allem Körperlichen, indem sie sich von der Vergänglichkeit befreit. Im Zuge der Selbsterkenntnis wird die Seele sich selbst immer ähnlicher.[112] Mit anderen Worten: Die Seele erkennt ihre Unvergänglichkeit und, damit einhergehend, ihre wesenhafte Verschiedenheit vom Körper.

Die Seele erinnert sich durch die Selbsterkenntnis sowohl an sich selbst als auch an ihre Ursachen in ihr. Wir zitieren im Folgenden jene These von Proklos, die am besten die Spiegelung der Ursachen im Verursachten beschreibt: „Alles in allem, aber in jedem auf eigene Art und Weise."[113] Diese Prämisse „Alles in allem" weist darauf hin, dass trotz des wesentlichen Unterschieds

110 Die Seele als Abbild des Intellekts besitzt all die intellektuellen Prinzipien abbildlich und schwächer als der Intellekt, d. h., der Denkprozess der Seele ist von jenem des Intellekts grundverschieden. Siehe dazu *El. theol.* Prop. 195, Dodds 170, 13–15: τὰ δὲ νοητὰ εἰκονικῶς, καὶ τὰ εἴδη τὰ ἐκείνων μεριστῶς μὲν τῶν ἀμερίστων, πεπληθυσμένως δὲ τῶν ἑνιαίων.

111 *El. theol.* Prop. 145, Dodds 128, 11–12.

112 Vgl. *El. theol.* Prop. 186, Dodds 162, 21–23: εἰ γὰρ καὶ τὰ ὑπὲρ αὐτὴν γινώσκει, καὶ ἑαυτὴν πέφυκε γινώσκειν πολλῷ μειζόνως, ἀπ᾽ αἰτίων τῶν πρὸ αὐτῆς γινώσκουσα ἑαυτήν.

113 Dieser Satz geht auf Anaxagoras zurück und wird von Proklos häufig benutzt. Siehe M. Marciano, *Die Vorsokratiker*, Bd. 3, 2., überarbeitete Auflage, Berlin 2013, S. 26. Siehe dazu E. R. Dodds, 1963, S. 254. Proklos schreibt darüber unter anderem in der *El. theol.* Prop. 103, Dodds 92, 13: Πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ·(meine Übersetzung). Dieser Satz ist in Prop. 103 bezogen auf die drei Hauptprinzipien Sein, Leben und Intellekt verwendet. Proklos' Ansatz ist, dass jedes Seiende alle drei Prinzipien in sich beinhalten muss, um als Sein zu existieren. Daher ist alles in allem, aber auf unterschiedliche Art und Weise. Anders gesagt: Alle drei Grundprinzipien sind auf unterschiedlichen Ebenen des Seienden auf unterschiedliche Art und Weise präsent. Dieser Satz ist nicht nur bei Proklos, sondern auch bei anderen Neuplatonikern zu lesen, bspw. bei J. F. Finamore/J. M. Dillon (Hrsgg. und Übers. ins Englische), *Iamblichus' De Anima: Text, Translation, and Commentary*, Leiden/Boston/Köln 2002, hier: § 6, S. 30; É. des Places (Hrsg.), *Numénius: Fragments*, Paris 1973, hier: Fr. 41, S. 90; E. Lamberz (Hrsg.), *Porphyrii: Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig 1975, hier: *Sententiae* 10: Πάντα μὲν ἐν πᾶσιν, ἀλλὰ οἰκείως τῇ ἑκάστου οὐσίᾳ· ἐν νῷ μὲν γὰρ νοερῶς, ἐν ψυχῇ δὲ λογικῶς, ἐν δὲ τοῖς φυτοῖς σπερματικῶς, ἐν δὲ σώμασιν εἰδωλικῶς, ἐν δὲ τῷ ἐπέκεινα ἀνεννοήτως τε καὶ ὑπερουσίως. Siehe dazu D. Baltzly, „Mereological Modes of Being in Proclus", in: *Ancient Philosophy*, Vol. 28, Pittsburgh 2008, S. 395–411.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zwischen der Ursache und dem Verursachten die Ursachen im Verursachten als Abbilder gespiegelt sind.[114]

Das Kausalitätsprinzip „Alles in allem, aber in jedem auf eigene Art und Weise" ist grundlegend für den Rückwendungsprozess der Seele zu ihren Ursachen. Damit deutlich wird, was der Ausdruck „die Ursachen in der Seele" bedeutet, ist auf das folgende Relationsprinzip zu achten: Entsprechend der hierarchischen Reihenfolge geht die Seele aus dem Intellekt hervor. Daher ist der Intellekt die Ursache der Seele, während der Seele selbst einem Verursachten entspricht. Die Kausalität zwischen der Ursache und dem Verursachten basiert auf dem Ähnlichkeitsprinzip.[115] Es gäbe aber keinen Unterschied zwischen der Ursache und dem Verursachten, wenn das Verursachte nicht sowohl ähnlich als auch unähnlich mit der Ursache wäre.[116] Die Ähnlichkeit des Verursachten mit der Ursache ermöglicht es diesem, zu seiner Ursache zurückzukehren,[117] und der Unterschied zwischen der Ursache und dem Verursachten ist die Voraussetzung dafür, dass das Verursachte von der Ursache hervorgeht und sich als etwas wesentlich anderes zeigt. Mit Bezug auf die Seele gilt daher, dass sie als ein direkt von dem Intellekt Verursachtes dem Intellekt am ähnlichsten ist. Die Seele ist aber auch zugleich anders als der Intellekt. Der Intellekt ist jedoch nicht die einzige Ursache der Seele. Um dies tiefer zu verstehen, sei auf folgende zwei Prinzipen verwiesen: Erstens geht alles aus dem Guten oder dem Einen hervor, und alles ist überall unterschiedlich anwesend.[118] Zweitens gilt: Je einheitlicher die Ursache ist, desto mehr Verursachtes geht aus dieser Ursache hervor.[119] Die höheren Ebenen der Hierarchie sind einheitlicher als die unteren, denn sie stehen in der Nähe zum Einen.

---

114 Siehe *Theol. Plat.* IV 1–3, 8, 96–97. Siehe dazu M. Martijn/L. P. Gerson, „Proclus' System", in: P. d'Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 45–73; R. Chlup, 2012, S. 83–92.

115 Vgl. *El. Theol.* Prop. 29, Dodds 34. Siehe mehr über das Kausalitätsprinzip zwischen der Ursache und dem Verursachten in Kap. 1.5.

116 Vgl. *El. Theol.* Prop. 29–30, Dodds 34.

117 Vgl. *El. Theol.* Prop. 31, Dodds 34–36.

118 Siehe *El. Theol.* Prop. 11, Dodds 12, 8: Πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας, τῆς πρώτης; Prop. 12, Dodds 14, 1–2: Πάντων τῶν ὄντων ἀρχὴ καὶ αἰτία πρωτίστη τὸ ἀγαθόν ἐστιν. Siehe dazu *In Tim.* I 209, 13–20: Πάντα τὰ ὄντα θεῶν ἐστιν ἔκγονα καὶ παράγεται ὑπ᾽αὐτῶν ἀμέσως πάντα καὶ ἱδρύεται ἐν αὐτοῖς· οὐ γὰρ μόνον ἡ κατὰ συνέχειαν ἐπιτελεῖται τῶν πραγμάτων πρόοδος, ἀεὶ τῶν ἑξῆς ἀπὸ τῶν προσεχῶς αἰτίων ὑφισταμένων, ἀλλὰ καὶ αὐτόθεν ἀπὸ τῶν θεῶν ἔστιν ὅπῃ γεννᾶται τὰ πάντα, κἂν πορρωτάτω τῶν θεῶν εἶναι λέγηται, κἂν αὐτὴν εἴπῃς τὴν ὕλην· οὐδενὸς γὰρ ἀφέστηκε τὸ θεῖον, ἀλλὰ πᾶσιν ἐξ ἴσου πάρεστι.

119 Vgl. *El. Theol.* Prop. 57, Dodds 54–56.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das Denken als das Wesen des Intellekts ist in der Seele etwas Nachgeborenes[120] und versteht sich als selbsterkennende Erkenntnis (γνῶσις ἑαυτῆς γνωστική).[121] Durch ihren eigenen Denkprozess kann die Seele sich selbst erkennen[122] und dadurch zu ihren eigenen Ursachen vordringen.[123] Das bedeutet, dass die Ursachen in der Seele sowohl mit den tatsächlichen Ursachen als auch mit der Seele selbst ähnlich sind. Wenn die Seele die Ursachen in ihr anschaut, sieht sie in diesen Ursachen sowohl sich selbst als auch die Abbilder der tatsächlichen Ursachen. Das Prinzip „Alles in allem, aber in jedem auf eigene Art und Weise" ist grundlegend dafür, dass sich die Seele im Verlaufe des Rückkehrprozesses mit sich selbst vereint und auf der Spitze ihres Aufstiegs sich selbst als eine augenblickliche Einheit mit dem Einen erlebt.

Fassen wir die Gründe zusammen, warum die Einzelseele (μερικός ψυχὴ) weder vergänglich noch werdend wie der Körper ist: 1) Die Einzelseele steigt ganz in den Körper ab, bleibt aber unveränderlich. Der Grund für die Unveränderlichkeit der abgestiegenen Einzelseele ist ihr Wesen. Das Wesen (οὐσία) der Seele bleibt trotz ihres Abstiegs in den Körper ewig.[124] 2) Obwohl das Wesen der Seele ewig ist, steigt sie in die Zeitlichkeit ab. Über den medialen Zustand der teilnehmbaren Seele ist in Proposition 191 Folgendes zu lesen: „Jede teilnehmbare Seele hat zwar ein ewiges Wesen, aber eine Tätigkeit in der Zeit."[125] Proklos stellt drei Möglichkeiten vor, die sich auf diese Voraussetzung beziehen: a) Beide, das Wesen und die Tätigkeit der Seele, sind ewig; b) Beide, das Wesen und die Tätigkeit der Seele, sind zeitlich; c) Das Wesen der Seele ist ewig und ihre Tätigkeit zeitlich. Wenn beide, das Wesen und die Tätigkeit der Seele, ewig wären, gäbe es keinen Unterschied zwischen dem Intellekt und der Seele. Wenn beide in der Zeit vorkämen, wäre die

120 Siehe mehr dazu in Kap. 4.4.

121 *El. theol.* Prop. 83, Dodds 76, 29–30: Πᾶν τὸ ἑαυτοῦ γνωστικὸν πρὸς ἑαυτὸ πάντῃ ἐπιστρεπτικόν ἐστιν.

122 Siehe P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Vol. 2, Paris 1968, S. 305, 323; dazu noch S. Gersh, *ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973, S. 132–133; M. Martijn/L. P. Gerson, „Proclus' System", in: P. d'Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 45–73, hier: S. 62.

123 Siehe L. P. Gerson, „*Epistrophê pros heauton*: History and Meaning", in: *Documenti e studi Sulla Tradizione. Filosofica Medieval*, 8, 1997, S. 1–32, hier: S. 22–26.

124 *El. theol.* Prop. 191, Dodds 168, 9: πᾶσα ἄρα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔλαχε.

125 *El. theol.* Prop. 191, Dodds 166, 26–27: Πᾶσα ψυχὴ μεθεκτὴ τὴν μὲν οὐσίαν αἰώνιον ἔχει, τὴν δὲ ἐνέργειαν κατὰ χρόνον. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 207. Siehe dazu *El. theol.* Prop. 211, Dodds 184.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Seele ebenso wie der Körper geworden und vergänglich. Deshalb muss das Wesen der Seele in der Ewigkeit (αἰών) und ihre Tätigkeit in der Zeit (χρόνος) stehen. Hieraus ergibt sich folgende Konsequenz: Die Seele ist ihrem Wesen nach ewig und damit unvergänglich. Wenn sie ewig und unvergänglich ist, hat sich ihr Wesen vom Körper getrennt. Die Seele ist somit in der Lage, zu sich selbst zurückzukehren. Die Seele steigt in den Körper ab, weil sie nicht anders kann. Sie ist ihrem Wesen nach ewig, ihre Tätigkeiten sind jedoch nach ‚unten', d. h. zur sinnlich-wahrnehmbaren Ebene gerichtet. Die Ebene der Seele ist weder mit der Ursache noch mit dem Verursachten identisch. Die Seele vermittelt zwischen der intellektuellen und der sinnlichen Ebene.[126]

Es wäre der Seele nicht bewusst, dass sie unendlich oft vom Sein zum Werden absteigt und vom Werden wieder aufsteigt,[127] wenn sie sich nicht selbst und die Ursachen in ihr erkannte. Es wird nicht viel über die Selbsterkenntnis der Seele in der *Elementatio theologica* gesagt, denn Proklos verfolgt in diesem Werk nicht das Ziel, die einzelnen Erkenntnismethoden darzulegen. Sein Interesse liegt vielmehr in der Aufklärung des teleologischen Systems in seiner Ganzheit, und er konzentriert sich ganz besonders auf die kausale Beziehung der unterschiedlichen Ebenen innerhalb dieses Systems. Die Ausarbeitung der Kausalität im Sinne des Hervorgehens aus der Ursache und der Rückkehr zu ihr ist jedoch grundlegend für ein besseres Verständnis des hierarchischen Systems und dessen einzelnen seienden und überseienden Stufen.

1.5. Die Kausalität zwischen der Ursache und dem Verursachten

Die Methode des *Elementen*-Systems macht das Kausalitätsverhältnis zwischen den hierarchisch unterschiedlichen Ebenen vermittels des diskursiven Denkens erklärbar und nachvollziehbar. Wie wir bereits oben gezeigt haben,

126 Vgl. C. Steel, 1978, S. 71: „The soul is an eternal substance whose activities are accomplished in time. From this it follows that the soul, as regards its substance, is of the order of ‚the true beings that perpetually are' while it belongs to the world of becoming as regards its activities (Prop. 192). If the substance of the soul is eternal, then it is also totally unchangeable (ἀμετάβλητος) (Prop. 193). Change would thus only occur in its activities." Siehe dazu C. Steel, 1997, S. 297.

127 *El. theol.* Prop. 206, Dodds 180, 15–16: Πᾶσα ψυχὴ μερικὴ κατιέναι τε εἰς γένεσιν ἐπ᾽ ἄπειρον καὶ ἀνιέναι δύναται ἀπὸ γενέσεως εἰς τὸ ὄν. Siehe dazu L. Westra, „Proclus' Ascent of the Soul towards the One in the *Elements of Theology*: Is it Plotinian?", in: G. Boss/G. Seel (Hrsgg.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich 1987, S. 129–143.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

handelt es sich hierbei um das Verhältnis zwischen den Ursachen (αἰτία) und dem Verursachten (αἰτιατόν).

Es wäre nicht möglich, dass alles aus einer Ursache hervorgeht und wieder zu ihr zurückkehrt, wenn es keine Relation zwischen den Ursachen und dem Verursachten gäbe. Proklos diskutiert drei Möglichkeiten der Relation zwischen der Ursache und dem Verursachten: 1) Das Verursachte tritt nicht aus der Ursache heraus, sondern bleibt in ihr; 2) Das Verursachte tritt aus der Ursache heraus, kehrt aber nicht zurück zur Ursache; 3) Das Verursachte tritt aus der Ursache heraus und geht wieder zurück zur Ursache. Proklos bevorzugt die dritte Möglichkeit. Sein Argument lautet wie folgt:

> Schließlich ist es notwendig, daß das Verursachte entweder nur bleibt oder sich nur hinwendet oder nur hervortritt oder daß es das erste und das letzte miteinander oder das mittlere mit einem dieser beiden oder alle zusammen verbindet. Es bleibt folglich nur übrig, daß alles in seiner Ursache bleibt, aus dieser hervortritt und sich auf dieselbe hinwendet.[128]

Die Relation von Ursache und Verursachtem wäre auf unterschiedlichen Ebenen nicht möglich, wenn es nicht eine einheitliche Ursache gäbe, nämlich das Eine. Alle Ursachen und alles Verursachte erhalten ihre einheitliche Existenz vom ersten transzendenten Einen. Das Eine ist die Ursache von allem, bleibt aber immer für sich selbst, jenseits von allen Arten des Denkens (ἐπέκεινα ἄρα τὸ ἓν τοῦ νοῦ)[129], und kann durch das Kausalitätsprinzip der Ähnlichkeit und Differenz nicht erfasst werden.

Alles hat seine Existenz durch die erste Ursache.[130] Alles, was es außerhalb des Einen gibt, entspricht bei Proklos den Ursachen und Verursachten. Denn sowohl das Überseiende wie auch das Seiende ist dann und nur dann eine Ursache, wenn es zeugungsfähig ist und das weitere Verursachte verursacht. Jedes Verursachte ist sowohl ein Verursachtes gegenüber der eigenen Ursache als auch die Ursache für das weiter von ihm Verursachte: „Jede anderes hervorbringende Ursache bringt das Nächstfolgende und alles Darauffolgende

128 *El. theol.* Prop. 35, Dodds 38, 25–29: ἀνάγκη δὲ ἢ μένειν μόνον ἢ ἐπιστρέφειν μόνον ἢ προϊέναι μόνον ἢ συνδεῖν τὰ ἄκρα μετ᾽ ἀλλήλων ἢ τὸ μεταξὺ μεθ᾽ ἑκατέρου τῶν ἄκρων ἢ τὰ σύμπαντα. λείπεται ἄρα καὶ μένειν πᾶν ἐν τῷ αἰτίῳ καὶ προϊέναι ἀπ᾽ αὐτοῦ καὶ ἐπιστρέφειν πρὸς αὐτό. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 49.

129 *El. theol.* Prop. 20, Dodds 22, 29.

130 *El. theol.* Prop. 11, Dodds 12, 8: Πάντα τὰ ὄντα πρόεισιν ἀπὸ μιᾶς αἰτίας, τῆς πρώτης.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

hervor, während sie selbst für sich bleibt."[131] Zum einen bleibt die Ursache in sich, zum anderen geht das Verursachte aus ihr hervor. Das Prinzip des Heraustretens aus der Ursache ist immer ein und dasselbe: Die Ursache bringt das weitere Verursachte ohne Bewegung und ohne Selbstveränderung (ἀκινήτως καὶ ἀνελαττώτως) hervor. Das Prinzip ist im horizontal-zirkulären Werdegang (jede neue Monade entspricht der nicht teilnehmbaren ersten Ursache für die Reihe [τάξις oder σειρά] der Vielzahl des ihr ähnlich Seienden) wie auch im vertikal-zirkulären Fortschreiten (bei der Abstufung von höheren zu niederen Ebenen) gleich. Diese Art des Fortgangs wird Bleiben – Fortschreiten – Rückkehr genannt.

1.6. Bleiben – Fortgang – Rückkehr

Die Relation zwischen Bleiben, Fortgang und Rückkehr (μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή) lässt sich wie folgt erläutern: Während die Ursache in sich selbst verbleibt, tritt das Verursachte aus der Ursache hervor.[132] Die Ursache bleibt in sich bestehen, das Verursachte schreitet wegen des Unterschieds zur Ursache weiter fort und kehrt durch die Ähnlichkeit wieder zur Ursache zurück: „Alles von irgendeinem aus Hervortretende wendet sich seinem Wesen nach auf das hin, aus dem es hervortritt."[133] Die Rückkehr zur Ursache bildet eine Kreisbewegung, denn das Verursachte wendet sich dem eigenen Wesen zu und von diesem zurück zur Ursache, um sich letztlich wieder zu sich selbst zurückzukehren. Gemäß der Entfernung zum Einen bilden sich kleine und große Kreise.[134] Mit anderen Worten: Wenn sich die Seele dem Intellekt

131 *El. theol.* Prop. 26, Dodds 30, 10–11: Πᾶν τὸ παρακτικὸν αἴτιον ἄλλων μένον αὐτὸ ἐφ᾽ ἑαυτοῦ παράγει τὰ μετ᾽ αὐτὸ καὶ τὰ ἐφεξῆς. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 37.

132 Siehe dazu C. Schäfer, „μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή in der Philosophie des Proklos und des Areopagiten Dionysius", in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik,* Leiden/Boston 2006, S. 340–363. Dazu noch A. C. Lloyd „Procession and Division in Proclus", in: A. C. Lloyd/H. J. Blumenthal (Hrsgg.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus and Simplicius. Papers and Discussions of a Colloquium Held at Liverpool, 15–16 April 1982*, Liverpool 1982, S. 18–45.

133 *El. theol.* Prop. 31, Dodds 34, 28–29: Πᾶν τὸ προϊὸν ἀπό τινος κατ᾽ οὐσίαν ἐπιστρέφεται πρὸς ἐκεῖνο ἀφ᾽ οὗ πρόεισιν. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 42.

134 Vgl. *El. theol.* Prop. 33, Dodds 36, 16–19: μείζους δὲ κύκλοι καὶ ἐλάττους, τῶν μὲν ἐπιστροφῶν πρὸς τὰ ὑπερκείμενα προσεχῶς γινομένων, τῶν δὲ πρὸς τὰ ἀνωτέρω καὶ μέχρι τῆς πάντων ἀρχῆς· ἀπὸ γὰρ ἐκείνης πάντα καὶ πρὸς ἐκείνην. Siehe dazu

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

zuwendet, ist der Kreis kleiner, als wenn sie sich zum Einen zurückwendet. Je entfernter das Verursachte von der Ursache ist, desto größer ist der Kreis. Proklos spricht über die drei Rückwendungsoptionen bei jedem Seienden: Jedes Seiende wendet sich zurück gemäß 1) der Ursache, 2) dem Leben oder 3) der Erkenntnis.[135] Die unterschiedlichen Relationsmodalitäten zwischen der Ursache und dem Verursachten sind bis zum Einen ausführbar. Denn das Eine als unteilnehmbare, transzendente Einheit kann nicht mit dem Seienden der Ursache, dem Leben oder der Erkenntnis gemäß in einem Verhältnis stehen. Das Eine als jenseits von allen Ursachen und allem Verursachten stehend kann nicht mit dem Kausalitätsprinzip erfasst werden. Obwohl das Eine jenseits von allem steht, ist es ein Einheitsprinzip auf allen Ebenen der Vielheit. Alles kommt aus dem Einen hervor und kehrt durch eine Kreisbewegung zum Einen zurück. Das Prinzip der triadischen Kreisbewegung ist grundlegend für das teleologische System bei Proklos. Dieses Prinzip ermöglicht es, die Relation aller Dinge zueinander zu erklären. Basierend auf diesem teleologischen System soll nun in folgenden Kapiteln gezeigt werden, wie die Seele es schafft, vom Nicht-Denken zum Denken und vom Denken bis zum Vorhof (πρόθυρον)[136] des Einen aufzusteigen.

In Tim. I 210, 5–10; dazu noch Porphyrios, *Sententiae* 30, 9–12: τέλειον γὰρ ὂν ἀνῆκται πρὸς τὴν ψυχὴν νοερὰν οὖσαν, κύκλῳ διά τοῦτο κινούμενον, ἡ δὲ ψυχὴ αὐτοῦ πρὸς τὸν νοῦν, νοῦς δὲ πρὸς τὸ πρῶτον.

135 Vgl. *El. theol.* Prop. 39, Dodds 40, 27–28: Πᾶν τὸ ὂν ἢ οὐσιωδῶς ἐπιστρέφει μόνον, ἢ ζωτικῶς, ἢ καὶ γνωστικῶς.

136 Vgl. Platon, *Phil.* 64c1. Siehe dazu *In Parm.* 520, 33.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2. Die *Chaldäischen Orakel* und andere Quellen für das Denken des ‚Einen in uns' in Proklos' Philosophie

2.1. Die Spur der Chaldäischen Orakel

Proklos' teleologisches System ist nicht nur von Platons Philosophie beeinflusst. Pythagoreismus, Orphismus, die *Chaldäischen Orakel* und die Dichtung Homers sind ebenso einflussreiche Quellen für Proklos' Denkstruktur.[137] Wir setzen uns mit den *Chaldäischen Orakeln* auseinander, denn Proklos verwendet die chaldäische Dichtung in seinen Werken, um das seelische Streben nach dem Einen aufzuweisen. Außerdem möchten wir schauen, ob es für Proklos tatsächlich möglich war, die religiösen Riten und Praktiken für sein strikt strukturiertes Denksystem zu verwenden. Werfen wir als Erstes einen Blick auf die historischen Fakten zu den *Chaldäischen Orakeln*.

Die Schriften, die im späten zweiten Jahrhundert n. Chr. verfasst worden sein sollen und als *Chaldäische Orakel*[138] berühmt wurden, sind selbst nicht erhalten geblieben. Was ist über die Autoren der chaldäischen Schriften bekannt? Laut Sudas gelten als Verfasser der *Chaldäischen Orakel* Julian „der Chaldäer" und sein Sohn Julian „der Theurg".[139] Julian sei ein Chaldäer

---

137 Vom Proklos-Schüler und -Biographen Marinos erfahren wir, dass Proklos sowohl einen Kommentar den *Chaldäischen Orakeln* widmete als auch Theurgie praktizierte. Siehe *Vita Procli*, § 26, 19–29: τὰ σύστοιχα τῶν Χαλδαίων συγγράμματα, αὐτοῖς τε τοῖς θείοις Λογίοις ἐντρεφόμενος, ἐπὶ τὰς ἀκροτάτας τῶν ἀρετῶν, ὡς πρὸς ἀνθρωπίνην ψυχὴν, ἀνέδραμεν, ἃς ὁ ἔνθους Ἰάμβλιχος ὑπερφυῶς θεουργικὰς ἀπεκάλεσε. Καὶ τὰς τῶν πρὸ αὐτοῦ φιλοσόφων ἐξηγήσεις συνελὼν μετὰ τῆς προσηκούσης ἐπικρίσεως ἐξεπόνησεν, τάς τε ἄλλας Χαλδαϊκὰς ὑποθέσεις καὶ τὰ μέγιστα τῶν ὑπομνημάτων εἰς τὰ θεοπαράδοτα λόγια κατεβάλετο, ἐν πέντε ὅλοις ἔτεσιν αὐτὰ συμπληρώσας, ἐφ' οἷς καὶ τὸ θεῖον ἐκεῖνο ἐνύπνιον ἐθεάσατο.

138 Diese Arbeit basiert auf den Ausgaben von: É. des Places (Hrsg. und Übers. ins Französische), *Oracles chaldaïques,* Paris 1971 (nachfolgend zitiert als: des Places, *Or. Chald.*); R. Majercik (Hrsg. und Übers. ins Englische), *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, Leiden/New York 1989; H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire 1956, neu hrsg. von M. Tardieu, Paris 1978, 2011.

139 Vgl. H. Lewy, 1978, S. 1–3. Ferner: H. D. Saffrey, „Les Néoplatoniciens et les Oracles chaldaïques", in: *Revue des études augustiniennes et patristiques*, Vol. XXVII, 1981, S. 209–225. Die beiden Julians sind als Autoren der chaldäischen Schriften in Sudas' Lexikon genannt. Siehe A. Adler (Hrsg.), [Suda] *Suidae Lexicon*, Vol. I, A–Θ Index, Pars II, Stuttgart 1967. Dazu noch P. Hadot, „Bilan et perspectives

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(Χαλδαῖος) (nicht aus Chaldäa, sondern ein chaldäischer Theurg) und Philosoph (φιλόσοφος) gewesen.[140] Als Autor der chaldäischen Schriften gilt aber der Sohn, Julian „der Theurg", der auch der Autor zweier anderer Schriften, Θεουργικά und Τελεστικά, sei.[141]

Die Fragmente der *Orakel* finden wir in den Schriften der Neuplatoniker Iamblichos, Proklos, Damaskios, Simplikios[142] und später bei Michael Psellos.[143] Alle genannten Philosophen haben zahlreiche Kommentare über die *Chaldäischen Orakel* geschrieben. Die meisten Fragmente stammen von Pro-

---

sur les *Oracles Chaldaïques*", in: H. Lewy, 1978, S. 703–720, hier: S. 703–704; S. Johnston, „Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the *Chaldean Oracles* and Related Literature", in: *American Classical Studies*, Vol. 21, Atlanta 1990, S. 2–3; H. Seng, „ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben", in: *Bibliotheca Chaldaica*, Bd. 2, Heidelberg 2009, S. 142–147; L. Brisson, „Les principes dans les *Oracles Chaldaïques*", in: C. Noirot/N. Ordine (Hrsgg.), *Omnia in uno. Hommage à Alain-Philippe Segonds*, Paris 2012, S. 61–72, hier: S. 61. Es gibt unterschiedliche Meinungen über die Herkunft der chaldäischen Schriften. Siehe dazu F. Ferrari, „Chaldäische Orakel", in: C. Riedweg/C. Horn/D. Wyrwa (Hrsgg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 5/2, *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel 2018, S. 1202–1217, hier: S. 1202–1205.

140 Suda, 1967, no. 433. In Sudas' Lexikon ist zu lesen, dass der als Philosoph bezeichnete Julian nicht ein Philosoph aus Chaldäa war, sondern ein Chaldäer (Χαλδαῖος) im praktischen und im theoretischen Sinne. Siehe dazu R. Majercik, 1989, S. 1; H. D. Saffrey, 1981, S. 216.

141 Vgl. Suda, 1967, no. 434. Hier ist über Julian den „Theurgen" zu lesen: Ἰουλιανός, ὁ τοῦ προλεχθέντος υἱός, γεγονὼς ἐπὶ Μάρκου Ἀντωνίνου τοῦ βασιλέως. ἔγραψε καὶ αὐτὸς Θεουργικά, Τελεστικά, Λόγια δι' ἐπῶν.

142 Vgl. O. Geudtner, *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel* (= Beiträge zur klassischen Philologie, 35), Meisenheim am Glan 1969, S. 4–5.

143 Im 11. Jahrhundert war der Proklos-Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln* vermutlich noch nicht verloren gegangen, und Psellos konnte seinen Kommentar zu den *Chaldäischen Orakeln* auf Basis von Proklos' Kommentar schreiben. Zu diesem Schluss kommt auch D. J. O'Meara, „Psellos' Commentary on the Chaldaean Oracles and Proclus' lost Commentary", in: H. Seng (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, Heidelberg 2013, S. 45–59, hier: S. 55. Nach der Analyse der Psellos-Fragmente über die *Chaldäischen Orakel* schreibt D. J. O'Meara: „As regards the possible relation between the more extensive version of the Exc. Vat. used by Psellos and Proclus' original Chaldean compendium, it seems unlikely that they were identical, i.e. that Psellos worked directly from Proclus' original text. […] Of course we know nothing of the source of the condensed version of Proclus' compendium which Psellos used. This version would probably have included, not only oracles and exegeses, but also text on the ‚hieratic art' and on sacrifices, materials which Psellos also excerpted and used."

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

klos. Sie sind teils in seinen erhaltenen Werken, teils in Zitaten aus seinem verlorenen Werk überliefert.

Die *Chaldäischen Orakel* sind auch als Theurgie (θεουργία) bekannt.[144] Theurgie war mit der Erfahrung des Göttlichen und dem Ritual verbunden.[145] Die Theurgen waren diejenigen, die von Orakeln die göttlichen Handlungen lernten.[146] In der chaldäischen Lehre ist die Rede davon, dass die menschliche Seele aus der göttlichen, intelligiblen Welt stammt und bis zur Materie absteigt. Die meisten Seelen vergessen ihren Herkunftsort und sterben in den Körpern, die theurgischen Rituale (ἔργα) sollen aber den abgestiegenen Seelen helfen, den Rückweg zu den intelligiblen Ursachen wiederzufinden.[147] Proklos betrachtet die Theurgie sowohl als eine „göttliche Handlung"[148] (θεῖα ἔργα) als auch als eine ergänzende Lehre der Seelenreinigung von der Körper-

144 Siehe H. Lewy, 1978, S. 167–176; R. Majercik, 1989, S. 21–22; F. W. Cremer, *Die chaldäischen Orakel und Jamblich ‚De mysteriis'* (= Beiträge zur klassischen Philologie, 26), Meisenheim am Glan 1969. S. 20–21.

145 Vgl. L. Bergemann, „Inkubation, Photagogie und Seelengefährt bei Iamblich. Zum Zusammenhang von Mystik, Ritual und Metaphysik in Iamblichs *De mysteriis* und in den *Chaldaeischen Orakeln*", in: H. Seng/M. Tardieu (Hrsgg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg 2010, S. 79–93, hier: S. 83.

146 Proklos stellt zwischen den Orakeln und den Theurgen eine Hierarchie auf, denn er sagt, dass die Orakel alles direkt von den Göttern lernen und die Theurgen von den Orakeln. Siehe G. Pasquali (Hrsg.), *Proclus Diadochus in Platonis Cratylum commentaria*, Leipzig 1908 (nachfolgend zitiert als: *In Crat.*), hier: *In Crat.* 20, 26–27: τρανέστερον δὲ οἱ θεουργοὶ διδάσκουσιν, καὶ αἱ παρὰ τῶν θεῶν αὐτῶν φῆμαι. Siehe dazu A. J. Festugière, „Proclus et la religion traditionelle", in: R. Chevallier (Hrsg.), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris 1966, Bd. III, S. 1581–1590, nachgedruckt in: A. J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, S. 575–584; ders., „Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus", in: *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, Messina 1968, S. 7–18 = ders., *Études de philosophie grecque*, S. 585–596; F. W. Cremer, 1969, S. 25–36; P. Hadot, 1978, S. 719; C. van Liefferinge, *La Théurgie: des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège 1999, S. 11–21; I. Tanaseanu-Döbler, *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition* (= Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte, Bd. 1), Göttingen 2013, S. 21–44; H. D. Saffrey, „La théurgie comme phénomène culturel chez les Néoplatoniciens (IV–V siècles)", in: *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, S. 51–61.

147 Siehe R. M. van den Berg (Hrsg. und Übers. ins Englisch), *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden/Boston 2001, S. 70. Siehe dazu S. Breton, „Téléologie et ontogénie. Variations sur les *Oracles chaldaïques*", in: *Recherches de science religieuse*, Vol. 66, 1978, S. 5–26, hier: S. 15–18.

148 Vgl. R. Majercik, 1989, S. 22: „Theurgy, then, can best be characterized as ‚divine actions', since theurgy properly involves not only ‚divine actions' on the part of men, but the ‚action of the Divine' on behalf of men."

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

lichkeit. Die theurgischen Praktiken sind kein Hindernis für die platonische Lehre und den damit verbundenen dialektischen Weg der Seelenerkenntnis, denn beide Lehren, sowohl die platonische als auch die chaldäische, spielen eine Rolle in Proklos' Philosophie, wenn es um die Frage geht, wie die Seele zu sich selbst zurückkehrt.

Proklos versucht in seinen exegetischen Werken, die unterschiedlichen Methoden – und darunter auch die dialektische Erkenntnismethode und die chaldäischen Ausdrücke für die Befreiung und die Reinigung der Seele – miteinander zu harmonisieren.[149] Ein Beispiel dafür, wie Proklos die chaldäischen Sprüche mit Platons Lehre in Einklang bringt, kann man in einem Abschnitt aus seinem *Parmenides*-Kommentar finden: „Was aber heißt Licht anderes 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."[150] An dieser Stelle ist einerseits von Platon, *Politeia* VII 540a, die Rede, andererseits verwendet Proklos den chaldäischen Begriff Same (σπέρμα).[151] Same bezeichnet die Kraft der Seele für den Aufstieg und die Verbindung mit Gott.

2.2. *Die Bedeutung der* Chaldäischen Orakel *in Proklos' Philosophie*

Das neuplatonische System und die *Chaldäischen Orakel* haben ein zentrales Prinzip gemeinsam: Es gibt eine erste Ursache, die eine erste Quelle für alles ist. In den *Chaldäischen Orakeln* ist von drei Göttern die Rede,[152] und der

149 Siehe *Theol. Plat.* I 5, 25, 24–26, 22. Dazu noch L. Brisson, „Proclus' Theology", in: P. d'Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 207–222, hier: S. 210. Die anderen Lehren, darunter auch die *Chaldäischen Orakel*, nutzt Proklos, um durch die bestmögliche Harmonisierung dieser Lehren zum Einen aufzusteigen. Ein eindeutiges Beispiel für die Harmonisierung ist in der *Theol. Plat.* I 4, 17, zu lesen, wo Proklos die vier unterschiedlichen Lehren des Platonismus, Orphismus, Pythagoreismus und der *Chaldäischen Orakel* miteinander zu verbinden versucht.

150 *In Parm.* 512, 4–6 (C. Steel): Quoniam enim soli le bonum proportionale dixit, quod ex bono animabus impositum sperma uocauit ipsam. Übersetzung von R. Bartholomai, in: *Kommentar zu Platons ‚Parmenides' 141E–142A*: Eingeleitet, übersetzt und erläutert von: ders., Sankt Augustin 2001 [1990], hier: S. 58. Übersetzung leicht modifiziert.

151 Siehe R. Majercik, 1989, S. 186: „It (σπέρμα) is this element (= the ἄνθος/φλὸξ νοῦ; ὄμμα ψυχῆς) which has the power to elevate the soul as well as ultimately unite or ‚bind' it to God."

152 Das System der drei Götter in den *Chaldäischen Orakeln* kann mit Numenios' Darlegung über die drei Götter verglichen werden. Den ersten, obersten Gott, den

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

erste Gott wird *ex negativo* beschrieben, z. B. als „außerhalb des Daseins" (ἔξω ὑπάρχει).[153] Aber in anderen Fragmenten wird der erste Gott mit positiven Attributen bezeichnet, bspw. als „Vater" (πατήρ),[154] „Erster" (πρῶτον), „väterlicher Intellekt" (πατρικὸς νόος),[155] „Monade" (μονάς)[156] und „Quelle" (ἀρχή).[157] Proklos spricht im *Parmenides*-Kommentar über den Unterschied zwischen dem väterlichen Intellekt und dem ersten Gott und sagt, dass, während der väterliche Intellekt die Spitze der intelligiblen Welt darstellt, der erste Gott in der ersten Hypothese von Platons *Parmenides* über den väterli-

---

er mit dem Guten an sich gleichsetzt, stellt sich Numenios als nur seiend und nicht handelnd vor, fern der Materie, einfach und unbewegt. Ihm untergeordnet ist der zweite, der Schöpfungsgott (Demiurg), der durch die Betrachtung des ersten Gottes die Idee des Kosmos hervorbringt. Durch die Teilhabe am Guten ist er gut. Im Gegensatz zum ersten Gott ist er bewegt. Indem der Demiurg über die Idee hinaus auch eine sinnlich wahrnehmbare Welt erzeugt und sich mit der Materie abgibt, erscheint er als ein dritter Gott. Die Materie betrachtet Numenios als ein eigenständiges Prinzip, das ebenso ursprünglich ist wie die ersten zwei Götter. Vgl. H. Lewy, 1978, S. 320–321. Zur Trias in den *Chaldäischen Orakeln* siehe P. Athanassiadi, „The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy", in: P. Athanassiadi/M. Frede (Hrsgg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, S. 149–183, hier: S. 170; M. Zambon, *Porphyre et Le Moyen-Platonisme*, Paris 2002, S. 254.

153 *Theol. Plat.* IV, 21, 64, 11–12: Πάντας γὰρ συνέχων τῇ ἑαυτοῦ μιᾷ τῆς ὑπάρξεως ἀκρότητι, κατὰ τὸ λόγιον, αὐτὸς πᾶς ἔξω ὑπάρχει. Siehe dazu H. Lewy, 1978, S. 129, Anm. 240. Dazu noch L. Brisson, „Plato's *Timaeus* and the *Chaldean Oracles*", in: G. J. Reydams-Schils (Hrsg.), *Plato's ‚Timaeus' as Cultural Icon*, Notre Dame 2003, S. 112–132, hier: S. 114–116.

154 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 7 = Psellos, *P. G.*, 122, 1140c10–11: Πάντα γὰρ ἐξετέλεσσε πατὴρ καὶ νῷ παρέδωκε δευτέρῳ.

155 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 109, 1 = Psellos, *P. G.*, 22, 1148a12–14: Ἀλλ᾽ οὐκ εἰσδέχεται κείνης τὸ θέλειν πατρικὸς νοῦς. *In Tim.* II, 54, 10; III, 14, 6; *In Crat.* 21, 1. Die Bedeutung des väterlichen Intellekts (πατρικὸς νόος) kann unterschiedlich verstanden werden: entweder als Vater oder als der erste Intellekt. Der Vater ist die Kraft und Ursache von zwei Intellekten. Ersterer Intellekt schaut nach ‚oben' zum Vater und der zweite nach ‚unten'. Siehe des Places, *Or. Chal.*, Fr. 8 = Proclus, *In Crat.* 51, 26–30: …δυὰς παρὰ τῷδε κάθηται· ἀμφότερον γὰρ ἔχει, νῷ μὲν κατέχειν τὰ νοητά, αἴσθησιν δ᾽ ἐπάγειν κόσμοις. Siehe dazu R. Majercik, 1989, S. 156; dazu noch J. F. Finamore/S. I. Johnston, „The Chaldaean Oracles", in: L. P. Gerson (Hrsg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Bd. 1, Cambridge 2010, S. 161–173.

156 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 11 = Proclus, *In Alc.* 23 [51 Cr.], 10 W: Τἀγαθὸν αὐτὸ νοοῦσα ὅπου πατρικὴ μονάς ἐστι; Fr. 26 = Lydus, *De mens.* II 6; 23, 12 W.: Μουνάδα γάρ σε τριοῦχον ἰδὼν ἐσεβάσσατο κόσμος; Fr. 27 = Damascius, I 87, 1–4; II 87, 14: Παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ, λάμπει τριάς, ἧς μονὰς ἄρχει.

157 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 13 = Psellos, *P. G.*, 122, 1145d7: Οὐ γὰρ ἀπαί πατρικῆς ἀρχῆς ἀτελές τι τροχάζει; Fr. 37 = Proclus, *In Parm.* 800,18–801,5.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

chen Gottheiten steht und transzendent ist.[158] Nach Proklos' Ansicht steht der erste Gott aus den *Chaldäischen Orakeln* unter dem Einen und ist mit dem väterlichen Intellekt oder dem ersten Vater als Spitze der intelligiblen Trias identisch.[159]

Es ist jedoch zu bezweifeln, ob alle Prädikationen über den ersten Gott tatsächlich aus den *Chaldäischen Orakeln* stammen oder durch die Neuplatoniker so wiedergegeben wurden, dass sie in das eigene System passen.[160] Angesichts der bruchstückhaften Überlieferung haben wir keine Möglichkeit, uns über diese Vorstellungen ein sachlich begründetes Urteil zu bilden.

Nach dem ersten Gott kommt der zweite Gott (bzw. der Demiurg). Seine Aufgabe ist es, eine intelligible Welt zu gestalten:

> Der Intellekt des Vaters, mit seinem kraftvollen Willen denkend, rauschte vielgestaltige Ideen hervor. Diese sprangen alle aus einer Quelle hervor; denn vom Vater kam Wille und Vollendung. Diese (Ideen) teilten sich, nachdem sie durch das geistige Feuer geschieden worden waren, in andere geistige (Ideen). Denn der Herrscher setzte dem vielgestaltigen Kosmos eine geistige unvergängliche Form voraus, auf deren unweltlicher Spur eilend der Kosmos sichtbar wurde, nachdem er mit mannigfachen Ideen begnadet worden war.[161]

---

158 Vgl. *In Parm.* 1070, 18–1071, 2: ὁ δὲ πρῶτος θεὸς ὁ διὰ τῆς πρώτης ὑποθέσεως ὑμνούμενος οὔτε πατήρ, ἀλλὰ κρείττων καὶ πάσης τῆς πατρικῆς θεότητος ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἀντιδιήρηται πρὸς τὴν δύναμιν καὶ τὸν νοῦν ὧν λέγεται πατήρ, καὶ συμπληροῖ τριάδα μίαν μετ᾽ ἐκείνων·οὗτος δὲ ὁ πρῶτος ὄντως θεὸς ἐξῄρηται πάσης πρὸς πάντα καὶ ἀντιδιαιρέσεως καὶ συντάξεως οὔτε πολλῷ πλέον νοητὸς πατήρ· οὐδενὸς γάρ ἐστι τῶν δευτέρων, οὐδὲ μεθεκτὸς ὅλως ἐστίν οὔτε {ὢν} ὑπὸ νοερᾶς οὔτε ὑπὸ νοητῆς οὐσίας, ἀλλ᾽ ὑπερήνωται μὲν πασῶν τῶν μετεχομένων ἑνάδων, ὑπερήρπασται δὲ πασῶν τῶν τοῦ ὄντος προόδων. Siehe dazu noch P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Vol. 2, Paris 1968, hier: Vol. 1, S. 258–259.

159 Proklos spricht in unterschiedlichen Werken über den ersten Vater. Siehe *In Parm.* 1047, 23; 1070, 20–22; *In Tim.* III 14, 3–10; II 54, 5–16; *In Crat.* 20, 31–21, 2; „Extraits du commentaire de Proclus sur la Philosophie chaldaïque", in: É. des Places (Hrsg. und Übers. ins Französische), *Oracles chaldaïques: avec un choix de commentaires anciens*, Paris 1971 (nachfolgend zitiert als: des Places, *Exc. Chald.*) hier: IV, S. 209–210. Dazu noch R. Majercik, 1989, S. 5–6; H. Lewy, 1978, S. 329–332.

160 Siehe O. Geudtner, 1971, S. 2–3; P. Hadot, 1978, S. 715–716; C. van Liefferinge 1999, S. 131.

161 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 37, 1–8 = *In Parm.* 800, 18–22: Νοῦς πατρὸς ἐρροίζησε νοήσας ἀκμάδι βουλῇ παμμόρφους ἰδέας, πηγῆς δὲ μιᾶς ἅπο πᾶσαι ἐξέθορον· πατρόθεν γὰρ ἔην βουλέ τε τέλος τε. Ἀλλ᾽ ἐμερίσθησαν νοερῷ πυρὶ μοιρηθεῖσαι εἰς ἄλλας νοεράς·κόσμῳ γὰρ ἄναξ πολυμόρφῳ προῦθηκεν νοερὸν τύπον ἄφθιτον, οὗ κατ᾽ ἄκοσμον ἴχνος ἐπειγόμενος μορφῆς μέτα κόσμος ἐφάνθη παντοίαις ἰδέαις

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der zweite Gott ist sowohl nach ‚oben' zum ersten Gott gerichtet als auch nach ‚unten' zum sinnlich Wahrnehmbaren; zudem ist er ein Schöpfer.[162]

2.3. Die Göttin Hekate, eine Seelenretterin

Zwischen dem ersten und dem zweiten Gott steht die Göttin Hekate.[163] Über die Mittlerstellung der Hekate ist im Fragment 50 der *Chaldäischen Orakel* zu lesen: „[...] mitten zwischen den Vätern bewege sich die Mitte der Hekate."[164] Sie ist die Göttin der Lebenskraft. Als diese Kraft ist sie verbindend und nimmt deshalb eine mittlere Position ein. Sie vermittelt die zwei radikal unterschiedlichen Ebenen. Sie ist die Kraft des Vaters, und dadurch bleibt sie das All des Seienden.[165]

κεχαραγμένος. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 541–542. Übersetzung leicht modifiziert.

162 Siehe J. F. Finamore/S. I. Johnston, 2010, S. 167.

163 Vgl. *In Tim.* I 5, 15; II 19–20, 151, 7–10. Proklos erwähnt den Namen Hekate nicht, aber er spricht über die Göttin, die das *Leben erzeugt* (τῇ ζῳογόνῳ θεᾷ). Siehe dazu S. I. Johnston, 1990; J. D. Turner, „The Figure of Hekate and Dynamic Emanationism in the *Chaldean Oracles*, Sethian Gnosticism and Neoplatonism", in: *The Second Century*, Vol. 7, 1991, S. 221–232; ders., „The *Chaldaean Oracles* and the metaphysics of the Sethian Platonizing treatises", in: J. D. Turner/K. Corrigan (Hrsgg.), *Plato's ‚Parmenides' and its Heritage. I: History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, Atlanta 2010, S. 213–232, hier: S. 218–221.

164 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 50 = Damascius, II 164, 18–19: μέσσον τῶν πατέρων Ἑκάτης κέντρον πεφορῆσθαι. Übersetzung von H. Dörrie/M. Baltes/C. Pietsch, in: *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System –Entwicklung*, begründet von H. Dörrie, fortgeführt von M. Baltes/C. Pietsch, Bd. 7.1, *Die philosophische Lehre des Platonismus, Theologia Platonica*, Baustein 182–205, Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart/Bad Cannstatt 2008, S. 151.

165 In der Forschung gibt es die Diskussion, ob Hekate wegen ihrer Kraft mit der Weltseele verglichen werden kann. Siehe H. Lewy, 1978, S. 88–90; dazu noch R. Majercik, 1989, S. 7. Majercik stimmt Lewy darin zu, dass Hekate die Weltseele ist. Den Grund dafür formuliert sie folgendermaßen: „But this process entails the existence of a Third God, a feminine, generative entity, described either as ‚Power' (δύναμις) and situated as a median figure between the First and Second Gods (e.g., Fr. 4), or conflated with Hecate as the World Soul (e.g., Fr. 6, 51–53, 56) and thus located (in traditional Platonic fashion) on the borders between the intelligible and sensible realms." L. Brisson teilt die Meinung von Lewy und Majercik über die Bedeutung der Hekate als Weltseele. Dazu L. Brisson, „La place des *Oracles chaldaïques* dans la *Théol. Plat.*", in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 109–162, hier: S. 145, 151. Diese Deutung der Hekate wurde von H. Seng, „Un livre sacré de l'Antiquité tardive: les *Oracles*

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Dem mittleren und überwesentlichen Stand der Göttin Hekate zwischen dem ersten Gott/Vater und dem zweiten Gott entspricht auch die Beschreibung der Hekate als die Quelle der Geburt: „An der linken Weiche der Hekate entspringt der Quell der Tugend, der gänzlich im Inneren bleibt und seine jungfräuliche Reinheit nicht preisgibt."[166] Trotz ihrer belebenden und gebärenden Kraft bleibt sie jedoch überkosmisch und überwesentlich.

Proklos zeigt nicht nur in seinen Werken ein großes Interesse für Hekate, sondern von Marinos, Proklos' Schüler und Biograph, ist zu erfahren, dass Hekate eine große Rolle in seinem Leben spielte. Diesbezüglich ist Folgendes über ihn zu erfahren:

> Vor diesen [theurgischen Praktiken] aber nahm der Philosoph ordnungsgemäß die Reinigungen der Chaldäer vor und verkehrte dann mit selbstgesehenen lichtartigen Erscheinungen der Hekate, wie er ja auch selbst irgendwo in einer bestimmten Schrift erwähnt.[167]

Proklos widmet Hekate und dem römischen Gott, Janus[168] eine *Hymne*. Diese *Hymne* ist in vielerlei Hinsicht interessant. Zunächst ist zu bemerken, dass die *Hymne* in der Form eines Gebets[169] geschrieben ist, das heißt, Proklos betet zu Hekate und Janus um der Rettung seiner Seele willen. Proklos beschreibt Hekate als eine großartige kraftbesitzende Göttin,[170] die seine Seele zu retten vermag. Es ist darauf zu achten, dass er über die menschliche Seele (an dieser Stelle über seine eigene Seele) als leidende Seele spricht, die rund um die Erde läuft und um die Rettung bittet.[171] Proklos sucht die Erlösung der Seele durch einen den Intellekt erweckenden Ritus.[172] Er führt nicht näher aus, was genau er unter einem solchen Ritus versteht, betet aber zu Hekate

---

chaldaïques", in: *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études, Sciences Religieuses*, Turnhout 2016, S. 52–56, Anm. 170, infrage gestellt.

166 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 52 = Psellos, *P. G.*, 122, 1136a11–12: Λαιῆς ἐν λαγόσιν Ἑκάτης ἀρετῆς πέλε πηγή, ἔνδον ὅλη μίμνουσα τὸ παρθένον οὐ προϊεῖσα. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 543.

167 Marinos, *Vita Procli*, § 28, 16–19: πρὸ δὲ τούτων ἐν τάξει ὁ φιλόσοφος τοῖς Χαλδαϊκοῖς καθαρμοῖς καθαιρόμενος, φάσμασι μὲν Ἑκατικοῖς φωτοειδέσιν αὐτοπτουμένοις ὡμίλησεν, ὡς καὶ αὐτός που μέμνηται ἐν ἰδίῳ συγγράμματι. Übersetzung von I. Männlein-Robert, 2019, S. 97.

168 R. M. van den Berg, 2001, S. 262–264.

169 Zur Bedeutung des Gebets siehe L. Brisson, „Prayer in Neoplatonism and the *Chaldaean Oracles*. Porphyry, Iamblichus, Proclus", in: J. Dillon/A. Timotin (Hrsgg.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden/Boston 2016, S. 108–134.

170 R. M. van den Berg, 2001, S. 259, 2: χαῖρ', Ἑκάτη προθύραιε, μεγασθενές.

171 R. M. van den Berg, 2001, S. 259, 6: ψυχὴν δὲ περὶ χθονὶ μαργαίνουσαν.

172 R. M. van den Berg, 2001, S. 259, 7: ἕλκετ᾽ ἐγερσινόοισι καθηραμένην τελετῇσι.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und Janus mit folgenden Worten: „Ich bitte Dich, gib mir Deine Hand und zeige mir als einem Bedürftigen die von den Göttern offenbarten Wege. Ich möchte das wertvolle Licht erhalten, durch das es möglich ist, dem Elend der dunklen Geburt zu entfliehen.“[173] Dieser Abschnitt der *Hymne* ist den Worten ähnlich, die Proklos in der Einleitung des *Parmenides*-Kommentars und am Anfang der *Theologia Platonica*[174] verwendet. Die Gemeinsamkeit aller drei Stellen betrifft die folgenden Elemente: Alle drei Abschnitte sind in der Form eines Gebets geschrieben; das Licht (φῶς) hat eine rettende Funktion vor der Vergänglichkeit; zuletzt steigt die gerettete Seele in den intelligiblen Bereich auf, wo sie nicht mehr zwischen dem Wissen und dem Nicht-Wissen umherwandelt, sondern im Denken selbst ist. Obwohl alle drei Fragmente die gleiche Thematik haben, nämlich die Seelenrettung, werden auch andere Metaphern in Proklos' *Hymne* erwähnt.[175]

Die Reise der Seele um die Erde, die in der *Hymne* beschrieben wird, weist Ähnlichkeiten mit Odysseus' Reise auf, obwohl Proklos in der *Hymne* Homers *Odyssee* nicht erwähnt. Es ist aber möglich, die Analogien zwischen Odysseus und der Seelenreise anhand der Terminologien aufzuzeigen. Die abgestiegene Seele, die in der *Hymne* beschrieben wird, läuft wie ein Wahnsinniger rund um die Welt und versucht, aus der sinnlich wahrnehmbaren Welt zu fliehen. Ähnlich wie die Seele, die rund um die Erde läuft (ψυχὴν δὲ περὶ χθονὶ μαργαίνουσαν), kehrt auch Odysseus nach einer langen Reise in die Heimat zurück. Der symbolische Vergleich dient dazu, ein und dasselbe Schicksal anhand der abgestiegenen Seele und Odysseus zu zeigen. Ähnlich wie Odysseus, der sich an den Heimweg nicht mehr erinnert und verwirrt auf

173 R. M. van den Berg, 2001, S. 259, 8–10: ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα, θεοφραδέας τε κελεύθους δείξατέ μοι χατέοντι. φάος δ᾽ἐρίτιμον ἀθρήσω, κυανέης ὅθεν ἔστι φυγεῖν κακότητα γενέθλης. Meine Übersetzung.

174 Vgl. *In Parm.* 617, 1–5: Εὔχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ποδηγῆσαί μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν, καὶ φῶς ἐν ἐμοὶ στιλπνὸν τῆς ἀληθείας ἀνάψαντας ἀναπλῶσαι τὴν ἐμὴν διάνοιαν ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην, ἀνοῖξαί τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεως. *Theol. Plat.* I 1, 7, 17–21: τάχ᾽ ἂν εἰκότως αὐτοὺς τοὺς θεοὺς παρακαλοῖμεν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνάπτειν ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς, καὶ τοὺς τῶν κρειττόνων ὀπαδοὺς καὶ θεραπευτὰς κατιθύνειν τὸν ἡμέτερον νοῦν, καὶ ποδηγετεῖν εἰς τὸ παντελὲς καὶ θεῖον καὶ ὑψηλὸν τέλος τῆς Πλατωνικῆς θεωρίας.

175 Siehe R. M. van den Berg, 2001, S. 270–273. Zum möglichen beachtlichen Vergleich von Proklos' Philosophie und *Homer*-Dichtung siehe D. Muhsal, „Die spätantike Homer-Deutung im Kontext der neuplatonischen *Timaios*-Interpretation bei Proklos“, in: C. O. Tommasi/L. G. S. Santoprete/H. Seng (Hrsgg.), *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, Heidelberg 2018, S. 259–275.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dem Meer umhersegelt, ist auch die Seele auf der Suche nach sich selbst. Proklos betet zu Hekate und Janus, ihm die Hand zu reichen und ihn mit dem Wind in den sicheren Hafen zu bringen.[176] Die Hand (χείρ) hat bei Proklos die Bedeutung der demiurgischen Kraft, durch welche die ganze sinnlich wahrnehmbare Welt geschaffen ist.[177] Im *Timaios*-Kommentar ist die Hand mit Hekate identisch und Hekate durch die Kraft des Demiurgen symbolisiert.[178]

Die symbolische Bedeutung des Hafens (ὅρμος) ist sowohl in der *Hymne* als auch in Homers *Odyssee*[179] von entscheidender Bedeutung. Im Hafen eingetroffen, ist die Seele gerettet, denn sie erleidet nicht mehr die körperlichen Leidenschaften (πάθη), sondern ist an einem sicheren Ort angekommen, wo sie sich selbst wiedererkennt und die Ursachen schaut. Dieser sichere Ort wird auch „väterlicher Hafen" (ὁ πατρικὸς ὅρμος) genannt. Während unter dem Hafen in Odysseus' Reise ein konkreter geographischer Ort verstanden wird, ist bei Proklos das Vereinigen (ἕνωσις) mit dem Intellekt gemeint oder, wie Proklos darüber in seinem *Timaios*-Kommentar schreibt, „der Intellekt in uns" (ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς) als eine innerliche Verbindung mit dem demiurgischen Denken.[180]

---

176 R. M. van den Berg, 2001, S. 259, 11–12: ναί, λίτομαι, δότε χεῖρα, καὶ ὑμετέροισιν ἀήταις ὅρμον ἐς εὐσεβίης με πελάσσατε κεκμηῶτα.

177 R. Majercik, *Or. Chald.*, Fr. 210c = *In Crat.* 101, 26–28: συνδιακοσμεῖ δὲ πᾶν τὸ αἰσθητὸν ταῖς δημιουργικαῖς αὐτοῦ δυνάμεσιν, ἃς δὴ θεουργῶν παῖδες χεῖρας ἀποκαλοῦσιν.

178 Vgl. *In Tim.* II 260, 25–27: ἄλλο μὲν τὸ ἀπὸ τῶν δεξιῶν τικτόμενον, ἄλλο δὲ τὸ ἀπὸ τῶν ἀριστερῶν, εἴτε κροτάφων λέγοις εἴτε χειρῶν εἴτε λαγόνων. Siehe die englische Übersetzung von D. Baltzly, *Proclus: Commentary on Plato's Timaeus*, 4 vol, Book 3, Part II: *Proclus on the World Soul*, S. 249, Anm. 537. Dazu noch R. Majercik, 1989, S. 216; Lewy, 1978, S. 92, Anm. 107.

179 M. L. West (Hrsg.), *Homerus Odyssea*, Berlin/Boston 2017, hier: 9. Gesang, Vers 136–139: ἐν δὲ λιμὴν εὔορμος, ἵν᾽οὐ χρεὼ πείσματός ἐστιν, οὔτ᾽ εὐνὰς βαλέειν οὔτε πρυμνήσι᾽ ἀνάψαι, ἀλλ᾽ ἐπικέλσαντας μεῖναι χρόνον εἰς ὅ κεν ναυτέων θυμὸς ἑποτρύνῃ καὶ ἐπιπνεύσωσιν ἀῆται.

180 *In Tim.* I 302, 17–25: μετὰ γὰρ τὴν πλάνην τῆς γενέσεως καὶ τὴν κάθαρσιν καὶ μετὰ τὸ τῆς ἐπιστήμης φῶς ἀναλάμπει τὸ νοερὸν ἐνέργημα καὶ ὁ ἐν ἡμῖν νοῦς, ὁρμίζων τὴν ψυχὴν ἐν τῷ πατρὶ καὶ ἐνιδρύων αὐτὴν ἀχράντως ἐν ταῖς δημιουργικαῖς νοήσεσι καὶ φῶς φωτὶ συνάπτων, οὐχ οἷον τὸ τῆς ἐπιστήμης, ἀλλὰ καὶ τοῦδε κάλλιον καὶ νοερώτερον καὶ ἑνοειδέστερον˙ οὗτος γάρ ἐστιν ὁ πατρικὸς ὅρμος, ἡ εὕρεσις τοῦ πατρός, ἡ πρὸς αὐτὸν ἄχραντος ἕνωσις.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

2.4. Die chaldäischen Ausdrücke für den Aufstieg der Seele

Proklos hat sich mit den chaldäischen Schriften offenbar intensiv beschäftigt, denn die Fragmente der *Chaldäischen Orakel* sind in fast allen seinen exegetischen Werken vorhanden. Die chaldäischen Ausdrücke sind symbolisch (σύμβολον)[181] und mit Platons Lehre über den Seelenaufstieg kompatibel. Im Folgenden werden die wichtigsten chaldäischen Ausdrücke, die zugleich in Proklos' unterschiedlichen Werken für den Aufstieg der Seele verwendet werden, besprochen.

2.4.1. Die Nacktheit der Seele

Proklos verwendet die chaldäischen Ausdrücke oder Sprüche, um die Spuren der Ursachen in der Seele zu betonen. Die Rückwendung der Seele hin auf die Ursachen in ihr selbst ist mit der Reinigung der Seele verbunden, denn die Seele kann nicht unter dem Einfluss der körperlichen Leidenschaften dem göttlichen Licht in ihr folgen. Die Seele wacht im Körper auf, öffnet ihr im Leib vergrabenes Auge (ὄμμα τῆς ψυχῆς)[182] und beginnt, sich an sich selbst zu erinnern. Die Entscheidung der Seele, auf die Sinnhaftigkeit zu verzichten und sich ihrer selbst zu erinnern, drückt Proklos mit dem chaldäischen Ausdruck „nackt" (γυμνής) aus. Proklos schreibt über die Nacktheit der Seele Folgendes: „Denn nicht erreichbar ist das Göttliche den Sterblichen, die Körperliches denken, sondern nur denen, die nackt aufwärtseilen zur Höhe."[183] Die körperlichen Leidenschaften sind das, was die Seele hindert, sie selbst zu

181 Vgl. J. Trouillard, „Le symbolisme chez Proclus", in: *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 7, 1981, S. 297–308; G. Shaw, *Theurgy and the Soul. The Neo-Platonism of Iamblichus*, Pennsylvania 1995, S. 48–50; C. van Liefferinge, 1999, S. 244–247; R. Chlup, 2012, S. 185–200.

182 Vgl. Platon, *Resp.* 533d1; dazu noch des Places, *Or. Chald.*, Fr. 1,8 = Damascius, I, 154, 16–26; Fr. 213, 2 = Didymus, *De trinitate,* III, 21; *P. G.*, 39, 904b. Für eine ausführliche Erläuterung des Ausdrucks „Auge der Seele" siehe Kap. 4.2.

183 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 116 = Proclus, *In Crat.* 88, 4: οὐ γὰρ ἐφικτὰ τὰ θεῖα βροτοῖς τοῖς σῶμα νοοῦσιν, ἀλλ᾽ ὅσσοι γυμνῆτες ἄνω σπεύδουσι πρὸς ὕψος. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 547.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sein.[184] Obwohl die im Körper abgestiegene Seele ihrem Wesen nach nicht vergänglich und zeitlich ist, vergisst sie, dass sie anderes als der Körper ist.[185]

Die Nacktheit ist ein metaphorischer Ausdruck für die im Körper erwachte Seele. Die erwachte Seele wirft ihre Kleidungsstücke (χιτῶνας) ab, das heißt, sie entkleidet sich ihrer körperlichen Leidenschaften und wird somit rein (καθαρός) und nackt.[186] Die nackt gewordene Seele gelangt durch den Erkenntnisprozess auf das Denken selbst, und bevor sie in den intelligiblen Bereich eintritt, ruht sie im göttlichen Licht:

> Sie (die Seelen der Mysten, die die Werke des Vaters gedacht haben) entfliehen dem vom Schicksal beherrschten schamlosen Flügel der Moira. Sie ruhen in Gott,[187] indem sie die kraftvollen Feuerlohen einziehen, die (aus dem Bezirk) vom Vater herabkommen, von denen während ihrer Herabkunft die Seele die seelennährende Spitze der feurigen Früchte pflückt.[188]

---

184 Siehe *In Tim.* III 297, 17–20: μόνην ἄρα τὴν καθαρτικὴν ἀρετὴν σώτειραν προσρητέον τῶν ψυχῶν, ἀποκόπτουσαν μὲν καὶ ἀφανίζουσαν ἄρδην τὰς ἐνύλους φύσεις καὶ τὰ ἐκ τῆς γενέσεως ἡμῖν προσφύντα πάθη, χωρίζουσαν δὲ τὴν ψυχὴν καὶ ἐπὶ τὸν νοῦν περιάγουσαν καὶ τοὺς χιτῶνας, οὓς ἐνεδύσατο, καταλείπουσαν.

185 Vgl. *In Tim.* III 330, 9–331, 1.

186 *In Alc.* 138, 20–139, 3: ἀνιοῦσιν οὖν ἡμῖν καὶ ἀποδυομένοις τὰ πάθη καὶ τοὺς χιτῶνας οὓς κατιόντες προσειλήφαμεν, ἔσχατος χιτών ἐστιν ἀποδυτέος ὁ τῆς φιλοτιμίας, ἵνα γυμνῆτες, ὥς φησι τὸ λόγιον, γεγονότες ἑαυτοὺς τῷ θεῷ προσιδρύσωμεν, λόγος καθαρὸς καὶ εἰλικρινὴς γενόμενοι καὶ πάντα καταλιπόντες τὰ πάθη περὶ γῆν, ὅπουπερ ἐτάχθη, καὶ ταῖς θείαις ζωαῖς ἑαυτοὺς ἐξομοιώσαντες. Siehe dazu noch H. Boese (Hrsg.), *Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, Berlin 1960 (nachfolgend zitiert als: *De mal.*), hier: *De mal.* 24, 29–31: Exuendum igitur nobis et tunicas quas descendentes induti sumus, et nudi hinc progrediendum illuc; Für die englische Übersetzung siehe J.Opsomer/C.Steel, (Übers.), *Proclus: On the Existence of Evils*, Ithaca/New York 2003; C. Steel (Übers.), *Proclus: On Providence,* Ithaca/New York 2007; J. Opsomer/C. Steel (Übers), *Proclus: Ten Problems Concerning Providence,* London 2012. Dazu noch Platon, *Gorg.* 524d–525a; Plotin, *Enn.* I 6, 7; H. Lewy, 1978, S. 170–171, Anm. 395.

187 Mit dem Ausdruck „in Gott ruhen" (ἐν θεῷ κεῖνται) ist die seelische Ruhe im göttlichen Licht, Aion, gemeint. Siehe dazu R. Majercik, 1989, S. 191, Anm. 4.

188 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 130 = Proclus, *In Tim.* III 266, 19 et 21–23: Μοίρης εἱμαρτῆς τὸ πτερὸν φεύγουσιν ἀναιδές, ἐν δὲ θεῷ κεῖνται πυρσοὺς ἕλκουσαι ἀκμαίους ἐκ πατρόθεν κατιόντας, ἀφ᾽ ὧν ψυχὴ κατιόντων ἐμπυρίων δρέπεται καρπῶν ψυχοτρόφον ἄνθος. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 547.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Seele, der es gelingt, der Schicksalsgöttin (Moira)[189] zu entfliehen, kommt zur Ruhe. Proklos versteht die zur Ruhe gekommene Seele als eine zwischen Denken und Nicht-Denken zerrissene Seele, die nach einer langen Reise in den sicheren Hafen[190] gelangt. Die im sicheren Hafen oder, wie Proklos im *Timaios*-Kommentar schreibt, im väterlichen Hafen eingetroffene Seele vollendet ihren Erkenntnisprozess, entdeckt den Vater (Demiurg) und vereint sich mit ihm.[191] Von da an strebt sie, den intelligiblen Bereich und die höchste Spitze ihres Wesens, das Eine in ihr zu schauen.

2.4.2. Die Blüten der Seelen

Zu den chaldäischen Ausdrücken, die besonders wichtig sind für die Beschreibung des Strebens der Seele nach der Rückkehr zu sich selbst und zum Einen zählt weiter die Metapher der Blüte (oder Blume) (ἄνθος). Die Blüte stellt stets etwas Besseres und Höheres des bestimmten Seienden dar,[192] und sie kommt in unterschiedlichen Wortverbindungen vor, die auf den überintelligiblen Teil der Seele hinweisen: „die Blüte des Intellekts“ (ἄνθος νοῦ)[193] und „die Blüte der ganzen Seele“ (ἄνθος πάσης τῆς ψυχῆς).[194]

Wenden wir uns zuerst dem Ausdruck „die Blüte des Intellekts“ zu. In dem Fragment 49 der *Chaldäischen Orakel* aus Proklos’ *Timaios*-Kommentar lesen wir:

> [...] Vatergeborenes Licht. Denn er (der Aion) allein hat die reiche Blüte des Intellekts von der Stärke des Vaters gepflückt und vermag daher den väterlichen Intellekt zu denken <und Licht> einzugeben allen Quellen und

189 Siehe R. Majercik, 1989, S. 190; H. Boese (Hrsg.), *Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo). Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, Berlin 1960 (nachfolgend zitiert als: *De prov.*), hier: *De prov.* 21, 15–16: quicumque, aiunt, patris opera intelligentes reverendi fient, sortis fatalem alam effugiunt.

190 Vgl. R. M. van den Berg, 2001, S. 272.

191 Siehe Anm. 180.

192 J. Opsomer, „Proclus“, in: A. Marmodoro/S. Cartwright (Hrsgg.), *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, Cambridge 2018, S. 129–150.

193 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 49 = Proclus, *In Tim.* III 14, 3–10; *Exc. Chald.* IV, S. 209, 17; *In Parm.* 1047, 23; *In Cart.* 47, 15; *In Alc.* 114, 3; *De prov.* 172, 15.

194 Des Places*, Exc. Chald.* IV, S. 210, 29.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Anfängen und (sie) zu drehen und stets in unaufhörlicher Kreisbewegung zu erhalten.[195]

Die gleiche Bedeutung der Blüte des Intellekts als etwas Überintellektuelles beinhaltet auch das erste Fragment der *Chaldäischen Orakel* aus Damaskios' *De principiis*, wo wir lesen:

> Es gibt ein gewisses Intelligibles, das du mit der Blüte des Intellekts denken musst. Denn wenn du deinen Intellekt hinneigst und jenes (das Intelligible) denkst, wie wenn du etwas Bestimmtes dächtest, so wirst du es nicht denken. Denn es (das Intelligible) ist die Gewalt der ringsum leuchtenden Stärke, die in geistigen Teilungen erblitzt. Man darf überhaupt jenes Intelligible nicht mit Ungestüm denken, sondern mit dem feinen Intellekt feiner Flamme, die alles außer jenem Intelligiblen misst. Dieses sollst du nicht geradezu denken, sondern das reine Auge deiner Seele abgewandt haltend den leeren Intellekt zum Intelligiblen ausstrecken um es zu erfahren; denn es befindet sich außerhalb des Intellektes.[196]

Der Ausdruck „die Blüte des Intellekts" in der Seele hat bei Proklos und Damaskios dieselbe Bedeutung. Er weist darauf hin, dass die Seele sich vermittels der Blüte des Intellekts mit dem ersten Vater oder dem väterlichen Intellekt, der auf der Spitze der intelligiblen Trias steht, verbindet.[197] Dies steht im Zusammenhang mit dem, was Proklos über die Blüte des Intellekts im *Timaios*-Kommentar sagt. Er nennt die Blüte des Intellekts die väterliche

---

195 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 49 = Proclus, *In Tim.* III 14, 3–10: πατρογενὲς φάος. πολὺ γὰρ μόνος ἐκ πατρὸς ἀλκῆς δρεψάμενος νόου ἄνθος ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν <καὶ νόον> ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς καὶ δινεῖν αἰεί τε μένειν ἀόκνῳ στροφάλιγγι. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 543.

196 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 1 = Damascius, I 154, 14–26: Ἔστιν γάρ τι νοητόν, ὃ χρή σε νοεῖν νόου ἄνθει· ἢν γὰρ ἐπεγκλίνῃς σὸν νοῦν κἀκεῖνο νοήσῃς ὥς τι νοῶν, οὐ κεῖνο νοήσεις· ἔστι γὰρ ἀλκῆς ἀμφιφαοῦς δύναμις νοεραῖς στράπτουσα τομαῖσιν. Οὐ δὴ χρὴ σφοδρότητι νοεῖν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο ἀλλὰ νόου ταναοῦ ταναῇ φλογὶ πάντα μετρούσῃ πλὴν τὸ νοητὸν ἐκεῖνο·χρεὼ δὴ τοῦτο νοῆσαι οὐκ ἀτενῶς, ἀλλ᾽ ἀγνὸν ἀπόστροφον ὄμμα φέροντα σῆς ψυχῆς τεῖναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν, ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 539. Übersetzung leicht modifiziert.

197 Vgl. des Places, *Exc. Chald.* IV, S. 210, 12–13: ἀλλ᾽ εἰ ἐν τῷ ἄνθει τοῦ ἐν ἡμῖν νοῦ τὸ νοητὸν τοῦτο νοοῦμεν, ἐπ᾽ ἄκρῳ τῆς πρώτης νοητῆς τριάδος ἱδρυνθέν. Siehe dazu noch *In Parm.* 1070, 20–22: ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἀντιδιῇρηται πρὸς τὴν δύναμιν καὶ τὸν νοῦν ὧν λέγεται πατὴρ, καὶ συμπληροῖ τριάδα μίαν μετ᾽ ἐκείνων.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gottheit. Die väterliche Gottheit ist als eine Kraft zu verstehen, die sich um das erste Prinzip von allem ringsum dreht.[198]

Laut Damaskios' (Fr. 1, 10) und Proklos' (Fr. 84)[199] chaldäischen Fragmenten steht der erste Vater[200] außerhalb des Intellekts, und sein Wesen ist mit der Hyparxis identisch.[201] ‚Hyparxis' bedeutet reine Existenz oder bloßes Sein, und sie bildet die Spitze des ersten Gliedes der intelligiblen Trias.[202] Diese Ebene erreicht die Seele mit ihrer „Blüte des Intellekts", die ein Synonym für die Hyparxis der Seele ist.[203]

---

198 *In Tim.* III 14, 11–14: πατρικῆς γὰρ θεότητος διακορὴς ὤν, ἣν καλεῖ νόου ἄνθος, νοῦν ἐπιλάμπει τοῖς πᾶσι καὶ τὸ ἀεὶ ὡσαύτως νοεῖν καὶ ἐρωτικῶς περὶ τὴν πάντων ἀρχὴν στρέφεσθαι καὶ ἐνεργεῖν.

199 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 1, 10 = Damascius, I 154, 26: ὄφρα μάθῃς τὸ νοητόν, ἐπεὶ νόου ἔξω ὑπάρχει; des Places, *Or. Chald.*, Fr. 84 = Proclus, *Theol. Plat.* IV, 21, 64, 11–12: Πάντας γὰρ συνέχων αὐτὸς πᾶς ἔξω ὑπάρχει. Siehe dazu noch R. Majercik, 1989, S. 174, 3; H. Lewy, 1978, S. 129, Anm. 240; P. Hadot, 1968, Vol. 1, S. 306, Anm. 4.

200 Für die Einordnung des Vaters in den intelligiblen Bereich siehe *Theol. Plat.* VI 8, 42, 7–11: Τὸ μὲν <γὰρ> πατρικὸν ἀρχηγικόν ἐστι πανταχοῦ, τοῦ δὲ μέσου ἡ δύναμις, ὁ δὲ νοῦς τὸ τέλος συμπεραίνει τῆς τριάδος·Ἡ μὲν γὰρ δύναμις σὺν ἐκείνῳ, νοῦς δ᾽ ἀπ᾽ ἐκείνου; des Places, *Or. Chald.*, Fr. 4 = Proclus, *In Alc.* 37 [84 Cr.], 14 W.; *Theol. Plat.* III 21, 73, 19–21: Πάσης δὲ αὖ νοητῆς τριάδος τὸ μὲν πέρας ἐν ἑκάστῃ πατὴρ ἐπονομάζεται, τὸ δὲ ἄπειρον δύναμις, τὸ δὲ μικτὸν νοῦς; R. Majercik, 1989, S. 142; E. R. Dodds, 1963, S. 253; H. Lewy, 1978, S. 79, Anm. 47; W. Beierwaltes, 1979, S. 104: „Die Bewegung der Trias Sein-Leben-Geist nämlich entspringt dem Sein als der in sich seienden Wesenheit und Anwesenheit (οὐσία, ὕπαρξις) und vermittelt sich dem Geist durch das Leben (διὰ μέσης τῆς ζωῆς). Sie kann auch als vom ‚Vater' ausgehend gedacht werden und sich durch die Mächtigkeit des Seins, die das Denken ist, dem denkenden Geist vermitteln (ἀπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τῆς δυνάμεως)." Siehe dazu N. Spanu, 2021, S. 5; 162.

201 Für die Bedeutung der Hyparxis siehe C. Steel, „ΥΠΑΡΞΙΣ chez Proclus", in: F. Romano/D. P. Taormina (Hrsgg.), *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo, Atti del I Colloquio internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 1–3 ottobre 1992*, Firenze 1994, S. 79–100.

202 Proklos spricht über die intelligible Trias: ὄν – ξωή – νοῦς und über die darauffolgende Trias: ὕπαρξις – δύναμις – νοῦς. ὕπαρξις ist mit dem πατήρ gleichgesetzt. Siehe *El. theol.* Prop. 101–102, Dodds S. 90–92; *In Tim.* I 17, 24–30: οἰκεῖος γὰρ ὁ νοῦς τῇ τριάδι, τρίτος ὢν ἀπὸ τοῦ ὄντος διὰ μέσης τῆς ζωῆς, ἢ ἀπὸ τοῦ πατρὸς διὰ τῆς δυνάμεως , ἢ ἀπὸ τοῦ νοητοῦ διὰ τῆς νοήσεως· ἀνάλογον γὰρ ὡς μονὰς πρὸς δυάδα, οὕτως τὸ ὂν πρὸς τὴν ζωήν, καὶ ὁ πατὴρ πρὸς τὴν δύναμιν, καὶ τὸ νοητὸν πρὸς τὴν νόησιν· ὡς δὲ δυὰς τριάδα, ἥ τε ζωὴ πρὸς τὸν νοῦν καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ νόησις.

203 Vgl. *In Alc.* 248, 3–4: ὡς ἂν εἰς τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ καὶ τὴν ὕπαρξιν ἡμῶν ἀνιόντες καταντήσωμεν. Siehe dazu noch *Theol. Plat.* I 3, 15, 4–6: τὸ ἄνθος καὶ τὴν ὕπαρξιν συνάπτεσθαι πρὸς τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων καὶ διὰ τούτων πρὸς αὐτὴν τὴν πασῶν τῶν θείων ἑνάδων ἀπόκρυφον ἕνωσιν; *In Crat.* 66, 12–14: τῷ γὰρ ἄνθει τοῦ νοῦ

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Seele, auf die Spitze der intelligiblen Trias aufgestiegen, ist nicht mehr in der Vielheit zerstreut, sondern sie lässt die Vielheit hinter sich, vereint sich mit dem väterlichen Intellekt und schaut den göttlichen Bereich. Sie hat aber das tatsächliche Ziel, das sie erstrebt, noch nicht erreicht: die Schau des Einen.[204] Denn das in ihr anwesende Eine ist die höchste Spitze ihres Wesens. Mit den chaldäischen Ausdrücken werden der Sehnsuchtswille und der Aufstiegsprozess der Seele zurück zu diesem Einen in ihr dargelegt.

Proklos unterscheidet zwei Arten des Einen: das intelligible Eine und das transzendente Eine. Das intelligible Eine ist mit dem väterlichen Intellekt identisch. Die Seele erreicht mit der Blüte der allerersten Kräfte (hier ist an die zwei synonymen Ausrücke zu denken: ἄνθος νοῦ und ὕπαρξις τῆς ψυχῆς) das väterliche Eine und vereint sich mit ihm.[205] Sie hat zwar das intelligible Eine erreicht, aber noch nicht die Spitze ihres Wesens: das Eine in der Seele. Die Seele gelangt erst dann auf die Spitze ihres Wesens, wenn all die unterschiedlichen Kräfte in ihr vereint sind.

Proklos beschreibt die auf die Spitze ihres Wesens aufgestiegene Seele mit zwei chaldäischen Ausdrücken: „das Zentrum des ganzen Wesens" (τῆς ὅλης οὐσίας κέντρου)[206] und „die Blüte der ganzen Seele" (ἄνθος πάσης τῆς ψυχῆς).[207] Beide Ausdrücke beziehen sich auf die Einung der Seele mit dem Einen in ihr. Das bedeutet, die Seele als Einheit und Ganzes ähnelt dem Einen, und durch das Eine in ihr wird sie zum Einen selbst geführt.[208]

καὶ τῇ ὑπάρξει τῆς οὐσίας ἡμῶν αὐτοῖς συνάπτεσθαι πεφύκαμεν; J. M. Rist, „Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism", in: *Hermes*, Bd. 92, H. 2, 1964, S. 213–225, hier: S. 218.

204 Vgl. *In Parm.* 1015, 32–33: πᾶσα τοίνυν ἡμῶν ἡ ζωὴ γυμνάσιόν ἐστι πρὸς ἐκείνην τὴν θέαν.

205 Des Places, *Exc. Chald.* IV, S. 211, 4–9: Διττοῦ τε τοῦ ἑνὸς πεφηνότος, καὶ τοῦ μὲν τῆς πρωτίστης ἡμῶν τῶν δυνάμεων ἄνθους ὄντος, <τοῦ> δὲ τῆς ὅλης οὐσίας κέντρου καὶ τῶν περὶ αὐτὴν ἁπασῶν παντοίων δυνάμεων, ἐκεῖνο μόνον ἡμᾶς συνάπτει τῷ πατρὶ τῶν νοητῶν· νοερὸν γάρ ἐστιν ἕν, νοεῖται δὲ καὶ ἐκεῖνο ὑπὸ τοῦ πατρικοῦ νοῦ κατὰ τὸ ἓν τὸ ἐν αὐτῷ.

206 Siehe oben Anm. 205.

207 Proklos spricht über unterschiedliche Kräfte in der Seele. Siehe des Places, *Exc. Chald.* IV, S. 210, 28–211, 4: Μήποτε οὖν οὐκ ἔστι ταὐτὸν νοῦ ἄνθος καὶ πάσης ἡμῶν τῆς ψυχῆς ἄνθος·ἀλλὰ τὸ μέν ἐστι τῆς νοερᾶς ἡμῶν ζωῆς τὸ ἐνοειδέστατον, τὸ δὲ ἁπασῶν τῶν ψυχικῶν δυνάμεων ἕν, πολυειδῶν οὐσῶν·οὐ γάρ ἐσμεν νοῦς μόνον, ἀλλὰ καὶ διάνοια καὶ δόξα καὶ προσοχὴ καὶ προαίρεσις, καὶ πρὸ τῶν δυνάμεων τούτων οὐσία μία τε καὶ πολλὴ καὶ μεριστή τε καὶ ἀμερής.

208 Siehe des Places, *Exc. Chald.* IV, S. 211, 9–15: τὸ δὲ ἓν εἰς ὃ πᾶσαι αἱ ψυχικαὶ δυνάμεις συννεύουσιν αὐτῆς [ὃ] μόνον πέφυκε προσάγειν ἡμᾶς τῷ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὄντων, καὶ αὐτὸ πάντων ὂν τῶν ἐν ἡμῖν ἑνοποιόν·καθὸ

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die gleiche Bedeutung wie die Ausdrücke „das Zentrum des ganzen Wesens“ und „die Blüte der ganzen Seele“ hat der im *Parmenides*-Kommentar erwähnte Ausdruck „die Blüte der Seele“.[209] Der mit jenen chaldäischen Ausdrücken beschriebene seelische Zustand kann als die augenblickliche Aufhebung der Andersheit zwischen der vereinten Seele und dem Einen in ihr verstanden werden. In diesem Augenblick hat die Seele ihr Ziel erreicht. Sie erlebt eine mystische Einung (ἕνωσις) – und stürzt wieder ganz ab.[210] Sie kann nicht etwas werden, was sie nicht ist. Die Besonderheit der seelischen Rückstrebung liegt jedoch darin, dass es der Seele trotz wesentlicher Unterschiede zwischen ihr und ihren Ursachen möglich ist, mit dem Einen in ihr über sich selbst hinauszusteigen und das zu erleben, was mit Worten nicht zu beschreiben ist.

Im Hinblick auf die Leitfrage, wie die Seele zum Einen in ihr aufsteigt, können wir mit den unterschiedlichen chaldäischen Ausdrücken einen Aufstieg der Seele skizzieren. Auf die Spitze ihres Wesens gelangt, hat die Seele unterschiedliche Kräfte in ihr vereint und schaut sich selbst als eine Einheit. Sie ist nicht nur mit sich selbst identisch, sondern mit dem Einen in ihr einig. Mit dem Einen in ihr geeint, erlebt die Seele die Nähe zum absoluten Einen als einen augenblicklichen transzendenten Zustand.

καὶ ἐρριζώθημεν κατ᾽ οὐσίαν ἐν ἐκείνῳ, καὶ τῷ ἐρριζῶσθαι κἂν προῒωμεν, οὐκ ἀποστησόμεθα τῆς ἑαυτῶν αἰτίας.

209 *In Parm.* 1071, 22–24: πῶς δ᾽ ἂν τὸ ἓν αὐτὸ τοῦτο καὶ τὸ ἄνθος τῆς ψυχῆς ἀναλάμψαι ποιήσαιμεν, εἰ μὴ κατὰ νοῦν πρότερον ἐνεργήσαιμεν.

210 Wenn die Seele abstürzt, dann bleibt kein Teil von ihr ‚oben‘, sondern sie steigt dann gänzlich ab. Siehe *El. theol.* Prop. 211, Dodds, 184, 10–11: Πᾶσα μερικὴ ψυχὴ κατιοῦσα εἰς γένεσιν ὅλη κάτεισι, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισιν.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der Hervorgang des Alls aus dem Einen gemäß Proklos' teleologischem System:

das Eine (τὸ ἕν)

↓

Grenze (πέρας) **– Unbegrenztheit** (ἄπειρος)

↓

Sein (ὄν), **Leben** (ζωή) und **Intellekt** (νοῦς)

↓

Seele (ψυχὴ)

Die chaldäischen Ausdrücke für den Aufstieg der Seele zum Einen in uns:

das Eine in uns (τὸ ἐν ἡμῖν ἕν)
= die Blüte der ganzen Seele (ἄνθος πάσης τῆς ψυχῆς)
= die Blüte der Seele (ἄνθος τῆς ψυχῆς)
↑
die Blüte des Intellekts (ἄνθος νοῦ)
= Hyparxis der Seele (ὕπαρξις τῆς ψυχῆς)
↑
Spitze der seelischen Erkenntnis
= im Denken vereinte Seele
↑
Erkenntnisprozess in der Seele
↑
Nacktheit (γυμνής) der Seele
↑
Auge der Seele (ὄμμα τῆς ψυχῆς)
↑
Erkenntnisprozess der Seele

Die Einung der Seele mit dem Einen in ihr ist der letzte Akt des seelischen Strebens, der Weg dorthin ist jedoch lang. Proklos behandelt in seinen Werken den Aufstieg der Seele zum Einen als eine Aufgabe der Philosophie. Um den seelischen Weg zum Einen zu erläutern, ist es wichtig zu wissen, wie die Seele in den Körper eintritt und warum sie sich für die Selbsterkenntnis entscheidet und damit für die Rückkehr zu den Ursachen in ihr. Diese Frage behandeln wir in Rahmen von Proklos' Kommentar zu Platons *Timaios*.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

3. Philosophieren als Gebet für den Aufstieg der Seele im *Timaios*-Kommentar

3.1. Die Einleitung zu Proklos' In Platonis Timaeum commentaria

Proklos ist nicht der erste Philosoph, der sich mit Platons *Timaios* beschäftigt.[211] Doch er ist einer der wichtigsten und ausführlichsten Kommentatoren, der in seinem exegetischen Werk eine umfangreiche Kenntnis sowohl von Platons Werken als auch vom gesamten antiken und spätantiken Denken aufweist. Proklos versteht den Text des *Timaios* aus unterschiedlichen Blickwinkeln: Einerseits sieht er in ihm eine Hymne[212] auf den Demiurgen, andererseits fasst er ihn als eine philosophisch-naturwissenschaftliche Beschreibung des Weltalls auf.[213] Er beschreibt den *Timaios* in der Abhandlung *Theologia Platonica* als einen feierlichen Lobgesang auf die Göttlichkeit des Demiurgen:

> Die Vorsehung des Demiurgen äußert sich von oben bis zur Erschaffung dieser [sichtbaren Welt], und dieser Text wurde von Platon als eine Art Hymne [οἷον ὕμνος τις] an den Demiurgen und den Vater gerichtet, um seine Kräfte, seine Schaffungen und Wohltaten für die Welt zu feiern.[214]

---

211 Siehe M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen ‚Timaios' nach den antiken Interpreten*, Teil I, Leiden 1976; siehe dazu C. Steel, „Proclus' Defence of the Timaeus against Aristotle: A Reconstruction of a Lost Polemical Treatise", in: R. Sorabji (Hrsg.), *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, London 2016, S. 327–352.

212 Siehe R. M. van den Berg, 2001, S. 23–28.

213 Vgl. M. Martijn, *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and its Methods in Proclus' Commentary on Plato's ‚Timaeus',* Leiden/Boston 2010, S. 67: „In his introduction to the *Commentary on the Timaeus*, Proclus emphatically states that the skopos of the entire dialogue is ‚all of φυσιολογία' [*In Tim.* I 1, 4–5]. Consequently, its subject is φύσις. In the passage we turn to now, however, Proclus' most emphatic and extensive elaboration of the notion of philosophy of nature and its methods we find a different statement as to the subject matter of Timaeus' exposition."

214 *Theol. Plat.* V 20, 75, 10–14: Ἄνωθεν δὴ ἄχρι τῆς τούτων ποιήσεως ἡ τοῦ δημιουργοῦ πρόνοια καταφαίνεται, καὶ οἷον ὕμνος τις οὗτος ἀποδέδοται τῷ δημιουργῷ καὶ πατρὶ τοῦδε τοῦ παντὸς ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος τάς τε δυνάμεις αὐτοῦ καὶ τὰς ποιήσεις καὶ τὰς εἰς τὸν κόσμον εὐεργεσίας ἀνευφημῶν. Meine Übersetzung.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Unser Ziel ist es, den Aufstieg der Seele unter zwei Gesichtspunkten zu betrachten. Einerseits wollen wir uns mit der Bedeutung des Gebets als eines „göttlichen Tropfens" in der Seele befassen: Es wird sich zeigen, dass sich die betende Seele den Göttern angleicht und selbst als eine Einheit erfasst. Andererseits versuchen wir, den oben dargestellten Aufstiegsprozess der Seele Schritt für Schritt zu veranschaulichen.

3.2. Die hierarchische Einordnung des Demiurgen in Proklos' Denksystem

Proklos behandelt im *Timaios*-Kommentar innerhalb des neuplatonischen Denksystems die Frage, ob das Weltall geschaffen wurde oder nicht.[215] Er betrachtet das Weltall als eine demiurgische Schöpfung. Der Demiurg selbst geht jedoch wie alles andere aus dem Einen hervor.[216] Der Demiurg und das von ihm geschaffene Weltall sind Teile des hierarchischen Systems. Dieser Ansatz ist wichtig, denn Proklos verdeutlicht seine Ansicht in seinem Kommentar zum *Timaios* nicht nur mithilfe von physikalischen Methoden, sondern er erklärt sie auch vor dem Hintergrund einer theologischen Lehre.[217] Wenn wir den ersten Demiurgen in das hierarchisch-teleologische System von Proklos einordnen, in dem alles aus dem transzendenten Einen hervorgeht, wird der Demiurg, wie alles andere auch, als von dem transzendenten Einen verursacht verstanden. Als solcher gestaltet er das schönste Weltall (*Tim.* 29a6).[218] Der erste Demiurg ist der beste im Vergleich zu allen anderen

215 Siehe V. Roth, „Der Anfang des Immerwährenden. Zur Entstehung des Kosmos in der Philosophie des Proklos", in: M. Perkams/R. M. Piccone (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 303–323.

216 Vgl. *In Tim.* I 206, 23: πᾶν γὰρ ἐξ ἑνός ἐστι. An dieser Stelle ist die Rede davon, dass alles aus dem Einen hervorgeht. Proklos erwähnt nicht den Demiurgen, aber es ist zu verstehen, dass auch er (der Demiurg) wie alles andere aus dem Einen hervorgeht.

217 Vgl. *In Tim.* I 8, 3–5: μίγνυσι δὲ τῷ ἀποφαντικῷ τὸ ἀποδεικτικόν, καὶ τὰ φυσικὰ οὐ φυσικῶς μόνον, ἀλλὰ καὶ θεολογικῶς νοεῖν ἡμᾶς παρασκευάζει.

218 Vgl. *In Tim.* I 330, 21–334, 27. Nach Proklos' Meinung übernimmt Platon die Beschreibung des ersten Demiurgen von Homer. Homer nennt den ersten Demiurgen „Vater" und „Höchster der Herren", Platon nennt ihn „die beste aller Ursachen". Siehe hier *In Tim.* I 333, 20–25: κἀνταῦθα τοῦ Πλάτωνος ἄντικρυς τὸν Ὅμηρον ζηλοῦντος, ὃς δὴ πατέρα τῶν ὅλων αὐτὸν ἀποκαλεῖ καὶ ὕπατον κρειόντων, καὶ ταῦτα τῶν πρὸ αὐτοῦ μεμνημένος θεῶν μέχρι καὶ αὐτῆς τῆς Νυκτός. ἀλλ᾽ οὖν διότι τῶν δημιουργικῶν πρεσβύτατος, ἐκείνῳ μὲν ὕπατος κρειόντων, τούτῳ δὲ τῶν αἰτίων ἄριστος ὕμνηται.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Formen von Demiurgen,[219] die es neben ihm gibt.[220] Der erste Demiurg als Schöpfer und Vater[221] des Weltalls fungiert in Platons Dialog als Intellekt (*Tim.* 39a7),[222] und in Proklos' Kommentar ähnelt er dem intellektuellen Intellekt (νοῦς νοερός).[223] Im Weiteren wird sich zeigen, was unter dem intellektuellen Intellekt verstanden wird. Proklos zufolge ist der Demiurg zwar ein Intellekt, aber als Schöpfer des Weltalls ein göttlicher Intellekt (νοῦς θεῖος),[224] der auf der Ebene des intellektuellen Intellekts steht.[225]

---

219 Vgl. *In Tim*. I 310, 8–311, 1. Proklos folgt seinem Lehrer Syrianos und schreibt, dass es einen intellektuellen Demiurgen gibt, der das ganze Weltall erschafft. Es sind jedoch die jungen Götter, die über das Weltall wachen und für die Zeitlichkeit im Weltall verantwortlich sind. Der Demiurg selbst etabliert sich auf der Spitze des Olymps. Für eine Darstellung der detaillierten Funktionen aller Demiurgen siehe A. Lernould, *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq (Nord) 2001. Dazu noch M. Baltes, *Die Weltentstehung des Platonischen ‚Timaios' nach den antiken Interpreten*, Teil II, Leiden 1978; J. Opsomer, „The Natural World", in: P. d'Hoine/M. Martijn (Hrsgg.), *All from One*, 2017, S. 137–166.

220 Vgl. *Theol. Plat.* V 14, 42, 6–44, 17; siehe dazu L. Brisson, *Le Même et l'Autre dans la structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris 1994, S. 64–84.

221 Siehe J. Opsomer, „To Find the Maker and Father: Proclus' Exegesis of Plato, ‚*Tim.* 28c3–5", in: *Études Platoniciennes*, Vol. 2, 2006, S. 261–283.

222 Platon, *Tim.* 39e7–9: ἡπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῷον, οἷαί τε ἔνεισι καὶ ὅσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.

223 Vgl. *In Tim.* I 311, 1–10; III 100, 1–101, 9; *Theol. Plat.* III 15, 52–18, 64. Siehe dazu J. Opsomer, „Deriving the three intelligible triads from the *Timaeus*", in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 351–372; J. Dillon, „The Role of the Demiurge in the *Platonic Theology*", in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 339–351. Dazu noch J. Opsomer, „Proclus on Demiurgy and Procession: a Neoplatonic reading of the Timaeus", in: M. R. Wright (Hrsg.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, 2000, S. 113–143; P. d'Hoine, „The Intelligent Design of the Demiurge: On an Argument from Design in Proclus", in: *Études Platoniciennes*, 5, 2008, S. 63–90.

224 Vgl. *In Tim.* I 311, 18–25: νῦν δὲ οὗτος ψυχὴν μὲν γεννῶν ἐνεργεῖ μετὰ τοῦ κρατῆρος, νοῦν δὲ καθ' ἑαυτόν· οὐκ ἄλλος ἄρα ἐστὶν ἢ ὁ τρίτος τῶν νοερῶν πατέρων· τὸ γὰρ ἐξαίρετον ἔργον αὐτοῦ τὸ νοοποιόν ἐστιν, ἀλλ' οὐ τὸ σωματουργόν· τὸ γὰρ σῶμα οὐ μόνος, ἀλλὰ μετὰ τῆς ἀνάγκης ποιεῖ, δι' αὐτῆς ποιῶν· οὐδὲ τὸ ψυχοποιόν· τὴν γὰρ ψυχὴν μετὰ τοῦ κρατῆρος γεννᾷ·μόνος δὲ τὸν νοῦν καὶ ὑφίστησι καὶ ἐφίστησι τῷ παντί. νοοποιὸς οὖν ὑπάρχων εἰκότως καὶ νοερὰν ἔχει τάξιν.

225 Vgl. *In Tim*. III 101, 16–19: πρὸς δὴ τοῦτον τὸν τοσοῦτον θεὸν ὁ δημιουργὸς ἀνήρτηται τοῦ παντὸς νοῦς μὲν καὶ αὐτὸς ὤν, ὥσπερ εἴπομεν πρότερον, ἀλλὰ νοερὸς νοῦς ὡς νοῦ διαφερόντως αἴτιος.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Den Demiurgen als Schöpfer und Vater (ὁ πατὴρ καὶ ὁ ποιητής) beschreibt Proklos mit folgenden Worten:

> Da er der Schöpfer des Intellekts ist, ist es einleuchtend, dass er auf der Ebene eines intellektuellen Gottes steht. Aufgrund dessen nennt ihn Platon ‚Schöpfer und Vater' (28c3), und nicht nur ‚Vater' oder nur ‚Schöpfer', und auch nicht ‚Vater und Schöpfer'. ‚Vater' und ‚Schöpfer' sind Extreme. Als Oberster hält er [der Vater] die Spitzenposition im Intelligiblen und steht vorerst in der königlichen Reihe, der Letztere besetzt die Grenze in dieser Reihe.[226]

Der erste Demiurg als Schöpfer und Vater auf der Ebene des Intellektuellen versteht sich als unteilnehmbarer Intellekt, der mit dem intelligiblen Bereich vereint ist.[227] Der intellektuelle Intellekt geht aus dem intelligiblen Intellekt (νοῦς νοητόν) hervor, der an sich ein Glied der ersten intelligiblen Trias und ein Paradigma des Demiurgen ist. Proklos spricht in anderen Werken über die intelligible Trias und ordnet sie in die Reihenfolge: die erste Grenze als Vater (πατήρ), die erste Unbegrenztheit als Kraft (δύναμις) und deren Mischung als Intellekt (νοῦς).[228] Der Demiurg wird von Proklos nicht nur als Vater und Schöpfer, göttlicher Intellekt und intellektueller Intellekt beschrieben, sondern er wird von ihm als Zeus bei Orpheus und Platon gefeiert.[229]

---

226 *In Tim*. I 311, 24–30: νοοποιὸς οὖν ὑπάρχων εἰκότως καὶ νοερὰν ἔχει τάξιν. διὸ δὴ καὶ ποιητὴς λέγεται παρὰ Πλάτωνι καὶ πατήρ, καὶ οὔτε πατὴρ μόνον οὔτε ποιητὴς μόνον, οὔτε αὖ πατὴρ καὶ ποιητής·ἔστι γὰρ ἄκρα μὲν ὁ πατὴρ καὶ ὁ ποιητής, ὃ μὲν τὴν ἀκρότητα τῶν νοητῶν κατέχων καὶ πρὸ τῆς βασιλικῆς σειρᾶς, ὃ δὲ τὸ πέρας ταύτης ἔχων τῆς τάξεως. Meine Übersetzung.

227 Vgl. *In Tim*. III 101, 24–29: νοῦς δὲ ὁ δημιουργὸς ὢν οὐκ ἔστι τῶν μετεχομένων, ἵνα τῶν ὅλων ᾖ δημιουργὸς καὶ ἵνα δύνηται πρὸς τὸ αὐτοζῷον ὁρᾶν· ἀμέθεκτος δὲ ὢν ὄντως νοερός ἐστι νοῦς, καὶ διὰ μὲν τῆς ἁπλῆς νοήσεως συνήνωται πρὸς τὸ νοητόν, διὰ δὲ τῆς ποικίλης εἰς ἀπογέννησιν σπεύδει τῶν δευτέρων.

228 Vgl. *In Parm.* 1070, 15–1071, 3. Dazu noch R. Majercik, „Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations" in: *Classical Quarterly*, Vol. 51, Oxford 2001, S. 265–297, hier: S. 270.

229 Vgl. *In Tim*. I 317, 17–20: τίς μὲν οὖν ὁ δημιουργός ἐστι καὶ ὅτι νοῦς θεῖος τῆς ὅλης ποιήσεως αἴτιος, εἰρήσθω διὰ τούτων, καὶ ὅπως ὑπό τε Ὀρφέως καὶ Πλάτωνος ὁ αὐτὸς ἀνυμνεῖται δημιουργὸς Ζεύς, ἀπὸ τούτων ὑπεμνήσθω.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

erste Grenze (Vater) – erste Unbegrenztheit (Kraft) – Mischung (Intellekt)

↓ ↓ ↓

intelligibles Sein intelligibles Leben intelligibler Intellekt[230]

↓

Demiurg = intellektueller Intellekt = Intellekt = Schöpfer und Vater = göttlicher Intellekt = Zeus

↓

das Weltall: Intellekt, Seele, Natur und Materie

Proklos zufolge bewirkt der Demiurg als Gott durch alle seine Schöpfungen – sei es von ihm direkt geschaffen oder mittelbar –,[231] dass alles sowohl in der Ursache bleibt als auch aus der Ursache hervorgeht und wieder zur Ursache zurückkehrt.[232] Diese Kreisbewegung betrifft auch die leblosen (ἄψυχος) Dinge, die hierarchisch nach bzw. unter der Seele stehen und selbst nichts erzeugen können. Denn die Göttlichkeit ist überall und damit auch in den leblosen Dingen anwesend.[233]

Die Seele strebt nach dem Einen in ihr. Bevor sie sich aber für die Rückkehr zum Einen entscheidet, steigt sie in den Körper ab. Um zu verstehen, warum die Seele sich nun für den Aufstiegsweg entscheidet, ist es wichtig, einen Schritt zurückzutreten und mehr über die Entstehung der Seele zu erfahren. Dies wird uns auch helfen zu verstehen, warum die Seele sich im Körper fremd fühlt und sich daher um die Befreiung von der Körperlichkeit bemüht.

---

230 Vgl. *Theol. Plat.* III 15–18.

231 Vgl. *In Tim.* I 311, 14–25.

232 Vgl. *In Tim.* I 210, 27–30: ταῦτ᾽ οὖν πολλῷ πρότερον καὶ ὁ δημιουργὸς περὶ τὰς ψυχὰς ἐνήργησε τοῦ τε μένειν αὐταῖς καὶ τοῦ ἐπιστρέφειν συνθήματα δοὺς καὶ κατὰ μὲν τὸ ἓν ἱδρύσας αὐτάς, κατὰ δὲ τὸν νοῦν τὴν ἐπιστροφὴν αὐταῖς καταχαρισάμενος. Über den Demiurgen als intellektuellen Intellekt und Gott schreibt Proklos in *In Tim.* I 372, 13–18: ἐπειδὴ τοίνυν καὶ ὁ δημιουργὸς θεός ἐστι καὶ ἀμέθεκτος νοῦς, ὡς μὲν θεὸς ἀγαθότητα ἔχει καὶ βούλησιν καὶ πρόνοιαν, ὡς δὲ νοητὸν οὐσίαν καὶ δυνάμεις καὶ ἐνεργείας, ὡς δὲ νοῦς ἔστι τε καὶ ζωὴν ἔχει καὶ γνῶσιν τῶν ὅλων, καὶ ἡ μὲν ἐν αὐτῷ μονὰς τῆς τριάδος ἐστὶ συνεκτική, ἡ δὲ ἄρρητος ἑνὰς τῆς μονάδος.

233 Vgl. *In Tim.* I 210, 11–16: πάντ᾽ οὖν καὶ μένει καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τοὺς θεούς, ταύτην λαβόντα παρ᾽ αὐτῶν τὴν δύναμιν καὶ διττὰ συνθήματα κατ᾽οὐσίαν ὑποδεξάμενα, τὰ μὲν ὅπως ἂν ἐκεῖ μένῃ, τὰ δὲ ὅπως ἂν ἐπιστρέφῃ προελθόντα. καὶ ταῦτα οὐκ ἐν ψυχαῖς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἑπομένοις ἀψύχοις πάρεστι θεωρεῖν.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

3.3. Über die Entstehung der Seelen

In Platons *Timaios* mischt der erste Demiurg als Mischer (κιρνάω) im Mischkrug (κρατήρ) unterschiedliche Ingredienzen (κιρνάμενα) für die Erschaffung der Seele.[234] Er verwendet die gleichen Ingredienzen mit unterschiedlicher Gewichtung, und als Resultat ergeben sich unterschiedliche Seelenarten. Die unterschiedlichen Seelen stehen zwischen den überkosmischen (ὑπερκόσμιος) und den innerkosmischen (ἐγκόσμιος) Ebenen und sind je nach Fähigkeiten unterschiedlich im Weltall aufgeteilt.[235]

Proklos' Ansicht über den Status der Seelen ist wie folgt zu verstehen: Die Seele als eine Mischung der unterschiedlichen Ingredienzen hat eine die intelligible und sinnlich wahrnehmbare Ebene vermittelnde Funktion.[236] Die Mittelstellung der Seele sorgt für ihre Doppeldeutigkeit: Einerseits ist sie ein Vorbild der sinnlich wahrnehmbaren Ebene und zugleich ein Abbild des Intellekts. Andererseits steht die Seele sowohl in der Ewigkeit als auch in der Zeit[237] und weist darüber hinaus in sich die triadisch abwärtslaufende Struktur auf: Wesen (οὐσία), Fähigkeit (δύναμις) und Tätigkeit (ἐνέργεια). Das Wesen der Seele beinhaltet wiederum eine triadische Struktur aus: Hyparxis

234 Vgl. *In Tim*. III 249, 27–30: συλλήβδην οὖν ἡμεῖς ἀπὸ τούτων ὁρμηθέντες εἴπωμεν, ὅτι ἄρα ὡς μὲν ὁ κρατὴρ ἕτερος τοῦ δημιουργοῦ, δῆλον (καὶ γὰρ πανταχοῦ διέστηκεν ὁ κιρνὰς ὁ κρατὴρ τὰ κιρνάμενα ἀλλήλων).

235 Proklos spricht von unterschiedlichen Seelen zwischen der Weltseele und den Einzelseelen. Es sind die dämonischen Seelen, die eine Trias bilden: Dämonenseelen (δαιμόνιος), Engelseelen (ἀγγελικός) und Heldenseelen (ἡρωικός). Vgl. ebd., III 164, 30–165, 22. Siehe dazu J. Opsomer, „La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus'", in: *Les études classiques*, Vol. 71, 2003, S. 5–49. Siehe hierzu außerdem J. Opsomer, 2000, S. 113–143 und A. Lernould, „L'interprétation proclienne de la création des âmes humaines dans le *Timée* de Platon", in: J. Verheyden/G. Roskam/G. Van Riel (Hrsgg.), *From Protology to Eschatology*: *Competing Views on the Origin and the End of the Cosmos in Platonism and Christian Thought*, Tübingen 2021, S. 23–45.

236 Vgl. *In Tim*. III 249, 30–250, 2: ἐπεὶ δὲ ἕτερος, ὅτι μὲν ψυχογονικός ἐστι, καὶ τοῦτο φανερόν (οὔτε γὰρ τὸν νοῦν παράγων οὔτε σωματουργῶν παραλαμβάνει τὸν κρατῆρα, μόνας δὲ ὑφιστὰς τὰς ψυχάς, ἐπεὶ καὶ μέσαις οὔσαις αὐταῖς οἰκεία ἡ κρᾶσις). Siehe dazu J. Finamore/E. Kutash, 2017, S. 122–138; M. Abbate, „Die Verbindung zwischen Seele und Kosmos bei Plotin und Proklos", in: J. Halfwassen/T. Dangel/C. O'Brien (Hrsgg.), *Seele und Materie im Neuplatonismus. Soul and Matter in Neoplatonism*, Heidelberg 2016, S. 161–177.

237 Vgl. C. Steel, „L'âme: modèle et image", in: H. J. Blumenthal/E. G. Clark (Hrsgg.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, London 1993, S. 14–29; siehe dazu Kap. 1.4.4., Anm. 125/126.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

(ὕπαρξις), Harmonie (ἁρμονία) sowie Form (εἶδος) – und der Hyparxis sind Sein (οὐσία), Identität (ταὐτόν), Differenz (θάτερον) inhärent:

Wesen (οὐσία) der Seele →	Hyparxis (ὕπαρξις) der Seele→	Sein (οὐσία)[238] der Seele
↓	↓	↓
Tätigkeit (ἐνέργεια) der Seele	Harmonie (ἁρμονία) der Seele	Identität (ταὐτόν) der Seele
↓	↓	↓
Fähigkeit (δύναμις) der Seele	Form (εἶδος) der Seele	Differenz (θάτερον) der Seele

Daraus folgt, dass das Wesen der Seele drei mögliche Existenzformen aufweist: (1) das Wesen der Seele als eine Einheit, (2) das Wesen der Seele als Trias (Hyparxis, Harmonie und Form) und zuletzt (3) beides zugleich: das Wesen der Seele im Sinne einer Einheit wie auch einer Vielheit.[239] Als Vermittlung zwischen dem intelligiblen und dem sinnlich wahrnehmbaren Bereich kann die Seele nicht nur einheitlich sein, denn sie ist sowohl nach ‚oben' zur Ursache gerichtet als auch nach ‚unten' zum Verursachten.

Proklos achtet darauf, dass alles, was die Seele beinhaltet, durch eine hierarchische Reihenfolge von Gattungen dargestellt wird.[240] So steht die

238 Vgl. *In Tim.* II 157, 27–158, 4: ἔστι τοίνυν ἡ τριὰς αὐτῇ προσήκουσα τῇ οὐσίᾳ τῆς ψυχῆς· δέδεικται γὰρ καὶ πρότερον [p. 125 ss], ὅτι τριαδική ἐστι·καὶ γὰρ τὴν ὅλην ψυχὴν διαιροῦμεν εἰς οὐσίαν, δύναμιν, ἐνέργειαν, καὶ τὴν οὐσίαν εἰς ὕπαρξιν καὶ ἁρμονίαν καὶ εἶδος, καὶ τὴν ὕπαρξιν εἰς τὴν ἰδίως καλουμένην οὐσίαν, ταὐτόν, θάτερον καὶ οὐ δεῖ θαυμάζειν, εἰ μόριον τῆς οὐσίας ποιοῦμεν οὐσίαν· λέγεται γὰρ οὐσία καὶ τὸ ἓν γένος τοῦ ὄντος καὶ τὸ ἐκ πάντων ὡσανεὶ στοιχείων συγκεκραμένων γεγονός.

239 Vgl. *In Tim*. II 163, 28–33: ἐπεὶ γὰρ καὶ ἕν ἐστιν ἡ ψυχὴ καὶ πλῆθος καὶ ὅλον καὶ μέρη καὶ μονοειδὴς οὐσία καὶ πολυειδής, ἀνάγκη δήπου μετὰ τὴν ἡνωμένην ὕπαρξιν τὴν πεπληθυσμένην αὐτῆς ἀπὸ τῶν αἰτίων πρόοδον θεωρεῖν. πᾶν δὲ πλῆθος τοῦ ἑνὸς ἐξιστάμενον δεῖται τῆς ἁρμονίας, εἰ μέλλοι μὴ ἀσύντακτον εἶναι πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἀόριστον.

240 Vgl. *In Tim.* II 125, 12–22: ἔστι τοίνυν ἐν ἑκάστῃ φύσει τὸ μὲν οὐσία, τὸ δὲ δύναμις, τὸ δὲ ἐνέργεια·καὶ γὰρ τοῦ πυρὸς ἄλλη μὲν ἡ οὐσία, καθ' ἣν τῷ πυρὶ τὸ εἶναι πυρὶ πρόσεστιν, ἄλλη δὲ ἡ δύναμις, ἄλλη δὲ ἡ ἐνέργεια·καὶ γὰρ τὰ μὲν ξηραίνει, τὰ δὲ θερμαίνει, τὰ δὲ ἄλλως πως μεταβάλλει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως. δεῖ δὴ οὖν καὶ τῆς ψυχῆς ἄλλην μὲν εἶναι τὴν οὐσίαν, ἄλλην δὲ τὴν δύναμιν, ἄλλην δὲ τὴν ἐνέργειαν, καὶ τὸν πᾶσαν αὐτὴν ἐλεῖν καὶ θεωρῆσαι βουλόμενον χρὴ περὶ ἁπάντων εἰπεῖν. ἔσται ἄρα καὶ τῆς ψυχογονίας τρία πρῶτα κεφάλαια, τὸ μὲν περὶ οὐσίας αὐτῆς, τὸ δὲ περὶ δυνάμεως, τὸ δὲ περὶ ἐνεργείας.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Fähigkeit der Seele an letzter Stelle in jener Reihe, nach dem Wesen und der Tätigkeit der Seele.

Proklos wiederholt mehrfach, dass die Seele aus dem unvergänglichen Wesen und aus der Tätigkeit, die in der Zeit aktiv ist, besteht.[241] Wenn wir diese Prämisse im Kontext von Proklos' Kommentar zu Platons *Timaios* verstehen möchten, dann ist darauf zu achten, dass alles, was unvergänglich und ewig ist, aus dem ersten Demiurgen hervorgeht.[242] All das, was veränderlich ist, wurde hingegen von jungen Göttern geschaffen.[243] Die Einzelseelen als Vermittler zwischen dem intelligiblen und dem sinnlich wahrnehmbaren Bereich können nicht allein aus dem ersten Demiurgen entstanden sein oder ausschließlich aus den jungen Göttern. Denn sie bestehen sowohl aus rationalen als auch aus irrationalen Teilen. Deshalb sind die Einzelseelen mit ihren rationalen Teilen dem Demiurgen und mit ihren irrationalen Teilen den jungen Göttern ähnlich.[244]

3.4. Die jungen Götter und die Wahl der Seele

In diesem Zusammenhang liegt die Frage nahe: Wer sind eigentlich die jungen Götter, und welche Funktionen haben sie? Der primäre Unterschied zwischen dem ersten Demiurgen und den jungen Göttern besteht darin, dass der Demiurg ewig ist und seine Erschaffung dementsprechend auch ewigen Bestand hat, während die jungen Götter zeitlich sind und ebenso alles, was sie schaffen, vergänglich ist.[245] Über die Bedeutung der jungen Götter lesen wir bei Proklos:

---

241 Vgl. *El. theol.* Prop. 106–107. Siehe dazu *De prov.* 9, 20–26: Hos itaque tres entium ordines tibi ostensos dicimus intellectualem, animealem, corporalem. Dico autem intellectualem quidem omnem eternitate et entem et intelligentem; corporalem autem semper fientem aut infinito tempore aut in parte temporis; animalem autem eternalem quidem secundum substantiam, operationibus autem utentem temporalibus.

242 Über die Unsterblichkeit der Einzelseelen siehe A. Lernould, 2001, S. 48.

243 Vgl. *In Tim*. III 224, 1–5: τὰ γὰρ αὐτὰ καὶ θνητά ἐστι καὶ ἀγένητα·ὡς μὲν ἀπὸ τῆς δημιουργικῆς γιγνόμενα μονάδος καὶ τῆς ἀκινήτου καὶ αἰωνίον ποιήσεως ἀγένητα, ὡς δὲ ὑπὸ τῶν νέων θεῶν θνητά.

244 Für die Bedeutung der irrationalen Seelen siehe J. Opsomer, „Was sind irrationale Seelen?", in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 261–283.

245 Vgl. *In Tim.* III 217, 24–25: ἐρεῖ [41 CD] τὸν δημιουργὸν τῶν ἀθανάτων αἴτιον, τῶν δὲ θνητῶν τοὺς θεούς. Siehe dazu *In Tim.* III 316, 21–317, 24.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> ‚Jung' sind sie also, nicht weil sie einmal zu sein begonnen haben, sondern weil sie immer geworden sind und weil sie, wie früher bemerkt, im momentanen Sein existieren. Denn alles Entstehende hat das, was es an Sein erhält, momentan und nicht alles zugleich; es hat auch nicht die Unendlichkeit als ganze gegenwärtig, sondern (nur) in der Form immerwährender Zuteilung. Insofern also werden die Götter ‚jung' genannt, als sie eine Existenz erlangt haben, die sich zusammen mit der Zeit erstreckt, und als sie immer werdend sind und eine ‚erneuerungsbedürftige Unsterblichkeit' besitzen.[246]

Die Tätigkeiten der jungen Götter können mit den Tätigkeiten der *Iynges* (ἴυγμξ) aus den *Chaldäischen Orakeln* verglichen werden. Die *Iynges* werden im mittleren Platonismus als „Kräfte der Übertragung" des Göttlichen auf die Menschen verstanden.[247] Sie bekommen ihre Aufgabe als Überbringer vom Vater, welcher der erste Intellekt genannt wird. Dies erinnert an die jungen Götter in Platons *Timaios*, die ihre Aufgabe vom Demiurgen erhalten und stets mit ihm verbunden bleiben.[248] Dort sind die jungen Götter geschaffen worden, um die Sterblichkeit, also das dem Werden und Vergehen unterworfene Seiende zu erzeugen. Denn erst durch die Erschaffung der jungen Götter und damit auch des sterblichen Teils der Welt wird das Weltall vollständig.[249] Die Frage ist natürlich, ob dadurch der erste Demiurg immer noch die Ursache

---

246 *In Tim.* III 311, 9–16: νέοι οὖν εἰσιν οὐχ ὡς ἀρξάμενοί ποτε εἶναι, ἀλλ᾽ ὡς ἀειγένητοι καί, ὡς εἴρηται πρότερον, ἐν τῷ ποτὲ εἶναι ὑφεστῶτες. πᾶν γὰρ τὸ γιγνόμενον ὅσον ἴσχει τοῦ εἶναι, ποτὲ ἴσχει καὶ οὐχ ὁμοῦ πᾶν, οὐδὲ τὴν ἀπειρίαν ὅλην παροῦσαν, ἀλλ᾽ ἀεὶ χορηγουμένην. οὕτως οὖν νέοι λέγονται, ὡς τῷ χρόνῳ συμπαρατεινομένην λαχόντες τὴν ὑπόστασιν καὶ ἀεὶ γιγνόμενοι καὶ ἐπισκευαστὴν ἀθανασίαν ἔχοντες. Übersetzung von M. Baltes, 1978, S. 123–124.

247 Siehe L. Brisson, 2017, S. 207–222, hier: S. 218: „In the *Oracles*, ‚Iynge' (Ἴυηξ) is the name for divine beings endowed with various powers. The Iynges are presented as the thoughts or works of the Father (Fr. 77). From a Middle Platonic perspective therefore, they are the Forms which, as is well known, serve to ‚design' the universe for the Chaldaeans." Siehe dazu R. Majercik, 1989, S. 9–10; H. Seng, „Ἴυγγες, συνοχεῖς, τελετάρχαι in den *Chaldäischen Orakeln*", in: H. Seng/L. G. S. Santoprete/C. O. Tommasi (Hrsgg.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, Heidelberg 2016, S. 293–316.

248 Vgl. *In Tim.* III 225, 32–226, 1: καὶ οὐ διὰ τοῦτο οἰητέον τὴν νέαν ἀτιμάζεσθαι δημιουργίαν, ὅτι τὸν δι᾽ οὗ λόγον ἔχει πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον αἰτίαν·

249 Vgl. Platon, *Tim.* 41b6: νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύμενος, μάθετε. θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα·τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελὴς ἔσται. Siehe dazu *In Tim.* III 223, 12–18: διὸ καὶ ὁ Πλάτων παρακελεύεσθαί φησι [41 D] τὸν ἕνα δημιουργὸν τοῖς πολλοῖς ΄προσυφαίνειν τὰ θνητὰ τοῖς ἀθανάτοις᾽, ἀναμιμνήσκων πως ἡμᾶς, ὅτι τῆς τοῦ παντὸς ὑφαντικῆς ζωῆς τελείωσίς ἐστιν ἡ προσθήκη τῶν θνητῶν, καὶ τῆς Ὀρφικῆς θεομυθίας καὶ τῶν ἀτελῶν ἱστῶν

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

von allem im Weltall ist. Der erste Demiurg ist durchaus der Schöpfer des ganzen Weltalls, aber er steigt nicht vom intelligiblen Bereich in den sinnlich wahrnehmbaren ab. Die jungen Götter sind diejenigen, die als Vermittler des Demiurgen im sinnlich wahrnehmbaren Bereich stehen und für die Vergänglichkeit verantwortlich sind.[250] Das heißt, das Weltall als Ganzes wird vom Demiurgen geschaffen und ist ihm ähnlich – also ewig; doch sind im Weltall sowohl ewige als auch vergängliche Dinge vorhanden.

Die Einzelseelen gehören zu dem Bereich der Hierarchie, in dem Vergänglichkeit und Ewigkeit aufeinandertreffen. Es sind die Seelen, die aus rationalen und irrationalen Teilen bestehen. Die Bedingung dafür, dass die Einzelseelen die unterschiedlichen Teile beinhalten, liegt darin, dass die göttlichen Seelen nach der Entstehung der Seelen nicht aus dem Mischkrug austreten, während die Einzelseelen den Mischkrug verlassen.[251] Der Ausstieg aus dem Mischkrug ist so zu verstehen, dass die Einzelseelen zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit zerrissen sind, sie also in sich zwei radikal unterschiedliche Teile beinhalten, einen ewigen, rationalen und einen irrationalen, vergänglichen.

Proklos spricht über die Wahl (προαίρεσις), die die Einzelseelen treffen.[252] Sie können zwischen den rationalen und den irrationalen Teilen entscheiden.[253] Was passiert aber, wenn die unabhängige Wahl falsch ist? Wie ist die Seele vor diesem Fehler geschützt?[254] Proklos antwortet auf diese Fragen mit einer anderen Frage: Was ist das, was unser ganzes Leben glücklich macht? [255] Die Seele wird durch das Beste in ihr glücklich (εὐδαίμων). Das Beste (ἄριστος) in der Seele ist die Spitze der Seele, und dies ist ihr intellektueller Teil. Obwohl die Spitze der Seele nur einer ihrer Teile unter anderen ist,

---

ἐξηγητικὰς ἐννοίας παρεχόμενος. ὁ μὲν οὖν θεῖος ἀριθμὸς ὅρον οἰκεῖον ἔσχε καὶ πέρας καὶ ἔστι τέλειος.

250 Siehe J. Opsomer, 2000, S. 123–129.

251 Vgl. *In Tim.* III 245, 9–14: ἔτι τοίνυν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ μὲν κρατῆρος, μετὰ ὑφέσεως δὲ ὅμως·αἱ μὲν γὰρ θεῖαι ψυχαὶ μένουσιν ἐν τῷ κρατῆρι καὶ προϊοῦσαι, καὶ ἀνεκφοίτητοί εἰσιν ἐκεῖθεν, αἱ δὲ ἡμέτεραι πάντη διωρίσθησαν ἀπ᾽ αὐτοῦ καὶ ὁ χωρισμὸς αὐτῶν καταφανής. πρὸς τούτοις καὶ τὰ γένη ταὐτά ἐστι καὶ ἕτερα. Proklos spricht über den Vorrang des rationalen Teils der Seele. Siehe *In Remp.* I 171, 30–172, 6: ὅθεν δὴ κατὰ τὴν ψυχὴν αὐτὸν ὑφεστάναι τὴν τῶν σωματικῶν ὀργάνων ἐξῃρημένην ἐπιδείκνυσιν, καὶ ταύτην οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν νοεράν, ἣν καὶ οὑτωσί πως αὐτὸ τὸ αὐτὸ προσείρηκεν ἐν ἐκείνοις. αὐτὸ μὲν γὰρ καὶ ἡ ψυχὴ πᾶσα πρὸς τὸ ὀστρεῶδες ὄργανον, τὸ δὲ ὄντως αὐτὸ τοῦτο ἄρα ἦν ἐκεῖνο τὸ νοερὸν εἶδος τῆς ψυχῆς.

252 Siehe *In Tim.* III 334, 5–28.

253 Der rationale Teil versteht sich, im Unterschied ‚zum' irrationalen Teil der Seele, als der erkennende Teil der Seele. Siehe dazu J. Opsomer, 2018, S. 129–150.

254 Vgl. *In Tim.* III 334, 7–8: εἰ δὲ προαίρεσις ἁμαρτάνει, πῶς ἀναμάρτητος ἡ ψυχή.

255 Vgl. *In Tim.* III 334, 8–9: τί δὲ τὸ ποιοῦν εὐδαίμονα τὴν ὅλην ἡμῶν ζωήν.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

macht dieser Teil die ganze Seele glücklich. Das heißt, wenn die Seele dem Besten in ihr folgt, also denkt, dann ist sie glücklich. Wenn sie glücklich ist, dann hat sie die richtige Wahl getroffen.

Die Seele kann mithilfe des rationalen Teils sich ihres ewigen Wesens bewusst werden. Sie hätte aber keine Wahl zwischen den rationalen und den irrationalen Teilen, wenn sie vor dem Einfluss der Körperlichkeit nicht geschützt wäre. Diesen Schutz gewährt ihr das *Ochêma* (ὄχημα, Fahrzeug) der Seele.

3.5. ὄχημα – Bedeutung

Proklos spricht über die Bedeutung des *Ochêma* nicht nur im *Timaios*-Kommentar, sondern auch in der *Elementatio theologica*. In beiden Werken versteht sich das *Ochêma* als Mittelglied zwischen der Seele und dem Körper. Es ist sowohl der Seele als auch dem Körper ähnlich, aber weder mit der Seele noch mit dem Körper identisch.[256]

Proklos geht auf zwei Arten von *Ochêmata* ein, nämlich einerseits auf das ätherische *Ochêma* (ὄχημα-αἰθήρ)[257] und andererseits auf das pneumatische *Ochêma* (ὄχημα-πνεῦμα).[258] Das ätherische *Ochêma* wird vom Demiurgen geschaffen und es ist unvergänglich. Darüber schreibt Proklos in der *Elementatio theologica* Prop. 207: „Das *Ochêma* von jeder Teilseele ist von einer unbewegten Ursache geschaffen.“[259] Die unbewegte Ursache kann im *Timaios*-Kommentar als der erste Demiurg interpretiert werden.[260] Das pneu-

256 Vgl. J. F. Finamore, *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, California 1985, S. 1: „The vehicle is intended to join together two diametrically opposed entities: the incorporeal soul and the corporeal body. It is, therefore, neither material nor immaterial, but a mean between these two extremes.“

257 J. F. Finamore/E. Kutash, 2017, S. 122–138.

258 Siehe L. Siorvanes, 1996, S. 131: „These bodies are its ‚vehicles‘, each proper to each level of being that it acquires in its descent. So, according to Proclus, first comes the ‚luminous‘ (augoeides), ‚aethereal‘ (aitherion, aitherôeides), ‚solar-like‘ (hêlioeides) and astral (astrôeides) vehicle. Then comes the ‚spirituous‘ ‚pneumatic‘ vehicle. Finally, the soul is incarnated in the fleshy body, the ‚material‘ vehicle (hyliaion ochêma), its physical oyster-shell (ostreôdon sôma) and prison.“

259 *El. theol.* Prop. 207, Dodds 180, 30–31: Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα ἀπὸ αἰτίας ἀκινήτου δεδημιούργηται. Meine Übersetzung. Siehe dazu Platon, *Tim.* 41d–e; *In Tim.* III 238, 2: καὶ ὅτι μὲν ὄχημά τι δίδωσι τῇ ψυχῇ καὶ αὐτὸς ἐνταῦθα δῆλον.

260 Vgl. J. Opsomer, 2000, S. 114; dazu noch S. Gersh, 1973.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

matische *Ochêma* ist jedoch von den jungen Göttern geschaffen und es ist vergänglich.[261]

Je mehr die Seele sich von ihrer Ursache entfernt und in den Körper absteigt, desto aufwendiger wird es für sie, sich an sich selbst zu erinnern. Die Funktion des ätherischen *Ochêma* soll hauptsächlich die sein, dass sich die Seele von den körperlichen Leidenschaften nicht beeinflussen lässt und sich nach dem Absturz in den Körper wieder aufwärts zur Ursache richtet. Da die individuellen Seelen aus zwei Teilen bestehen, sind ihre *Ochêmata* unterschiedlich. Während der rationale Teil der Seele und ihr ätherisches *Ochêma* beide unsterblich und unvergänglich sind, sind der irrationale Teil der Seele und das pneumatische *Ochêma* sterblich und vergänglich. Das heißt, der Demiurg schafft das ätherische *Ochêma* und setzt den rationalen Teil der Seele ein. Was das pneumatische *Ochêma* betrifft, schreibt Proklos, dass die Spitzen des irrationalen Lebens das Pneuma einschließen und ebenfalls vom Demiurgen geschaffen sind.[262] Die Tatsache aber, dass der irrationale Teil der Seele und das pneumatische *Ochêma* von den jungen Göttern geschaffen wurden und sterblich sind macht sowohl den irrationalen Teil der Seele als auch das pneumatische *Ochêma* sterblich. Der irrationale Teil der Seele und das pneumatische *Ochêma* überleben jedoch den körperlichen Tod, da der irrationale Teil der Seele besser als der Körper ist.[263] Sobald aber die Seele beginnt, sich von den körperlichen Leidenschaften zu reinigen und sich zurück zu ihren Ursachen zu wenden, löst sich das pneumatische *Ochêma* aus dem irdischen Bereich auf.[264]

---

261 Siehe Platon, *Tim.* 41c2–d3; *In Tim.* III 238, 16–24; *El. theol.* Prop. 209, Dodds 182.

262 Vgl. *In Tim.* III 236, 32–237, 1.

263 Vgl. *In Tim.* III 238, 5–6: δεῖ δὲ κατανοεῖν, ὡς καὶ τὴν ἄλογον προϋφίστησι τοῦδε τοῦ σώματος.

264 Vgl. *In Tim.* III 236, 31–237, 8: μήποτε οὖν κάλλιον οὕτω λέγειν, ὥσπερ ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος, τὰς μὲν ἀκρότητας τῆς ἀλόγου ζωῆς τὸ πνεῦμα περιέχειν καὶ εἶναι ταύτας μετὰ τοῦ ὀχήματος ἀιδίους ὡς ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ παρηγμένας, ταύτας δὲ ἐκτεινομένας καὶ μεριζομένας ποιεῖν τὴν ζωὴν ταύτην, ἣν προσυφαίνουσιν οἱ νέοι θεοί; *In Tim.* III 238, 18–23: δειχθέντος δέ, ὡς εἴπομεν, ὅτι οἱ νέοι θεοὶ παράγουσι πρὸ τοῦδε τοῦ σώματος τὴν ἄλογον καὶ ὄχημα ἄλλο πνευματικόν, οἷον καὶ Ἀριστοτέλης ὑπέλαβε, συνεξιὸν τῷ ἀθανάτῳ τῷ ἐν ἡμῖν καὶ συνεισιόν, θνητὸν δὲ ὅμως ὄν, λέλυται πάντα ἡμῖν τὰ ποιοῦντα τὰς ἀπορίας. Siehe dazu J. Halfwassen, „Seelenwagen", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt 1995, S. 111–117, hier: S. 113: „Proklos unterscheidet im Anschluß an Syrian zwei Seelenwagen: der mit der Seele ‚zusammengewachsene' (συμφυές), ‚lichtartige' (αὐγοειδές) oder ‚sternartige' (ἀστροειδές) höhere Seelenwagen ist immateriell, affektionsfrei und unvergänglich; er ist Träger der unzerstörbaren Prinzipien (ἀκρότητες) des irrationalen Seelenlebens und vom De-

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Es gibt noch eine dritte Art von *Ochêma*, welches als letzter Körper zu verstehen ist. Proklos nennt es austerartiger Körper (ὀστρεῶδες σῶμα).[265] Die Seele nutzt den austerartigen Körper, solange sie sich auf der Erde aufhält. Sobald die Seele aus dem Körper steigt, verlässt sie auch den austerartigen Körper.[266] Der letzte Körper bzw. die letzte Körperhülle gehört zu den *Chitones* (χιτώνες), die in der *Elementatio theologica* Prop. 209 erwähnt werden.[267] Sie sind wie Kleidungsstücke, die die Seele umhüllen, solange sie sich im Körper aufhält.

---

miurgen erschaffen; jede partizipierte Seele (ψυχὴ μεθεκτή) ist permanent mit ihm verknüpft. Beim Abstieg durch die Gestirnsphären bildet sich um ihn der niedere pneumatische Seelenwagen (πνευματικὸν ὄχημα) als Träger der konkreten irrationalen Seelenfunktionen; er ist aus den vier stofflichen Elementen zusammengesetzt und überdauert zwar den körperlichen Tod, ist aber nicht unsterblich, sondern löst sich beim Aufstieg der Seele aus dem sublunaren Bereich auf.“ Siehe P. Lautner, „Some Clarifications on Proclus' Fourfold Division of Sense-Perception in the *Timaeus* Commentary“, in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 117–136; J. F. Finamore/E. Kutash, 2017, S. 122–139, hier: S. 134; J. Opsomer, 2018, S. 141–145; dazu noch S. K. Wear, *The Teaching of Syrianus on Plato's ‚Timaeus' and ‚Parmenides'*, Leiden/Boston 2011, S. 199.

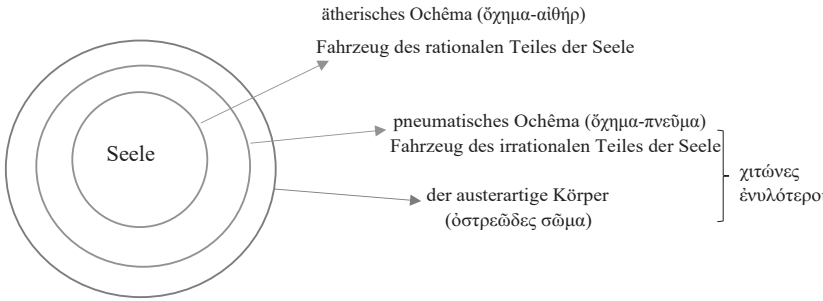
265 Vgl. *In Tim*. III 237, 24–31: ἡ δ᾽ οὖν ἐν ἐκείνῳ μία αἴσθησις καὶ ἀπαθὴς ἐν τῷ πνευματικῷ ὀχήματι μίαν αἴσθησιν ἀπογεννᾷ παθητικήν, αὕτη δὲ τὰς ἐν τῷ ὀστρεώδει σώματι πολλὰς καὶ παθητικάς, καὶ ἡ ἐν ἐκείνῳ μία δύναμις ὀρεκτικὴ τὰς ἐν τῷ πνεύματι παρήγαγε πλείους ὀρεκτικὰς δυνάμεις, ἐχούσας τι χωριστὸν ἀπὸ τοῦ ὀστρεώδους σώματος καὶ παιδεύεσθαι δυναμένας, αὗται δὲ τὰς ἐν τῷδε τῷ σώματι τελευταίας καὶ ἐνύλους. Siehe dazu noch *In Tim*. III 298, 10–299, 26. Eine mögliche Inspirationsquelle könnte Platon, *Resp.* X 611d–612a sein.

266 Vgl. *In Tim.* III 298, 12–21: καὶ ὡς ἀπὸ τοῦ ἀσωμάτου εἰς σῶμα ἡ πτῶσις καὶ τὴν μετὰ σώματος ζωήν, καθ᾽ ἣν συζῇ τῷ οὐρανίῳ ὀχήματι, οὕτως ἀπὸ τούτου εἰς σῶμα γενεσιουργόν, καθ᾽ ὃ ἐν γενέσει ἐστί, καὶ ἀπὸ τούτου εἰς τὸ χθόνιον, καθ᾽ ὃ ζῇ μετὰ τοῦ ὀστρεώδους σώματος. πρὶν ἄρα τοῦτο περιβάληται τὸ σῶμα, τὸ πρὸς πᾶσαν αὐτὴν τὴν γένεσιν συνάπτον περιβάλλεται·διὸ καὶ τότε ἐκεῖνο ἀφίησιν, ὅταν καὶ τὴν γένεσιν ἀπολιμπάνῃ. εἰ δὲ τότε ἀφίησιν αὐτό, ὅτε καὶ τὴν γένεσιν, ἀνάγκη καὶ τότε λαμβάνειν, ὅταν εἰς γένεσιν ἔλθῃ.

267 Vgl. *El. theol.* 209, Dodds 182, 16–17: Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προσθέσει χιτώνων ἐνυλοτέρων. Hier werden durch die χιτώνες die beiden anderen *Ochêmata* gemeint: das pneumatische und das austerartige. Im Gegensatz zum ὄχημα ἄϋλόν in der Prop. 208 spricht Proklos in der Prop. 209 von dem χιτώνες ἐνυλότεροι, d. h. „mehr materiell“, die das immaterielle ὄχημα um sich legt, bekleidet. Dies ist zuerst das pneumatische, dann das austerartige σῶμα=ὄχημα. Siehe dazu E. R. Dodds, 1963, S. 306–308. Proklos erwähnt χιτών noch einmal in *In Tim.* III 298, 1: ἐκ παντοδαπῶν δὲ χιτώνων συγκείμενον.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die unterschiedlichen Arten von *Ochêmata* der Einzelseelen sind sich in folgender Anordnung vorzustellen:



3.6. Philosophieren (φιλοσοφεῖν) als ein Gebet für die Rettung der Seele

Das erste (immaterielle) *Ochêma* schützt die Seele vor der Leiblichkeit. Es ist aber noch etwas anderes nötig, damit der Seele bewusst wird, dass sie anders als der Körper ist. Dieses Etwas ist die Erkenntnisfähigkeit der Seele und das darauf bezogene Gebet als Erwärmung der Seele für die Rückwendung zu sich selbst. Über das Gebet lesen wir im *Timaios*-Kommentar: „Es ist notwendig, dass wir vor allem klares Wissen über das Gebet erlangen, was sein Wesen und seine Vollkommenheit ist und woher es in die Seelen eingeträufelt wird.“[268] Das Gebet (εὔχομαι) spielt in Proklos’ Philosophie eine zentrale Rolle. Proklos spricht über die Bedeutung des Gebets sowohl in seinen exegetischen Werken (*In Parm., Theol. Plat., In Tim.*) als auch in Fragmenten der *Chaldäischen Orakel* und in den *Hymnen*.[269] Er bittet die Götter darum, seine Seele von den körperlichen Leidenschaften zu reinigen, um, von ihnen befreit, auf die göttliche Ebene zu gelangen. Im *Timaios*-Kommentar I 206, 26–214, 21 setzt sich Proklos mit der Funktion und Aufgabe des Gebets in der Seele auseinander.[270]

---

268 *In Tim.* I 207, 21–23: Δεῖ δὴ οὖν πρὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων ἡμᾶς περὶ εὐχῆς τι γνῶναι σαφές, τίς τε ἡ οὐσία αὐτῆς καὶ τίς ἡ τελειότης, καὶ πόθεν ἐνδίδοται ταῖς ψυχαῖς. Meine Übersetzung.

269 Siehe *In Parm.* 617, 1–5; *Theol. Plat.* I 1, 7, 17–21; *In Tim.* I 206, 26–214, 21; dazu noch R. M. van den Berg, 2001, S. 13–15; 87–91.

270 Siehe T. Krulak, „Powers and *Poieseis*: Statue Animation and Divine Manifestation in Proclus Diadochus’ *Commentary on the Timaeus*“, in: A. Marmodoro/I. F. Viltanioti (Hrsgg.), *Divine Powers in Late Antiquity*, Oxford 2017, S. 88–108.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Das Gebet versteht er als einen „göttlichen Tropfen“ in der Seele, denn durch das Gebet kommt die Seele zur Einung (ἕνωσις) mit den Göttern.[271] Es kann allerdings nur dann die Rede von der Einung sein, wenn eine Rückwendung der Seele zu sich selbst und zu den Ursachen stattfindet. Die Rückwendung kann stattfinden, weil alles aus dem Einen hervorgeht und sich wieder auf es zurückwendet, denn das Eine ist die erste Ursache für alles andere: „Alles hat sein Wesen vom Einen und alles kehrt wieder zurück zum Einen, wobei jedes nach einem unterschiedlichen Schicksal voranschreitet, im Besitz partieller und unterschiedlicher Kräfte, die über das Weltall herrschen.“[272] Ein paar Zeilen weiter sagt Proklos, dass das Eine auf allen Ebenen des Seienden anwesend ist, weil jedes Seiende seine Existenz von den Göttern erhält.[273] Dies ist folgendermaßen zu verstehen: Obwohl alles aus dem Einen hervorgeht, sind die Götter die Erzeuger des Seienden. Deshalb ist das Seiende sowohl den Göttern als auch der ersten Ursache – dem Einen – ähnlich.

Proklos spricht über die fünf unterschiedlichen Stufen des Gebets, welches die Seele zur Einung mit sich selbst und mit den Göttern führen soll. Diese Stufen sind wie folgt aufgeteilt:

Die erste Stufe ist das Erlernen all der göttlichen Ebenen.[274] Proklos bezieht sich auf die *Chaldäischen Orakel* und nennt die erste Ebene das „feuer-hitzige Denken“.[275] Dieser Ausdruck ist ein Synonym für den „Funk der Seele“ oder für die „Blüte des Intellekts“ in der Seele,[276] das heißt: die Spitze der intellektuellen Tätigkeit der Seele.

---

271 Vgl. für die Bedeutung der Einung oder Henosis in der Seele *In Remp.* I 177, 14–18: τριττὰς ἐν ψυχῇ εἶναί φαμεν ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ζωάς·τὴν μὲν ἀρίστην καὶ τελεωτάτην, καθ᾽ ἣν συνάπτεται τοῖς θεοῖς καὶ ζῇ τὴν ἐκείνοις συγγενεστάτην καὶ δι᾽ ὁμοιότητος ἄκρας ἡνωμένην ζωήν, οὐχ ἑαυτῆς οὖσαν, ἀλλ᾽ ἐκείνων, ὑπερδραμοῦσα μὲν τὸν ἑαυτῆς νοῦν, ἀνεγείρασα δὲ τὸ ἄρρητον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἑνιαίας ὑποστάσεως καὶ συνάψασα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τῷ ἐκεῖ φωτὶ τὸ ἑαυτῆς φῶς, τῷ ὑπὲρ οὐσίαν πᾶσαν καὶ ζωὴν ἑνὶ τὸ ἑνοειδέστατον ⟦τὴν⟧ τῆς οἰκείας οὐσίας τε καὶ ζωῆς.

272 *In Tim.* I 206, 23–26: πᾶν γὰρ ἐξ ἑνός ἐστι καὶ ἔμπαλιν εἰς ἓν <πάντα ***> ἰόντα μετὰ τοῦ μερικωτέρας ἔχειν <ἄλλας> κατ᾽ ἄλλας μοίρας ἐπιστατούσας δυνάμεις τὸ πᾶν. Meine Übersetzung.

273 Vgl. *In Tim.* I 209, 20–26: διό, κἂν τὰ ἔσχατα λάβῃς, καὶ τούτοις παρὸν τὸ θεῖον εὑρήσεις· ἔστι γὰρ πανταχοῦ τὸ ἕν, καθὸ τῶν ὄντων ἕκαστον ἐκ θεῶν ὑφέστηκε, προελθόντα δὲ πάντα ἐκ θεῶν οὐκ ἐξελήλυθεν ἀπ᾽ αὐτῶν, ἀλλ᾽ ἐνερρίζωται ἐν αὐτοῖς.

274 Vgl. *In Tim.* I 211, 9–10: ἡ γνῶσις τῶν θείων τάξεων πασῶν.

275 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 139 = *In Tim.* I 211, 11–13: διὸ καὶ τὸ λόγιον ‚… τὴν πυριθαλπῆ ἔννοιαν…‘ πρωτίστην ἔχειν τάξιν ἐν τῇ ἱερᾷ θρησκείᾳ παρεκελεύσατο.

276 Siehe R. Majercik, 1989, S. 194, Fr. 139.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die zweite Stufe ist das Ähnlich-Werden (ὁμοίωσις) mit den Göttern durch Reinigung (κάθαρσις), Keuschheit (ἁγνεία), Erziehung (παιδεία) und Anordnung (τάξις).[277] Die Seele wird den Göttern durch die Selbsterkenntnis ähnlich. Das bedeutet, die Seele kommt zu sich selbst, nachdem sie von den körperlichen Leidenschaften gereinigt ist. Die Selbsterkenntnis motiviert sie, die Ursachen in ihr zu denken, die vollkommener sind als sie selbst.

Auf der dritten Stufe kommt die Seele mit dem besten Teil in ihr in Berührung (συναφή) – mit der göttlichen Ebene.[278]

Die vierte Stufe des Gebets beinhaltet die Annäherung (ἐμπέλασις) der Seele an die Götter. Proklos erklärt diese Ebene des Gebets mit dem chaldäischen Spruch: „Wenn der Sterbliche sich dem Feuer genähert hat, wird er von Gott her Licht erhalten."[279] Diesen Spruch versteht er als Gemeinschaft der Seele mit den Göttern und Teilnahme am göttlichen Licht.[280]

Die fünfte und damit letzte Stufe des Gebets ist die Einung (ἕνωσις) der Seele mit den Göttern. Je ähnlicher die Seele den Göttern wird, desto unähnlicher wird sie gegenüber sich selbst.[281] An dieser Stelle ist gemeint, dass die Seele sich von der Körperlichkeit und der Vielheit entfernt und sich selbst als eine Einheit erfasst. Mit den Göttern vereint, bleibt die Seele im göttlichen Licht und umkreist die Götter.[282]

Nach Proklos' Darstellung wird die Seele erst dann mit den Göttern vereint, wenn sie die überintelligible Trias erreicht. Die überintelligible Trias besteht aus den drei Gliedern: Glaube (πίστις), Wahrheit (ἀλήθεια) und Liebe (ἔρως).[283] Das Ankommen der Seele auf dieser Ebene bedeutet, sich von der

---

277 *In Tim.* I 211, 13–15: δευτέρα δὲ μετὰ ταύτην ἡ οἰκείωσις κατὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν ἡμῶν τῆς συμπάσης καθαρότητος, ἁγνείας, παιδείας, τάξεως.

278 *In Tim.* I 211, 18–19: τρίτη δὲ ἡ συναφή, καθ' ἣν ἐφαπτόμεθα τῆς θείας οὐσίας τῷ ἀκροτάτῳ τῆς ψυχῆς καὶ συννεύομεν πρὸς αὐτήν.

279 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 121 = *In Tim.* I 211, 21: τῷ πυρὶ γὰρ βροτὸς ἐμπελάσας θεόθεν φάος ἕξει. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 547.

280 *In Tim.* I 211, 23–24: μείζω τὴν κοινωνίαν ἡμῖν παρεχομένη καὶ τρανεστέραν τὴν μετουσίαν τοῦ τῶν θεῶν φωτός.

281 *In Tim*. I 211, 26–27: καθ' ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἐσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν.

282 *In Tim*. I 211, 27–28: ἐν τῷ θείῳ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ' αὐτοῦ κύκλῳ περιεχόμενοι.

283 Siehe *In Tim.* I 212, 19–29: Proklos spricht über das göttliche Licht und über die überintelligible Trias nicht nur in *In Tim.*, sondern auch in seinen anderen Werken: *Theol. Plat.* I 25, 110–111, *In Alc.* 51, 15–53, 2. Die Quelle für die überintelligible Trias sollen die *Chaldäischen Orakel* sein. Siehe dazu R. Majercik, 1989, S. 161, Fr. 46 = *In Tim.* 212, 19–22: (δεῖ)… ἀρετάς τε ἀπὸ τῆς γενέσεως καθαρτικὰς καὶ ἀναγωγοὺς προβεβλῆσθαι καὶ „… πίστιν καὶ ἀλήθειαν καὶ ἔρωτα," ταύτην ἐκείνην τὴν τριάδα; P. Hoffmann, „La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις: de Proclus à Simplicius", in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 459–89.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Vielheit zu entfernen und durch das göttliche Licht sich mit den Göttern zu vereinen.[284]

Die von Proklos besprochenen Stufen des Gebetes sind der Methode des Aufstiegs der Seele in den *Chaldäischen Orakeln* (des Places, *Chald. Or.* 209–211) ähnlich. Proklos versteht das Gebet, sei es in den *Chaldäischen Orakeln* oder in den Kommentaren zu Platons Werken, als innere Kraft, sich auf das Beste in sich zu konzentrieren. Obwohl das Ziel des Gebets sowohl in der Philosophie als auch in den *Chaldäischen Orakeln* die Rettung der Seele ist, spricht Proklos über die methodischen Unterschiede.[285] Während die *Chaldäischen Orakel* auf der Theurgie und damit auf praktischen Übungen basieren, versteht Proklos die Philosophie als Streben nach dem undenkbaren Einen mithilfe des dialektischen Denkens.[286]

3.7. Die Einung der Seele mit der Göttlichkeit

Es gibt drei Stellen im Kommentar zum *Timaios*, wo Proklos über die Einung der Seele mit der Göttlichkeit spricht. Im Folgenden werden diese Stellen näher betrachtet.

Die erste Stelle, an der die Rede von der Einheit in uns ist, findet sich im *Timaios*-Kommentar I 211, 25. Proklos spricht dort über die fünfte und letzte Stufe des Gebets. Die letzte Stufe versteht sich als die Einung der Seele mit der Göttlichkeit in sich:[287]

> Schließlich gibt es eine Einung [ἕνωσις], die die Einheit der Seele [τὸ ἓν τῆς ψυχῆς] in der Einheit der Götter etabliert, was dazu führt, dass es eine einzige Tätigkeit von uns und ihnen [den Göttern] gibt. In Übereinstimmung mit denen [den Göttern] gehören wir nicht mehr uns selbst, sondern den Göttern und bleiben in dem göttlichen Licht und sind von ihm im Kreise umfangen. Dies ist die höchste Grenze des wahren Gebets, die es ihm ermöglicht, die Umkehrung mit der Ruhe zu verbinden, in der Einheit

284 Vgl. *In Tim.* I 212, 22–25: καὶ ἐλπίδα τῶν ἀγαθῶν ἄτρεπτόν τε ὑποδοχὴν τοῦ θείου φωτὸς καὶ ἔκστασιν ἀπὸ πάντων τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, ἵνα μόνος τις τῷ θεῷ μόνῳ συνῇ καὶ μὴ μετὰ πλήθους τῷ ἑνὶ συνάπτειν ἑαυτὸν ἐγχειρῇ.

285 Vgl. *In Tim.* I 214, 2–3: τοὺς δὲ κατὰ τὰς τῶν εὐχομένων διαφορότητας· ἔστι γὰρ καὶ φιλόσοφος εὐχὴ καὶ θεουργικὴ.

286 Vgl. S. I. Johnston, „Animating Status: A Case Study in Ritual“, in: *Arethusa*, Vol. 41.3, 2008, S. 445–478, hier: S. 452–458.

287 Proklos bezieht sich in unterschiedlichen Werken auf den Prozess der Reinigung und den Aufstieg der Seele. Siehe *In Alc.* 247, 4–248, 4; *De prov.* 31; siehe dazu auch des Places, *Chald. Or.* IV, S. 209–211.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> der Götter alles wiederherzustellen, was daraus hervorging, und das Licht in uns [τὸ ἡμῖν φῶς] mit dem Licht der Götter einzuschließen.[288]

Die zitierte Stelle weist nicht die Vereinigung des „Einen der Seele" mit dem Einen selbst auf. Sie bezieht sich auf die Einung der Seele mit den Göttern. Das heißt, die Seele vereint sich mit sich selbst und mit den göttlichen Ursachen ihrer selbst. Die vereinte Seele bleibt in der Nähe des Einen, denn, wie Proklos sagt, sie tanzt (χορεία)[289] und umkreist das Eine. Dieser metaphorische Ausdruck ist ein Zeichen dafür, dass die Seele durch die Ähnlichkeit mit sich selbst und mit den Ursachen ihrer selbst nicht nur den Göttern ähnlich geworden ist, sondern sich auch in der Nähe des Einen aufhält.

An einer anderen Stelle (*In Tim.* II 47, 31) ist die Rede von der Einheit der Seelenteile:

> Die Seele ist ein Eins, aber sie enthält sowohl das Göttliche als auch das Irrationale in sich, und im Göttlichen umschließt sie die irrationalen [ἀλόγους] Kräfte auf rationale Weise [λογικῶς], und durch diese Kräfte lenkt und ordnet sie die Irrationalität, wie es sein soll. Und weder die Einheit der Seele [τὸ ἓν τῆς ψυχῆς] ist durch den Besitz der verschiedenen Wesen zerstört, noch die Vielheit <durch die Einheit>. Denn diese Teile befinden sich in einer Weise im oberen Teil und auf andere Weise im unteren Teil.[290]

Proklos' Anliegen an dieser Stelle ist, zu betonen, dass die Seele aus göttlichen und irrationalen Teilen besteht, obwohl sie ein einheitliches Wesen hat.

---

288 *In Tim.* I 211, 24–212, 1: τελευταία δὲ ἡ ἕνωσις, αὐτῷ τῷ ἑνὶ τῶν θεῶν τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἡμῶν τε ποιοῦσα καὶ τῶν θεῶν, καθ' ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἐσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν, ἐν τῷ θείῳ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ' αὐτοῦ κύκλῳ περιεχόμενοι. καὶ τοῦτο πέρας ἐστὶ τὸ ἄριστον τῆς ἀληθινῆς εὐχῆς, ἵνα ἐπισυνάψῃ τὴν ἐπιστροφὴν τῇ μονῇ καὶ πᾶν τὸ προελθὸν ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν ἑνὸς αὖθις ἐνιδρύσῃ τῷ ἑνὶ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φῶς τῷ τῶν θεῶν φωτὶ περιλάβῃ. Meine Übersetzung.

289 Die Schönheit des Weltalls basiert auf der harmonischen Mischung der Elemente. Ein Beispiel für die Harmonie ist die Seele und ihr Tanz, der wiederum zum Streben zu den Ursachen und zur Schönheit als beste Ursache in ihr führt. *In Tim.* I 332, 26–29: ἔστι γὰρ ψυχῶν ἐν αὐτῷ ἐναρμόνιος χορεία, νοῦ μετουσία, ζωῆς θείας χορηγία, θεότης ἄρρητος, ἑνάδων ἀριθμός, ἐξ ὧν ὅλος γίνεται τοῦ κάλλους διακορής.

290 *In Tim.* II 47, 28–33: ἔτι δὲ ἡ ψυχὴ μία τέ ἐστι καὶ ἔχει τὸ μὲν θεῖον ἐν ἑαυτῇ, τὸ δὲ ἄλογον, καὶ ἐν τῷ θείῳ περιέχει τὰς ἀλόγους δυνάμεις λογικῶς, αἷς κατευθύνει τὴν ἀλογίαν καὶ τάττει δεόντως, καὶ οὔτε τὸ ἓν τῆς ψυχῆς ἀπόλωλε διὰ τὰς διαφόρους οὐσίας οὔτε τὸ πλῆθος*** ἄλλως γάρ ἐστιν ἐν τῷ κρείττονι ταῦτα καὶ ἄλλως ἐν τῷ χείρονι. Meine Übersetzung.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Sie ist sowohl eine Vielheit als auch eine Einheit. Die unterschiedlichen Teile beeinflussen einander aber nicht, denn die irrationalen Teile und die Vielheit liegen im unteren Bereich der Seele, hingegen liegen die göttlichen Teile, welche die irrationalen Teile auf rationale Weise umschließen, im oberen Bereich der Seele.[291] Das heißt, in der Seele ist alles nach dem teleologisch-hierarchischen System abgebildet. Die göttlichen Teile stehen auf einer hierarchisch höheren Ebene, die irrationalen Kräfte (ἄλογοι δυνάμεις) auf einer niederen. Die Seele, die dem oberen Teil in ihr folgt – also denkt –, reinigt sich von der Vergänglichkeit.

Proklos' Auffassung liegt darin begründet, dass, wenn die menschliche Seele dem göttlichen Teil in ihr folgt, sie sich dann zurück zu den Ursachen wendet und durch den göttlichen Teil in ihr das Eine in ihr erweckt. Davon ist in der nächsten Stelle die Rede:

> Die menschliche Seele, wenn sie bei Gelegenheit auf göttliche Weise tätig ist, zieht sich mit ihrer Tätigkeit hinauf, nachdem sie zunächst in der Weise der richtigen Meinung aktiv war und danach zur wissenschaftlichen Aktivität übergegangen ist, dann zur göttlichen, und zuletzt erweckt sie ihr eigenes Eine [ἐγείρασα τὸ ἑαυτῆς ἕν], das in ihr dem Intellekt übergeordnet ist.[292]

Die Wendung vom „Erwecken des eigenen Einen" (ἐγείρασα τὸ ἑαυτῆς ἕν) kommt nicht nur im *Timaios*-Kommentar vor, sondern ebenso im *Parmenides*-Kommentar, wo an zwei verschiedenen Stellen zu lesen ist: „Das Eine in uns erwecken (τὸ ἐν ἡμῖν ἓν ἀνεγείραντες), durch dies die Seele erwärmen und so uns mit dem Einen selbst verbinden."[293] „Denn zunächst müssen wir das Eine in uns aufwecken, auf dass wir in die Lage kommen, nach Maßen unserer eigenen Stellung im Sein Ähnliches mithilfe von Ähnlichem – wenn das denn hier zu sagen erlaubt ist – zu erkennen."[294] Das Erwecken des eigenen Einen in uns ist die Spitze der innerlichen Vervollkommnung der Seele.

---

291 Vgl. *El. theol.* Prop. 194–195. In der Seele ist alles nacheinander und in unterschiedlicher Weise vorhanden.

292 *In Tim.* II 287, 28–32: ἡ μὲν οὖν ἀνθρωπίνη ψυχὴ καὶ εἰ θείως ἐνεργεῖ ποτε, ἀλλ᾽ εἰς ταύτην τελευτᾷ τὴν ἐνέργειαν, ἀγαπῶσα τὴν ἀρχὴν ὀρθοδοξαστικῶς ἐνεργῆσαι καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστημόνως, εἶτα ἐνθέως, ἐγείρασα τὸ ἑαυτῆς ἕν, ὅ ἐστι καὶ τοῦ ἐν αὐτῇ νοῦ κρεῖττον. Meine Übersetzung.

293 *In Parm.* 1072, 6–7: ἀλλὰ τὸ ἐν ἡμῖν ἓν ἀνεγείραντες καὶ ἀναθάλψαντες διὰ τούτου τὴν ψυχὴν συνάψωμεν πρὸς αὐτὸ τὸ ἕν. Meine Übersetzung.

294 *In Parm.* 1081, 4–6: δέοντος ἀνεγείρειν τὸ ἐν ἡμῖν ἕν, ἵνα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, εἰ θέμις εἰπεῖν, γνῶναί πως κατὰ τὴν ἡμετέραν τάξιν δυνατοὶ γενώμεθα. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 521.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die augenblickliche Einung der Seele mit dem Einen beschreibt Proklos nicht, denn dies ist nicht mit Worten zu beschreiben, darüber kann nur geschwiegen werden.[295]

Proklos beschreibt den Aufstieg der Seele als eine Reise. Es ist eine Reise, in der die Seelen unterschiedlichen Kräften in sich folgen,[296] um sich zurück zu den göttlichen Ursachen zu wenden. Manche Seelen eilen als Erste, und manche folgen den Ersten nach. Die Seelen, die das göttliche Licht erhalten, reinigen sich von den körperlichen Leidenschaften und gelangen zur Spitze des intelligiblen Bereichs. Im überintelligiblen Bereich dann sind die Seelen mit sich selbst vereint und den Göttern ähnlich. Von da an eilen sie, nur noch auf das Eine zu blicken.

295 Vgl. *In Parm.* 521, 25–26: Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam.

296 Vgl. *In Tim.* III 262, 14–26: εἰσὶ γὰρ δὴ περὶ ἕκαστον θεὸν καὶ θεοὶ μερικώτεροι καὶ ἀγγελικαὶ τάξεις, ἐκφαίνουσαι τὸ θεῖον φῶς, καὶ δαίμονες προπομπεύοντες ἢ δορυφοροῦντες ἢ ὀπαδοὶ τοῦ θεοῦ, καὶ ἡρώων στρατὸς ὑψηλὸς καὶ μεγαλοπρεπής, προκαταστέλλων πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ὕλης ἀταξίαν καὶ συνεκτικὸς τῶν θείων ὀχημάτων καὶ τῶν ὑπ᾽ ἐκεῖνα περιπορευομένων μερικῶν, ἐκκαθαίρων ⟦καὶ⟧ ταῦτα καὶ ἐκείνοις ἐξομοιῶν, καὶ ψυχῶν ἀχράντων χορὸς καθαρότητι διαλάμπων ἄλλων τε ψυχῶν πλῆθος ποτὲ μὲν αἰρουσῶν τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν εἰς τὸ νοητόν, ποτὲ δὲ ταῖς περικοσμίοις δυνάμεσι τῶν θεῶν συνταττομένων, καὶ τούτων αἱ μὲν κατ᾽ ἄλλην, αἱ δὲ κατ᾽ ἄλλην συνέπονται τοῦ θεοῦ δύναμιν.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4. Die denkende Seele auf dem Weg zum Einen im *Parmenides*-Kommentar

4.1. Die Bedeutung von Platons Parmenides *in Proklos' Philosophie*

Der rationale Teil der Seele entscheidet sich dazu, sich von der Körperlichkeit zu trennen, um sich selbst zu erkennen. Proklos erläutert die Selbsterkenntnis der Seele als einen Prozess der Rückkehr, in dem die Seele sich auf das Eine in ihr wie auf sich selbst zurückrichtet. Um zu erfahren, wie die Seele zum Denken selbst aufsteigt und welche Methoden Proklos dafür anwendet, ist es wichtig, sich seinem Kommentar zu Platons *Parmenides* zuzuwenden.

Seit jeher gibt es verschiedene Meinungen von unterschiedlichen Denkern über die Aufgabe von Platons *Parmenides*.[297] Im Hinblick auf die Komplexität und Verschiedenheit der Interpretationen[298] ist in Proklos' *Theologia*

---

297 Wir beziehen uns auf die Ausgaben von: C. Steel (Hrsg.), *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, 3 vols, Oxford 2007–2009; G. R. Morrow/J. M. Dillon (Hrsgg. und Übers. ins Englische), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton 1987; C. Luna/A.-Ph. Segonds (Hrsgg. und Übers. ins Französische), *Proclus: Commentaire sur le Parménide de Platon*, 6 vols, Paris 2007–2014; R. Bartholomai (Hrsg. und Übers. ins Deutsche), *Proklos: Kommentar zu Platons Parmenides, 141E–142A*, St. Augustin 1990; H. G. Zekl (Hrsg. und Übers. ins Deutsche), *Proklos Diadochos, Kommentar zum platonischen Parmenides*, Würzburg 2010.
Für die Geschichte der Interpretation des Dialogs *Parmenides* siehe H. D. Saffrey/L. G. Westerink (Hrsgg. und Übers. ins Französische), *Proclus: Théologie platonicienne*, Vol. I, Paris 1968, S. LXXV–LXXXIX; L. Brisson, „The Reception of the *Parmenides* before Proclus", in: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, Bd. 12.1, 2008, S. 99–113; L. P. Gerson, „The ‚Neoplatonic' Interpretation of Plato's *Parmenides*", in: *International Journal of the Platonic Tradition*, 2016, S. 65–94. Dazu noch F. Fauquier, *Le Parménide au miroir des platonismes. Logique, ontologie, théologie*, préface de L. Brisson (= Collection d'études anciennes, Série grecque 157), Paris 2018.

298 Vgl. *In Parm.* 630, 11–645, 6. C. Steel, „A Rhetorical Reading of Plato's *Parmenides*", in: I. Männlein-Robert/W. Rother/S. Schorn/C. Tornau (Hrsgg.), *Philosophus orator. Rhetorische Strategien und Strukturen in philosophischer Literatur. Michael Erler zum 60. Geburtstag*, Basel 2016, S. 279–296; C. Steel, „Proclus et l'interprétation ‚logique' du *Parménide*", in: L. G. Benakis (Hrsg.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout 1997, S. 69–92; J. Trouillard, „Le *Parménide* de Platon et

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:26
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Platonica zu lesen: „Diejenigen, die den *Parmenides* als eine logische Übung betrachten, werden erneut von denjenigen angegriffen, die die göttliche Interpretationsweise begrüßen."[299] Proklos' Interpretation des *Parmenides* zielt auf Harmonisierung ab. Er versteht das Ziel des Dialogs nicht als eine Übung in der Logik,[300] sondern als eine Abhandlung der göttlichen Ebenen und des Einen mithilfe der dort verhandelten Denkübungen. Proklos vertritt die Auffassung, dass Platons Dialog nicht nur das Eine selbst oder das seiende Eine behandelt, sondern überhaupt alles, was aus dem Einen hervorgeht.[301] Proklos teilt diese Auffassung mit seinem Lehrer Syrianos. Denn auch in Syrianos' Interpretation handelt der Dialog nicht von allem Seienden oder wahrhaft Seienden, sondern von allem Seienden, soweit dies aus ein und derselben Ursache hervorgeht und von dieser universellen Ursache abhängig ist.[302] Proklos' Ansicht zufolge (womit er sich Syrianos anschließt) werden

---

son interprétation néoplatonicienne", in: *Revue de théologie et de philosophie*, 23, Lausanne 1973, S. 83–100; C. Steel, „Une histoire de l'interprétation du *Parménide* dans l'Antiquité", in: M. Barbanti/F. Romano (Hrsgg.), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio – 2 giugno 2001* (= Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale 24), Catania 2002, S. 11–40.

299 *Theol. Plat.* I 8, 33, 15–18: ἀλλ᾽ οἱ μὲν γυμνάσιον λογικὸν τὸν Παρμενίδην ποιοῦντες καὶ πάλαι δεδώκασιν εὐθύνας τοῖς τὸν ἔνθεον τρόπον τῆς ἐξηγήσεως ἀσπαζομένοις· Meine Übersetzung.

300 Vgl. *In Parm.* 638, 2–4: νυνὶ δὲ τοσοῦτον ὑπεμνήσθω διὰ τῶν εἰρημένων, ὅτι μὴ δεῖ τὴν γυμνασίαν προτίθεσθαι λέγειν αὐτοῖς ὡς σκοπόν. Siehe C. Steel, 1997; D. D. Butorac, „Proclus' Interpretation of the *Parmenides*, Dialectic and the Wandering of the Soul", in: *Dionysias*, Vol. XXVII, 2009, S. 33–54.

301 Bereits in Proklos' Kommentar zu Platons *Timaios* ist von der Bedeutung von Platons *Parmenides* die Rede. Proklos stimmt Iamblichos' Auffassung zu, wonach Platons ganze Forschung in den zwei Dialogen *Timaios* und *Parmenides* zusammengefasst ist. Siehe *In Tim.* I 13, 14–17: ὀρθῶς ἄρα φησὶν ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος τὴν ὅλην τοῦ Πλάτωνος θεωρίαν ἐν τοῖς δύο τούτοις περιέχεσθαι διαλόγοις, Τιμαίῳ καὶ Παρμενίδῃ. Während Proklos' Interpretation zufolge im *Timaios* der erste Demiurg als Schöpfer des ganzen Weltalls genannt wird, ist im *Parmenides* die Rede vom Einen als erste transzendente Ursache, aus der all die Einheiten hervorgehen. Siehe dazu *In Tim.* I 13, 4–7: ὁ μὲν Παρμενίδης τὴν περὶ τῶν νοητῶν πραγματείαν περιείληφεν, ὁ δὲ Τίμαιος τὴν τῶν ἐγκοσμίων· ὃ μὲν γὰρ ἁπάσας τὰς θείας τάξεις παραδίδωσιν, ὃ δὲ ἁπάσας τῶν ἐγκοσμίων τὰς προόδους·L. Van Campe, „Syrianus and Proclus on the Attributes of the One in Plato's *Parmenides*", in: A. Longo (Hrsg.), *Syrianus et la métaphysique de l'Antiquité tardive. Actes du Colloque international, Université de Genève (29. septembre–1er octobre 2006)*, Napoli 2009, S. 247–280.

302 Vgl. *In Parm.* 641, 1–4: Τοιοῦτον δ᾽ οὖν οἰόμενος εἶναι τὸν σκοπόν, οὔτε περὶ τοῦ ὄντος οὔτε περὶ τῶν ὄντων αὐτὸν εἶναι μόνων διετείνετο· συγχωρῶν δὲ εἶναι

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

all die Dinge, die aus dem Einen hervorgehen und an der Einheit teilhaben, vereint. Proklos' Ziel ist es, die Kausalität zwischen den Ursachen und dem Verursachten aufzuzeigen. Das ist nicht zuletzt daran zu erkennen, dass er sich über den Vergleich zwischen den Dialogen *Timaios* und *Parmenides* wie folgt äußert: Wie der *Timaios* sich nicht einfach in der üblichen Weise des Naturwissenschaftlers nach der Natur erkundige, sondern hinsichtlich der Frage, wie alles Seiende seine kosmische Ordnung von dem ersten Demiurgen erhalte, so könne gesagt werden, dass, wenn der *Parmenides* das Seiende untersucht, er dies in Bezug auf das Eine tue, weil das Seiende aus dem Einen hervorgehe.[303]

Unser Vorhaben ist es, im Weiteren diejenigen Stellen aus Proklos' Werk zu behandeln, die umgekehrt den seelischen Aufstieg zurück zum Einen und hierfür die Bedeutung des Einen in der Seele veranschaulichen.

4.2. Das Gebet zu den Göttern und der Ausdruck „das Auge der Seele“

Die Relevanz des Dialogs *Parmenides* für die Auffassung des Einen als erste transzendente Ursache ist gleich zu Beginn von Proklos' Kommentar auffallend. Proklos' erste Worte sind an die Götter gerichtet, denn er beginnt seinen Kommentar mit einem Gebet. Den Kommentar zu einem Dialog Platons mit einem Gebet zu beginnen, ist ein Zeichen dafür, dass die Behandlung der im Dialog besprochenen Themen die volle Konzentration der Seele auf das Beste verlangt:

> Ich bete zu all den Göttern und Göttinnen,[304] sie möchten mir den Intellekt anleiten, zur Schau, die ich mir vorgenommen; – sie möchten mir das glänzende Licht der Wahrheit entzünden, erfüllen meinen Intellekt aufs

περὶ τῶν πάντων, ἠξίου προστιθέναι καθ᾽ ὅσον ἑνὸς πάντα ἐστὶν ἔκγονα καὶ εἰς ἓν ἀνήρτηται πάντων αἴτιον.

303 Vgl. *In Parm.* 641, 10–14: ὥσπερ οὖν ὁ Τίμαιος οὐχ ἁπλῶς φυσιολογεῖ κατὰ τοὺς πολλοὺς φυσιολόγους, ἀλλὰ καθ᾽ ὅσον πάντα ἀπὸ τοῦ ἑνὸς δημιουργοῦ κεκόσμηται διδάσκει, τοῦτον καὶ τὸν Παρμενίδην τὸν τρόπον, κἂν περὶ τῶν ὄντων πραγματεύηται, καθ᾽ ὅσον πάντα ἐκ τοῦ ἑνός ἐστιν αὐτὸν πραγματεύεσθαι.

304 Für die Bedeutung des Gebets siehe C. Luna/A.-Ph. Segonds, 2007, S. 165–166, Anm. 3. Siehe ferner J. Dillon, „The Platonic Philosopher at Prayer“, in: J. Dillon/A. Timotin (Hrsgg.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden/Boston 2016, S. 7–26; L. Brisson, „Prayer in Neoplatonism and the *Chaldean Oracles.* Porphyry, Iamblichus, Proclus“, in: J. Dillon/A. Timotin (Hrsgg.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden/Boston 2016, S. 108–134.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Wissen dessen hin, das ist, und öffnen mir die Tore meiner Seele,[305] zur Aufnahme der göttlichen Ausführungen Platons.[306]

Proklos ruft die Götter an, um das Licht der Wahrheit in seiner Seele zu entzünden (*In Parm.* 617, 3: φῶς; τῆς ἀληθείας ἀνάψαντας)[307] und seinen Intellekt auf das Göttliche zu lenken (*In Parm.* 617, 1–2: ποδηγῆσαί μου τὸν νοῦν), um das, was er vorhat, zu vollenden, nämlich: vermittels der platonischen Lehre in den göttlichen Bereich zu gelangen (*In Parm.* 617, 2 und 6: θεωρίαν Πλάτωνος).

Bereits Platon schrieb über die Selbstverständlichkeit des Gebets im *Timaios* (27c): „Ja, Sokrates, das tun doch alle, wenn auch nur ein wenig Besonnenheit ihnen zuteil ward: Sie rufen wohl stets beim Beginn eines jeden Unternehmens, ob es groß oder klein sei, Gott an.“[308] Dies kommentiert Proklos folgendermaßen: „In der Tat, wenn sie Menschen mit gesundem Menschenverstand sind, ist es unwahrscheinlich, dass sie nicht ihr Ziel auf das Sein und auf die Wahrheit über die Götter richten.“[309] Proklos versteht das Gebet sowohl als Lobgesang auf die Götter wie auch als Erwärmung der

---

305 C. Luna/A.-Ph. Segonds, 2007, S. 166, Anm. 5.

306 *In Parm.* 617, 1–5: Εὔχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ποδηγῆσαί μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν, καὶ φῶς ἐν ἐμοὶ στιλπνὸν τῆς ἀληθείας ἀνάψαντας ἀναπλῶσαι τὴν ἐμὴν διάνοιαν ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν τῶν ὄντων ἐπιστήμην, ἀνοῖξαί τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεως. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 65; Übersetzung leicht modifiziert. Dieses Gebet ähnelt stark dem Gebet in der *Theologia Platonica*, siehe *Theol. Plat.* I 1, 7, 17–21: τάχ᾽ ἂν εἰκότως αὐτοὺς τοὺς θεοὺς παρακαλοῖμεν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνάπτειν ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς, καὶ τοὺς τῶν κρειττόνων ὀπαδοὺς καὶ θεραπευτὰς κατιθύνειν τὸν ἡμέτερον νοῦν, καὶ ποδηγετεῖν εἰς τὸ παντελὲς καὶ θεῖον καὶ ὑψηλὸν τέλος τῆς Πλατωνικῆς θεωρίας.

307 Für die Bedeutung von ‚das göttliche Licht entzünden‘ siehe *In Tim.* III 82, 14–19: διὸ καὶ ὁ Πλάτων οὐκ ἐντεῦθέν ποθεν συνέστησε τὸ φῶς, ἀλλ᾽ ἀνάψαι φησὶν αὐτὸ τὸν δημιουργόν, ὡς ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας ὑποστήσαντα τὴν σφαῖραν ταύτην καὶ ἀπὸ τῆς ἡλιακῆς πηγῆς προβαλόντα ζωὴν διαστᾶσαν καὶ νενοωμένην, ὃ δὴ καὶ περὶ τῶν ὑπερκοσμίων στερεωμάτων οἱ θεολόγοι φασί. Proklos nutzt die Bedeutung des Lichts (φῶς) im chaldäischen Kontext. Siehe dazu des Places, *Or. Chald.*, Fr. 51, 59, 71, 111, 121, 122, 145, 146. Außerdem D. J. Watson, „Images of Unlikeness: Proclus on Homeric σύμβολον and the Perfection of Rational Soul“, in: *Dionysius*, Vol. XXXI, 2013, S. 57–78, hier: S. 74–75.

308 Platon, *Tim.* 27c1–3: ὦ Σώκρατες, τοῦτό γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σωφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὁρμῇ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν ἀεί που καλοῦσιν· Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, Bd. 7, S. 31–33. Siehe dazu G. Dorival, „Modes of Prayer in the Hellenic Tradition“, in: J. Dillon/A. Timotin (Hrsgg.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden/Boston 2016, S. 26–46.

309 *In Tim.* I 215, 1–3: οὐ γάρ που σωφρονοῦντας εἰκὸς μὴ τοῦ ὄντος στοχάζεσθαι καὶ τῆς περὶ τῶν θεῶν αὐτῶν ἀληθείας. Meine Übersetzung.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Seele, um zur göttlichen Ebene hinaufzusteigen.[310] Er verwendet in seinem Gebet den Ausdruck „das Auge der Seele“ (ὄμμα τῆς ψυχῆς).[311] Das Auge der Seele ist ein erster Impuls, der die Seele aus dem tiefen Schlaf erweckt und aufwärts zu den Ursachen richtet:

> Und öffnen mir die Tore meiner Seele zur Aufnahme der göttlichen Ausführungen Platons; antreiben mein Begreifen in das Lichteste des Seins und enden lassen viele Scheinweisheit in mir, so wie das Irren all im Reiche dessen, was nicht ist, im Wege strengsten Dankumgangs mit dem, was ist, wodurch allein der Seelen Auge wird genährt, getränkt, so wie es Sokrates im *Phaidros* sagt (246e–251b).[312]

---

310 Siehe H. P. Esser, *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Köln 1967, S. 89. Der Autor spricht über fünf unterschiedliche Gebetsstufen auf der Basis von Proklos’ Kommentar zum *Timaios*: „Ähnlich wie Jamblich unterscheidet Proklos mehrere Stufen des Gebetes, die einzelnen Phasen des Aufstieges der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung entsprechen: Erkenntnis, Aneignung, Berührung, Annährung und Einigung.“ Siehe auch A. Méhat, „Sur deux définitions de la prière“, in: G. Dorival/A. Le Boulluec (Hrsgg.), *Origeniana sexta*, *Origène et la Bible*, Louvain 1995, S. 115–120. Über die Bedeutung des Gebets schreibt Proklos nicht nur in seinen exegetischen Werken. Seine *Hymnen* sind gute Beispiele dafür, welche Rolle das Gebet und damit das Lob der Götter in Proklos’ Philosophie spielt. Siehe dazu R. M. van den Berg, *Proclus’ Hymns*, 2001, S. 13–15, 23–26. Der Zweck der *Hymnen* ist es, ein Lob auf die Götter zu singen. Hymnen hatten die Form von Gedichten und wurden an Festtagen den Göttern zu Ehren gesungen. Es ist interessant, dass Proklos nicht nur Hymnen als Dank und als Gebet an die Götter schrieb, sondern auch die erste Hypothese in *In Parm.* als theologische Hymne verfasste; siehe dazu in *Theol. plat.* III 23, 22. Proklos folgte dabei der Tradition Platons. Anscheinend hatte Platon die Gewohnheit, seine Dialoge an Festtagen zu präsentieren, z. B. veröffentlichte er den *Timaios* am Festtag *Bendidia*, an dem ein Fest zu Ehren der Artemis im Piräus veranstaltet wurde. Seinen Dialog *Parmenides* veröffentlichte er am Fest der *Panathenäen*. Siehe dazu L. G. Westerink (Hrsg. und Übers. ins Englische), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962, hier: V 16, 35–41: Ἐν χρόνῳ δὲ τοὺς διαλόγους ἐξέδωκεν οὐ τῷ τυχόντι, ἀλλ᾽ ἐν ᾧ πανηγύρεις ἦσαν καὶ ἑορταὶ τῶν θεῶν, ἵνα τότε καθάπερ ὕμνοι ἀνυμνῶνται καὶ κηρύττωνται τὰ συγγράμματα αὐτοῦ, ἐν γὰρ ταῖς ἑορταῖς εἰώθαμεν τοὺς ὕμνους λέγειν. ἀμέλει γοῦν Τίμαιον μὲν ἐν τοῖς Βενδιδίοις (ἑορτὴ δ᾽ αὕτη τίς ἐστιν τῆς Ἀρτέμιδος ἐν τῷ Πειραιεῖ), Παρμενίδην δ᾽ ἐν τοῖς Παναθηναίοις ἐξέδωκεν, καὶ ἄλλον ἐν ἄλλῃ ἑορτῇ. τοσαῦτα καὶ περὶ τοῦ χρόνου.

311 Siehe H. Dörrie/M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung*, Bd. 6.2, *Die philosophische Lehre des Platonismus: Von der „Seele“ als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2002, S. 337–338.

312 *In Parm.* 617, 4–9: ἀνοῖξαί τε τὰς τῆς ψυχῆς τῆς ἐμῆς πύλας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἐνθέου τοῦ Πλάτωνος ὑφηγήσεως, καὶ ὁρμίσαντάς μου τὴν γνῶσιν εἰς τὸ φανότατον τοῦ ὄντος παῦσαί με τῆς πολλῆς δοξοσοφίας καὶ τῆς περὶ τὰ μὴ ὄντα πλάνης τῇ περὶ τὰ ὄντα νοερωτάτῃ διατριβῇ, παρ᾽ ὧν μόνων τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Proklos selbst verweist für das Auge der Seele ausdrücklich auf den platonischen Dialog *Phaidros*, doch Platon verwendet den Ausdruck auch in anderen Dialogen.[313] Daraus ergibt sich die Frage, ob Proklos den Begriff im Sinne Platons verwendet, und, falls dem so ist, welche Bedeutung „das Auge der Seele" bei Platon hat. Wenn aber Proklos' Verständnis des Auges der Seele nicht mit dem Platons übereinstimmt, welche Bedeutung kommt dann dem Ausdruck bei Proklos zu? Eine weitere Frage ist, ob ihm Platons Dialoge die einzigen Quellen für den Ausdruck sind oder ob Proklos auch auf andere Quellen hinweist. Um diese Fragen zu beantworten, ist es wichtig, sich den platonischen Textquellen zuzuwenden. Es ist sinnvoll, mit dem *Phaidros* zu beginnen, da Proklos diesen explizit als Quelle erwähnt. Dort lesen wir:

> Die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere emporhebend hinaufzuführen, wo das Geschlecht der Götter wohnt. Auch teilt es vorzüglich der Seele mit von dem, was des göttlichen Leibes ist. Das Göttliche nämlich ist das Schöne, Weise, Gute und was dem ähnlich ist. Hiervon also nährt sich und wächst vornehmlich das Gefieder der Seele, durch das Mißgestaltete aber, das Böse und was sonst jenem entgegengesetzt ist, nimmt es ab und vergehet.[314]

In der *Phaidros*-Stelle, auf die Proklos rekurriert, ist nicht die Rede vom „Auge" der Seele, denn statt ὄμμα verwendet Platon dort den Terminus πτέρωμα, was mit „Gefieder" übersetzt werden kann. Natürlich ist es verwunderlich, wieso Proklos auf den *Phaidros* verweist. Luna und Segonds bemerken, dass

---

πρέφεταί τε καὶ ἄρδεται, καθάπερ φησὶν ὁ ἐν τῷ Φαίδρῳ Σωκράτης. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 65. Siehe dazu C. Luna/A.-Ph. Segonds, 2007, S. 166–167, Anm. 6–9.

313 Siehe Platon, *Resp.* VII 518c: φασὶ δέ που οὐκ ἐνούσης ἐν τῇ ψυχῇ ἐπιστήμης σφεῖς ἐντιθέναι, οἷον τυφλοῖς ὀφθαλμοῖς ὄψιν ἐντιθέντες. […] Ὁ δέ γε νῦν λόγος, ἦν δ᾽ ἐγώ, σημαίνει ταύτην τὴν ἐνοῦσαν ἑκάστου δύναμιν ἐν τῇ ψυχῇ καὶ τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει ἕκαστος, οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω ξὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη·τοῦτο δ᾽ εἶναί φαμεν τἀγαθόν; ebd., 533d1–3: καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω. Siehe dazu *Soph.* 254a10; *Phaidr.* 246e2. Dazu noch I. Tanaseanu-Döbler, 2013.

314 Platon, *Phaidr.* 246d6–e4: Πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετεωρίζουσα, ᾗ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ· κεκοινώνηκε δέ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου [ψυχή], τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθόν, καὶ πᾶν ὅ τι τοιοῦτον· τούτοις δὴ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστά γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα, αἰσχρῷ δὲ καὶ κακῷ καὶ τοῖς ἐναντίοις φθίνει τε καὶ διόλλυται. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, Bd. 5, S. 73–74.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Proklos nicht über eine konkrete Stelle aus dem *Phaidros* spricht, sondern dass es sich um eine Kombination von drei Textstellen aus zwei unterschiedlichen Dialogen Platons handelt: *Phaidros* 246e1–2 (τούτοις δὴ τρέφεταί τε καὶ αὔξεται μάλιστά γε τὸ τῆς ψυχῆς πτέρωμα.); 251b1–3 (δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη, ᾗ ἡ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται) und die Textstelle aus *Politeia* 533d2 (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα).[315] Die Synthese der platonischen Dialoge im *Parmenides*-Kommentar weist darauf hin, dass Proklos nicht nur die Bedeutung des Auges der Seele aufzeigt, sondern dass das Auge der Seele etwas Genährtes (αὔξεται) und Erfrischendes (ἄρδεται) für die Seele ist; so wie bereits in *De malorum subsistentia* zu lesen ist, dass „das Auge der Seele genährt und erquickt wird“.[316] Sollte Proklos aber ganz konkret auf die Bedeutung des „Auges“ der Seele hindeuten wollen, dann hätte er *Sophistes* 254a10 („Denn die Geistesaugen der meisten sind in das Göttliche ausdauernd hineinzuschauen unvermögend.“[317]) oder *Politeia* 518c6–10 zitieren können:

> Wie das Auge nicht anders als mit dem gesamten Leibe zugleich sich aus dem Finstern ans Helle wenden konnte, so auch dieses nur mit der gesamten Seele zugleich von dem Werdenden abgeführt werden muß, bis es das Anschauen des Seienden und des glänzendsten unter dem Seienden aushalten lernt.[318]

Die Bedeutung des Auges der Seele ist in Proklos’ Philosophie insoweit wichtig, als es den Anfang des Aufstiegsprozesses der Seele darstellt. Proklos’ Verständnis des Auges der Seele ähnelt einem Zitat aus Platons *Politeia*, wo es heißt: „[…] das in Wahrheit in barbarischem Schlamm vergrabene Auge der Seele zieht sie [die Dialektik] gelinde hervor und führt es [das Auge]

315 Vgl. C. Luna/A.-Ph. Segonds, 2007, S. 167, Anm. 9. Siehe dazu H. Dörrie/M. Baltes, *Die philosophische Lehre des Platonismus. Grundlagen – System – Entwicklung*, Bd. 5, *Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Stuttgart 1998, S. 219, Anm. 29.

316 *De mal.* 48, 16: οἷς τρέφεται τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα καὶ ἄρδεται [Pl., *Phaidr*. 246e2]. Übersetzung von M. Erler, in: ders. (Hrsg. und Übers. ins Deutsche), *Proklos Diadochos: Über die Existenz des Bösen* (= Beiträge zur klassischen Philologie, 102), Meisenheim am Glan 1978, S. 170.

317 Platon, *Soph.* 254a10: τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, Bd. 6, S. 351.

318 Platon, *Resp.* VII 518c6–10: οἷον εἰ ὄμμα μὴ δυνατὸν ἦν ἄλλως ἢ σὺν ὅλῳ τῷ σώματι στρέφειν πρὸς τὸ φανὸν ἐκ τοῦ σκοτώδους, οὕτω σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ ἐκ τοῦ γιγνομένου περιακτέον εἶναι, ἕως ἂν εἰς τὸ ὂν καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανότατον δυνατὴ γένηται ἀνασχέσθαι θεωμένη· Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, Bd. 4, S. 566.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

aufwärts."[319] Mit diesem Ausdruck ist also gemeint, dass die Seele, obwohl sie sich im Körper befindet, in der Lage ist, nach ihren Ursachen zu blicken. Das Auge der Seele symbolisiert das Wesen der Seele und weist damit darauf hin, dass trotz des Abstiegs der Seele in den Körper ihr Wesen vom Körper getrennt ist.[320] Das heißt, die Seele kann sich ihrer selbst und der Ursachen in ihr wieder erinnern.

Proklos ist dieser Ausdruck „das Auge der Seele" indes nicht nur aus Platons Werken bekannt, sondern auch aus den *Chaldäischen Orakeln*.[321] In Fragment 1 (aus Damaskios) lesen wir z. B.: „Das reine Auge deiner Seele abgewandt haltend den leeren Verstand zum Intelligiblen ausstrecken."[322] In Fragment 112 (aus Psellos) wird gesagt: „Die göttliche Tiefe der Seele soll sich öffnen, spanne alle Augen ganz und gar nach oben aus."[323]

Proklos' Quelle für die Bedeutung des Ausdrucks „das Auge der Seele" können daher sowohl Platons Dialoge als auch die *Chaldäischen Orakel* sein. Es ist für Proklos' Denkart durchaus üblich, unterschiedliche Lehren für den Aufstieg der Seele miteinander in Einklang zu bringen, um das Streben der Seele zum Einen in ihr zu beleuchten.[324] Für das Verständnis der Bedeutung des Auges der Seele bei Proklos ist wichtig festzuhalten, dass die Seele trotz des Abstiegs in den Körper selbst nicht vergänglich wird. Sie erblickt ihre Ursachen und beginnt durch die Wiedererinnerung, sich von der Körperlichkeit zu trennen und sich zu den Ursachen zurückzuwenden.

---

319 Platon, *Resp.* VII 533d1–3: ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, Bd. 4, S. 612. Siehe dazu *In Eucl.* 20, 18–21, 4: ὄμμα γὰρ τῆς ψυχῆς ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων ἀποτυφλούμενον καὶ κατορυττόμενον ὑπὸ τῶν μαθημάτων μόνων ἀναζωπυρεῖσθαί τε καὶ ἀνεγείρεσθαι πάλιν εἰς τὴν θέαν τοῦ ὄντος καὶ ἀπὸ τῶν εἰδώλων ἐπὶ τὰ ἀληθῆ καὶ ἀπὸ τοῦ σκοτώδους εἰς τὸ νοερὸν μεθίστασθαι φῶς, καὶ ὅλως ἀπὸ τοῦ σπηλαίου καὶ τῶν ἐν τούτῳ γενεσιουργῶν δεσμῶν καὶ τῶν ἀγκτήρων τῆς ὕλης ἐπὶ τὴν ἀσώματον ἀνατείνασθαι καὶ ἀμέριστον οὐσίαν. τό τε γὰρ κάλλος καὶ ἡ τάξις τῶν ἐν μαθηματικῇ λόγων καὶ τὸ μόνιμον καὶ ἑστὼς τῆς θεωρίας αὐτοῖς ἡμᾶς συνάπτει τοῖς νοητοῖς καὶ ἐνιδρύει τελέως, ἀεὶ μὲν ἑστῶσιν, ἀεὶ δὲ τῷ θείῳ κάλλει διαπρέπυσιν, ἀεὶ δὲ τὴν πρὸς ἄλληλα τάξιν διασώζουσιν.

320 Vgl. *De prov.* 15, 8–9: ἀνάγκη ἄρα πᾶσαν τὴν χωριστῶς σώματος ἐνεργοῦσαν καὶ εἶναι σώματος αὐτὴν χωριστήν.

321 Vgl. des Places, *Or. Chald.*, Fr. 1, 8; 112, 1; 213, 2.

322 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 1, 8–9 = Damaskios, I, 154, 16–26: ὄμμα φέροντα σῆς ψυχῆς τεῖναι κενεὸν νόον εἰς τὸ νοητόν. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 539.

323 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 112 = Psellos, *P. G.,* 122, 1137b11–12: οἰγνύσθω ψυχῆς βάθος ἄμβροτον·ὄμματα πάντα ἄρδην ἐκπέτασον ἄνω. Übersetzung von H. Lewy, 1978, S. 546.

324 Siehe *Theol. Plat.* I 4, 17, 9–24. Siehe mehr dazu im folgenden Kapitel.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

4.3. Die unterschiedlichen Denkarten in der Seele

Es ist also das Auge der Seele, das eine Umwendung in der Ausrichtung der Seele von der Körperlichkeit weg hin bzw. zurück zu den Ursachen darstellt. Die Seele beginnt durch die Selbsterkenntnis, sich selbst sowie den Ursachen nahezukommen. Die Art, wie die Seele sich erkennt, heißt diskursives Denken, das mit dem Begriff *Dianoia* (διάνοια) ausgedrückt wird.[325] Diskursives Denken beinhaltet die Übung im Denken,[326] das wiederum die Erlösung (σωτηρία)[327] der Seele von der Vergessenheit und damit von den körperlichen Leidenschaften ist.[328] Proklos spricht über drei Arten der seelischen Erkennt-

325 Siehe W. Beierwaltes, „Das Problem der Erkenntnis bei Proklos“, in: H. Dörrie (Hrsg.), *De Jamblique à Proclus*, Vandœvres/Genève 1975 (= Entretiens sur l’Antiquité classique, Tome XXI), S. 153–183 (Diskussion S. 184–191); J. Dillon, „Proclus and the *Parmenidean* Dialectic“, in: J. Pépin/H. D. Saffrey (Hrsgg.), *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, Paris 1987, S. 165–177; J. Opsomer, 2006, S. 137–167, hier: S. 140–147; M. Perkams, 2006, S. 167–185. Siehe dazu A. Lernould, „La διάνοια chez Proclus: pensée et discursivité“, in*: Chôra* 14, 2016, S. 139–154; D. Buzzetti, „On Proclus’ Comparison of Aristotelian and Parmenidean Logic“, in: J. J. Cleary (Hrsg.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven 1997, S. 331–346.

326 Vgl. *In Parm.* 991, 5–994, 12. Proklos zufolge dachten manche Gruppen von Kommentatoren, dass die ‚Übung‘, von der im *Parmenides* die Rede ist, nicht die Dialektik meint. Ihr erstes Argument war, dass der *Parmenides* von der ἀδολεσχίας – von der „idealen Rede“ – handle. Ein anderes Argument lautete, dass die Übung in Dialektik ausschließlich für junge Leute geeignet sei. Siehe für die Bedeutung des diskursiven Denkens in *In Crat.* 2, 5–12: Ὅτι νοῦς ἐστιν ὁ τῆς διαλεκτικῆς προβολεύς, ἀφ᾽ ἑαυτοῦ ὅλου ὅλην αὐτὴν ἀπογεννῶν·καὶ κατὰ μὲν τὴν ἀφ᾽ ἑνὸς πάντων πρόοδον τὴν διαιρετικὴν ὑφίστησι, κατὰ δὲ τὴν συναγωγὴν ἑκάστου πρὸς μίαν ἰδιότητος περίληψιν τὴν ὁριστικὴν ὑφίστησι·κατὰ δὲ τὴν ἐπ᾽ ἄλληλα παρουσίαν τῶν εἰδῶν, δι᾽ ἣν καὶ ἔστιν ὅ ἐστιν ἕκαστον καὶ μετέχει τῶν λοιπῶν εἰδῶν, τὴν ἀποδεικτικήν· κατὰ δὲ τὴν ἐπιστροφὴν πάντων εἰς τὸ ἓν καὶ τὰς οἰκείας ἀρχὰς τὴν ἀναλυτικὴν γεννᾷ.

327 Vgl. *In Parm.* 993, 19–28: παρακαλεῖ μὲν οὖν πρὸς τὴν μέθοδον ταύτην ὁ Παρμενίδης τὸν Σωκράτη καὶ τὴν κατ᾽ αὐτὴν γυμνασίαν·τοῦ δὲ ἐρομένου τίς ὁ τῆς γυμνασίας τρόπος, ἀποβλέπειν αὐτῷ παρακελεύεται πρὸς τοὺς Ζήνωνος λόγους, δηλῶν διὰ τούτων ἅμα μὲν ὅτι ἐξαίρετος ἦν οὗτος ὁ τρόπος τῆς γυμνασίας παρὰ τῷ Ἐλεατικῷ διδασκαλείῳ – οὐ γὰρ ἔσχεν ἄλλον εἰπεῖν τῇ μεθόδῳ ταύτῃ χρησάμενον ἢ Ζήνωνα τὸν ἑαυτοῦ μαθητήν-ἅμα δὲ ὅτι τοῖς ἐσχάτοις ἀρχὴ σωτηρίας ἐστὶν ἡ πρὸς τὰ μέσα σύνταξις·διὰ τούτων γὰρ ἀπολαύουσι καὶ τῶν πρώτων ἀγαθῶν. Außerdem *In Alc.* 100, 1: ἀρχὴ τῆς σωτηρίας τῶν ψυχῶν.

328 Siehe *In Alc.* 169, 12–171, 10. Proklos nennt vier Argumente, die die Theorie des dialektischen Denkens stützen, und spricht sich gegen die Theorie der oratorischen Rede und damit auch gegen die Sophisten aus. Die oratorische Rede hält er für eine beliebte und überzeugende Form des Denkens, während die Dialektik kritisch sei

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

nis. Die erste Art ist für die jungen Leute geeignet, die noch keine Erfahrung in der Philosophie haben; Proklos beschreibt diese Art folgendermaßen:

> Die erste ist jungen Leuten angemessen; sie taugt dazu, den in ihnen gewissermaßen schlummernden Intellekt aufzuwecken und zur Untersuchung seiner selbst anzuregen. Das ist in der Tat so etwas wie die Übung des Auges der Seele im Hinblick auf die Schau der Dinge und das Sich-Heranmachen an die Begriffe, die sie ihrem Seinsinhalt nach hat.[329]

Die Übung im Denken soll die Seele dazu führen, aus dem tiefen Schlaf zu erwachen und den in ihnen ruhenden intellektuellen Teil zu entdecken.

Die zweite und höchste Form der seelischen Erkenntnis liegt vor, wenn sich die Seele auf die Ebene des reinen Denkens (νόησις) erhebt. Dort fühlt sich die Seele am heimischsten, und von da an erblickt sie die Wahrheit.[330] Laut Proklos erreichen diese Ebene nur ältere Philosophen, wie etwa Zenon und Parmenides, die schon lange Erfahrung in diskursiven Übungen haben und diese Art des Denkens nicht mehr benötigen, sondern den intellektuellen Teil ihrer Seele mit reinem Denken nähren.[331]

Eine andere, niedere Art des dialektischen Denkens nennt Proklos das prüfende Denken (πειραστική).[332] Er sagt, dass es von „doppelter Unwissenheit“

---

und den Zuhörern die höchste Aufmerksamkeit abverlange sowie der Erkenntnis des Selbst diene. Siehe dazu Anonymous, *Prolegomena to Platonic Philosophy*, IV 15, 31–35. In den *Prolegomena* geht es um die Bedeutung der Dialektik bei Platon: οὕτως καὶ ὁ διάλογος ἐκ προσώπων ἐρωτωμένων καὶ ἀποκρινομένων· ἵνα οὖν δίκην τῆς διαλεκτικῆς ἀναγκαζούσης τὴν ψυχὴν τὰς ὠδῖνας ἃς ἐν αὐτῇ ἔχει τῶν πραγμάτων ἐκφᾶναι – οὐ γὰρ ἀγράφῳ γραμματείῳ ἔοικεν ἡ ψυχὴ κατ᾽ αὐτόν – συγκατατίθεσθαι τοῖς λεγομένοις. Siehe dazu *In Alc.* 170, 21–171, 5: τὸ γὰρ διορᾶν ἐν ἑαυτῷ τὸ ἀληθὲς καὶ αὐτὸν εἶναι τὸν λέγοντα καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐπιστρέφειν καὶ ἐν ἑαυτῷ τὸ γνωστὸν θεωρεῖν ὄντως τὰς μαθήσεις ἀναμνήσεις ἀποφαίνει. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ῥητοπικῶν λόγων ἔξωθεν ἡμῖν ἡ γνῶσις ἐντίθεται καὶ ἔστιν ἀλλοτρία καὶ ἐπεισοδιώδης, ἐν δὲ ταῖς διαλεκτικαῖς συνουσίαις αὐτοὶ προβάλλομεν τὸ ἀληθές. ‘ἄν γάρ τις’, φησί, ‘καλῶς ἐρωτᾷ, πάντα παρ᾽ ἑαυτῶν οἱ ἐρωτώμενοι λέγουσιν’.

329 *In Parm.* 653, 6–12: μία μέν, προσήκουσα νέοις καὶ χρήσιμος εἰς τὸ διεγεῖραι τὸν ἐν αὐτοῖς νοῦν ὥσπερ καθεύδοντα καὶ ἐρεθίσαι πρὸς τὴν ἑαυτοῦ ζήτησιν, γυμνασία τις ὄντως οὖσα τοῦ τῆς ψυχῆς ὄμματος πρὸς τὴν τῶν πραγμάτων θεωρίαν καὶ τὴν προβολὴν ὧν ἔχει κατ᾽ οὐσίαν λόγων διὰ τῶν ἀντικειμένων ἄγουσα θέσεων. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 91. Übersetzung leicht modifiziert.

330 Vgl. *In Parm.* 653, 14–16: ἑτέρα δέ, ἀναπαύουσα ἤδη τὸν νοῦν οἰκειοτάτῃ θεωρίᾳ τῶν ὄντων καὶ αὐτὴν ὁρῶσα καθ᾽ αὑτὴν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀγνῷ βάθρῳ βεβῶσαν.

331 Vgl. *In Parm.* 653, 25–654, 1: διὸ καὶ τῷ καθαρῶς ἀποδίδοται φιλοσοφοῦντι, μηκέτι δεομένῳ γυμνασίας, ἀλλ᾽ ἐν νοήσεσι καθαραῖς τρέφοντι τὸν νοῦν τῆς ψυχῆς.

332 Siehe *In Parm.* 654, 1.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

reinige. Diese Art des Denkens komme dann vor, wenn jemand absichtlich die falsche Meinung äußert. Proklos erwähnt Platons *Sophistes*[333] und weist darauf hin, dass der Sophist ähnlich wie der Philosoph über diese Art der Dialektik spricht. Der Sophist tut so, als ob er ein Philosoph wäre. In Wahrheit sei dies jedoch so, wie wenn sich ein Wolf als Hund ausgibt.[334] Nach Proklos' Übersetzung unterscheidet sich ein Philosoph von einem Sophisten nämlich darin, dass der Philosoph sich um die Widerlegung der falschen Meinung bemühe. Er schreibt dazu: „Wer einen anderen wirklich widerlegt und nicht nur den Anschein erweckt, dies zu tun, da er ein wahrer Reiniger von falscher Meinung ist, ist ein Philosoph."[335] Hingegen sei der Sophist selbst unrein – und, um mit Proklos zu sprechen: „Wie sollte ja auch einer andere reinigen können, der selber an seiner Seele nicht sauber ist?"[336]

Proklos setzt sich mit der Erkenntnismethode in fast allen seiner Werke auseinander. Er stellt durch die unterschiedlichen Erkenntnisebenen (δόξα, διάνοια, νοῦς) und die ihnen jeweils korrespondierenden Arten zu denken einen Denkprozess dar, der der Seelenreinigung und der Rückkehr sowohl zu sich selbst als auch zu den Ursachen dient.[337]

4.4. Das Denken als nachgeborenes Prinzip in der Seele

Die Seele ist ewig, aber ohne die Selbsterkenntnis ist sie sich ihrer Ewigkeit nicht bewusst. Die Selbsterkenntnis der Seele, die unterschiedliche Ebenen des Denkprozesses beinhaltet, ist für die Seele nicht etwas Wesentliches, sondern nachgeboren (ὑστερογενῆς). Das heißt, die Seele denkt nicht immer, sondern bloß ab und zu. Denn etwas Nachgeborenes[338] ist das Gegenteil von

---

333 Siehe Platon, *Soph.* 231a.

334 Vgl. *In Parm.* 654, 3–7: εἴρηται δὲ ἐν Σοφιστῇ καὶ περὶ ταύτης, ὡς ἄρα τὸν ἔλεγχον, καθάρσεως ὄντα τρόπον, ἀναγκάζεται προσάγειν ὁ φιλόσοφος τοῖς ὑπὸ δοξοσοφίας κατεχομένοις, καθὸ καὶ ὁ σοφιστὴς ἐλεγκτικὸς ὢν ἐδόκει τὸν φιλόσοφον ὑποδέυεσθαι, καθάπερ καὶ κύνα λύκος, φησὶν ἐν ἐκείνοις.

335 *In Parm.* 654, 7–8: ὁ γὰρ ὡς ἀληθῶς ἐλέγχων, ἀλλ᾽οὐ φαινομένως, καὶ καθαίρων ὄντως φιλόσοφός ἐστι. Meine Übersetzung.

336 *In Parm.* 654, 9–10: καὶ πῶς γὰρ ἂν ἄλλους καθαίρειν δύναιτό τις, ἀκάθαρτον αὐτὸς ἔχων ψυχήν. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 92.

337 Siehe H. Blumenthal, „Plotinus and Proclus on the Criterion of Truth", in: P. Huby/G. Neal (Hrsgg.), *The Criterion of Truth: Essays Written in Honour of George Kerferd*, Liverpool 1989, S. 257–281.

338 Der Terminus „Nachgeborenes" (ὑστερογενής) ist zuerst bei Aristoteles in *De anima*, I 1, 402b7–8 belegt: τὸ δὲ ζῷον τὸ καθόλου ἤτοι οὐθέν ἐστιν ἢ ὕστερον. Siehe dazu C. Luna/A.-Ph. Segonds, 2017, Vol. VI, S. 365–366, Anm. 12.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

οὐσιώδεις λόγοι, worunter Proklos etwas versteht, was wesentlich für die göttlichen Seelen ist.[339] Wenn sie sich jedoch für das Denken entscheidet, dann ist dieses Denken mit der Selbsterkenntnis identisch, und die Selbsterkenntnis ist auf sich selbst und zuletzt auf die Ursachen gerichtet. Die Seele denkt und erinnert sich Schritt für Schritt an sich selbst, und dadurch nähert sie sich dem Besten, dem Einen in ihr. Sie befindet sich so lange in diesem Erkenntnisprozess, bis sie auf der Ebene des Intellekts eintrifft. Zwar ist all dasjenige, was hierarchisch über dem Intellekt steht, selbst nichts Denkendes, doch ohne den Erkenntnisprozess kann die Seele nicht zu jener intelligiblen und überintelligiblen Ebene des Einen in ihr aufsteigen.[340]

Proklos spricht im *Parmenides*-Kommentar über die zwei Erkenntnisrichtungen in der Seele. Bei der ersten Richtung handelt es sich um diejenige seelische Erkenntnis, die auf die wesentlichen Gründe (οὐσιώδεις λόγοι)[341]

---

339 Siehe *In Parm*. 894, 26–28: εἰ δὲ ταῦτα ἄτοπα, δεῖ πρὸ τῶν ὑστερογενῶν ὑφεστάναι τοὺς οὐσιώδεις λόγους, ἀεὶ μὲν προβεβλημένους καὶ δραστηρίους ἐν ταῖς θείαις ψυχαῖς καὶ ταῖς τῶν κρειττόνων ἡμῶν γενῶν. Dazu auch C. Steel, „Breathing Thought: Proclus on the Innate Knowledge of the Soul“, in: J. J. Cleary (Hrsg.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven 1997, S. 293–307, hier: S. 300.

340 Siehe zum seelischen Erkenntnisprozess *In Alc.* 246, 3–247, 4: φευκτέον ἀπὸ τῶν δοξῶν·ποικίλαι γὰρ αὗται καὶ ἄπειροι καὶ εἰς τὸ ἐκτὸς φερόμεναι καὶ τῇ φαντασίᾳ καὶ τῇ αἰσθήσει συμμιγεῖς καὶ οὐδὲ αὗται καθαρεύουσι τῆς ἐναντιώσεως. μάχονται γάρ που καὶ δόξαι ἀλλήλαις ἐν ἡμῖν, ὥσπερ φαντασίαι φαντασίαις καὶ αἰσθήσεις αἰσθήσεσι. ταῦτα δὴ πάντα τὰ μεριστὰ καὶ ποικίλα τῆς ζωῆς εἴδη φεύγοντες ἐπ᾽ αὐτὴν ἀναδράμωμεν τὴν ἐπιστήμην, κἀκεῖ τὸ πλῆθος τῶν θεωρημάτων εἰς ἕνωσιν συναγάγωμεν καὶ τὸ πλῆθος τῶν ἐπιστημῶν ἑνὶ συνδέσμῳ περιλάβωμεν. οὔτε γὰρ στάσις οὔτε ἐναντίωσίς ἐστιν ἐπιστημῶν πρὸς ἐπιστήμας, ἀλλ᾽ ἀεὶ ταῖς πρὸ αὐτῶν ὑπουργοῦσιν αἱ δεύτεραι καὶ ἔχουσι τὰς οἰκείας ἀρχὰς ἀπ᾽ἐκείνων. δεῖ δὲ ὅμως ἐνταῦθα πρὸς τὴν μίαν ἐπιστήμην ἀπὸ τῶν πολλῶν ἑαυτὸν περιάγειν, τὴν ἀνυπόθετον καὶ πρώτην, καὶ τὰς ἄλλας ἁπάσας εἰς ἐκείνην ἀνατείνειν. μετὰ δὲ τὴν ἐπιστήμην καὶ τὴν ἐν αὐτῇ γυμνασίαν τὰς μὲν συνθέσεις καὶ τὰς διαιρέσεις καὶ τὰς πολυειδεῖς μεταβάσεις ἀποθετέον, ἐπὶ δὲ τὴν νοερὰν ζωὴν καὶ τὰς ἁπλᾶς ἐπιβολὰς μεταστατέον τὴν ψυχήν. οὐ γάρ ἐστιν ἐπιστήμη τῶν γνώσεων ⟦καὶ⟧ ἀκρότης, ἀλλὰ καὶ πρὸ ταύτης ὁ νοῦς·οὐ λέγω τὸν ἐξῃρημένον τῆς ψυχῆς νοῦν, ἀλλ᾽αὐτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἔλλαμψιν τὴν ἐφήκουσαν τῇ ψυχῇ, περὶ οὗ καὶ ὁ ᾽Αριστοτέλης φησὶν ὅτι νοῦς ἐστὶν ᾧ τοὺς ὅρους γινώσκομεν, καὶ ὁ Τίμαιος ὅτι ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ ἐγγίνεται ἢ ἐν ψυχῇ.

341 J. Trouillard befasst sich mit der Bedeutung von οὐσιώδεις λόγοι in der Seele, und zwar unter Hervorhebung des Unterschieds zwischen der aristotelischen und der proklischen Sicht auf die Seelenerkenntnis. Siehe J. Trouillard, *La mystagogie de Proclos*, Paris 1982, S. 210: „Telle est la perspective de Proclos quand il entre en discussion avec Aristote. Il lui reproche d’abord de raisonner sur des notions ‚hystérogènes‘ (ὑστερογενεῖς), c’est-á-dire sur des résidus ou images des ‚raisons substantielles‘ (οὐσιώδεις λόγοι) que l’âme tire directement d’elle-même comme des étincelles d’un foyer toujours ardent. Ces notions hystérogènes ne sont pas

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gerichtet ist. Die zweite Art richtet sich auf die Vielheit der Dinge, also auf die sinnlich wahrnehmbare Ebene.[342] Wenn sich die Seele für die erste Richtung der Erkenntnis entscheidet, dann richtet sie sich nach den Ursachen in ihr und durchläuft einen langen und mühevollen Erkenntnisweg bis zum Denken selbst.

In Platons Dialog sind es Parmenides und Zenon, die diesen langen und schmerzhaften Weg der Seele bereits erkannt haben. Das ist der Grund, weshalb Parmenides sich weigert, das Gespräch über das Eine zu führen: „So fühle auch ich, wenn ich dessen gedenke, nicht wenig Furcht, wie ich wohl in solchem Alter eine so große und schwierige Reihe von Untersuchungen durchschwimmen soll."[343]

Proklos ist an dieser Stelle noch poetischer als Platon, indem er den langen und furchterregenden Weg der Seele mit der Reise des Odysseus vergleicht:[344]

---

issues des sensations, mais procèdent au second degré de la substance psychique pour assumer et unifier le divers sensible."

342 Vgl. *In Parm.* 895, 24–896, 2: ἐπὶ πᾶσι δέ, ἐν ταῖς μερικαῖς ψυχαῖς διττὰ τὰ νοήματα·τὰ μὲν γάρ ἐστι τῶν οὐσιωδῶν λόγων, τὰ δὲ τῶν ἐκ πολλῶν ἰόντων αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρουμένων ἀλλ᾽ οὖν διὰ ταῦτά φησιν ὁ Σωκράτης ἐγγίγνεσθαι τῇ ψυχῇ· τὸ γὰρ ἐγγιγνόμενον δῆλον ὡς οὐκ ἔνεστι κατ᾽οὐσίαν·τοῦτο δὲ ἔσχατόν ἐστιν ἀπήχμα τῆς πρωτίστης νοήσεως, καθ᾽ ὅσον αὐτό ἐστι καὶ καθόλου καὶ ἐν τῇ νοούσῃ ψυχῇ τὴν ὑπόστασιν ἔχον; sowie C. Steel, 1997, S. 300–307.

343 Platon, *Parm.* 137a3–5: κἀγώ μοι δοκῶ μεμνημένος μάλα φοβεῖσθαι πῶς χρὴ τηλικόνδε ὄντα διανεῦσαι τοιοῦτον τε καὶ τοσοῦτον πέλαγος λόγων· Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, Bd. 5. S. 231.

344 Siehe R. Lamberton, 1986, S. 222. Über die Bedeutung der allegorischen Interpretation von Odysseus' Reise spricht Proklos in *In Remp.* I 131, 5–10: Πρὸς δὲ αὖ τὴν κατὰ τῶν Ὀδυσσέως λόγων ἐπιτήμησιν λεγέσθω μὲν καί, ὅτι τὰ τοιαῦτα συμβολικώτερον ἀφερμηνεύειν δέδοκται τοῖς τὴν καλουμένην πλάνην ἐπ᾽ ἄλλας ὑπονοίας μεθιστᾶσι καὶ τοὺς Φαίακας καὶ τὴν παρ᾽ αὐτοῖς εὐδαιμονίαν ἀνωτέρω τῆς θνητῆς φύσεως τάττειν ἀξιοῦσιν. Siehe R. Lamberton, *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essays 5 and 6 of his Commentary on the Republic of Plato*, Atlanta 2012. Dazu auch O. Kuisma, *Proclus' Defense of Homer*, Helsinki 1996, S. 80–83.
Proklos' Interesse liegt nicht darin, Homers Schriften als literarische Werke zu analysieren, sondern sein Interesse gilt den homerischen Mythen, die er in seiner Philosophie auf eine allegorische Art nutzt. Siehe dazu noch R. Lamberton, *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley 1986; ders., „The Neoplatonists and the spiritualization of Homer", in: R. Lamberton/J. J. Keaney (Hrsgg.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton 1992, S. 115–134. Für den Begriff ‚Heimat' siehe Homer, *Il.* 2, 140; 9, 27: „So laß uns" denn „fliehen in die geliebte Heimat".

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Der Irrfahrten und Umschwünge der Seele sind also viele. Es gibt eine Form davon im Bereiche der Vorstellungen, eine andere vor diesen im Reiche der Meinungen, noch einmal eine andere im Reich des diskursiven Denkens; allein das Leben nach dem intuitiven Intellekt besitzt die Freiheit, umherzuwandern. Und das ist der geheimnisvolle Ankerplatz der Seele. Zu einem solchen führt auch die Dichtung den Odysseus nach der langen Irrfahrt seines Lebens hin, und wir werden, wenn wir gerettet werden wollen, uns mit mehr Nachdruck an den Aufstieg machen.[345]

Der Mythos des Odysseus ist ein poetisches und allegorisches Mittel, um die Wanderung (πλάνη) der Seele zu beschreiben. Wie die Seele, so verlässt auch Odysseus die Heimat und tritt eine lange, abenteuerliche Reise an, weit entfernt von seiner Heimat; und es ist ungewiss, ob er jemals zurückkehren wird:[346]

> Doch nachdem du die Freier in deinen Hallen getötet,
> Sei es durch List oder offenen Kampf mit der Schärfe des Erzes,
> Wandere dann über Land, ein handliches Ruder ergreifend,
> Bis du zu solchen Leuten gelangst, die vom Meere nichts wissen
> Und die keine mit Salz gewürzte Speise verzehren;
> Denen auch nicht bekannt die purpurwangigen Schiffe
> Noch die handlichen Ruder, die Flügel sind für die Schiffe.
> Nun aber sage ich dir noch ein unverkennbares Zeichen;
> Wenn dir des Wegs ein anderer Wandrer begegnet und sagt dir,
> Daß eine Worflerschaufel du trägst auf schimmernder Schulter,
> Dann stoß fest hinein in die Erde das handliche Ruder,
> Und bring heilige Opfer dar dem Herrscher Poseidon,
> Einen Widder und Stier und saubersprингenden Eber.
> Kehre sodann nach Haus und bring den unsterblichen Göttern,
> Die den Himmel bewohnen, heilige Festhekatomben,

345 *In Parm.* 1025, 22–28: πολλαὶ οὖν αἱ πλάναι καὶ αἱ δινεύσεις τῆς ψυχῆς· ἄλλη γὰρ ἡ ἐν ταῖς φαντασίαις, ἄλλη πρὸ τούτων ἡ ἐν δόξαις, ἄλλη ἡ ἐν αὐτῇ τῇ διανοίᾳ· μόνη δὲ ἡ κατὰ νοῦν ζωὴ τὸ ἀπλανὲς ἔχει, καὶ οὗτος ὁ μυστικὸς ὅρμος τῆς ψυχῆς, εἰς ὃν καὶ ἡ ποίησις ἄγει τὸν Ὀδυσσέα μετὰ τὴν πολλὴν πλάνην τῆς ζωῆς, καὶ ἡμεῖς, ἐὰν ἄρα σῴζεσθαι μέλλωμεν, ἑαυτοὺς ἄξομεν. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 470.

346 Siehe S. Fortier, „The Far-wanderer: Proclus on the Transmigration of the Soul", in: *Classical Quarterly*, Vol. 68, Cambridge 2018, S. 305–325, hier: S. 325: „Wandering is therefore more than simply a moment in our existence. It is the human condition."

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Allen der Reihe nach, und es wird dir ferne dem Meere
Dann recht sanft sich nahen der Tod; du wirst ihm erliegen,
Schon von stattlichem Alter gebeugt. Die Völker um dich her
Werden glücklich sein. Das künde ich dir untrüglich.

αὐτὰρ ἐπὴν μνηστῆρας ἐνὶ μεγάροισι τεοῖσι
κτείνῃς ἠὲ δόλῳ ἢ ἀμφαδὸν ὀξέϊ χαλκῷ,
ἔρχεσθαι δὴ ἔπειτα, λαβὼν εὐῆρες ἐρετμόν,
εἰς ὅ κε τοὺς ἀφίκηαι, οἳ οὐκ ἴσασι θάλασσαν
ἀνέρες οὐδέ θ᾽ ἅλεσσι μεμιγμένον εἶδαρ ἔδουσιν·
οὐδ᾽ ἄρα τοὶ ἴσασι νέας φοινικοπαρῄους,
οὐδ᾽ εὐήρε᾽ ἐρετμά, τά τε πτερὰ νηυσὶ πέλονται.
σῆμα δέ τοι ἐρέω μάλ᾽ ἀριφραδές, οὐδέ σε λήσει·
ὁππότε κεν δή τοι ξυμβλήμενος ἄλλος ὁδίτης
φήῃ ἀθηρηλοιγὸν ἔχειν ἀνὰ φαιδίμῳ ὤμῳ,
καὶ τότε δὴ γαίῃ πήξας εὐῆρες ἐρετμόν,
ἕρξας ἱερὰ καλὰ Ποσειδάωνι ἄνακτι,
ἀρνειὸν ταῦρόν τε συῶν τ᾽ἐπιβήτορα κάπρον,
οἴκαδ᾽ ἀποστείχειν ἔρδειν θ᾽ ἱερὰς ἑκατόμβας
ἀθανάτοισι θεοῖσι, τοὶ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσι,
πᾶσι μάλ᾽ ἑξείης. θάνατος δέ τοι ἐξ ἁλὸς αὐτῷ
ἀβληχρὸς μάλα τοῖος ἐλεύσεται, ὅς κέ σε πέφνῃ
γήρᾳ ὕπο λιπαρῷ ἀρημένον· ἀμφὶ δὲ λαοὶ
ὄλβιοι ἔσσονται. τὰ δέ τοι νημερτέα εἴρω᾽.[347]

Diese Passage aus der *Odyssee* beschreibt allegorisch eine Seelenwandlung (παλιγγενεσία), die mit dem Aufstieg der Seele in Proklos' Philosophie kompatibel ist. Die Seele verlässt ihre Heimat, den Intellekt, und steigt in einen fremden Bereich ab, in den Körper. Es besteht die Gefahr, dass die abgestiegene Seele sich an den Körper angleicht. Man könnte sagen, dass sich die in den Körper abgestiegene Seele in zwei unterschiedliche Teile teilt. Ein Teil ist der rationale Teil der Seele, der einen langen und schmerzhaften Weg bei der Rückkehr zu sich selbst und zu den Ursachen durchlebt. Der andere Teil der Seele ist der irrationale Teil, der ein „Schatten der Seele" oder Abbild der Seele[348] geworden ist, da er sich von den Ursachen entfernt hat und dem

347 R. Hampe (Hrsg./Übers.), *Homer Odyssee. Griechisch/Deutsch*, 11, 119-137, Stuttgart 2010, S. 332-335.

348 Vgl. *In Remp.* I 235, 11–15: τούτων οὖν εἰκόνες εἰσὶν αἱ ἄλογοι δυνάμεις, αἱ μὲν ὀρεκτικαὶ τῶν ὀρέξεων, αἱ δὲ γνωστικαὶ τῶν γνώσεων᾽ ἡ μὲν φανταστικὴ τῆς νοητικῆς, ἡ δὲ αἰσθητικὴ τῆς δοξαστικῆς, καὶ ἡ μὲν θυμοειδὴς τῆς ἀναγωγοῦ

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Körper ähnlich geworden ist. Proklos sieht den Ausweg im rationalen Teil der Seele verankert; denn durch die Schönheit des Denkens ist es möglich, zunächst dem Intellekt auf dem Wege der Selbsterkenntnis ähnlich zu werden und auf der Ebene der Götter sich selbst als eine Einheit zu erblicken und somit schließlich dem Einen ähnlich zu werden.[349] Die Schönheit des Denkens liegt darin, dass es als Rettung der Seele aus dem „barbarischen Schlamm"[350] zu verstehen ist.

4.5. Der Aufstieg der Seele vom denkenden zum jenseits des Denkens befindlichen Bereich

Nachdem Proklos in seinem Kommentar zur ersten Hypothese des *Parmenides* das Eine als eine absolute Einheit darstellt, fragt er sich, wie es möglich ist, vom seienden Einen zum absoluten Einen aufzusteigen. Um dies zu präzisieren, stellt er drei Fragen: 1) Welche Art von Diskussion kann zu einem Thema wie diesem überhaupt stattfinden?[351] 2) Wie können wir anhand der Exegese das Thema greifbar machen?[352] 3) Wie können wir einerseits logisch, intellektuell und zugleich mit göttlicher Inspiration, andererseits mithilfe von Platons Figur Parmenides etwas erkennen, was über allem Seienden steht und das unaussprechbare sowie ungreifbare Wissen des Einen ist?[353]

Proklos spricht in einem Abschnitt seines Kommentars zum *Parmenides* (1071, 6–1072, 11) über „das Eine in uns" und den Aufstieg zum Einen.[354]

ὀρέξεως, ἡ δ᾽ ἐπιθυμητικὴ τῆς γενεσιουργοῦ. Siehe dazu J. Opsomer, 2018, S. 129–150.

349 Vgl. *In Parm.* 988, 20–25: ἀποδέχεται οὖν τὴν ὁρμὴν ὡς θείαν διὰ ταῦτα καὶ ὡς καλὴν εἰκότως, ὡς ἐπὶ νοῦν ἀνάγουσαν καὶ ἐπὶ τὸ ἕν – ὡς μὲν γὰρ θεία τοῦ ἑνὸς ἀντέχεται, ὡς δὲ καλὴ τοῦ νοῦ, παρ᾽ ᾧ τὸ πρώτως καλόν –, καὶ ὡς ἐκκαθαίρουσαν τὸ ὄμμα τῆς ψυχῆς καὶ τὸ θειότατον αὐτῆς ἐπεγείρουσαν.

350 Vgl. Platon, *Resp.* VII 533d1–3: καὶ τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα κατορωρυγμένον ἠρέμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω.

351 *In Parm.* 1071, 7–9: ἐπὶ τούτῳ κατίδωμεν ποῖος τρόπος ἁρμόσει τῶν λόγων πρὸς τὴν τοιαύτην θεωρίαν.

352 *In Parm.* 1071, 9–10: πῶς ἂν πρεπόντως ἀντιλαβοίμεθα τῆς τῶν προκειμένων ἐξηγήσεως.

353 *In Parm*. 1071, 10–15: εἰ λογικῶς, φαίην ἂν ἐγώ, καὶ νοερῶς ὁμοῦ καὶ θείως ἐνεργῆσαι δυνηθείημεν, ἵνα καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν τοῦ Παρμενίδου δύναμιν ἐλεῖν δυνηθῶμεν καὶ ταῖς ἐπιβολαῖς αὐτοῦ ταῖς τῶν ὄντως ὄντων ἐχομέναις παρακολουθήσωμεν καὶ πρὸς τὴν ἄρρητον καὶ ἀπερίληπτον τοῦ ἑνὸς συναίσθησιν ἐνθεαστικῶν ἀναδράμωμεν˙

354 Siehe J. J. Cleary, „The Role of Mathematics in Proclus' Theology", in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 65–88,

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Er erwähnt „das Eine in uns“ und beschreibt diesen Zustand der Seele als Blüte der Seele (ἄνθος τῆς ψυχῆς).[355] Wie wir bereits in Kapitel 2 zu den *Chaldäischen Orakeln* gesehen haben, zielt der Gebrauch der chaldäischen Ausdrücke darauf ab, den überintellektuellen Zustand der Seele und „des Einen in uns“ als Spitze des seelischen Wesens außerhalb einer dianoetischen und noetischen Ebene darzustellen und „das Eine in uns“ als höchstes Prinzip des seelischen Strebens zu beschreiben: „Wie könnten wir es dahin bringen, dass das Eine selbst, diese ‚Blüte der Seele‘ aufleuchtet, wenn wir nicht zuvor im Gebiet des Intellekts tätig gewesen wären?“[356] Das heißt, die Seele soll zuerst im Bereich des Intellekts tätig sein, damit sie bis zur Spitze ihres Daseins aufsteigt. Die Spitze der Seele ist von deren intellektueller Aktivität zu unterscheiden. Denn die Spitze der Seele, „das Eine in uns“, steht jenseits von allen Arten intellektueller und überintellektueller Aktivitäten.

Proklos’ Anliegen besteht darin, darzulegen, dass es durch die strukturierte Reihenfolge der Erkenntnisebenen in der Seele möglich wird, die Spitze der Seele zu erreichen, die außerhalb des Denkens steht: „Intelligible Tätigkeit führt die Seele zu ruhiger Befindlichkeit und Wirkungsweise.“[357] Sobald die Seele einmal auf der intelligiblen Ebene eintrifft, kommt sie dem Einen nahe. Diese Nähe beschreibt Proklos mit folgenden Worten:

> Wir benötigen einen inspirierten Impuls in unserem Bewusstsein dessen, was über alles, was da ist, transzendiert, damit es uns nicht unversehens

---

hier: S. 87. Siehe dazu J. Trouillard, 1972, S. 131: „L’argumentation du *Parménide* selon Proclos fait donc jouer trois plans: le rationnel (λογικός), le noétique (νοερός), le divinement inspiré (ἐνθεαστικός). Ce sont trois niveaux de l’âme correspondant aux trois premières hypothèses. C’est impliquer que d’un certain point de vue les trois *un* du *Parménide* sont immanents à l’âme du *Timée*.“

355 Siehe H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris 1956. Dazu R. Majercik, 1989; W. Beierwaltes, „Der Begriff des ‚unum in nobis‘ bei Proklos“, in: P. Wilpert (Hrsg.), *Miscallanea Mediaevalia*, Bd. 2, *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963, S. 255–266; J. M. Rist, 1964, S. 213–225, hier S. 261: „Proklos nennt es auch die Blüte der Seele oder des Geistes.“ Dieselben zwei Begriffe versteht Rist als zwei unterschiedliche Termini (ebd., S. 217): „In the passage from the Commentary on the *Chaldaean Oracles* about the flower of νοῦς discussed above, we are amazed to observe Proclus thinking not only of a flower of νοῦς, but of a flower of the whole soul, which is distinct and superior.“

356 *In Parm.* 1071, 22–24: πῶς δ᾽ ἂν τὸ ἓν αὐτὸ τοῦτο καὶ τὸ ἄνθος τῆς ψυχῆς ἀναλάμψαι ποιήσαιμεν, εἰ μὴ κατὰ νοῦν πρότερον ἐνεργήσαιμεν. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 514. Übersetzung leicht modifiziert.

357 *In Parm.* 1071, 24–25: ἡ γὰρ κατὰ νοῦν ἐνέργεια πρὸς τὴν ἤρεμον κατὰ τὸ ἓν ἐνέργειαν ἄγει τὴν ψυχήν. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 514. Übersetzung leicht modifiziert.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> geschieht, dass wir von diesen ganzen Verneinungen aus infolge der Vorstellung von Unbestimmtheit auf sein (scil. des Einen) Nichtsein und Verschwinden abgedrängt werden; sondern (es gilt), das Eine in uns aufzuwecken, wieder zu erwärmen und auf diesem Wege die Seele mit dem Einen selbst zu verknüpfen, und dass wir gewissermaßen in den Hafen einlaufen, nachdem wir oberhalb aller Denkfähigkeit in uns selbst festen Stand gewonnen und unsere gesamte sonstige Tätigkeit von uns abgelegt haben, um nur noch mit ihm zusammen zu sein und um es herum den Reigen zu tanzen, indem wir die Denkvorgänge der Seele, die sich um zweitrangige Dinge drehen, hinter uns lassen.[358]

Proklos ist nicht der erste Platoniker, der die Metapher des Tanzes um das Eine herum in Bezug auf das Eine und die Seele verwendet.[359] Hier könnte Plotin eine der Quellen seiner Interpretation sein.[360] Beide Philosophen, sowohl Plotin als auch Proklos, beschreiben mit dem Tanz die Nähe der Seele zum Einen. In Plotins Interpretation ist der Tanz der Seele um das Eine herum erst dann möglich, wenn die Andersheit zwischen der Seele und dem Einen aufgehoben wird.[361] Dies kann dahingehend verstanden werden, dass das Eine immer bei uns ist, da es keine Andersheit kennt, wir aber nur dann bei ihm sind, wenn wir unsererseits keine Andersheit in uns haben. Über die Bedeutung des Tanzes der Seele schreibt Proklos im *Kratylos*-Kommentar Folgendes:

> Es ist angebracht, zu sagen, dass die Seelen, die im Werden leben, „vorübersegeln" [*Phaidr*. 259a7], genauso wie der homerische Odysseus, wenn das Meer in der Tat ein Abbild des Werdens ist, damit sie nicht von einem Werden zum nächsten in die Irre gelockt werden. Es ist aber auch möglich, dass sie, wenn sie dazu gekommen sind, durch ihr intellek-

358 *In Parm.* 1072, 3–11: ἐνθεαστκῆς δὲ ὁρμῆς ἐν τῇ συναισθήσει τοῦ πάντων ἐξῃρημένου τῶν ὄντων, ἵνα μὴ λάθωμεν ἐκ τῶν ἀποφάσεων εἰς τὸ μὴ ὂν καὶ τὴν ἀχάνειαν αὐτοῦ διὰ τῆς ἀορίστου φαντασίας ἀπωσθέντες, ἀλλὰ τὸ ἐν ἡμῖν ἓν ἀνεγείραντες καὶ ἀναθάλψαντες διὰ τούτου τὴν ψυχὴν συνάψωμεν πρὸς αὐτὸ τὸ ἓν καὶ οἷον ὁρμίσωμεν, ὑπὲρ πᾶν τὸ ἐν ἑαυτοῖς νοητὸν στάντες καὶ πᾶσαν ἄλλην ἡμῶν ἐνέργειαν ἀφελόντες, ἵνα ἐκείνῳ μόνῳ συγγενώμεθα καὶ ἐκεῖνο περιχορεύσωμεν, ἀπολιπόντες τὰς περὶ τὰ δεύτερα στρεφομένας τῆς ψυχῆς νοήσεις. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 514. Übersetzung leicht modifiziert.

359 Siehe dazu E. F. Kutash, „Proclus on the Figure of Circular Movement and the Dance of the Soul Around the One", in: *Journal of Neoplatonic Studies*, New York, 1994, S. 105–121.

360 Plotin, *Enn.* VI 8, 18 und VI 9, 8.

361 Plotin, *Enn.* VI 9, 8, 33–36: ἐκεῖνο μὲν οὖν μὴ ἔχον ἑτερότητα ἀεὶ πάρεστιν, ἡμεῖς δ᾽ ὅταν μὴ ἔχωμεν˙ κἀκεῖνο μὲν ἡμῶν οὐκ ἐφίεται.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> tuelles Denken an diesen Gott gebunden sind. Infolgedessen kennt Platon die Reihe von Göttern, Dämonen und Seelen im Königreich des Hades, Seelen, die um den Gott tanzen und von den Sirenen bezaubert werden.[362]

Proklos erwähnt den Mythos des Odysseus abermals in Zusammenhang mit der Thematik der wandernden Seelen. So wie Odysseus vom Meer gelockt wird, aber den Weg zurück nach Hause findet, so steigen die Seelen in den göttlichen Bereich und genießen die Anwesenheit des Einen. Die Anwesenheit der Seelen im göttlichen Bereich und ihre Nähe zum Einen in ihr und zum Einen selbst wird mit der Wendung vom „Tanz der Seele" ausgedrückt, der auch ein Zeichen ist für die Glückseligkeit (εὐδαιμονία) und Freude der Seele darüber, endlich in der Nähe des Einen zu sein.

4.6. Die Negation der Negation

Sobald wir sagen, dass das Eine jenseits alles Seienden steht, ist damit auch gemeint, dass wir durch die Erkenntnis nichts über es erfahren können.[363] Das Eine ist nichts Denkendes und Denkbares und doch der Ursprung des Denkens. Es ist überhaupt nichts, was wir denken oder auch nicht denken könnten. Alles, was wir versuchen, dem Einen zuzusprechen, gehört ihm nicht zu.[364] Es ist ‚nur' das Eine und gehört nicht zum Seienden; es ist für sich. Da das Eine jenseits alles Seienden steht und wir nichts über es aussagen können, folgt daraus, dass das Eine nichts *ist*. Dies ist aber keine Negation des Einen. Das Eine ist deswegen *nichts*, weil es jenseits von allen möglichen seienden

362 *In Crat.* 88, 20–26: ἐν δὲ τῇ γενέσει ζώσας παραπλέειν αὐτὰς προσήκει κατὰ τὸν Ὁμηρικὸν Ὀδυσσέα, εἴπερ καὶ ἡ θάλασσα γενέσεως εἰκών, ἵνα μὴ θέλγωνται ὑπὸ τῆς γενέσεως˙ ἐν δὲ τῷ Ἅιδῃ γενομένας συνάπτεσθαι διὰ τῶν νοήσεων πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον˙ ὥστε οἶδεν ὁ Πλάτων ἐν τῇ τοῦ ῞Αιδου βασιλείᾳ γένη θεῶν καὶ δαιμόνων καὶ ψυχῶν, αἳ περιχορεύουσι τὸν θεὸν ὑπὸ τῶν ἐκεῖ Σειρήνων θελγόμεναι. Meine Übersetzung.

363 Siehe W. Beierwaltes, 1975, S. 179–180: „Weil das Eine also alles nicht ist, was das Seiende ist und damit analog zum ἕτερον-Sein als das Nichts von Allem benannt werden kann, entzieht es sich der Sprache, sofern Sprache, wie Erkennen, immer auf ein seiendes (bestimmtes, umgrenztes) Etwas sich bezieht. Damit erfahren das Erkennen und Sprache in der das Eine aus allem Seienden ausgrenzenden Tätigkeit selbst ihre absolute Grenze: dem Denken wird durch die Erfahrung, was das Eine ‚ist' oder vielmehr nicht ist, einsichtig, was es selbst ist und vermag."

364 Proklos spricht über die Negation der Negation und über das Eine als Dinge, die unbeschreiblicher als das Schweigen und unerkennbarer als alle Wesen sind; siehe *Theol. Plat.* II 10; 11.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Bestimmungen ist.[365] Weder durch Negation noch durch Affirmation kann das Eine als etwas bestimmt werden,[366] denn das Eine befindet sich auf der Ebene der Negation der Negation.[367] Während die Affirmation eine Bejahung von etwas (Seiendem) ist und die Negation die Verneinung dieses Etwas, ist die Negation der Negation eine Aufhebung beider Prinzipien, wobei die doppelte Negation außerhalb und über allem Seienden steht:

> Wenn nun auch die göttlichen Seelen und der viel gefeierte Intellekt selbst auf dem Wege verneinender Aussage vom Einen Kenntnis gewinnen, wieso soll man dann die Unfähigkeit unserer Seele aburteilen, wenn sie sich müht, seine Unbegreifbarkeit [sc. des Einen] durch Negation auszudrücken? Denn, wie er [Platon] selbst sagt, hat das erste Prinzip nichts Derartiges (Briefe 313a2), wovon wir normalerweise Kenntnis haben. So ist dies, wie er [Platon] selbst in den Briefen (313e) sagt, die Ursache aller Übel für die Seele, nämlich die Eigentümlichkeit des Ersten (Einen) dadurch zu suchen, dass man seine Erkenntnis dem bloß schlussfolgernden Denken anvertraut, während es notwendig wäre, das Eine in uns aufzuwecken, auf dass wir in die Lage kommen, in gewissem Maße in Übereinstimmung mit unserer Ebene, Ähnliches durch Ähnliches zu erkennen.[368]

---

365 Siehe W. Beierwaltes, 1979, S. 349: „Seine ὕπαρξις (Dasein) wird nicht negiert, es wird vielmehr durch die Negation von all dem befreit, was sie selbst nicht ist und so stellt sie sich als sie selbst heraus."

366 Siehe C. Steel, „‚Negatio negationis'. Proclus in the Final Lemma of the First Hypothesis of the *Parmenides*", in: J. J. Cleary (Hrsg.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot-Brookfield 1999, S. 351–369; ders., „Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' ‚Parmenides' and the Origin of Negative Theology", in: M. Pickavé (Hrsg.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag* (= Miscellanea Mediaevalia, Bd. 30), Berlin/New York 2003, S. 581–600.

367 Vgl. W. Beierwaltes, 1979, S. 339–367. Siehe dazu J. Trouillard, 1972, S. 133–154.

368 *In Parm.* 1080, 24–1081, 5: ὅτε τοίνυν καὶ αἱ θεῖαι ψυχαὶ καὶ αὐτὸς ὁ πολυτίμητος νοῦς δι᾽ ἀποφάσεως γιγνώσκει τὸ ἕν, τί χρὴ καταγιγνώσκειν ἀδυναμίαν τῆς ἡμερέρας ψυχῆς ἀποφατικῶς αὐτοῦ τὸ ἀπερίληπτον ἐνδείκνυσθαι σπουδαζούσης; τοῦ γὰρ πρώτου, φησίν, οὐδέν ἐστι τοιοῦτον οἷον γιγνώσκειν εἰώθαμεν. τί μήν, ὡς αὐτὸς ἐν Ἐπιστολαῖς εἴρηκε, τοῦτό ἐστι τὸ πάντων αἴτιον τῇ ψυχῇ κακῶν, τὸ τὴν ἰδιότητα τοῦ πρώτου ζητεῖν καὶ λογισμῷ τὴν ἐκείνου γνῶσιν ἐπιτρέπειν, δέοντος ἀνεγείρειν τὸ ἐν ἡμῖν ἕν, ἵνα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 521. Übersetzung leicht modifiziert.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Wir ‚wissen' (bloß ex negativo), dass das Eine selbst unerkennbar, unsagbar und unnennbar ist.[369] Solange wir im Sein stehen, können wir keine Kenntnis vom überseienden Einen haben. Doch obwohl wir nichts über das Eine selbst erfahren können, denken wir trotzdem darüber nach, was es ist oder nicht ist. Wie aber ist das möglich? Der Grund dafür ist „das Eine in uns". Das heißt, wir haben kein Wissen über das Nicht-Seiende und können es nicht haben, solange wir dem Sein verbunden bleiben. Aber das Denkvermögen in uns führt uns zur Spitze unseres intellektuellen Teils, und von da an blicken wir in den intelligiblen und überintelligiblen Bereich. Das Eine selbst ist jenseits des Denkens, aber ohne das Denken wiederum nicht zu erreichen. Freilich, es ist nicht möglich, mit dem Denken über das Undenkbare etwas Bestimmtes zu erfahren. Es gibt nur einen Weg, das Nicht-Seiende zu entdecken:

> Wir wollen es (scil. das ‚Eins' der Ersten Ansetzung) also als ‚nicht seiend' nach dem in uns liegenden ähnlichen Begriff davon aussagen und denken – auch in uns findet sich eine Samenform zu jenem „nicht sein" vor –, und wir wollen es uns nur als so weit aus dem, was da ist, herausgenommen aussagen, dass es uns nicht unversehens geschieht, wir werden ins Unbestimmte hinausgetragen und sehen das Nicht-Seiende nur noch in Einbildungsform, nicht im (Zustande der) Begeisterung vor uns. Das würde uns ja nicht nur vom Einen, sondern von wirklicher Erkenntnis überhaupt abbringen.[370]

Um das Eine als absolutes Nicht-Sein zu entdecken, gibt es nur eine Möglichkeit: Das in uns verschüttete Eine aufzuwecken, mit ihm selbst uns zu vereinen (ἕνωσις) und als eine Einheit dem Einen selbst ähnlich zu werden. Denn das Ähnliche erkennt das Ähnliche.[371] Es gibt aber zwei unterschiedliche Bedeutungen des Nicht-Seins: einerseits das Eine-selbst und andererseits das, was überhaupt nicht ist. Im ersten Fall gilt *das Eine* als Nicht-Sein, weil es jenseits alles Seienden steht, und im zweiten Fall gilt als Nicht-Sein *das*

---

369 *In Parm.* 504, 21–25 (C. Steel): Ab omni ergo cognitione partibili et intelligentia le unum exaltatum est et ab omni contactu. Für den letzten Teil des Kommentars, der die lateinische Übersetzung von Wilhelm von Moerbekes beinhaltet, verwende ich zwei Ausgaben: C. Steel (Hrsg.), *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, Tomus III, Oxford 2009. Für die deutsche Übersetzung siehe R. Bartholomai, 1990.

370 *In Parm.* 1082, 6–12: ἓν γὰρ ὄν, ἀδύνατον αὐτὸ λέγειν οὐδέν. μὴ ὂν οὖν αὐτὸ φῶμεν καὶ νοῶμεν τῷ ἐν ἡμῖν ὁμοίῳ· καὶ γὰρ ἐν ἡμῖν ἔνι τι σπέρμα ἐκείνου τοῦ μὴ ὄντος· καὶ οὕτως ἐξῃρημένον αὐτὸ τῶν ὄντων λέγομεν μόνον, ἵνα μὴ πρὸς τὸ ἀόριστον ὑπενεχθέντες λάθωμεν καὶ φανταστικῶς τὸ μὴ ὄν, ἀλλ᾽ οὐκ ἐνθεαστικῶς προβάλλωμεν· Übersetzung von H. G. Zekl, 2010, S. 522.

371 Vgl. Aristoteles, *De anima*, I 2, 405b15; I 5, 409b26–27; III 3, 427b5; *Met.* B 4, 1000b5–6.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Nichts, weil es das absolute Leere ist. Proklos verstärkt sein Argument zu den zwei Arten von Nicht-Sein mit Bezug auf Platons Dialog *Politeia*, wenn er schreibt:

> Aber unerkennbare Nichtseiende sind nur das Eine-selbst und das, was überhaupt nicht ist. Das erste, weil es die Möglichkeit des Wissens alles Seienden überragt. – Das zweite, weil es abgeschnitten von allem ist, was überhaupt erkennbar sein kann. Deshalb hat Sokrates in der Politeia[372] ‚das Nichtseiende' das genannt, was überhaupt nicht ist, und von ihm gesagt, es sei unerkennbar. (Von diesem unterschied er das Nichtsein des Gewordenen), welches der Meinung unterliegt und das unterhalb des vollkommen Seienden, das dem Wissen zugänglich ist, von ihm eingeordnet wird. Andererseits nennt er auch das Gute ein Nichtseiendes, weil es über dem Seienden steht: über dem Sein, sagt er, und besser als alles Denkbare, ist es das Licht der Wahrheit, das das Denkbare in das Denken erst hineinbringt.[373]

Einerseits ist das Eine in uns die Spitze unseres Daseins, andererseits erscheint es der Seele als das absolute Nichts, durch das sie gequält wird: „Sie leidet unter der Schwierigkeit, es zu erfassen, und ist glücklich, nichts von ihm zu wissen, denn sie hat Furcht vor dem Hinaustreten in das Grenzlose und Unmeßbare."[374]

Die Rettung und Zuflucht der Seele liegen im Aufstieg zum Einen in ihr. Einerseits ist der Aufstieg der Seele die Vollendung ihres Daseins, andererseits bleibt natürlich die Frage bestehen, wie von der Vollendung des seelischen Daseins die Rede sein kann, wenn das Eine jenseits von allem Seienden steht. Proklos' Antwort lautet, dass die Seele die unsagbare Erfahrung

---

372 Siehe Platon, *Resp.* V 477a.

373 *In Parm.* 503, 27–504, 6 (C. Steel): Sed incognita non entium le unum ipsum et nullatenus ens; hoc quidem ut melius omni entium cognition, hoc autem ut decidens ab eo quod qualitercumque esse cognoscibile. Sic autem et in *Politia* Socrates et le nullatenus ens dicebat non ens uelut opinabile, et quod post perfect ens, uelut quod scibile, et incognitum ipsum ponebat, et iterum le bonum non ens, tamquam supra ens, dicens ipsum ultra del esse, et ipsa essential et intelligentialibus melius quidem, et ueritatis lumen conducens intelligibilia ad intellectum. Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, K 44, S. 45.

374 *In Parm.* 504, 9–11 (C. Steel): Et difficultatem patiens ad perceptionem ipsius, sui ipsius ignorantiam diligit timore egressionis ad indeterminatum et immensum. Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, K 44, S. 45; dazu auch Plotin, *Enn.* VI 9, 3, 4–7: ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἡ ψυχὴ ἴῃ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὁρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχῃ.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

liebt, die ihr nach ihrem Aufstieg durch die Teilhabe am Einen zuteilwird.[375] Die Liebe zum Unsagbaren bedeutet aber nicht, dass wir irgendeine Art von Wissen über es besitzen.[376] Wir erfahren nicht, was es ist, aber wir wissen, was das Aussagbare ist: „Das Aussagbare ist also entweder als Name oder als Beschreibung aussagbar, wobei der Name das erste ist, dem die Beschreibung ihrer Natur gemäß nachfolgt."[377] Und alles, was erkennbar ist, ist entweder Gegenstand der Vorstellung oder des Wissens.[378] Deshalb besitzen wir auch drei Weisen des Erkennens: Sinneswahrnehmung (αἴσθησις), Vorstellungsvermögen (φαντασία) und wissenschaftliches Wissen (ἐπιστήμη). Hieraus folgt, dass das Undenkbare weder wissbar noch vorstellbar oder wahrnehmbar ist. Soweit ist klar, dass wir keine positive Erkenntnis des Einen erlangen können.[379] Es lässt sich anhand von Proklos' Konzeption also feststellen, dass wir entweder immer abseits des Einen bleiben oder durch das Eine in uns dem Einen selbst gewissermaßen ähnlich werden. Da es nicht möglich ist, das Eine mittels des dialektischen Denkens zu denken, spricht Proklos über das göttliche Licht in uns als einer Spur des Absoluten:

> Wenn wir uns ganz auf das Eine hinspannen, wird ein göttliches Licht in uns entzündet, durch welches wir – soweit es uns möglich ist – eine Erfahrung der Teilnahme an ihm, gemäß dem Göttlichsten in uns, machen. Das Göttlichste in uns ist aber das Eine, das Sokrates die Erleuchtung der Seele genannt hat, wie er ja auch die Wahrheit selbst Licht nannte. Dieses

375 Siehe *In Parm.* 504, 16–20 (C. Steel): Impotens autem aliqualiter comprehendere ipsius incomprehensibile aut cognoscere le incognitum, diligit secundum sui ipsius processum illius participationis indicibilem perceptionem.

376 Siehe C. Steel, „‚Au-delà de tout nom'. *Parménide* 142a3–4 dans l'interprétation de Proclus et de Denys", in: B. Janssens/B. Roosen/P. Van Deun (Hrsgg.), *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday*, Leuven 2004, S. 603–624.

377 *In Parm.* 505, 8–10 (C. Steel): Preterquam enim le dicibile aut sermone aut nomine dicibile est. Sed nomen quidem senius, sermo autem nature nominis secundus. Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, K 46, S. 47.

378 Vgl. *In Parm.* 505, 19–21 (C. Steel): Iterum cognoscibile aut opinabile aut scibile. Omnis enim cognitio aut irrationalis est aut secundum rationem; et hec dupliciter: aut secundum causam aut sine causa.

379 Siehe W. Beierwaltes, 1975, S. 182: „Weil Wissen oder Erkennen ein ‚Sehen' ist, wird dieser Zustand des Nicht-Erkennens als μύειν bezeichnet oder als die gegenüber ihrem mythologischen Ursprung längst domestizierte, mit Ruhe (Aufhebung jeder Intentionalität) identische μανία, oder als die die gewohnte und vorherrschende Existenz und Denk-Form augenblickhaft überwindende ἔκστασις."

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> ist uns zu eigen, so daß man, soweit sich das schickt, sagen kann, dass Ähnliches durch Ähnliches erkannt wird.[380]

Es ist wichtig zu beachten, dass das Eine immer in uns anwesend ist. Es wird aber auf allen Ebenen der Erkenntnis unterschiedlich wahrgenommen, weil wir uns im Prozess des Erkennens befinden und das, was in sinnlich wahrnehmbarer Erkenntnis vermittels des Hin-und-her-Denkens erkannt wird, auf der Ebene des Wissens (ἐπιστήμη) unserer Wahrnehmung einheitlicher wird. Das heißt, die Seele wird durch Übung einheitlicher und somit den Ursachen in ihr ähnlicher. Dieser Prozess des seelischen Strebens dauert bis zum erfolgten Aufstieg zum Einen.

4.7. Die heimgekehrte Seele

Das Eine ist unbenennbar und unbestimmbar, nichtseiend und nicht nichtseiend; folglich sind auch keine Negationen für das Eine gültig. Das heißt, die Operatoren Negation und Affirmation haben keine Gültigkeit bei der wahrhaftigen Erkenntnis des Einen, da das Eine über allen Erkenntnisformen steht. Deshalb sagt Proklos: „Die Negationen oder die ganze Dialektik führen uns nur bis zum Vorhof des Einen.“[381] Das soll heißen, dass alles, was für das Streben nach dem Einen noch wichtig schien, auf der Ebene der Negation der Negation nichtig und aufgehoben ist. Die mit sich selbst vereinte Seele denkt weder dialektisch noch in anderer Form. Sie ist einheitlich und den Ursachen ähnlich. Sie schwankt nicht mehr zwischen Wissen und Nichtwissen. Sie vergisst alles, was sie zuvor erlernt hat, da sie nach Erlangung der Einheit zu denken nicht mehr nötig hat.

---

380 *In Parm*. 505, 30–506, 8 (C. Steel): Ex multa attentione circa ipsum lumine in nobis accenso diuion, per quod possibili nobis modo illius fit perceptio secundum diuinissimum nobis ipso participantibus. Diuinissimum autem eorum que in nobis le unum, quod et Socrates uocabat ipsam illustrationem anime, sicut ipsum ueritatem lumen – particulare enim et ipsa lumen –, ut et hic simili simile sit cognoscibile, si fas est dicere; ut sensu sensibile, ut opinione opinabile, ut scientia scibile, sic uno unum et claritate luminis causam omnibus entibus, per quod omnia participant uno. Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, K 48, S. 49.

381 *In Parm.* 520, 29–521, 1 (C. Steel): Ad ea quidem enim que uelut preianualia unius deducet utique nos que per abnegationes hec tota dialectica methodus. Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, K 74, S. 75.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Der Verlauf des Seelenaufstiegs kann mit dem Schauen in einen Spiegel[382] verglichen werden. Die Seele sieht im Spiegel ihr Abbild (εικών) und denkt, dass sie selbst es ist. Der rationale Teil der Seele, also der denkende Teil, entscheidet sich für die seelische Selbsterkenntnis, die nichts anderes als die Erinnerung (ἀνάμνσις) an sich selbst ist. Der Denkprozess in der Seele bedeutet die Wiedervereinigung mit sich selbst und die Ankunft auf der göttlichen Ebene.[383] Die Spiegelung der Seele kann in der folgenden Reihenfolge dargestellt werden: Auf der abbildhaften Seite des Spiegels befindet sich die sinnlich wahrnehmbare Ebene, auf die die Seele nach dem Absturz in den Körper gelangt; auf der anderen Seite steht die intelligible Ebene, und das Medium dazwischen ist der denkende, intellektuelle Bereich. Unter diesem Prozess ist Folgendes zu verstehen:

382 Ähnlich wie Platon spricht Proklos über die Bedeutung der Spiegelbilder als Abbildungen der intellektuellen Ideen in der sinnlich wahrnehmbaren Ebene. Platon spricht darüber in *Timaios* 46a–c, und bei Proklos ist darüber *In Parm.* 839, 46–848, 17 zu lesen. Siehe auch *In Parm.* 839, 16–17: Λεγέσθω μὲν οὖν καὶ ὅτι ταῖς εἰς τὸ κάτοπτρον ἐμφάσεσιν ἐοίκασιν αἱ τῶν νοερῶν εἰδῶν μεθέξεις. Der Spiegel ist nicht nur ein Symbol für die Abbildung der intellektuellen Ebene innerhalb der sinnlichen. Er ist auch ein Symbol für die Abbildung der gesamten intellektuellen (νοερός) und intelligiblen (νοητός) Ebenen in der Seele. Siehe *In Remp* 289, 21–290, 27. Dazu auch C. Steel, „Proclus on the Mirror as a Metaphor of Participation", in: D. De Smet/M. Sebti/G. De Callataÿ (Hrsgg.), *Miroir et savoir: La transmission d'un thème platonicien des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, Leuven 2008, S. 79–96, hier: S. 94–96.

383 Vgl. *In Eucl.* 141, 13–142, 2: καὶ γὰρ ψυχὴ τοῦτον τὸν τρόπον ἔξω ἑαυτῆς εἰς φαντασίαν βλέπουσα καὶ ἐσκιαγραφημένα σχήματα θεωμένη καὶ τὸ κάλλος αὐτῶν ἐκπλαγεῖσα καὶ τὴν τάξιν ἄγαται τοὺς ἑαυτῆς λόγους, ἀφ᾽ ὧν καὶ ταῦτα, καὶ ἀγασθεῖσα τὸ μὲν τούτων κάλλος ὡς ἐν εἰδώλοις φερόμενον ἀφίησι, ζητεῖ δὲ τὸ ἑαυτῆς, καὶ εἰς τὸ εἴσω παρελθεῖν ἐθέλει, καὶ τὸν κύκλον ἐκεῖ καὶ τὸ τρίγωνον ἰδεῖν, καὶ πάντα ἀμερῶς καὶ ἐν ἀλλήλοις πάντα, καὶ ἓν (?) γενέσθαι πρὸς τὰ ὁρώμενα, καὶ συμπτύξαι τὸ πλῆθος, καὶ τὰ ἐν τοῖς ἀγγείοις τῶν θεῶν καὶ ἀδύτοις κρύφια καὶ ἄρρητα σχήματα θεάσασθαι καὶ ἐκφῆναι τὴν ἀκαλλώπιστον τῶν θεῶν εὐμορφίαν καὶ κύκλον ἰδεῖν κέντρου παντὸς ἀμερέστερον καὶ τρίγωνον ἀδιάστατον καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον εἰς ἕνωσιν γνωστὸν ἀνῆκον.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Seele hat sich mit sich selbst vereint.	↑	Sie hat zu denken nicht mehr nötig, denn sie befindet sich im noetischen (νοητόν), im jenseits des Denkens befindlichen Bereich.
Der rationale Teil der Seele ist entscheidend für ihre Selbsterkenntnis.		Der Prozess der Selbsterkenntnis ist ein langer Weg: von διάνοια bis νόησις.
Die Seele erwacht im Körper und weiß nicht, wer sie ist.		Auf dieser Ebene entspricht ihre Erkenntnis der Sinneswahrnehmung: αἴσθησις.

Die Seele vollendet ihren Denkprozess, ruht sich aus und schaut nach ‚oben' in den intelligiblen Bereich. Der seelische Aufstieg vom intellektuellen zum intelligiblen Bereich ist als mystischer Zustand der Seele zu verstehen. Der Grund dafür ist, dass sie sich nicht mehr in einem Denkprozess befindet, sondern auf der Spitze ihres intellektuellen Teils steht. Sie schaut von da an den göttlichen Bereich und ähnelt sich im Schauen den Göttern an, wird also gleich den Göttern eine Einheit. Sie befindet sich auf der Vorstufe ihrer Einung mit dem Einen in ihr.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

5. Die im göttlichen Bereich eingetroffene Seele gemäß der *Theologia Platonica*

5.1. Die Einführung zur Theologia Platonica *des Proklos*

Proklos setzt sich in der *Theologia Platonica* mit der göttlichen Ebene als Teil des teleologischen Systems auseinander. Er veranschaulicht diesen Bereich mit Platons gesamten Werken in Verbindung mit anderen Lehrmethoden[384] und spricht über die Dreiteilung seiner Abhandlung: Zuerst versucht er, sämtliche allgemeinen Konzepte in Bezug auf die Götter aus Platons Werken zu sammeln und zu untersuchen. Daraufhin stellt er alle göttlichen Stufen hierarchisch dar, indem er die Götter gemäß ihren Eigenschaften einstuft. Im letzten Teil geht er auf die einzelnen Götter ein – seien sie überkosmisch oder innerkosmisch –, die an verschiedenen Stellen in Platons Schriften erwähnt sind.[385]

---

384 Siehe die Aufsätze von A. Motte, „Discours théologique et prière d'invocation. Proclus héritier et interprète de Platon", S. 91–109; C. Steel, „Le *Parménide* est-il le fondement de la *Théologie platonicienne*?", S. 373–398; G. Van Riel, „Ontologie et théologie. Le *Philèbe* dans le troisième livre de la *Théologie Platonicienne* de Proclus", S. 399–413; A. Sheppard, „Plato's *Phaedrus* in the *Theologia Platonica*", S. 415–425, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000. Siehe weiter H. D. Saffrey, „Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Néoplatonisme Athénien", in: E. P. Bos/P. A. Meijer (Hrsgg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992, S. 35–51; ders., „La Théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide", in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, Bd. 116, 1984, S. 1–12; ders., „Fonction Divine de la δύναμις dans la Théologie Proclienne", in: F. Romano/R. L. Cardullo (Hrsgg.), *Dunamis nel Neoplatonismo. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Florenz 1996, S. 107–120. Siehe dazu noch E. P. Butler, 2008, S. 131–143. Siehe J. Dillon, „Philosophy and Theology in Proclus. Some remarks on the ‚Philosophical' and ‚Theological' modes of exegesis in Proclus' Platonic Commentaries", in: F. X. Martin/J. A. Richmond (Hrsgg.), *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, Washington 1991, S. 66–76; ders., „Philosophy and Theology in Proclus", in: K. Corrigan/J. D. Turner/P. Wakefield (Hrsgg.), *Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions. From Antiquity to the Early Medieval Period*, St. Augustin 2012, S. 99–106.

385 Vgl. *Theol. Plat.* I 2, 9, 8–19: ΄Ο μὲν οὖν λόγος ἔσται μοι τριχῇ τὴν πρώτην διῃρημένος˙ ἐν ἀρχῇ μὲν τὰ κοινὰ πάντα νοήματα περὶ θεῶν, ὅσα παραδίδωσιν

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Im Hinblick auf unser Hauptanliegen, den Aufstieg der Seele zum ‚Einen in uns' zu durchleuchten, möchten wir diejenigen Textstellen aus der *Theologia Platonica* näher betrachten, die auf die göttlichen Spuren in der Seele deuten und auf diese Weise die Annäherung der Seele zum Einen in ihr erkunden.

Proklos' Vorgehensweise in der *Theologia Platonica* basiert auf vier unterschiedlichen Methoden (τρόποι): symbolische Art (συμβολικῶς), bildhafte Art (εἰκόνων), gottbegeisterte Art (ἐνθεαστικῶς) und dialektische Art (διαλεκτικῶς).[386] Proklos behandelt alle vier Methoden innerhalb und außerhalb von Platons Dialogen.[387] Neben den Dialogen Platons verwendet er drei weitere Quellen: die *Chaldäischen Orakel* als gottbegeisterte Methode;[388]

ὁ Πλάτων, συγκεφαλαιούμενος καὶ τάς τε δυνάμεις ἁπανταχοῦ καὶ τὰς ἀξίας τῶν ἀξιωμάτων ἐπισκοπῶν· ἐν δὲ μέσοις τὰς ὅλας τάξεις τῶν θεῶν διαριθμούμενος [δέ], καὶ τὰς ἰδιότητας αὐτῶν καὶ τὰς προὸδους κατὰ τὸν Πλατωνικὸν τρόπον ἀφοριζόμενος, καὶ πάντα ἐπανάγων εἰς τὰς τῶν θεολόγων ὑποθέσεις· ἐν δὲ τῇ τελευτῇ περὶ τῶν σποράδην ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς συγγράμμασιν ὑμνημένων θεῶν εἴτε ὑπερκοσμίων εἴτε ἐγκοσμίων διαλεγόμενος, καὶ ἀναφέρων εἰς τὰ ὅλα γένη τῶν θείων διακόσμων τὴν περὶ αὐτῶν θεωρίαν.

386 *Theol. Plat.* I 4, 17, 15–24: μετὰ δὲ ταύτην τὴν παντελῆ τῆς πρωτίστης θεωρίας περίληψιν καὶ τοὺς τρόπους διαστησώμεθα καθ' οὓς ὁ Πλάτων τὰ μυστικὰ περὶ τῶν θείων ἡμᾶς ἀναδιδάσκει νοήματα. Φαίνεται γὰρ οὐ τὸν αὐτὸν πανταχοῦ τρόπον μετιὼν τὴν περὶ τῶν θείων διδασκαλίαν, ἀλλ' ὁτὲ μὲν ἐνθεαστικῶς ὁτὲ δὲ διαλεκτικῶς ἀνελίττων τὴν περὶ αὐτῶν ἀλήθειαν, καὶ ποτὲ μὲν συμβολικῶς ἐξαγγέλλων τὰς ἀρρήτους αὐτῶν ἰδιότητας, ποτὲ δὲ ἀπὸ τῶν εἰκόνων ἐπ' αὐτοὺς ἀνατρέχων καὶ τὰς πρωτουργοὺς ἐν αὐτοῖς αἰτίας τῶν ὅλων ἀνευρίσκων. Dazu H. D. Saffrey/L. G. Westerink, *Theol. Plat.* I 4, Anm. 2, S. 136. Siehe die Aufsätze von S. Gersh, „Proclus' Theological Methods. The Programme of Theol. Plat. I 4", S. 15–27; J. Pépin, „Les modes de l'enseignement théologique dans la *Théologie Platonicienne*", S. 1–15; D. P. Taormina, „Procédures de l'évidence dans la *Théologie Platonicienne*", S. 29–47, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000; J. Opsomer, „Proclus and the Authority of Plato", in: H. Tarrant/D. A. Layne/D. Baltzly/F. Renaud (Hrsgg.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Boston 2018, S. 498–515, hier: S. 506.

387 Siehe *Theol. Plat.* I 4; und dazu S. Gersh, „Proclus' Theological Methods. The Programme of Theol. Plat. I 4", in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Paris 2000, hier: S. 16: „The four modes of theology are associated with particular Platonic texts in which they represent the predominant or at least a prominent manner of exposition: the entheastic with the *Phaedrus*, the dialectical with the *Sophist* and *Parmenides*, the symbolic with the *Gorgias*, *Symposium*, and *Protagoras*, and the iconic with the *Timaeus* and *Politicus*."

388 Siehe L. Brisson, „La place des *Oracles Chaldaïques* dans la *Théologie Platonicienne*", in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 109–163.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

als Quelle für die symbolische Art der Vorgehensweise[389] kann die *orphische Poesie* gelten; die bildhafte Methode speist sich aus *pythagoreischen*[390] Abhandlungen – und zur dialektischen Methode gehören Platons Dialoge selbst.[391] Die unterschiedlichen Methoden dienen dazu, zu zeigen, wie die Seele in den göttlichen Bereich gelangt. Die Seele befindet sich auf dieser Ebene nun im Vorhof dieser Einung mit dem Einen in ihr.

Die Harmonisierung der unterschiedlichen Lehren ist die Vorgehensweise, durch die Proklos die Rückkehr der Seele zum göttlichen Bereich veranschaulicht. Wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, gelangt die Seele durch einen hierarchischen Aufstieg des Denkens dorthin, nämlich von der meinungshaften Art des Denkens zum diskursiven Denken und vom diskursiven zum reinen Denken selbst; von da an denkt die Seele nicht mehr, sondern schaut in den göttlichen Bereich.

5.2. Hyparxis der Seele

Wie wir bereits in Kapitel 2 zu den *Chaldäischen Orakeln* gezeigt haben, meint die ‚Hyparxis der Seele' (ὕπαρξις τῆς ψυχῆς) eine Art von Überbrückung von der intellektuellen zur intelligiblen Ebene. Wir setzen uns abermals mit dem Ausdruck auseinander, weil Proklos im ersten Buch der *Theologia Platonica* davon spricht, dass die Seele mit der Hyparxis in ihr Gott ähnlich wird. Er diskutiert den Ausdruck „Hyparxis der Seele", also das reine Wesen der Seele.[392] Die Hyparxis der Seele ist mit dem chaldäischen Ausdruck „die

389 Siehe A. Sheppard, *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980; D. Kurdybaylo, „On *symbolon* and *synthema* in the *Platonic Theology* of Proclus", in: *ΣΧΟΛΗ,* Vol. 13.2, 2019, S. 464–485; J. Trouillard, „Le symbolisme chez Proclus", in: *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 7, 1981, S. 297–308.

390 Siehe D. J. O'Meara, *Phythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989, S. 148–149; ders., „La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel", in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 279–291. Dazu noch C. Steel, „Proclus on Divine Figures. An Essay on Pythagorean-Platonic theology", in: M. Bonazzi/C. Lévy/C. Steel (Hrsgg.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout 2007, S. 216–242.

391 Siehe S. Gersh, „Proclus' Theological Methods. The Programme of Theol. Plat. I 4", in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 16. Dazu noch J. Halfwassen, 2006, S. 363–385, hier: S. 364.

392 Siehe *Theol. Plat.* I 3, 12, 18–22: Οἱ δὲ τὰ μὲν σώματα πάντα τῶν ἀσωμάτων ἐξάψαντες, τὴν <δὲ> πρωτίστην ὕπαρξιν ἐν ψυχῇ καὶ ταῖς ψυχικαῖς δυνάμεσιν

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Blüte des Intellekts“ (ἄνθος νοῦ) vergleichbar.[393] So wie die Blüte des Intellekts drückt auch die Hyparxis der Seele die Spitze des intellektuellen Teils in der Seele aus. Das heißt, die Seele gelangt durch den Erkenntnisprozess zur Spitze ihres intellektuellen Teils, und von da an verbindet sie sich mit der Spitze des ersten Gliedes der intelligiblen Trias.[394] Das erste Glied der intelligiblen Trias ist das Sein (ὄν), aber die Spitze des Seins ist das reine Wesen oder bloßes Sein: Hyparxis.[395] Das heißt, die Seele – bis zur Spitze des ersten Gliedes der intelligiblen Trias aufgestiegen – verbindet sich mit der Hyparxis und berührt (συνάπτεσθαι) die Henaden, die Einheiten alles Seienden, die zugleich die Vorstufen des verborgenen Einen sind:

> Aus diesem Grund, so glaube ich, besitzt auch gerade das Intellektuelle in der Seele die Fähigkeit, die intellektuellen Ideen und die in ihnen liegende Differenzierung zu erfassen, die Spitze des ‚Intellekts‘ hingegen und ihre sogenannte ‚Blüte‘ (*Orac. Chald*. Fr. 1, 1; 49, 2; des Places/Segonds), d. h. die reine Existenz [Hyparxis] verbindet sich mit den Henaden alles Seienden und durch diese mit der verborgenen Einheit aller göttlichen Henaden selbst.[396]

ὁριζόμενοι, θεοὺς μέν, οἶμαι, καλοῦσι τῶν ψυχῶν τὰς ἀρίστας, τὴν δὲ μέχρι τούτων ἀνιοῦσαν καὶ ταύτας γινώσκουσαν ἐπιστήμην θεολογίαν ἐπονομάζουσιν. Dazu noch *Theol. Plat.* I 3, 15, 15–18: Λείπεται οὖν, εἴπερ ἐστὶ καὶ ὁπωσοῦν τὸ θεῖον γνωστόν, τῇ τῆς ψυχῆς ὑπάρξει καταληπτὸν ὑπάρχειν καὶ διὰ ταύτης γνωρίζεσθαι καθ᾽ ὅσον δυνατόν. Τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ φαμὲν τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι·Siehe dazu *In Alc.* 247, 7–248, 4; C. Steel, „ΥΠΑΡΞΙΣ chez Proclus“, in: F. Romano/D. P. Taormina (Hrsgg.), 1994, S. 79–100.

393 Vgl. *In Crat.* 66, 11–13: τῷ γὰρ ἄνθει τοῦ νοῦ καὶ τῇ ὑπάρξει τῆς οὐσίας ἡμῶν αὐτοῖς συνάπτεσθαι πεφύκαμεν, καὶ τῆς ἀγνώστου φύσεως αὐτῶν αἴσθησιν δι᾽ ἐκείνων λαμβάνομεν. Und *In Alc.* 248, 3–4. ὡς ἂν εἰς τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ καὶ τὴν ὕπαρξιν ἡμῶν ἀνιόντες καταντήσωμεν. Siehe C. Guérard, 1987, S. 340–342; dazu noch Kap. 2.4.2.

394 Vgl. des Places, *Exc. Chald.* IV, S. 210, 12–13: ἀλλ᾽ εἰ ἐν τῷ ἄνθει τοῦ ἐν ἡμῖν νοῦ τὸ νοητὸν τοῦτο νοοῦμεν, ἐπ᾽ ἄκρῳ τῆς πρώτης νοητῆς τριάδος ἱδρυνθέν.

395 Für die Bedeutung der intelligiblen Trias: ὄν – ξωή – νοῦς und die darauffolgende: ὕπαρξις – δύναμις – νοῦς siehe *In Tim.* I 17, 23–30. Dazu auch E. R. Dodds, 1963, S. 252–254; P. Hadot, 1968, S. 263.

396 *Theol. Plat.* I 3, 15, 1–6: Ὅθεν οἶμαι καὶ τῆς ψυχῆς τὸ μὲν νοερὸν ἰδίωμα καταληπτικὸν ὑπάρχειν τῶν νοερῶν εἰδῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς διαφορᾶς, τὴν δὲ ἀκρότητα τοῦ νοῦ καί, ὥς φασι, τὸ ἄνθος καὶ τὴν ὕπαρξιν συνάπτεσθαι πρὸς τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων καὶ διὰ τούτων πρὸς αὐτὴν τὴν πασῶν τῶν θείων ἑνάδων ἀπόκρυφον ἕνωσιν. Übersetzung von H. Dörrie/M. Baltes/C. Pietsch, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 7.1, *Die philosophische Lehre des Platonismus*: *Theologia Platonica*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2008, S. 179. Übersetzung leicht modifiziert. Vgl. *Theol. Plat.* I 26, 114, 5–13: Καὶ πρῶτον αὐτὸ τοῦτο ὃ λέγεται, τὸ

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

An dieser Stelle sind zwei intellektuelle Teile der Seele voneinander zu unterscheiden: einerseits der Intellekt der Seele und andererseits die Spitze ihres Intellekts. Während der Intellekt, also der denkende Teil der Seele, die intellektuellen Ideen und die dazwischenliegenden Differenzen erfasst, führt die Spitze des intellektuellen Teils der Seele mit der Blüte des Intellekts und der Hyparxis der Seele in den göttlichen Bereich.[397] Die Seele wird auf

---

θεῖον, πρὸς τί βλέποντές φαμεν; Οὐκοῦν ἐκ τῶν προειρημένων δῆλον ὅτι θεὸς μὲν πᾶς κατ᾽ αὐτὴν ἄκραν ὑφέστηκεν τὴν ἕνωσιν τῶν ὄντων ἑνάδες γὰρ ἡμῖν ἐφάνησαν ἀπὸ τῶν σωμάτων ἀνιοῦσιν οἱ θεοί, ἑνάδες ὑπερούσιοι, γεννητικαὶ τῶν οὐσιῶν καὶ τελειωτικαὶ καὶ μετρητικαὶ καὶ πάσας οὐσίας τὰς πρωτίστας εἰς ἑαυτὰς ἀναδησάμεναι. Τὸ δὲ θεῖον οὐκ αὐτὸ μόνον ἐστὶν ἡ ὕπαρξις καὶ τὸ ἓν τὸ ἐν ἑκάστῃ τάξει τοῦ ὄντος, ἀλλ᾽ ὁμοῦ τὸ μετέχον καὶ τὸ μετεχόμενον.

397 Siehe Kap. 2.4.2. Außerdem C. Guérard, 1987, S. 335–349, hier: S. 340–342. Er kommentiert in seinem Artikel die Stelle aus der *Theologia Platonica* und interpretiert die Ausdrücke „Spitze des Intellekts", „Blüte" und „Hyparxis" hierarchisch. „Die Spitze des Intellekts" versteht Guérard als „Blüte des Intellekts", womit die Seele im intelligiblen Bereich bis zur Einheit des intelligiblen Seins blicke. Die „Blüte" bezeichnet er als „die Blüte der Seele", die zugleich „das Eine in der Seele" und mit der „Hyparxis" das sei, was die Spitze des Intellekts berühre. Es wäre vielleicht mehr im proklischen Sinne gedacht, wenn wir alle drei Ausdrücke nicht als Hierarchie, sondern synonym verstehen. Denn Proklos nutzt alle drei Ausdrücke, um eine Verbindung zwischen der Spitze des intelligiblen Teils in der Seele und der Spitze des ersten Gliedes der intelligiblen Trias, der Hyparxis, darzustellen. Vgl. C. Guérard, „L'hyparxis de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus", in: J. Pépin/H. D. Saffrey (Hrsgg.), *Proclus. Lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque International du CNRS Paris (2–4 octobre 1985)*, Paris 1987, S. 335–349, hier: S. 340–342.
Wenden wir uns denjenigen Textstellen aus Proklos' Werken zu, in denen alle drei Ausdrücke besprochen werden: Für den Ausdruck „die Spitze der Seele" kann eine Stelle aus dem *Timaios*-Kommentar herangezogen werden: *In Tim.* II 203, 30–204, 2: ἡ μὲν δὴ πρώτη μοῖρα τὸ νοερώτατόν ἐστι καὶ ἀκρότατον τῆς ψυχῆς, αὐτῷ τῷ ἑνὶ συνάπτουσα καὶ τῇ ὑπάρξει τῆς ὅλης οὐσίας. Für die Ausdrücke „die Blüte des Intellekts" und „Hyparxis der Seele" siehe hier die Anm. 392. Die Seele, zur Spitze der intelligiblen Trias aufgestiegen, gelangt in den intelligiblen Bereich, und von dort berührt sie die Götter bzw. Henaden. Siehe dazu J. M. Rist, 1964, S. 218 und H. Dörrie/M. Baltes/C. Pietsch, Bd. 7.1, 2008, S. 542, Anm. 52. Ferner C. Steel, „ΥΠΑΡΞΙΣ chez Proclus", in: F. Romano/D. P. Taormina (Hrsgg.), 1994, S. 97–100. Steel stimmt mit Guérard darin überein, dass „die Blüte des Intellekts" sich auf das erste Glied der intelligiblen Trias, den intelligiblen Vater, bezieht, während „das Eine der Seele" = „die Blüte der Seele" das Eine selbst bzw. die Henaden berührt. Im Unterschied zu Guérard argumentiert Steel für die Gleichsetzung von „dem Einen der Seele" und „der Hyparxis der Seele". Steels Argumentation kann folgendermaßen dargestellt werden: „das Eine der Seele" = „die Hyparxis der Seele" → Angleichung an das Eine selbst bzw. die Henaden; „die Blüte des Intellekts" = berührt das erste Glied der intelligiblen Trias = den intelligiblen Vater.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

diesem Weg zwar nicht Gott selbst, aber etwas Ganzes, Geeintes und somit Gott Ähnliches (ὁμοίωσις θεῷ).[398] Sie ist aber noch nicht mit dem Einen in ihr vereint. Dafür ist wichtig, dass die Seele auf die Spitze ihres Wesens all die unterschiedlichen Kräfte in ihr vereint. Proklos beschreibt die Einung in der Seele mit dem chaldäischen Ausdruck: „die Blüte der Seele". Die Seele als eine Einheit schaut nun *im* verborgenen Einen.

5.3. Liebe, Wahrheit und Glaube

Neben der Hyparxis der Seele als Wegführerin der Seele zum göttlichen Bereich ist es wichtig, einen weiteren triadischen Werdegang zu erläutern, durch den die Seele von der intellektuellen hin zur intelligiblen Ebene gelangt. Es sind die drei Tugenden: Liebe (ἔρως), Wahrheit (ἀλήθεια) und Glaube (πίστις),[399] die die Seele bis zum Einen begleiten. Die Wichtigkeit der Trias ist laut Proklos sowohl bei Platon als auch in den chaldäischen Schriften erläutert. Darüber schreibt Proklos in seinem Kommentar zu Platons *Timaios*:

> Er [der Betende] sollte die richtige Reihenfolge seiner Handlungen gegenüber den Göttern bewahren und sich Tugenden vor Augen halten, die ihn von dem Bereich des Werdens reinigen und ihn veranlassen aufzusteigen, sowie das Vertrauen, die Wahrheit und die Liebe, diese berühmte Triade.[400]

In der *Theologia Platonica* weist Proklos nicht nur auf die *Chaldäischen Orakel* als Quelle der überintellektuellen Trias hin, sondern er erwähnt auch

---

398 Siehe R. M. van den Berg, „‚Becoming Like God' According to Proclus' Interpretations of the *Timaeus*, the Eleusinian Mysteries, and the *Chaldaean Oracles*", in: R. W. Sharples/A. Sheppard (Hrsgg.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London 2003, S. 189–202; D. Baltzly, „The Virtues and ‚Becoming like God'", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 26, 2004, S. 279–321.

399 Siehe P. Hoffmann, „La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις: De Proclus à Simplicius", in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 459–489. Manchmal ist auch von vier Tugenden die Rede. Vgl. P. Hoffmann, „*Erôs, Alètheia, Pistis* … et *Elpis*: Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (OC 46 Des Places, 26 Kroll)", in: H. Seng/M. Tardieu (Hrsgg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg 2010, S. 255–324; F. W. Cremer, 1969, S. 139–143.

400 *In Tim.* I 212, 19–22: καὶ τὴν τάξιν τῶν θείων ἔργων ἀσάλευτον φυλάττειν ἀρετάς τε ἀπὸ τῆς γενέσεως καθαρτικὰς καὶ ἀναγωγοὺς προβεβλῆσθαι καὶ πίστιν καὶ ἀλήθειαν καὶ ἔρωτα, ταύτην ἐκείνην τὴν τριάδα. Meine Übersetzung.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Platons *Nomoi*.[401] Obwohl Proklos die *Nomoi* als Quelle für die Trias ausgibt, ist er mit der platonischen Auffassung der Reihenfolge nicht einverstanden. Denn den Glauben versteht Proklos anders als Platon. Platon spricht über den Glauben als niedere Erkenntnisstufe.[402] Dagegen stellt ihn Proklos als das höchste Prinzip des überintellektuellen Bereichs dar und vergleicht ihn mit dem ersten Teletarch, dem Herrscher der drei Welten in der chaldäischen Kosmologie.[403] Der Glaube als höchstes Glied der überintellektuellen Trias wird von Proklos wie folgt beschrieben:

> Was ist die Ursache dieser unsagbaren Einweihung, wenn nicht der Glaube? Nicht durch Denken und auch nicht durch Urteil geschieht schließlich die Einweihung, sondern durch das einende, jegliche erkennende Kraft übersteigende Schweigen, das uns der Glaube schenkt, indem er nicht nur die Allseelen, sondern auch unsere eigenen in die unaussprechlichen und unerkennbaren Arten der Götter einordnet.[404]

Der erste Teletarch, der Herrscher der intelligiblen Welt, wird in den *Chaldäischen Orakeln* als „Führer der Flügel vom Feuer" genannt. Er ist die Quelle allen Lichts wie auch der Herrscher über das Licht der Sonne.[405] Der Glaube gehört für Proklos daher zum überintellektuellen Bereich, der in den *Chaldäischen Orakeln* als Kraft der Theurgie (Θεουργικὴ δύναμις) zu denken ist. Wenn Proklos über den Glauben in der Seele spricht, dann sind damit ihre

---

401 *Theol. Plat.* I 25, 112, 3–9: καὶ οὐχ ὑπ᾽ ἐκείνων μόνον, ἀλλ᾽ εἰ δεῖ τὰ δοκοῦντα λέγειν, καὶ ὑπὸ τοῦ Πλάτωνος ἐν Νόμοις ἡ τῆς πίστεως ταύτης πρός τε τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸν ἔρωτα συγγένεια κεκήρυκται. Vgl. Platon, *Nomoi* V 730c: Ἀλήθεια δὴ πάντων μὲν ἀγαθῶν θεοῖς ἡγεῖται, πάντων δὲ ἀνθρώποις. Platon stellt die Wahrheit allen anderen Tugenden voran. Siehe dazu A. Sheppard, „Proclus' Attitude to Theurgy", in: *Classical Quarterly*, Vol. 32, 1982, S. 211–224, hier S. 219.

402 Platon, *Resp.* VI 511e; vgl. dazu *Tim.* 29c3; 37b8.

403 Vgl. R. Majercik, 1989, S. 11. Die Teletarchen werden von Majercik auch mit den Tugenden der überintelligiblen Triade verglichen: „The Teletarchs are also associated with the Chaldean virtues of Faith (πίστις), Truth (ἀλήθεια), and Love (ἔρως), which function as faculties of the tree rulers: Faith is connected with the Material Teletarch; Truth with the Ethereal Teletarch; Love with the Empyrean Teletarch."

404 *Theol. Plat.* IV 9, 31, 11–16: Τί δὲ τὸ τῆς μυήσεως ταύτης αἴτιον τῆς ἀρρήτου πλὴν τῆς πίστεως; Οὐ γὰρ διὰ νοήσεως οὐδὲ διὰ κρίσεως ὅλως ἡ μύησις, ἀλλὰ διὰ τῆς ἑνιαίας καὶ πάσης γνωστικῆς ἐνεργείας κρείττονος σιγῆς, ἣν ἡ πίστις ἐνδίδωσιν, ἐν τῷ ἀρρήτῳ καὶ ἀγνώστῳ <γένει> τῶν θεῶν ἱδρύουσα τάς τε ὅλας ψυχὰς καὶ τὰς ἡμετέρας. Meine Übersetzung.

405 Vgl. H. Lewy, 1978, S. 149.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kraft und ihr Vereinigungsvermögen mit dem Einen gemeint.[406] Der Glaube in uns ist etwas Mystisches, weil er mit dem göttlichen Denken verbunden ist.[407] Die besonderen Merkmale auf dieser Ebene der Seele sind das Schweigen und die geschlossenen Augen. Proklos drückt mit dieser symbolischen Bedeutung die Überwindung aller Schwierigkeiten beim Aufstieg der Seele zum Einen aus. Insofern sind die geschlossenen Augen, Schweigen und Glaube als Synonyme für die Beschreibung des überintellektuellen Zustands der Seele zu verstehen. Die Aufgabe des Glaubens ist die Überführung der Seele von der intelligiblen Ebene hin bis zum Einen – wie Proklos es im *Alkibiades*-Kommentar beschreibt: „(Der Glaube) gründet und siedelt alles im Guten an."[408] Der Glaube in Verbindung mit der Wahrheit und der Liebe bringt die Seele zu einem besseren Ort – zu jenem besseren Ort, welchen Proklos auch als mystischen Hafen bezeichnet.[409]

Die Wahrheit wird als mittlere Tugend zwischen dem Glauben und der Liebe gedacht. Während der Glaube als ein Überführen der Seele zum Guten dargestellt wird, lässt die Wahrheit die Erkenntnis in allem Seienden erscheinen.[410] Die Wahrheit als eine Erscheinung der Erkenntnis im Seienden ist sowohl bei Platon als auch in den *Chaldäischen Orakeln* und bei Proklos gleichermaßen wichtig. Platon schreibt darüber in der *Politeia*:

> Im Sichtbaren [sind] das Licht und die Sonne, von der [die Idee des Guten] dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie [die Idee des Guten] allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will, es sei nun in eigenen oder in öffentlichen Angelegenheiten.[411]

---

406 Vgl. *Theol. Plat.* I 25, 112, 1–3: Καὶ διὰ τοῦτο δήπου καὶ ἡ πρὸς αὐτὸ συναφὴ καὶ ἕνωσις ὑπὸ τῶν θεολόγων πίστις ἀποκαλεῖται· sowie *In Parm.* 502, 24–29 (C. Steel): Aut non tale est hoc le credere quale in sensibilibus in aliis dicebamus, sed quale et theologi aiunt, quod *mansiue et intransuertibiliter primorum fide* seruatum aiunt *et ueritate et amore*, et le quale colligans nos et uniens ad unum. Credendum igitur talibus sermonibus, mansiuis ipsis utentem et incessibiliter, sed non opinabiliter et dubie ipsis attingentem.

407 *Theol. Plat.* I 25, 110, 10: ἀλλ᾽ ἐπιδόντας ἑαυτοὺς τῷ θείῳ φωτὶ.

408 *In Alc.* 51, 16–52, 1: ἡ μὲν ἑδράζουσα τὰ πάντα καὶ ἐνιδρύουσα τῷ ἀγαθῷ. Übersetzung von W. Beierwaltes, 1979, S. 322. Vgl. C. Tornau, „Der Eros und das Gute bei Plotin und Proklos", in: M. Perkams/R. M. Piccione (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden 2006, S. 201–229, hier: S. 226, Anm. 116.

409 „Mystischer Hafen" oder „mystisches Schweigen" werden von Proklos synonym gebraucht. Siehe dazu *Theol. Plat.* IV 9, 29, Anm. 1.

410 Siehe *In Alc.* 52, 1: ἡ δὲ ἐκφαίνουσα τὴν ἐν τοῖς οὖσιν ἅπασι γνῶσιν.

411 Platon, *Resp.* VII 517c: ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Proklos versteht die Bedeutung der Wahrheit wie folgt: „So wie derjenige, der das gesamte innerkosmische Licht aus sich selbst heraus lenkt, Helios heißt, so heißt auch derjenige, der die Wahrheit aus sich heraus lenkt, Apollo.“[412] Helios ist der Gott des Lichts und als Ursprung des Lichts ist er mit dem Guten zu vergleichen.[413] Die Wahrheit als Licht des Guten ist ein Weggefährte alles Seienden auf dem Weg zum Guten selbst. Ohne das Licht der Sonne ist die Sonne selbst nicht zu sehen.[414] Sowohl das Licht als auch die Wahrheit haben die Funktion des Offenbarens und des Wegbegleiters zur Sonne und zum Guten. Die Wahrheit führt die Seele zur Weisheit (σοφία), die eine erste überseiende Form der Wahrheit ist.

Die dritte Tugend ist die Liebe. Die Liebe sowie die ersten zwei genannten Tugenden haben die Aufgabe, alles Seiende zum überintellektuellen Bereich hinzuführen:

> Die Seelen, die das Leben der Liebe gewählt haben, vom Gott, der der ‚Wächter der schönen Jugend‘ ist, zur Sorge um die edlen Naturen bewegt, und von der scheinbaren Schönheit werden sie zum Göttlichen erhoben, nehmen ihre Lieblinge mit sich und wenden sich selbst und ihre Geliebten der Schönheit selbst zu.[415]

Die Liebe ist eine Art ὄχημα für die Seele, welches sie zur ersten Schönheit (κάλλος) hinführt. Darüber ist im *Alkibiades*-Kommentar zu lesen: „Die Seelen, die von der Liebe besessen sind und an der Inspiration daraus teilhaben, werden um die scheinbare Schönheit herum zur intelligiblen Schönheit ge-

---

μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, S. 563–564. Übersetzung leicht modifiziert.

412 *In Cart.* 78, 23–25: Ὅτι ὥσπερ ὁ τὸ ἐγκόσμιον πᾶν φῶς ἀφ᾽ ἑαυτοῦ χορηγῶν Ἥλιος καλεῖται, οὕτως καὶ ὁ τὴν ἀλήθειαν ἀφ᾽ ἑαυτοῦ χορηγῶν Ἀπόλλων καλεῖται. Meine Übersetzung.

413 Siehe J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992, S. 250: „Die Sonne ist aber Bild und Analogon des Agathon: Die Sonne ist in der Dimension des Sichtbaren im Verhältnis zum Sehen und zum Gesehenen das, was das Gute selbst in der Sphäre des Intelligiblen in bezug zum Geist und zum Gedachten (Ideen) ist (508 B 12 – C 2: ἥλιος – ὄψις – ὁρώμενα = ἀγαθόν – νοῦς – νοούμενα).“

414 Vgl. des Places, *Or. Chald.* IV, 209, 27–29: ἐπεὶ καὶ ὀφθαλμὸς οὐκ ἄλλως ὁρᾷ τὸν ἥλιον ἢ γενόμενος ἡλιοειδής, ἀλλ᾽ οὐ τῷ ἐκ πυρὸς φωτί. Meine Übersetzung.

415 *In Alc.* 33, 3–7: αἱ τὸν ἐρωτικὸν βίον ἑλόμεναι ψυχαὶ κινοῦνται μὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ τοῦ τῶν καλῶν παίδων ἐφόρου πρὸς τὴν ἐπιμέλειαν τῶν εὖ πεφυκότων, ἀπὸ δὲ τοῦ φαινομένου κάλλους ἀνάγονται πρὸς τὸ θεῖον κάλλος καὶ μεθ᾽ ἑαυτῶν ἀνάγουσι τὰ παιδικὰ καὶ ἐπιστρέφουσιν ἑαυτούς τε καὶ τοὺς ἐρωμένους ἐπ᾽ αὐτὸ τὸ καλόν. Meine Übersetzung.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

führt, indem sie ein unbeflecktes *Ochêma* benutzen."[416] Die Liebe wird in den *Chaldäischen Orakeln* als eine höchste intelligible Kraft verstanden. Bei den Chaldäern ist die Liebe vom väterlichen Intellekt geschaffen. Sie ist die Kraft der Ordnung, die alle Planeten und Sterne ordnet.[417] Proklos schreibt darüber im *Parmenides*-Kommentar:

> (Die Teile der Welt werden zusammengehalten) durch die Fessel des herrlichen Eros, der als erster aus dem Verstand heraussprang, indem er sein verbindendes Feuer in (das) Feuer (des Verstandes) hüllte, um die Mischkrüge der Quelle zu mischen, indem er die Blüte seines Feuers hinreichte.[418]

Die Liebe als eine überkosmische und väterliche Kraft schafft innerhalb der kosmischen Körper eine Ordnung. Proklos erfasst die Liebe als eine bewegende Kraft in uns. Denn die Liebe in uns Menschen setzt die Kraft des Aufsteigens und Strebens zur überintellektuellen Ebene frei.[419]

5.4. Die geschlossenen Augen

Die Seele denkt nun nicht mehr, da sie im intelligiblen Bereich eingetroffen ist. Diesen seelischen Zustand umschreibt Proklos metaphorisch mit dem Ausdruck der „geschlossenen Augen" (μύσασιν ὄμμασι) der Seele.[420] Dieser Ausdruck kommt sowohl in Proklos' Werken (*Theol. Plat.; De prov.; In*

---

416 *In Alc.* 33, 11–13: αἱ μὲν οὖν κάτοχοι τῷ ἔρωτι ψυχαὶ καὶ μετέχουσαι τῆς ἐκεῖθεν ἐπιπνοίας ἀχράντῳ ὀχήματι χρώμεναι τῷ φαινομένῳ κάλλει περιάγονται πρὸς τὸ νοητὸν κάλλος. Meine Übersetzung.

417 Siehe H. Lewy, 1978, S. 346–347.

418 *In Parm.* 769, 6–9: δεσμῷ Ἔρωτος ἀγητοῦ, κατὰ τὸ Λόγιον, ὃς ἐκ νόου ἔκθορε πρῶτος ἐσσάμενος πυρὶ πῦρ συνδέσμιον, ὄφρα κεράσσῃ πηγαίους κρατῆρας, ἐοῦ πυρὸς ἄνθος ἐπισχών. Übersetzung von H. G. Zekl.

419 Siehe R. Majercik, 1989, S. 16. Platon, *Symp.* 202d–203a, schreibt dazu, dass die Liebe ein großer Dämon (Δαίμων μέγας) sei, welcher zwischen Göttern und Menschen vermittle. Dazu auch A. H. Armstrong, „Platonic *Eros* and Christian *Agape*", in: *Downside Review* 79, 1961, S. 105–121.

420 Vgl. *De prov.* 31.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Remp.)[421] als auch bei Plotin (*Enn.* I 6 (1), 8, 25) vor.[422] Um die Bedeutung dieses Ausdrucks zu verstehen, ist es wichtig, den Unterschied zwischen den zwei Ausdrücken „geschlossene Augen" und „Auge der Seele" (ὄμμα τῆς ψυχῆς) zu bestimmen. Wie wir bereits gesehen haben, beschreibt das „Auge der Seele" den rationalen Teil der Seele, der wiederum dem aktiven Denkprozess der seelischen Erkenntnis entspricht. Im Gegensatz zum „Auge der Seele" bezeichnen die „geschlossenen Augen" aber die Ruhe der Seele oder die heimgekehrte Seele, die nicht mehr im Denken tätig ist, sondern schweigt (σιγῇ).[423]

Wenn die Seele schweigt, dann schließt sie die Augen und vergisst all das, was sie durch den Erkenntnisprozess erlernt hat. Das Vergessen der Seele ist ein zweifaches: Zum ersten Mal vergisst die Seele, wenn sie ihre Flügel (πτεροροῥύησις) verliert, abstürzt und nicht mehr weiß, wer sie ist;[424] zum zweiten Mal vergisst sie, wenn sie den Gipfel ihres intelligiblen Teils besteigt und von daher über den intelligiblen Bereich hinausblickt. Die geschlossenen Augen der Seele deuten darauf hin, dass die Seele ihren Erkenntnisprozess vollendet hat.[425] Auf dieser Ebene ist die Seele von jedweder Sorge befreit. Die Metapher der geschlossenen Augen meint zum einen die Vereinigung der Seele mit sich selbst. Zum anderen ist sie ein deutlicher Hinweis darauf, dass

421 Siehe *Theol. Plat.* I 3, 16, 14–16: ἐκείνῳ καὶ τὸ θεῶν γένος καὶ τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι; I 25, 110, 10–12: καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἑνάδι; II 8, 56, 8–9: καὶ τὴν ὕπαρξιν τὴν ἑαυτῆς ἀνεγείρουσαν μύσασαν; II 11, 64, 21–22: καὶ οἷον ἥλιον ἀνίσχοντα προσκυνήσαντες μεμυκόσι τοῖς ὀφθαλμοῖς; *In Remp.* II 375, 18: ΄μύσασιν ὄμμασι΄.

422 Siehe Plotin, *Enn.* I 6 (1), 8, 25: ἀλλ᾽ οἷον μύσαντα ὄψιν ἄλλην ἀλλάξασθαι καὶ ἀνεγεῖραι, ἣν ἔχει μὲν πᾶς, χρῶνται δὲ ὀλίγοι.

423 Vgl. *De prov.* 31, 12: σιγήσασα τὴν ἔνδον σιγήν; *In Parm.* 1171, 6: ἐπέκεινα ὃν καὶ ἐνεργείας καὶ σιγῆς; *In Parm.* 521, 25–26: Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam; *In Tim.* II 92, 7–9: ἀλλ᾽ ἔμενεν ἐν τῷ πατρικῷ βυθῷ καὶ ἐν τῷ ἀδύτῳ κατὰ τὴν θεοθρέμονα σιγήν; *In Alc.* 56, 13: ἔδει τοίνυν τὸν ἔνθεον ἐραστὴν τῇ θεοθρέμμονι σιγῇ; des Places, *Or. Chald.*, Fr. 16 = *In Cart.* 63, 25–26: „… τῇ θεοθρέμμονι σιγῇ τῶν πατέρων …".

424 Vgl. Platon, *Phaidr.* 248c: ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδῃ καί τινι συντυχίᾳ χρησαμένη λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῇ. Siehe dazu *De mal.* 22, 10–12: et mors in hiis enter est et insatiabilitas et alarum defluentia et quecumque alia sepe de ipsis dicere consuevimus; *In Tim.* III 43, 6–9: τὸ μὲν ὅλον αἴτιον ἡ λήθη τῶν θείων ἡ διὰ τὴν πτεροῥύησιν καὶ τὴν πτῶσιν καὶ τὴν τῶν ἐπικήρων σωμάτων κοινωνίαν ἡμῖν ἐπιγεγενημένη. Und *In Alc.* 20, 6–7: ἀλλ᾽ ἡ μὲν πρὸς τὸ χεῖρον ἐπιστροφὴ ψυχῆς ἐστὶ πάθος πτεροῥρυησάσης καὶ γενομένης ἐν λήθῃ καὶ ἑαυτῆς ἅμα καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς·

425 *Theol. Plat.* II 11, 64, 19–23: Καὶ στάντες ἐκεῖ, καὶ τὸ νοητόν, εἰ δή τι τοιοῦτόν ἐστιν ἐν ἡμῖν, ὑπερδραμόντες, καὶ οἷον ἥλιον ἀνίσχοντα προσκυνήσαντες μεμυκόσι τοῖς ὀφθαλοῖς (οὐ γὰρ θέμις ἀντωπεῖν οὐδὲ ἄλλο τῶν ὄντων οὐδέν).

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

das Denken der Seele nicht das eigentliche Ziel ihres Aufstiegs ist, sondern bloß die Methode, um an ihr eigentliches Ziel zu kommen, d. h. bis zum Einen oder zum Guten aufzusteigen: „Man darf nämlich nicht erkennend und nicht uneingeweiht das Gute (oder das Eine) suchen, sondern man muß sich dem göttlichen Licht hingeben, die Augen schließen und sich so in die unerkennbare und geheimnisvolle Einheit des Seins gründen.“[426] Der Vorgang, den die Seele von der Spitze ihres intelligiblen Teils bis zum Einen durchläuft, ist nichts Denkendes, sondern durch Theurgie zu erleben.[427]

5.4.1. Die theurgische Mystik

Sobald die Seele all die körperlichen Leidenschaften hinter sich gelassen und die Spitze ihres intellektuellen Teils erreicht hat, schaut und genießt sie alles, was sie sieht, mit geschlossenen Augen. Dieser Bereich ist nicht mehr mit offenen Augen zu sehen, und man kann nicht im gewöhnlichen Sinne darüber sprechen, da es eine mystische Ebene ist. Bereits in Platons *Phaidros* 250b–c ist über den seelischen Antritt im göttlichen Bereich zu lesen:

> Die Schönheit aber war damals glänzend zu schauen, als mit dem seligen Chore wir dem Zeus, andere einem anderen Gotte folgend, des herrlichsten Anblicks und Schauspiels genossen und in ein Geheimnis geweiht waren, welches man wohl das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten, untadelig selbst und unbetroffen von den Übeln, die unserer für die künftige Zeit warteten, und so auch zu untadeligen, unverfälschten, unwandelbaren, seligen Gesichten vorbereitet und geweiht in reinem Glanze, rein und unbelastet von diesem unserem Leibe, wie wir ihn nennen, den wir jetzt, eingekerkert wie ein Schaltier, mit uns herumtragen.[428]

---

426 *Theol. Plat.* I 25, 110, 9–12: Δεῖ γὰρ οὐ γνωστικῶς οὐδὲ ἀτελῶς τὸ ἀγαθὸν ἐπιζητεῖν, ἀλλ᾽ ἐπιδόντας ἑαυτοὺς τῷ θείῳ φωτὶ καὶ μύσαντας οὕτως ἐνιδρύεσθαι τῇ ἀγνώστῳ καὶ κρυφίῳ τῶν ὄντων ἑνάδι᾽ Übersetzung von W. Beierwaltes, 1979, S. 378.

427 Siehe J. Bussanich, „Mystical theology and spiritual experience in Proclus’ *Platonic Theology*“, in: A.-Ph. Segonds/C. Steel (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, 2000, S. 291–310; P. Hadot, „Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque“, in: M. Tardieu (Hrsg.), *Les règles de l’interprétation*, Paris 1987, S. 14–34.

428 Platon, *Phaidr*. 250b–c: κάλλος δὲ τότ᾽ ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε, σὺν εὐδαίμονι χορῷ, μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἑπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ᾽ ἄλλου θεῶν, εἶδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην· ἣν ὠργιάζομεν, ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Diese Stelle des *Phaidros* ist eine der Interpretationsquellen für Proklos' Theorie der Mystik. Er verbindet Platons *Phaidros* mit der theurgischen Lehre, um die seelische Annäherung an den göttlichen Bereich besser darstellen zu können:

> Und jetzt kommt das Wunderbaste von allem: Die Theurgen ordnen an, den Körper bis auf den Kopf in den mystischsten aller Riten zu begraben, und das ist genau das, was Platon uns auf Anweisung der Götter selbst gesagt hat. „Reines Sein", sagt Platon, „und nicht in diesem Ding, das wir jetzt mit uns herumtragen und den Körper nennen" (*Phaidr.* 250c4–6), haben wir diese höchste gesegnete Einweihung und Epoptie erhalten, da wir ganz mit intelligiblem Licht erfüllt sind. Denn der reine Strahl strahlt symbolisch das intelligible Licht zu uns. So besitzen wir das Leben im Intelligiblen, das völlig vom Körper getrennt ist. Indem wir den Kopf unseres Wagenlenkers in Richtung des äußeren Ortes erheben (*Phaidr.* 248a2–3), werden wir von den dortigen Mysterien und der intelligiblen Stille erfüllt.[429]

Proklos beschreibt mit diesem Zitat aus der *Theologia Platonica* den seelischen Aufstieg zum intelligiblen Bereich, den er auch mystischen Ort nennt. Die Seele trennt sich vom Körper, und als ein reines Sein hat sie am intelligiblen Licht teil. Von den körperlichen Leidenschaften entleert, genießt die Seele auf dieser Ebene in Stille die Nähe der Götter. Es wäre für die Seele nicht möglich, auf die intelligible Ebene zu gelangen, wenn sie nicht den Göttern ähnlich geworden wäre. Die Angleichung an die Götter bedeutet, dass sich die Seele mit sich selbst vereint hat; als Einheit genießt sie in Stille ihre Anwesenheit auf dieser mystischen Ebene. Die Stille ist noch ein Zeichen dafür, dass die Seele zur intelligiblen Ebene gelangt ist. Denn während die

---

χρόνῳ ὑπέμενεν, ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, S. 87. Siehe dazu I. Tanaseanu-Döbler, 2013, S. 207–214.

429 *Theol. Plat.* IV 9, 30, 17–31, 5: Καί, ὃ πάντων ἐστὶ θαυμαστότατον, ὅτι τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελευόντων πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν, ὁ Πλάτων καὶ τοῦτο προείληφεν ὑπ᾽ αὐτῶν κινούμενος τῶν θεῶν. Καθαροὶ γὰρ ὄντες, φησί, καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, τῆς μακαριωτάτης ταύτης μυήσεως καὶ ἐποπτείας ἐτυγχάνομεν, πλήρεις ὄντες τοῦ νοητοῦ φωτός· ἡ γὰρ αὐγὴ ἡ καθαρὰ συμβολικῶς ἡμῖν ἐκφαίνει τὸ νοητὸν φῶς. Τοῦ μὲν οὖν σώματος παντελῶς ἀφειμένην εἴχομεν τὴν ἐν τῷ νοητῷ ζωήν· τῇ δὲ τοῦ ἡνιόχου κεφαλῇ πρὸς τὸν ἔξω τόπον ὑπεραίροντες τῶν ἐκεῖ μυστηρίων καὶ τῆς νοητῆς ἐπληρούμεθα σιγῆς. Meine Übersetzung.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Seele sich im intellektuellen Bereich im aktiven Denkprozess befindet, ist der intelligible Bereich jenseits aller Denkarten; die auf diese göttliche Ebene aufgestiegene Seele denkt mithin nicht mehr. Im Schweigen schaut sie und hat die Verähnlichung mit den Göttern vollzogen.[430]

Für ein besseres Verständnis von Proklos' Deutung der Mystik wenden wir uns dem *Phaidros*-Kommentar von Hermeias, einem Mitschüler von Proklos in der von Plutarch gegründeten Platon-Schule, zu. So ist bei Hermeias zu lesen: „Denn das Blinzeln der Augen heißt, jene göttlichen Mysterien nicht mehr mit der Wahrnehmung erfassen, sondern mit der reinen Seele selbst."[431] Proklos und Hermeias verstehen die Mysterien bei Platon als einen triadischen Ablauf aus Einweihung (τελετή), Weihe (μύησις) und Epopsie (ἐποπτεία). Die Einweihung ist als eine Vorbereitung für die Reinigung der Seele zu verstehen, während die Weihe und Epopsie die Seele zum Schweigen bringen.[432] Hermeias ist noch präziser und schreibt: „Man muß aber wissen, daß Einweihung (τελετή) eines ist, Weihe (μύησις) ein anderes und Epopsie (ἐποπτεία) wieder ein anderes."[433] Die Einweihung versteht Hermeias als Reinigung der Seele, die Weihe als reine Seele und Epopsie als höchste Stufe der reinen Seele: „Zur Epopsie (ἐποπτεία) gehört es, daß sie (sc. die Seele) bei ihnen (sc. den Göttern) angesiedelt wird und deren (sc. der Götter) Augenzeuge wird (ἐπόπτης)."[434] Proklos erklärt die theurgische und die platonische Mystik mit folgenden Worten: „Und am erstaunlichsten ist, dass während die Theurgen uns befehlen, den Körper mit Ausnahme des Kopfes im geheimsten Geheimnis zu begraben, Platon dies ebenfalls voraussetzte und es uns unter

430 Vgl. *Theol. Plat.* IV 9, 31, 12–16: Οὐ γὰρ διὰ νοήσεως οὐδὲ διὰ κρίσεως ὅλως ἡ μύησις, ἀλλὰ διὰ τῆς ἑνιαίας καὶ πάσης γνωστικῆς ἐνεργείας κρείττονος σιγῆς, ἣν ἡ πίστις ἐνδίδωσιν, ἐν τῷ ἀρρήτῳ καὶ ἀγνώστῳ <γένει> τῶν θεῶν ἱδρύουσα τάς τε ὅλας ψυχὰς καὶ τὰς ἡμετέρας.

431 C. M. Lucarini/C. Moreschini (Hrsgg. und Übers. ins Englische), *Hermias Alexandrinus: in Platonis Phaedrum Scholia*, Berlin/Boston 2012; für die deutsche Ausgabe siehe H. Bernard (Hrsg. und Übers. ins Deutsche), *Hermeias von Alexandrien: Kommentar zu Platons ‚Phaidros'*, Tübingen 1997 (nachfolgend zitiert als: *In Phaidr.*), hier: 178, 16–17: τὸ γὰρ μύειν τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦτό ἐστι, τὸ μηκέτι αἰσθήσει λαβεῖν ἐκεῖνα τὰ θεῖα μυστήρια, ἀλλὰ αὐτῇ ψυχῇ καθαρᾷ. Übersetzung von H. Bernard, 1997, S. 315.

432 Vgl. *Theol. Plat.* IV 9, 30, 14–17: Καὶ γὰρ ἡ μύησις καὶ ἡ ἐποπτεία τῆς ἀρρήτου σιγῆς ἐστι σύμβολον.

433 Hermeias, *In Phaidr.* 178, 12–13: Εἰδέναι δὲ δεῖ ὅτι ἄλλο ἐστὶ τελετὴ, ἄλλο μύησις, ἄλλο ἐποπτεία. Übersetzung von H. Bernard, 1997, S. 315.

434 Hermeias, *In Phaidr.* 178, 17–18: τὸ δὲ τῆς ἐποπτείας τὸ ἐνιδρυθῆναι αὐτοῖς καὶ ἐπόπτην αὐτῶν γενέσθαι. Übersetzung von H. Bernard, 1997, S. 315.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

der Einwirkung der Götter selbst sagte."[435] Proklos meint, dass von Weihe und Epopsie dann die Rede ist, wenn unsere Seele mit dem Intellekt vereint ist. Er bemerkt in der *Theologia Platonica*, dass die Einweihung der Weihe vorangeht und die Weihe wiederum der Epopsie.[436] Hier zeigt sich eine Übereinstimmung zwischen den Denkweisen von Hermeias und Proklos.

5.4.2. Das göttliche Licht in uns

Proklos ruft die Götter an, um in der Seele „das Licht der Wahrheit zu entzünden".[437] Das Licht ist eine Bezeichnung für das Strahlen des Göttlichen im Seienden. Es liegt nahe, an die Bedeutung der Sonne in Platons *Politeia* zu denken. Dort ist die Sonne ein Symbol für das Gute, welches Platon mit folgenden Worten beschreibt:

> Und eben diese nun, sprach ich, sage nur, daß ich verstehe unter jenem Sprößling des Guten, welchen das Gute nach der Ähnlichkeit mit sich gezeugt hat, so daß, wie jenes selbst in dem Gebiet des Denkbaren zu dem Denken und dem Gedachten sich verhält, so diese in dem des Sichtbaren zu dem Gesicht und dem Gesehenen.[438]

Es stellt sich die Frage, in welchem Verhältnis das Sonnengleichnis zu Proklos' Interpretation des Einen steht. Proklos selbst äußert sich darüber im *Parmenides*-Kommentar:

> So ähnlich aber sagt Sokrates in der Politeia, daß das Erste über dem Sein und nicht das Sein selbst sei, wohl aber die Ursache des Seins, und daß es

435 *Theol. Plat.* IV 9, 30, 17–20: Καί, ὃ πάντων ἐστὶ θαυμαστότατον, ὅτι τῶν θεουργῶν θάπτειν τὸ σῶμα κελευόντων πλὴν τῆς κεφαλῆς ἐν τῇ μυστικωτάτῃ τῶν τελετῶν, ὁ Πλάτων καὶ τοῦτο προείληφεν ὑπ᾽ αὐτῶν κινούμενος τῶν θεῶν. Meine Übersetzung.

436 Vgl. *Theol. Plat.* IV 26, 77, 9–10: Προηγεῖται γὰρ ἡ μὲν τελετὴ τῆς μυήσεως, αὕτη δὲ τῆς ἐποπτείας.

437 *Theol. Plat.* I 1, 7, 17–18: τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνάπτειν. W. Beierwaltes' Dissertation war dem Lichtbegriff in der griechischen Philosophie gewidmet, siehe ders., *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München 1957.

438 Platon, *Resp.* VI 508b–c: τοῦτον τοίνυν, ἦν δ᾽ ἐγώ, φάναι με λέγειν τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ ὅ τι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, S. 541.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> über dem Erkennen und allem Erkennbaren sei, so wie wir sagen, daß die Sonne die Ursache des Sehens und des Gesehenen ist.[439]

Die Sonne steht jenseits des Sehens und des Gesehenen, und wir sind die Sehenden, die ohne ein Drittes nicht direkt das jenseits Stehende sehen können:

> Wenn auch in den Augen Gesicht ist und, wer sie hat, versucht, es zu gebrauchen, und wenn auch Farbe für sie da ist, so weißt du wohl, wenn nicht ein drittes Wesen hinzukommt, welches eigens hierzu da ist seiner Natur nach, daß dann das Gesicht doch nichts sehen wird und die Farben unsichtbar bleiben werden.[440]

Das Dritte, welches das Gesehene und das Sehende vereint, ist das Licht. Das Licht ist das Medium, das es erst ermöglicht, das Gesehene, also die Sonne, zu erblicken.

Das Licht als Synonym für das Denken ist „das Werkzeug", um das undenkbare und jenseits des Seienden verortete Gute zu denken; indes kann das Gute nicht so wie alles andere Seiende erkannt werden. Die Sonne ist die Ursache des Lichts, doch anders und besser als es: „Die Sonne, denke ich, wirst du sagen, verleihe dem Sichtbaren nicht nur das Vermögen gesehen zu werden, sondern auch das Werden und Wachstum und Nahrung, unerachtet sie selbst nicht das Werden ist."[441]

Proklos spricht über die Bedeutung der Sonne nicht nur in der *Theologia Platonica* (II 11, 64; VI 12.), sondern widmet Helios auch eine Hymne. Helios, Gott der Sonne, wird als Ursache für die harmonische Ordnung und allerlei Geschöpfe in der Welt beschrieben.[442] Die Funktion des Lichtbegriffs in Proklos' Denksystem ist das Denken in uns. Beierwaltes schreibt darüber: „Im Rückgang des Denkens in sich selbst nämlich entdeckt dieses in sich das in ihm vorläufige Licht des Ursprungs und erfährt dieses als die entsprungene

---

439 *In Parm.* 1240, 16–20: οὕτω δέ που καὶ ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης τὸ πρῶτον ἐπέκεινα οὐσίας ἔλεγεν εἶναι καὶ οὐκ οὐσίαν, αἴτιον δὲ οὐσίας, καὶ ἐπέκεινα νοοῦντος καὶ νοουμένυν παντός, ὥσπερ τὸν ἥλιον τῶν ὁρώντων καὶ τῶν ὁρωμένων αἴτιον εἶναί φαμεν. Übersetzung von R. Bartholomai, 1990, S. 29.

440 Platon, *Resp.* VI 507d–e: Ἐνούσης που ἐν ὄμμασιν ὄψεως καὶ ἐπιχειροῦντος τοῦ ἔχοντος χρῆσθαι αὐτῇ, παρούσης δὲ χρόας ἐν αὐτοῖς, ἐὰν μὴ παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ ἐπ᾽ αὐτὸ τοῦτο πεφυκός, οἶσθα ὅτι ἥ τε ὄψις οὐδὲν ὄψεται, τά τε χρώματα ἔσται ἀόρατα. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, S. 539.

441 Platon, *Resp.* VI 509b: Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Übersetzung von F. Schleiermacher, 2005, S. 545.

442 Siehe R. M. van den Berg, 2001, S. 136.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

und dennoch in ihm selbst ursprüngliche Grundgelichtetheit seiner selbst.“[443] Die denkende Seele ist ein Ausdruck dafür, dass sich die Seele zu den Ursachen zurückwendet, obwohl sie in den Körper abgestürzt ist.

Wie wir bereits besprochen haben, ist es auffällig, dass Proklos stets als Erstes die Götter anruft, um in uns das Licht der Wahrheit zu entzünden.[444] Über die Anrufung an die Götter lesen wir nicht nur in Proklos' Kommentaren zu Platons Werken, sondern auch in den *Chaldäischen Orakeln*: „Wenn der Sterbliche sich dem Feuer genähert hat, wird er von Gott das Licht erhalten.“[445] Der Versuch, Platons Theologie mit der chaldäischen Theurgie in Einklang zu bringen, scheint auch hier in der *Theologia Platonica* von Proklos unternommen zu werden. In allen Passagen des Textes, in denen er über das Licht der Wahrheit spricht, fügt er hinzu, dass wir zu den Göttern für die Entzündung des Lichtes der Wahrheit beten sollen, um zu Platons Theologie zu gelangen.[446] Proklos' Absicht scheint dabei nicht einfach die Vereinigung von Platons Theologie mit der Theurgie der Chaldäer zu sein; vielmehr dient die chaldäische Theurgie dem Aufstieg und der Erhellung von Platons Theologie.[447] Das Leuchten des göttlichen Lichts oder des Lichts der Sonne in uns,[448] welches als das Denken im rationalen Teil der Seele gilt, ist der Übergang vom Guten zu den unteren Stufen. Die Aussage über die Teilhabe am Licht des Göttlichen ähnelt dem, was über das Abstiegsprinzip des Seienden aus dem Einen in der *Elementatio theologica* zu lesen ist. Um dem Einen und dem Guten ähnlich zu werden, ist es für alles Seiende und

---

443 W. Beierwaltes, 1979, S. 288.

444 Siehe *Theol. Plat.* III 1, 6, 6–7: αὐτοὺς τοὺς θεοὺς ἡμῖν ἀνάπτειν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς παρακαλέσαντες; *Theol. Plat.* I 1, 7, 17–18: αὐτοὺς τοὺς θεοὺς παρακαλοῖμεν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ἀνάπτειν ἡμῶν ταῖς ψυχαῖς; sowie *In Parm.* 617, 1–2: Εὔχομαι τοῖς θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις ποδηγῆσαί μου τὸν νοῦν εἰς τὴν προκειμένην θεωρίαν.

445 Des Places, *Or. Chald.*, Fr. 121 = *In Tim.* I 211, 21: τῷ πυρὶ γὰρ βρότος ἐμπελάσας θεόθεν φάος ἕξει.

446 *Theol. Plat.* III 1, 6, 4–7: Περὶ δὴ τούτων ἐφεξῆς τὴν τοῦ Πλάτωνος ἀμήχανον ὅσην θεωρίαν ἀναπλώσωμεν, αὐτοὺς τοὺς θεοὺς ἡμῖν ἀνάπτειν τὸ τῆς ἀληθείας φῶς παρακαλέσαντες.

447 Siehe J. Opsomer, 2018, S. 501–502: „Proclus considers Plato's works not as displaying philosophical inquiry in action, but rather as presenting accomplished teachings. In other words, they are held to contain not efforts, but results. Plato is supposed to be the ‚one man' who has received the highest initiation (*epopteia*) and achieved the understanding of the divine mysteries and therefore can be our ‚guide and hierophant' (the mystical expounder and priest of the initiation, literally ‚the speaker of divine things'), our ‚mystagogue' (*PT* I.1, 5.16–6.16).“

448 Proklos spricht über den Vergleich zwischen der Sonne und dem Guten auch in der *Theol. Plat.* III 4, 16, 21–23: Διὰ γὰρ τούτων τὸ μὲν ἀγαθὸν ἐξῃρημένον ἀποδέδεικται τοῦ τε ὄντος καὶ τῆς οὐσίας, ὥσπερ ὁ ἥλιος τῶν ὁρατῶν.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Überseiende wichtig, das Licht des Einen zu sehen.[449] Das heißt, diejenigen Seienden, die sich in der Nähe des Einen befinden, stehen im strahlenden Licht – im Gegensatz zu jenen, die der ersten Ursache fern sind. Deshalb ist das erste Seiende vollkommener und von geringerer Zahl als das nachfolgende Seiende.[450] Dies wird in der *Elementatio theologica* folgendermaßen zum Ausdruck gebracht:

> Sowohl die Unendlichkeit als Größe als auch die Unendlichkeit als Vielheit ist jedoch in jeder Hinsicht Beraubung und Wegfall von Teillosigkeit. Was hier nämlich endlich ist, ist dem Teillosen am nächsten, und das hier Unendliche ist davon am weitesten entfernt, da es in jeder Hinsicht das Eine verlassen hat.[451]

Es wäre nicht möglich, nach der ersten Ursache zu streben, wenn diese erste Ursache nicht in uns anwesend wäre. Die Anwesenheit des Undenkbaren im Denkbaren erlaubt es, das Undenkbare zu lieben und mithilfe des Schweigens es augenblickshaft auch zu erleben.

Die Relation zwischen den Lichtstrahlen des Einen und dem seelischen Vermögen, dieses Licht in uns zu erblicken, ist in unterschiedlichen Hinsichten zu analysieren. Während der Lichtschein als eine Ausdehnung des Guten aus der ersten Ursache zu verstehen ist, ist das Gute in uns sowohl ein mystischer Akt als auch ein Grund, um sich selbst und die Ursachen in uns zu erkennen. Das Licht – gleich allen anderen intelligiblen Ebenen zwischen dem Einen und der Seele – hat eine vermittelnde Funktion beim Aufsteigen der Seele. Denn es ist nicht möglich, durch das göttliche Licht in uns das Gute selbst direkt zu erblicken, weil die Seele viel zu weit vom Guten entfernt ist und die Entfernung in den wesentlichen Unterschieden gesehen werden muss. Während das Gute jenseits von allem steht, ist die Seele in den Körper abgestiegen und kann sich nicht einmal daran erinnern, wer sie ist. Aufgrund

---

449 *Theol. Plat.* III 4, 16, 25–17, 1: Οὐ γὰρ ἄλλως τὰ ὁρατὰ γίνεται φανὰ καὶ ταῖς ὁράσεσι γνωστὰ ἢ διὰ τοῦ φωτὸς ἐν αὐτοῖς ἐγγενομένου· καὶ τὰ νοητὰ τοίνυν ἀγαθοειδῆ πάντα γίνεται διὰ τὴν τοῦ φωτὸς μετουσίαν, καὶ διὰ τοῦτο τὸ φῶς ἕκαστον τῶν ὄντων τῷ ἀγαθῷ ἐστιν ὁμοιότατον.

450 *Theol. Plat.* III 5, 18, 17–23: Καὶ συμβαίνει κατὰ τὸν τῆς δυνάμεως λόγον καὶ τὴν τῆς ἁπλότητος εἶναι τῶν πρώτων ὑπερβολήν· τὰ μὲν γὰρ πλειόνων αἴτια καὶ τῷ πάντων αἰτίῳ κατὰ τὴν δύναμιν τῶν πρὸ αὐτῶν ποικιλώτερα κατὰ τὴν οὐσίαν ἐστίν. Αὕτη γὰρ ἡ ποικιλία τὴν ἑστῶσαν ἐν ἑνὶ δύναμιν κατακερματίζει καὶ ἐλασσοῖ.

451 *El. theol.* Prop. 86, Dodds 80, 5–8: ἀλλὰ μὴν ἡ κατὰ μέγεθος ἀπειρία καὶ ἡ κατὰ πλῆθος στέρησίς ἐστι πάντῃ τῆς ἀμερείας καὶ ἀπόπτωσις· ἐγγυτάτω μὲν γὰρ τοῦ ἀμεροῦς τὸ πεπερασμένον, πορρωτάτω δὲ τὸ ἄπειρον, πάντῃ τοῦ ἑνὸς ἐκβεβηκός. Übersetzung von E. O. Onnasch/B. Schomakers, 2015, S. 99.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

dessen kann nicht die Rede davon sein, dass das Gute direkt und ohne jegliche Hierarchien in der Erkenntnis erfasst wird. Proklos' Methode in der *Theologia Platonica* beantwortet diese Frage, indem er aufzeigt, wie das Göttliche und das Göttliche in uns erreicht wird. Das heißt, dass der von Proklos dargestellte philosophische Weg, der auf Platons Denken basiert und in Einklang mit anderen Lehren gebracht wird, die Seele bis zur göttlichen Ebene führt.

5.5. Textanalyse

Für ein genaueres Verständnis des bisher skizzierten Seelenaufstiegs von der intellektuellen Ebene bis zum überintelligiblen Bereich und darüber hinaus – sowie der damit verbundenen Bedeutung der Hyparxis der Seele – ist es wichtig, die Textstelle aus der *Theologia Platonica* I 3, 15–17 in Betracht zu ziehen. Die ganze Textstelle kann in vier Schritten besprochen und die Parallelstellen aus Proklos' anderen Werken können einbezogen werden:

1) Proklos meint, dass der intellektuelle Teil der Seele die intellektuellen Formen und den zwischen ihnen bestehenden Unterschied erfasst.[452]
2) Während die intellektuellen Formen mit dem intellektuellen Teil der Seele erfasst werden, ist es möglich, mit der Spitze des intellektuellen Teils in die göttliche Ebene aufzusteigen. Die Seele auf der Spitze ihres intellektuellen Teils berührt mit der Blüte ihres Intellekts den väterlichen Intellekt. Sie ist an der Spitze des ersten Gliedes des intellektuellen Teils angesiedelt, und von da an berührt sie die göttliche Ebene und wird ähnlich den Göttern einheitlich.[453]

---

452 *Theol. Plat.* I 3, 15, 1–3: ῞Οθεν οἶμαι καὶ τῆς ψυχῆς τὸ μὲν νοερὸν ἰδίωμα καταληπτικὸν ὑπάρχειν τῶν νοερῶν εἰδῶν καὶ τῆς ἐν αὐτοῖς διαφορᾶς. Vgl. *In Alc.* 246, 18–247, 4: οὐ γάρ ἐστιν ἐπιστήμη τῶν γνώσεων καὶ ἀκρότης, ἀλλὰ καὶ πρὸ ταύτης ὁ νοῦς·οὐ λέγω τὸν ἐξηρημένον τῆς ψυχῆς νοῦν, ἀλλ᾽ αὐτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἔλλαμψιν τὴν ἐφήκουσαν τῇ ψυχῇ, περὶ οὗ καὶ ὁ ᾽Αριστοτέλης φησὶν ὅτι νοῦς ἐστὶν ᾧ τοὺς ὅρους γινώσκομεν, καὶ ὁ Τίμαιος ὅτι ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ ἐγγίνεται ἢ ἐν ψυχῇ.

453 *Theol. Plat.* I 3, 15, 3–8: τὴν δὲ ἀκρότητα τοῦ νοῦ καί, ὥς φασι, τὸ ἄνθος καὶ τὴν ὕπαρξιν συνάπτεσθαι πρὸς τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων καὶ διὰ τούτων πρὸς αὐτὴν τὴν πασῶν τῶν θείων ἑνάδων ἀπόκρυφον ἕνωσιν. Πολλῶν γὰρ ἐν ἡμῖν δυνάμεων οὐσῶν γνωριστικῶν, κατὰ ταύτην μόνην τῷ θείῳ συγγίνεσθαι καὶ μετέχειν ἐκείνου πεφύκαμεν. Vgl. *In Alc.* 247, 7–11: μετὰ δὲ τὸν πολυτίμητον νοῦν αὐτὴν τὴν ἄκραν ὕπαρξιν ἀνεγεῖραι δεῖ τῆς ψυχῆς, καθ᾽ ἣν ἕν ἐσμεν καὶ ὑφ᾽ ἧς τὸ πλῆθος ἑνίζεται τὸ ἐν ἡμῖν. ὡς γὰρ νοῦ μετέχομεν κατὰ τὸν εἰρημένον νοῦν, οὕτω καὶ τοῦ πρώτου, παρ᾽ οὗ πᾶσιν ἡ ἕνωσις, κατὰ τὸ ἓν καὶ οἷον ἄνθος τῆς οὐσίας ἡμῶν, καθ᾽ ὃ καὶ μάλιστα τῷ θείῳ συναπτόμεθα. *De prov.* 32, 1–5: Hanc, o amice, divinissimam enter operationem anime aliquis operans, soli credens sibi ipsi, scilicet flori intel-

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

3) Das Göttliche wird durch das Göttliche in der Seele erfasst. Das heißt, die Seele steigt in den göttlichen Bereich mittels folgender Methode auf: Das Ähnliche wird durch das Ähnliche erkannt. Diese These ist grundlegend für die Schilderung des Erkenntnisprozesses der Seele und der damit verbundenen Rückkehr zu den Ursachen.[454]
4) Die Seele erreicht mit dem hyparxischen Teil die göttliche Ebene in ihr. Das bedeutet, sie vereint sich mit sich selbst und wird ein Ganzes. Die Vereinigung der Seele stellt aber nicht schon den Gipfel ihres Aufstiegs dar, da sie noch nicht das Eine in ihr und das Eine als absolute, jenseits stehende Einheit erreicht hat. Proklos beschreibt den Aufstieg von der göttlichen Ebene bis zum Einen in der Seele und dadurch den Blick zum Einen selbst als Mystik. Denn die Seele befindet sich in keinem aktiven

---

lectus, et quietans se ipsum non ab exterioribus motibus, sed ab interioribus, deus factus ut anime possible, cognoscet solummodo, qualiter dii omnia indicibiliter cognoscunt singuli secundum le unum quod sui isporum.

454 *Theol. Plat.* I 3, 15, 8–21: οὔτε γὰρ αἰσθήσει τὸ θεῶν γένος ληπτόν, εἴπερ ἐστὶ σωμάτων ἀπάντων ἐξῃρημένον, οὔτε δόξῃ καὶ διανοίᾳ, μερισταὶ γὰρ αὖται καὶ πολυειδῶν ἐφάπτονται πραγμάτων, οὔτε νοήσει μετὰ λόγου, τῶν γὰρ ὄντως ὄντων εἰσὶν αἱ τοιαῦται γνώσεις, ἡ δὲ τῶν θεῶν ὕπαρξις ἐποχεῖται τοῖς οὖσι καὶ κατ᾽ αὐτὴν ἀφώρισται τὴν ἕνωσιν τῶν ὅλων. Λείπεται οὖν, εἴπερ ἐστὶ καὶ ὁπωσοῦν τὸ θεῖον γνωστόν, τῇ τῆς ψυχῆς ὑπάρξει καταληπτὸν ὑπάρχειν καὶ διὰ ταύτης γνωρίζεσθαι καθ᾽ ὅσον δυνατόν. Τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ φαμὲν τὰ ὅμοια γινώσκεσθαι· τῇ μὲν αἰσθήσει δηλαδὴ τὸ αἰσθητόν, τῇ δὲ δόξῃ τὸ δοξαστόν, τῇ δὲ διανοίᾳ τὸ διανοητόν, τῷ δὲ νῷ τὸ νοητόν, ὥστε καὶ τῷ ἑνὶ τὸ ἑνικώτατον καὶ τῷ ἀρρήτῳ τὸ ἄρρητον. Für die Quelle: „τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γνωρίζεται.“ Siehe Empedokles, S. 276, Fr. 145 = DK 31B109; Aristoteles, *De anima* A 404b, 16. Vgl. *In Alc.* 247, 12–14: τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον πανταχοῦ καταληπτόν, τὰ μὲν ἐπιστητὰ τῇ ἐπιστήμῃ, τὰ δὲ νοητὰ τῷ νῷ, τὰ δὲ ἑνικώτατα μέτρα τῶν ὄντων τῷ ἑνὶ τῆς ψυχῆς. Des Places, *Or. Chald.* IV 209, 12–17: τῷ γὰρ ὁμοίῳ πανταχοῦ τὸ ὅμοιον συνάπτεσθαι πέφυκε, καὶ πᾶσα γνῶσις δι᾽ ὁμοιότητα συνδεῖ τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν, τῷ μὲν αἰσθητῷ τὸ αἰσθητικόν, τῷ δὲ διανοητῷ τὸ διανοητικόν, τῷ δὲ νοητῷ τὸ νοητικόν, ὥστε καὶ τῷ πρὸ νοῦ τὸ ἄνθος τοῦ νοῦ. Dazu noch *In Remp.* I 177, 16–23: τὴν μὲν ἀρίστην καὶ τελεωτάτην, καθ᾽ ἣν συνάπτεται τοῖς θεοῖς καὶ ζῇ τὴν ἐκείνοις συγγενεστάτην καὶ δι᾽ ὁμοιότητος ἄκρας ἡνωμένην ζωήν, οὐχ ἑαυτῆς οὖσα, ἀλλ᾽ ἐκείνων, ὑπερδραμοῦσα μὲν τὸν ἑαυτῆς νοῦν, ἀνεγείρασα δὲ τὸ ἄρρητον σύνθημα τῆς τῶν θεῶν ἑνιαίας ὑποστάσεως καὶ συνάψασα τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, τῷ ἐκεῖ φωτὶ τὸ ἑαυτῆς φῶς, τῷ ὑπὲρ οὐσίαν πᾶσαν καὶ ζωὴν ἑνὶ τὸ ἑνοειδέστατον [τὴν] τῆς οἰκείας οὐσίας τε καὶ ζωῆς. *De prov.* 31, 7–9: Omnia enim simili cognoscuntur: sensibile senus, scibile scientia, intelligibile intellectu, unum uniali.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zustand mehr, sondern schweigt, schließt die Augen und erlebt die Nähe zum Einen.[455]

---

455 *Theol. Plat.* I 3, 15, 21–16, 24: Ὀρθῶς γὰρ καὶ ὁ ἐν Ἀλκιβιάδῃ Σωκράτης ἔλεγεν εἰς ἑαυτὴν εἰσιοῦσαν τὴν ψυχὴν τά τε ἄλλα πάντα κατόψεσθαι καὶ τὸν θεόν· συννεύουσα γὰρ εἰς τὴν ἑαυτῆς ἕνωσιν καὶ τὸ κέντρον τῆς συμπάσης ζωῆς καὶ τὸ πλῆθος ἀποσκευαζομένη καὶ τὴν ποικιλίαν τῶν ἐν αὐτῇ παντοδαπῶν δυνάμεων, ἐπ᾽αὐτὴν ἄνεισι τὴν ἄκραν τῶν ὄντων περιωπήν. Καὶ ὥσπερ ἐν ταῖς τῶν τελετῶν ἁγιωτάταις φασὶ τοὺς μύστας τὴν μὲν πρώτην πολυειδέσι καὶ πολυμόρφοις τῶν θεῶν προβεβλημένοις γένεσιν ἀπαντᾶν, εἰσιόντας δὲ ἀκλινεῖς καὶ ταῖς τελεταῖς πεφραγμένους αὐτὴν τὴν θείαν ἔλλαμψιν ἀκραιφνῶς ἐγκολπίζεσθαι καὶ γυμνῆτας, ὡς ἂν ἐκεῖνοι φαῖεν, τοῦ θείου μεταλαμβάνειν· τὸν αὐτὸν οἶμαι τρόπον καὶ ἐν τῇ θεωρίᾳ τῶν ὅλων εἰς μὲν τὰ μεθ᾽ ἑαυτὴν βλέπουσαν τὴν ψυχὴν τὰς σκιὰς καὶ τὰ εἴδωλα τῶν ὄντων βλέπειν, εἰς ἑαυτὴν δὲ ἐπιστρεφομένην τὴν ἑαυτῆς οὐσίαν καὶ τοὺς ἑαυτῆς λόγους ἀνελίττειν·καὶ τὸ μὲν πρῶτον ὥσπερ ἑαυτὴν μόνον καθορᾶν, βαθύνουσαν δὲ τῇ ἑαυτῆς γνώσει καὶ τὸν νοῦν εὑρίσκειν ἐν αὐτῇ καὶ τὰς τῶν ὄντων τάξεις, χωροῦσαν δὲ εἰς τὸ ἐντὸς αὐτῆς καὶ τὸ οἷον ἄδυτον τῆς ψυχῆς, ἐκείνῳ καὶ τὸ θεῶν γένος καὶ τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι. Πάντα γάρ ἐστι καὶ ἐν ἡμῖν ψυχικῶς καὶ διὰ τοῦτο τὰ πάντα γινώσκειν πεφύκαμεν, ἀνεγείροντες τὰς ἐν ἡμῖν δυνάμεις καὶ τὰς εἰκόνας τῶν ὅλων. Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ ἄριστον τῆς ἐνεργείας, ἐν ἠρεμίᾳ τῶν δυνάμεων πρὸς αὐτὸ τὸ θεῖον ἀνατείνεσθαι καὶ περιχορεύειν ἐκεῖνο, καὶ πᾶν τὸ πλῆθος τῆς ψυχῆς συναγείρειν ἀεὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν ταύτην, καὶ πάντα ἀφέντας ὅσα μετὰ τὸ ἓν αὐτῷ προσιδρύεσθαι καὶ συνάπτεσθαι τῷ ἀρρήτῳ καὶ πάντων ἐπέκεινα τῶν ὄντων. Vgl. *In Alc.* 249, 10–14: μαθὼν δὲ καὶ ἐποπτεύσας τὸ νοερὸν πλῆθος τὸ ἀμέριστον καὶ ἡνωμένον, ἴθι δὴ πάλιν ἐπ᾽ ἄλλην ἀρχὴν καὶ πρὸ τῶν νοερῶν οὐσιῶν τὰς ἑνάδας αὐτῶν σκόπει καὶ τὴν ἐξῃρημένην τῶν ὅλων ἕνωσιν. κἀνταῦθα γενόμενος πᾶν τὸ πλῆθος ἔσῃ καταλιπὼν καὶ πρὸς αὐτὴν ἀναβεβηκὼς τὴν τοῦ ἀγαθοῦ πηγήν; *De prov.* 31, 4–16: assequentem autem Platoni et ante Platonem theologis, qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum et maniam ut vere hanc divinam divulgant: ipsam aiunt unum anime, non adhuc intellectuale excitantem et hoc coaptantem uni. […] Intelligens quidem etiam anima et se ipsam cognoscit et quecumque intelligit contingentia, sicut diximus; superintelligens autem et se ipsam et illa ignorat, quo adiaciens le unum quietem amat, clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco silentio. Et enim quomodo utique adiaciet indicibilissimo omnium aliter quam soporans que in ipsa garrulamina? Fiat igitur unum ut videat le unum, magis autem ut non videat le unum: videns enim intellectuale videbit et non supra intellectum, et quoddam unum intelligent et non le autounum; *In Parm.* 521, 13–26: Sicut igitur in hiis oportet operationem purgari a superinstantia, quamuis per superinstantias perfectam, secundum hec utique et in hiis oportet purgari ab omni dialetica operatione. Preparatio enim est hec eius que in illud tensionis, sed non tensio; magis autem non hec solum, sed et tensio. Finaliter autem concludentem animam coesse in ipsa facta solum eliget solum le simpliciter unum. Ad hoc enim et Parmenides concludens multam hanc de ipso sermonum pertractationem uidetur hanc ultimam fecisse interrogationem. Unde merito et Aristoteles coassequens ipsi ad indicibile ipsum e dat nature entis. Nam per negari et ipse remouit abnegationes. Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Zusammenfassung des ersten Teils

Die abgestiegene Seele benötigt etwas, das sie motiviert, einen Anstoß dazu, sich von der Körperlichkeit zu lösen, der es ihr ermöglicht, sich an sich selbst als sie selbst zu erinnern. Dieser erste Impuls ist das Eine in der Seele, das zugleich die erste Gutheit ist.[456] Das Eine in der Seele als etwas Einheitliches und Gutes ist Motivation genug, um die lange Reise von der Vielheit zurück zur Einheit anzutreten.[457] Das heißt, das Eine in der Seele ist sowohl der anfängliche Impuls für das Erwachen der Seele als auch ihr Ziel, nämlich sich mit dem Einen in ihr zu vereinen.

Versuchen wir, all das zusammenzufassen, was wir in den vorigen Kapiteln über den seelischen Aufstieg hin zum Einen besprochen haben.

Wir haben unsere Arbeit mit der Erläuterung der *Elementatio theologica* begonnen. Der Grund dafür war, das ganze teleologische System als eine hierarchisch-kausale Einheit darzustellen,[458] indem alles aus dem Einen hervorgeht und sich durch die Kausalbeziehungen zwischen den Ursachen und dem Verursachten wieder zum Einen zurückwendet.

Proklos setzt sich in seinen Schriften nicht nur mit Platons Philosophie auseinander, sondern richtet seine Aufmerksamkeit auch auf die *Chaldäischen Orakel*. Weil er sich mit chaldäischen Ausdrücken auf denjenigen seelischen Zustand bezieht, der außerhalb des Denkprozesses liegt, nahmen wir uns vor, die Bedeutung der *Chaldäischen Orakel* und ihre Wirkung auf Proklos' Philosophie näher zu betrachten.[459]

Die chaldäischen Ausdrücke können auf zwei unterschiedliche Ebenen aufgeteilt werden. Es gibt gewisse Ausdrücke, die das seelische Aufwachen im Körper darlegen, und noch andere, die sich auf die Berührung der Seele mit den intelligiblen und überintelligiblen Ursachen beziehen. Die chaldäischen Ausdrücke, die das seelische Erwachen im Körper darstellen, sind: das „Auge der Seele" und die „Nacktheit der Seele"; und diejenigen Begriffe, die sich auf die intelligiblen und überintelligiblen Ursachen in der Seele beziehen,

---

456 Vgl. *El. theol.* Prop. 13, Dodds 12, 25: καὶ τἀγαθὸν τῷ ἑνὶ ταὐτόν.

457 Proklos schreibt, dass alles zum eigenen Guten strebt. Vgl. *El. theol.* Prop. 8, Dodds 8, 31: εἰ γὰρ πάντα τὰ ὄντα τοῦ ἀγαθοῦ ἐφίεται. Die Seele, die zum eigenen Guten zurückstrebt, wird auch zum ersten Guten zurückstreben.

458 Siehe M. Martijn/L. P. Gerson, 2017, S. 45–73; J. Opsomer, 2018, S. 498–515, hier: S. 499–501. Siehe hierzu Kap. 1.

459 Für die Bedeutung der *Chaldäischen Orakel* in Proklos' Philosophie siehe Kap. 2.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

sind: die „Blüte des Intellekts“, die „Blüte der Seele“ und synonyme Termini. Obwohl die Ausdrücke „Auge der Seele“ und „Nacktheit der Seele“ den Zustand der Seele vor dem Erkenntnisprozess bezeichnen, sind sie voneinander zu unterscheiden. Das „Auge der Seele“ beschreibt die im Körper erwachte Seele, während die „nackt gewordene Seele“ sich der Körperlichkeit als etwas ihr Fremdes entkleidet hat und sich an sich selbst zu erinnern beginnt.[460]

Bevor Proklos den Aufstieg der Seele von der Körperlichkeit weg hin bis zum Einen erläutert, wendet er sich in seinen Werken mit Gebeten an Götter und Göttinnen.[461] Dies muss er tun, wenn er in und mit seinen Werken den seelischen Aufstieg vorbereiten will. Denn die Seele bedarf der göttlichen Hilfe, um sich von ihren körperlichen Leidenschaften zu lösen und zu ihrem Herkunftsort, dem Einen, zurückzukehren.

Damit die Seele sich zu den Ursachen zurückwenden kann, muss sie sich zunächst an sich selbst erinnern.[462] Die Erinnerung der Seele ist nichts anderes als ihre Selbsterkenntnis, und die Selbsterkenntnis beinhaltet einen Denkprozess, dem drei unterschiedliche Denkarten inhärent sind. Jene drei Denkweisen diskutiert Proklos im *Parmenides*-Kommentar, es sind: a) Meinung (δόξα), b) diskursives Denken (διάνοια) und c) das Denken selbst (νοῦς).[463] Das heißt, indem die Seele sich überhaupt im Denken übt, löst sie sich von der Körperlichkeit. Sie schreitet vom meinungshaften Denken zum diskursiven Denken und von dort wiederum zum reinen Denken selbst. a) Das meinungshafte Denken ist für junge Menschen geeignet, denn sie stehen erst am Anfang des Denkprozesses. Jene Art und Weise, zu denken, kann metaphorisch mit dem Ausdruck „Auge der Seele“ beschrieben werden, denn so, wie die Seele nach ihrem tiefen Schlaf im Körper die Augen aufschlägt und nicht genau weiß, ob sie ein Teil des Körpers ist oder nicht, ist auch das meinungshafte Denken: Es ist nicht das Denken selbst, sondern ein Schwanken zwischen Wissen und Nichtwissen. b) Die Seele befindet sich erst dann im aktiven Denkprozess, wenn sie diskursiv zu denken beginnt, denn im Unterschied zum meinungshaften ‚Denken‘, ist das diskursive Denken ein Üben im Den-

460 Für die unterschiedliche Bedeutung der Ausdrücke „Auge der Seele“ und „Nacktheit“ der Seele siehe Kap. 2.

461 Für die Bedeutung des Gebets siehe Kap. 3.6. und Kap. 4.2.

462 Vgl. *In Remp.* I 228, 28–233, 28.

463 Siehe Kap. 4. Dazu auch *In Remp.* II 91, 9–10: ἀλλὰ τὰς ἐνεργείας τῆς λογικῆς ψυχῆς τὰς νοερὰς καὶ διανοητικὰς καὶ τὰς ὀρθὰς δόξας; *In Alc.* 140, 16–19: νοῦς γὰρ προσεχῶς ὑπὲρ διάνοιαν, διάνοια δὲ ὑπὲρ δόξαν καὶ φαντασίαν. καὶ δεῖ τοίνυν τὸν ἐρωτικὸν ἑνί τινι καλῷ τοῦ ἐρωμένου προσέχειν, ἵνα καὶ τελειότερος ᾖ καὶ προσεχῶς ὑπεριδρυμένος. οὕτω γὰρ ἂν καὶ ὁ μὲν ἀνάγοι, ὁ δὲ ἀνάγοιτο, καὶ μετά τινος συμπαθείας ποιοῖτο τὴν πρόνοιαν.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ken. Das diskursive Denken ist dem Wesen der Seele entsprechend, denn die Seele denkt so, wie sie sich bewegt. Das heißt, sie bewegt sich Schritt für Schritt und denkt ebenso: nicht wie der Intellekt alles zugleich, sondern nacheinander, eines nach dem anderen. Ihr diskursiver Denkprozess dauert so lange, bis sie den intellektuellen oder noetischen Teil in ihr erreicht.[464] Sobald die Seele sich mit dem intellektuellen Teil in ihr vereint, ist sie nicht mehr zwischen Denken und Nicht-Denken zerrissen, sondern gelangt ins Denken und ruht. Proklos vergleicht diesen Zustand der Seele in seinen Schriften mit der Reise des Odysseus, indem er schreibt, dass so, wie Odysseus nach langer Fahrt seinen Heimathafen erreicht und heimkehrt, auch über die Seele gesprochen werden könne, wenn sie den intellektuellen Teil in ihr erreicht.[465] Sie vollendet ihre Denkreise, gelangt ans Ziel ihrer Erkenntnis, schließt ihre Augen[466] und ruht sich aus.

Sie befindet sich im väterlichen Hafen, der aber nicht der letzte Hafen ist, in dem die Seele den Anker auswirft.[467] Den letzten Hafen erreicht sie erst, wenn sie sich mit dem Einen in ihr vereint hat. Dem Weg von der Spitze des intellektuellen Teils der Seele bis zum Einen geht der Erkenntnisprozess voraus, und er ist am besten mit den chaldäischen Ausdrücken der „Blüte des Intellekts" und der „Blüte der Seele" zu beschreiben. Die Seele – zur Spitze ihres intellektuellen Teils aufgestiegen – berührt den intelligiblen Bereich, was mit der chaldäischen Wendung von der „Blüte des Intellekts" zum Ausdruck kommt. Sie berührt mit der Blüte ihres Intellekts den väterlichen Intellekt, der wiederum als Hyparxis mit dem reinen Wesen der Seele identisch ist und an der Spitze des ersten Gliedes des intellektuellen Teils der Seele steht. Von da an kommt sie mit den Göttern bzw. Henaden in Berührung.[468] Ist die Seele zu dieser Ebene aufgestiegen, ist sie nicht mehr in der Vielheit zerstreut, sondern ähnelt den Göttern und wird – ihnen ähnlich – einheitlich. Obwohl sie schon den Göttern ähnlich ist, hat sie sich noch nicht mit dem Einen in ihr vereint. Um die Einung mit dem Einen in ihr zu vollziehen, muss die Seele all die unterschiedlichen Kräfte in ihr einen. Proklos beschreibt die Einung der unterschiedlichen Kräfte in der Seele mit den chaldäischen Ausdrücken: „die Blüte der ganzen Seele", „das Zentrum des ganzen Wesens", „die Blüte der Seele". Diese Ausdrücke weisen darauf hin, dass die Seele zum Gipfel

464 Für die Bedeutung der Selbsterkenntnis der Seele siehe Kap. 4.
465 Siehe dazu *In Parm.* 1025, 25–27: μόνη δὲ ἡ κατὰ νοῦν ζωὴ τὸ ἁπλανὲς ἔχει, καὶ οὗτος ὁ μυστικὸς ὅρμος τῆς ψυχῆς, εἰς ὃν καὶ ἡ ποίησις ἄγει τὸν Ὀδυσσέα μετὰ τὴν πολλὴν πλάνην τῆς ζωῆς.
466 Für den Ausdruck „die geschlossenen Augen" siehe Kap. 5.
467 Siehe *Theol. Plat.* I 25, 111, 25: Εἷς οὖν οὗτος ὅρμος ἀσφαλὴς τῶν ὄντων ἁπάντων.
468 Siehe *Theol. Plat.* I 3, 15, 1–6. Siehe dazu Kap. 5.2., Anm. 396.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ihres Wesens gelangt ist. Alle unterschiedlichen Kräfte in ihr sind vereint, und als eine Einheit nun schaut sie *im* Einen.[469] Die Schau ‚im Einen' bedeutet, dass die Seele mithilfe des Einen in ihr zur transzendenten Einheit geführt wird. Sie erlebt das, was zu beschreiben nicht möglich ist. Doch die Einung der Seele mit dem Einen in ihr ist nur ein augenblickliches Ereignis, denn die Seele kann nicht etwas werden, was sie wesenhaft nicht ist. Sie genießt diesen Zustand – und stürzt wieder ab.[470]

Die Harmonisierung der unterschiedlichen Methoden innerhalb von Proklos' Philosophie dient dazu, der Seele zu ermöglichen, die Spitze ihres Wesens zu erreichen und sich mit dem Einen in ihr zu vereinen. Die Seele erreicht erst dann die Spitze ihres Wesens, wenn sie sich selbst erkannt hat. In ihrer Selbsterkenntnis wird sie sich selbst identisch und somit einheitlich. Als eine Einheit ist sie dem Einen so nahe und ähnlich wie nur möglich. Die unterschiedlichen Methoden und damit verbundenen Ausdrücke, welche wir im Verlauf der Betrachtung als besonders wichtig für das Verständnis der seelischen Rückkehr zum Einen erachteten, sind in folgendem Schema dargestellt.

Der Aufstieg der Seele	**Das teleologische System**
das Eine in uns die Blüte der Seele die Blüte der ganzen Seele das Zentrum des ganzen Wesens	das Eine
die Blüte des Intellekts die Hyparxis der Seele die geschlossenen Augen der Seele	die Henaden der väterliche Intellekt = Hyparxis das Sein (die Spitze der intelligiblen Trias: Sein – Leben – Intellekt)
das Denken selbst das diskursive Denken die Meinung	der Intellekt
die Nacktheit der Seele das Auge der Seele	die Reinigung der Seele von ihrer Körperlichkeit das Erwachen im Körper

469 Siehe Kap. 2.4.2.
470 Vgl. *El. theol.* Prop. 211, Dodds 184.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Prolog[471] 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 Einen 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. Nutsubidze/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 საღმრთისმეტყუელოთა შორის ხედვისასა და აღებად ჰაზრსა წინაჲთვე წინამდებარისა წიგნისასა." 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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

los, rein und über alles erhaben ist.[474] Petrizis 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 Denkarten zu erläu-

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 სიტყჳერებრთა 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 დასაბამისა ერთისაჲთა და კანონთაებრ «ორღანოჲსათა» აღმომიარსებს ჩვენ, ვითარმედ პირველად ერთი არს ყოველთა რიცხუთაჲსა. 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 რაჲმცა 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 თჳსსა 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 სიტყჳსა უფლისა ქრისტესითა.

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

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Denken[481] mit folgenden Worten: „Porphyrios[482] 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: კუალად უკუე სათანადო არს და უფროჲს ხოლო საჭირო ცნობად, ვითარმედ სხუაჲ არს ძალი და მოქმედებაჲ სულისაჲ და სხუაჲ გონებისაჲ. და ყოველთავე ელლინთა ენამზეობასა ზედა თჳსი სახელი ჰქვიან, შესაბამი თჳსისა არსებისაჲ; [...] რამეთუ სულისასა ეწოდების დიანჳაჲ, ხოლო გონებისასა ნოიმაჲ, 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: *Chôra* 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' ἓν ἐν ἑνὶ νοοῦντι, ἀλλὰ μεταβατικῶς καὶ ἐν κινήσει καὶ ἐν τῷ τὸ μὲν καταλείπειν, τὸ δὲ ἐπιλαμβάνειν καὶ μερίζειν καὶ διεξοδεύειν παρυπέστη 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, იტყჳს პორფირი, მიდმოგაგონებაჲ სულისაჲ, ვითარ ოდეს კაცი ბიჯებისა მიერ მივიდოდის, რამეთუ არა მარტივად მიდრკების მუნ, სადაცა მიემართოს, არამედ ბიჯთა მიერ გზავნითი გზავნად სრულ ჰყოფს თჳსსა ნავალსა. ესთადვე და სულიცა ამისგან ამისდად მიდგების მცირედ მცირედ, ვიდრემდის არა ყოველი შემოსახოს და შემოიც ვას გასაგონოჲ და თჳს გუარ ყოს, რაჲც რაჲვე იყოს. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 70.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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* (ძალონი), 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 (ἑνιαῖος) und erhaben (ὑπερουσία).[489]

---

484 Petrizi, II, Prolog, 7, 12–16: ხოლო გონებაჲ ზედ მიესხმის მარტივად, ვითარ აღმოჰჴდეს რაჲ მზე და აჰა შარავანდნიცა მისნი უჟამოდ და მიუდრეკელად დაჰფარავენ ყოველსა, და არა მცირედ მცირედ მიდგებიან, არამედ მყის თანავე აღმოჩენასა მზისა დისკოჲსასა აჰა და მიფენაჲცა შარავანდედთაჲ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 70.

485 Petrizi, II, Prolog, 7, 20–21: გესმაა ნოიტოჲ რასა ჰრქჳან? 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 არსებათანი 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 მოქმედებაჲ ერთისაჲ ერთებრივ და ზესთ არს შესაბამად ზესთაობაისა თჳსისა. Übersetzung von L. Alexidze/L.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Initiale von Petrizis Vornamen „Ionae". 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. Melikischvili, „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. Mirotadze (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).

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 τὴν πτέρναν μου φυλάξουσιν καθάπερ ὑπέμειναν τὴν ψυχήν 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: ვიტყჳ გონებითსა, რომელთაცა ნახეთქთა შორის ჟამისათა ზენაჲთმო ჩუენდამო თნებულთა, ვითარ აბრაჰამის მიერ, ვითარ ხალდეველთა და კუალად ელლენთა მიერ. Übersetzung von

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

allerdings nicht um einen auf Nichtwissen[494] 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 Theologe[496] (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 ჩუენსა მიდმო ისჯების და ხუედრი მისაგებელთა დაეთანაების, და თჳთ ამით მებჭეობისა ძალითა უფალმან მსახმან ბუნებისამან შეატყუა თავსა თჳსსა ბუნებაჲ ჩუენ კაცისაჲ გამოყოფითა უტყუებისაგან სულისა სული სიტყჳთი. რამეთუ უკუეთუ ხუედრისაებრ ბუნებითისა მიდმო ვსდებდეთ მექმისა ჩუენისა ღმრთისა საქმეთა და ნაზავთა ბუნებისათა, სუფევაჲ მკლავისა თჳსისაჲ მოგუცეს, რომელ არს ძე, და ძალსა თჳსგან გამომავალსა გჳზიარნეს, 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

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

gesehen.‘ Das bedeutet, er sagt über den Vater: ‚Vater, in Deinem Geist[497] 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 aufreiht. 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 νῦν ἡμεῖς καὶ τεθεάμεθα καὶ κηρύσσομεν, ἐκ φωτὸς τοῦ Παντρὸς φῶς καταλαμβάνοντες τὸν Υἱὸν ἐν φωτὶ τῷ Πνεύματι, σύντομον καὶ ἀπέριττον 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 რაჲ 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. Gigineischvili, 2014, S. 206. Hingegen meint Gigineischvili in seiner englischen Übersetzung, dass Petrizi mit „Attiker“ Platon im Sinn gehabt habe.

500 Petrizi, II, Epilog, 209, 30–210, 1: ხოლო ფილოსოფოსი თანა მიუჴმაებს, ოდეს რაჲ «ტიმეოს» შორის და «პარმენიდის» აცუმიდეს ოქრომძივთა მათ თჳსთა ჩემი იგი ატტიკელი, რამეთუ იტყჳს, ვითარმედ «მხოლოჲ დასაბამსავე დრკა და ვიდრე სამობამდის 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 μονὰς ἀπ᾽ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη. Eine ähnliche Stelle findet sich bei Proklos, *In Tim.* II 18, 4: ἀπὸ δυάδος ἄρα προῆλθεν ἐπὶ τριάδα τὸ πᾶν.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Platonismus[503] 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 ἕν, 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 γίνεταί ποτε ἓν ἡ ὑπερτάτη μονὰς καὶ τριὰς ὡς ἄρα μὴ οὖσά ποτε ἕν, ἀλλ᾽ ἐστὶν αὐτὸ τὸ ἕν, οὐ μεθέξει τὸ ἓν εἶναι πάσχουσα οὐδ᾽ ἐκ τοῦ μὴ ἑνὸς γινομένη ἕν· ὑπὸ χρόνον γὰρ πᾶν τὸ γινόμενον, ἡ δὲ οὐ μόνον ὑπέρχρονος ἀλλὰ καὶ ὑπεραιώνιος, ὡς καὶ χρόνων καὶ αἰώνων αἰτία ποιητική.

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 unbekannten (oder fast unbekannten) 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-

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> Der Attiker [Proklos][504] bezeichnet eigentlich den Hervorgang der Seienden 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 კეთილობაჲ ყოველთა ღმრთისაო **ვერ იტია** თჳს 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 (περιουσία) 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 წარმოობისათჳს კეთილობასა დასდებს სახელად, რამეთუ იტყჳს არ რიდილად და საუწყოდ ესთა, ვითარმედ კეთილობაჲ ყოველთა ღმრთისაო ვერ იტია თჳს შორის განმხოლოებულად, არამედ ზესთა საზესთაოთაჲსა გარდმოიცა, რაჲთა სხუანიცა წარმოაჩინნეს თანმეთანაედ და მეზიარედ კეთილობათა თჳსთაჲსა, რამეთუ კეთილობაჲ შურთაგან მიუხებელ არსო, ვინაჲ ესთა თან მეჴმეობს ჩუენსა მას ორფეოს 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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Bespiele 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-biblischen 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 Erhabenheit[514] 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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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* (კეთილობაჲ), 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 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."

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* (კეთილგუარობაჲ), der mit „Gutartigkeit" übersetzt werden kann.

518 Petrizi, II, 8, 33, 30–31: სიკეთე უკუე არს წინაბჭე და ეზოჲ კეთილობისაჲ. 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 ἑνὸς περιάγοι ἂν ἡμᾶς ἡ διὰ τῶν ἀποφάσεων αὕτη ὅλη διαλεκτικὴ μέθοδος. Vgl. dazu Platon, *Phil.* 64c1.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Allgemein-Guten stellt er[519] 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 τἀγαθῷ 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 ხარისხთაჲსა თჳთ მას ერთსა და კეთილობასა დააფუძნებს. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 109.

521 Petrizi, II, 8, 35, 18–19: რამეთუ თჳთკეთილობისა 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 πρώτως ἀγαθὸν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀγαθόν.

523 Petrizi, II, 8, 35, 33–34: ვითარ თუ რაჲცაღა დაჰრთო ერთსა, არღარა გაქუს უზადოჲ ერთი. ეგ სახედვე რაჲცა 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 კეთილობაჲ; და რაოდენ გაერთდებიან, გაკეთილდებიან; და რაოდენ გაკეთილდებიან, გაერთდებიან. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 113. Übersetzung leicht modifiziert.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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* (ხატი) 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 ზესთაჲსა მიერ წარმოყენებული და მიზეზოანი სხუათა ყოველთა დაუზესთავდების მიზეზთა და არს, ვითარცა მიზეზი მიზეზთაჲ, და უფროჲს ხატ მის ყოველთა უმიზეზოდ მიზეზისა. «რამეთუ რომელმან სრულ ყო ერთი მიზეზად, სრულ ყო და სხუაჲცა მიზეზოანად». ხედენ ამას, რამეთუ მარადის რომელი ითქუმის განკარგჳლად და იგიდ და მასად, ზესთა დასდებს და თჳთ მას ერთობასაცა; რამეთუ წარმოაჩინაო და სრულ ყო იგი ერთად, ვითარ მიზეზად ყოველთად. და ზედა დაჰრთავს, ვითარმედ სრულ ყოო მის ერთისა მიერ წარმონაარსი მიზეზოანად. ესე იგი არს, ვითარმედ მიზეზი ყოველთა ერთ ქმნისაჲცა და მიზეზობისაჲ, და მიზეზოანთა და მიზეზოვნობისაჲცა არს იგი ზესთ აზეებული ერთი და წარმომაყენე ერთისაჲ, ვითარცა უფრო მსგავსისა და ხატისა თჳსისაჲ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 236; Hinzufügungen der Übersetzer.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 მამაჲ (*mamai*), den *Vater* (πατήρ),[531] und das Leuchten des Einen, *Ekmageion* (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: οὕτω 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, ὥσπερ τὸν ἥλιον τῶν ὁρώντων καὶ τῶν ὁρωμένων αἴτιον εἶναί φαμεν.

528 Vgl. Petrizi, II, 1, 16, 22–23: ვინაჲთგან აღმოჩნდა ერთი უზადოდ და წმიდად და თჳთერთად და ზესთ მდებარედ. 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, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων· φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον. Vgl. dazu Platon, *Tht.* 191c, 196a. Eine andere mögliche Quelle für Petrizis Ge-

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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. ‚Unveränderttheit' wird hier hinzugefügt, um die unbegrenzte und höchste Ähnlichkeit deutlich zu machen. Weiter sagt er, daß [es] den ganzen Reichtum Gott-Vaters 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 opificio mundi*, Hildesheim 1967, 23, 25, 3–6: προσεπεσημήνατ᾽ εἰπὼν τῷ κατ᾽ εἰκόνα τὸ καθ᾽ ὁμοίωσιν εἰς ἔμφασιν ἀκριβοῦς ἐκμαγείου τρανὸν τύπον ἔχοντος; sowie ebd., 51, 55, 17–18: πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται λόγῳ θείῳ, 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: ვინაჲცა სიტყუაჲ ჩემ გონება მზისა პავლესი შემოვალს აქა, რამეთუ იტყჳს ხატად და მსგავსად და ეკმაგიოდ მის ერთისად, რომელსა მამობაჲცა ჰკადრა სიტყუამან. ხოლო მსგავსებისათჳს იტყჳს, ვითარმედ უცვალებელი ხატიო. ესე აქა დართვაჲ უცვალებლობისაჲ მსგავსებასა დამინიშავს ჩვენ უზომოსა და დაჴშირებულსა. და კუალად იტყჳს, ვითარმედ მოაქუს ყოველი სიმდიდრე ღმრთისა მამისაჲ თჳს შორის. ესე და ეს ვითანი ყოველნი, და უზომოებასა დამისახვენ ჩვენ არსთა და ერთთაცა უპირმშოესისა სიტყჳსასა, რომელსა ფილოსოფოსი უწოდს გუართა გუარად და საზღვართა საზღვრად. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 172–173. Hinzufügungen der Übersetzer.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> 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 იტყჳს ყოველთა მხედისა ღმრთისათა. ესე სიტყუაჲ «ტიმეოს» შინა ფილოსოფოსმან დადვა ყოველთა მხედისაგან არსთა წარმოობისათჳს. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 159.

536 Petrizi, II, 25, 68, 25–28: ვინაჲ მიზეზად და საშუალ ვითარ შესაქმედ მბადისგან ნაბადთადმო კეთილობასა დასდებს, რამეთუ იტყჳს, ვითარმედ ვითარ ფეშხუე გარდაეცაო ზესთ სრული, რაჲთა სხუანიცა ყვნეს მოზიარე თჳსთა კეთილობათა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 159.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

identisch ist.[537] Er beschreibt die erste Gutheit als Quelle und Hervorbringendes (παρακτικός), auf Georgisch *Tsarmomakenebeli* (წარმომაყენებელი).[538] In Kapitel 56 spricht er, ähnlich wie im 8. Kapitel, über das zweite Eine als etwas Hervorbringendes, und in Kapitel 116 über *Tsarmoarsebuli* (წარმოარსებული),[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 Einen[541] 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 იტყჳს პირველსა წყაროსა, და ერთთა წარმომაყენებელსა. 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 წარმოარსებული ერთი მიზეზ და თანმიმცემ თჳსთა თჳთებათა 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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hauptpointe 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 ἕν πάντα) und des „All-Einen" (πάντα ἕν). 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 ფრიადთა შორის დაილექსა ჩუენ მიერ, ვითარმედ ერთ და იგივე კეთილობაჲ 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 თჳს-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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 ἐφίεσθαι[546] 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* (უკუტრფობაჲ),[549] „Rückliebe",

---

545 Vgl. M. Mchedlidze, „Die neuplatonische Theorie der Liebe in der Auffassung des Ioane Petrizi", in: R. Gordeziani/L. Beraia (Hrsgg.), *Mνήμη. 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 γνῶναι μήτε ἑλεῖν ὃ ποθεῖ δυνάμενα περὶ αὐτὸ πάντα χορεύει, καὶ ὠδίνει μὲν αὐτὸ καὶ οἶνο ἀπομαντεύεται, τὴν δὲ ἔφεσιν ἀκατάληκτον ἔχει […] καὶ τῇ μὲν κινήσει ταύτῃ καὶ τῇ ἐφέσει σῴζει τὰ πάντα, τῇ δὲ ἀγνώστῳ τῶν ὅλων ὑπεροχῇ τὴν οἰκείαν ἕνωσιν 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 სხუაჲ არარაჲ არს ტრფიალებაჲ თჳნიერ დაჴშირებაჲ ნებასა წადილისასა. 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 κάτοχός ἐστιν, ἐπιστρεπτικός τις ἂν εἴη τῶν εὖ πεφυκότων εἰς τὸ ἀγαθόν, ὥσπερ δὴ καὶ ὁ ἔρως, καὶ ἀνακλητικός. Der Begriff ἐπιστρεπτικός kommt auch bei Dionysios Areopagita vor. Siehe Y. de Andia (Hrsg.), *Pseudo-Denys l'Aréopagita, Les Noms devins* (*I–IV*), Paris 2016, hier: IV, 10, 462, 30–34: Πᾶσιν οὖν ἐστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐφετὸν καὶ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητόν, καὶ δι᾽ αὐτὸ καὶ αὐτοῦ ἕνεκα καὶ τὰ ἥττω τῶν κρειττόνων ἐπιστρεπτικῶς ἐρῶσι καὶ κοινωνικῶς τὰ ὁμόστοιχα τῶν ὁμοταγῶν καὶ τα κρείττω τῶν ἡττόνων προνοητικῶς καὶ αὐτὰ ἑαυτῶν 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* (უკუტრფობაჲ) dem griechischen ἐπι-ΐεσθαι entsprechen könnte. Denn Petrizi könnte ἐπι-ΐεσθαι von ἐφίεσθαι abgeleitet haben.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 რაჲთა მისდადვე უკუნ იტრფობდეს და უკუ იქცეოდის მყოფი, ვითარცა თჳსისა მაწყაროებელისა 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 გჳწყიეს, რომელ ყოველი უკუნქცევაჲ და უკუნტრფობაჲ 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 αὐτῷ τῷ λογισμῷ συνέλωμεν; ebd., IV 9, 31, 6–8: Δοκεῖ δ' ἔμοιγε καὶ τὰς τρεῖς αἰτίας τὰς ἀναγωγοὺς ἱκανῶς ὁ Πλάτων ἐκφαίνειν τοῖς μὴ παρέργως ἀκούουσι τῶν λεγομένων, ἔρωτα καὶ ἀλήθειαν καὶ πίστιν. Siehe dazu hier Kap. 5.

552 Petrizi, II, 8, 34, 19–23: ხოლო სათჳთთაცა ჰკადრებს სოკრატი მას ზესთასა მიუწუდომელსა, იტყჳს: იტრფობს და მისცემსო თჳთებათა თჳსთა ყოველთა მეტრფე მეწადთა თჳსთა, დაუჰაზრავსო რეც თუ შეჰყრობად და თანმიღებად თჳსად, დაათრობსო მყოფთა ნექტართა მიერ, დაამტკიცებს აკმეთა მათთა ამვრო ამვროსიაჲთა. 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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Die Trunkenheit durch den Nektar[553] 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 epiulitice, 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, ὥς τίς φησι, τῷ νέκταρι καὶ γεννῶσα τὴν ὅλην 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 χρόα ἡ ἐπανθοῦσα κάλλος ἐστι, μᾶλλον δὲ πᾶν χρόα καὶ κάλλος ἐκ βάθους· οὐ γὰρ ἄλλο τὸ καλὸν ὡς ἐπανθοῦν. ἀλλὰ τοῖς μὴ ὅλον ὁρῶσιν ἡ προσβολὴ μόνη ἐνομίσθη, τοῖς δὲ διὰ παντὸς οἷον οἰνωθεῖσι καὶ πληρωθεῖσι τοῦ νέκταρος, ἅτε δι᾽ ὅλης τῆς ψυχῆς τοῦ κάλλους ἐλθόντος, οὐ θεαταῖς μόνον ὑπάρχει γενέσθαι. οὐ γὰρ ἔτι τὸ μὲν ἔξω, τὸ δ᾽ αὖ τὸ θεώμενον ἔξω, ἀλλ᾽ ἔχει τὸ ὀξέως ὁρῶν ἐν αὐτῷ τὸ ὁρώμενον.

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᾽ ἑαυτήν. τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀγαθὸν τῇ μιᾷ ταύτῃ φύσει τὸ εἶναι αὐτῆς καὶ εἶναι αὐτήν·τοῦτο δ᾽ ἐστὶ 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 უკუნმქცევი ამის თჳსშორისისა ერთისა სიყუარულითა უკუნ იქცევის. 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 τοίνυν ψυχὴ λαβοῦσα εἰς αὐτὴν τὴν ἐκεῖθεν ἀπορροὴν κινεῖται καὶ ἀναβακχεύεται καὶ οἴστρων πίμπλαται καὶ ἔρως γίνεται. Plotin und Petrizi verstehen die verliebt gewordene Seele als eine, die sich auf die Ursache zurückrichtet.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

ebenjenen Zustand, in dem sie durch die Liebe vom Nektar der ersten Gutheit 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 Gutheit die Rede ist, fragt sich, ob das All des Verursachten seinerseits vom Einen und von der Gutheit geliebt wird. Petrizis Antwort lautet: „Was soll aber die erste Gutheit 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 გადჳნისებული ტრფიალებითთა 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 თჳსსა ეტრფვის, ხოლო პირველი კეთილობაჲ ვისღამცა ეტრფოდა, რამეთუ იგი არს ყოველთა სატრფოჲ და უკუნ საქცევი და საწყური არსთა წადილისაჲ და ლმობაჲ ხედვათა დაცხრომისაჲ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 116–117. Hinzufügungen der Übersetzer.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> 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 თჳსთა ყოველთა შინაგანთა შეიარებს, რაჲთა პოვოს თჳს-შორისი და მიზეზი თჳთერთი. ვინაჲ მის მიზეზისა მიერ თჳსისა, რომელ არს მის-შორისი ერთი, შეეყოფვის მას ზესთათა მზესა ერთსა, ვითარცა აღმოაჩენს სოკრატი «ფედროსა» შორის, რამეთუ იტყჳს, ვითარმედ «შერაჲარებდეს სული თჳსისა არსებისადმი, პირველად დაემთხუევის არსთა ყოველთა სიმრავლესა, და მრავალსახეობასა მყოფთასა. ხოლო ვითარ დაიღრომსრე, მერმე განაგდებს თითოგუარობასა გუართასა და თჳთ თჳსსაცა არსებასა აღიძრცჳსო». და მოეხუევის პირველად თჳს-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 უსხეულოდცა ისმინე, რამეთუ ყოველი უკუნმქცევი ამის თჳსშორისისა ერთისა სიყუარულითა უკუნ იქცევის, რაჲთა პოვოს თჳსშორისისა ერთისა მიერ საწყური მყოფთაჲ და მზე ერთთაჲ. იტყჳს სოკრატი, რამეთუ აღიძრცვისო ანაგებსა თჳსისა თჳთებისასა, 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 კუალად პირველისა მიზეზისადმი და წყაროჲსა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 193.

562 Vgl. Platon, *Parm.* 141e–142a.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> 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 pyrsoi[564] und unseres Willens, wie Sokrates sagte.[565]

---

563 Petrizi, II, 39, 92, 24–31: რამეთუ გაგუარებულ ყოველი მყოფი, იტყჳს პარმენიდი. ხოლო თითოეულისაგან მყოფთაჲსა წადილი თჳსისა გუარისაჲ არს. ხოლო წადილი გუარისაჲ წადილ თჳსისა ერთისაჲ არს, რამეთუ ერთ ვიდრემე ყოველი გუარი. ხოლო წადილი თჳსისა და მისშორისისა ერთისაჲ წადილ და ტრფიალება არს ზესთ ერთისა მის. ვინაჲ ამის მიერ საცნაურ, რომელ ყოველი მეტრფე და მეწადე თჳსისა ერთისაჲ, რომელ არს მყოფობაჲ თითოულისაჲ, 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 რაჲ უკუ ეტრფობოდის უსხეულოჲ არსებაჲ თჳსდამი, მას თჳს-შორისსა ერთსა უკუ ეტრფის, რომელი მოაქუს მიზეზად თჳსისა მყოფობისად და მას ხედავს ღმერთად და თესლად მის ერთისად, და მის მიერ კუალად ზესთათა ერთთა უკუ ეტრფის. და ესთავე მის გამო უთქჳსა ერთისამდის, რომელი ზესთა ძეს ერთობასაცა და თჳთ მას კეთილობასა. მაგრა ესე წადილმან პჳრსოთა

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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

---

ჩვენთა სურვილისამან ჰკადრნაო, იტყჳს სოკრატი. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 207. Hinzufügung der Übersetzer.

566 Petrizi, II, 17, 52, 4–9: მოიღე სახედ, რამეთუ ოდეს რაჲ გაიგონოს სულმან, არა თუ გარეთაგან უკუნ იქცევის და მიიღებს განაგონსა; ნუ იყოფინ, რამეთუ ესე მოკუდავთაჲ არს ოდენ გრძნობაჲ და არ გაგონებაჲ. რამეთუ, სულმან რაჲ გაიგონოსო თჳსი გასაგონოჲ, აღსძრავსო თჳს-შორისთა სიტყუათა არსთასა, იტყჳს სოკრატი, და მას გარეთსა ჰაზრსა გასაგონსა პირველად თჳს შორის ჰპოებსო, ვითარ სიტყუაჲ და ბჭე არსთაჲ. 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 γνωστικὴν ἑαυτῆς ἀπετέλεσε. Τοῦτο τοίνυν ἐν τούτοις σαφέστερον ἐδήλωσεν· ἐγχειρήσας γὰρ εἰπεῖν, ὅπως γινώσκει τὰ πάντα, στρέφεσθαί φησιν αὐτὴν εἰς ἑαυτὴν καὶ στρεφομένην ἄρξασθαι βίον διαζῆν ἔμφρονα καὶ νοερόν. Αὐτόθεν οὖν δῆλον, ὅτι ἡ πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστροφὴ γνῶσίς ἐστιν ἑαυτῆς καὶ τῶν ἐν αὐτῇ πάντων καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς καὶ τῶν ἀπ᾽αὐτῆς.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 არსებაჲ სულისაჲ ყოვლითურთ ზესთ დაუშთების შედგომითთა და ქცევითთა ვნებათა, რამეთუ არცა კავშირთა მიერ სხეულებრთა შედგა მყოფობაჲ მისი და არცა სხეულებრივთა რომელობათა მიერ ივნებს რას და თან შეიცვალების, ვითარ ესე ყოველთა შედგმულთა შორის განიცდების. რამეთუ ყოვლითურთ უთავსდებო არს რაჲზომვე სხეულებრივთა ვნებათა მითუალვად. რამეთუ თუმცა რაჲზომვე მიითუალვიდა ზღრომის სახეთაცა ვნებათა, სრულებითმცა ზედ მიიხდიდა ხრწნასა არსებისა თჳსისასა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 331.

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

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

6.5. Der Abstieg der Seele

Ähnlich wie Proklos schreibt auch Petrizi, dass die individuellen Seelen vollständig in den Körper absteigen. Er kommentiert Proklos' Theorie[570] 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 Adam[572] als abgestiegener Seele spricht: „Er [Prok-

---

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

571 Petrizi, II, 211, 206, 4–14: ამას ხედვასა ესთა იტყჳს, ვითარმედ თუმცა მწუერვალებითი და საყოველთაოჲ იყო სული, სამარადისოდმცა გაიგონებდა და არამცა შთამოიჭრებოდა უგუნერებისა მიერ. არამედ ესხნესმცა თჳსნი გონიერნი თუალნი და ეგომცა სამარადისოსა შორის ნეტარებასა სამოთხისასა, ესე იგი არს გონიერთა გუართა მკულებისასა. რამეთუ მუნ მესამარადისოე სული ხედავს გუართა და მზეთა გონიერთა. ხოლო, ოდეს რაჲ გარდამოვარდეს მუნით, კერპთა თან აღერევის და უმეცრებისა მიერ განშიშულ დების მათ ზესთ საღმრთოთა გუართა ხედვისაგან და გონიერთა და ზესთ გონიერთა შეხებათა გემოჲსაგან და თანშეყოფისა. ვინაჲ მაშინ ეთქუმის მას, ვითარმედ ადამ სადა ხარ თუ სადაჲთ სადა უგონებობამან მიაცილვა ღმერთი და მამაჲ თჳსი. 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)",

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 und 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 იტყჳს, ვითარმედ, უგონებო რაჲ იქმნა სული ადამ, დაირთნა და მოიბლარდნა 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 περιβέβληνται χιτῶνας. 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 ἀπό 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 ἔδυ, ἀλλ᾽ ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί.

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

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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* [πτεροροῥυήσασα]. 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 ოდეს განსაზიდსა თანა გონიერსა ცისასა, ვითარ ბრუ-დართულ იქმნა და ვითარ ფრთა-დაყრილ მიცილებისაგან, მაშინ შთამოჰჭრა უბეთაგან კრონოჲსთა და ვიდრე ქმნადთა და შობათამდე შთამოეკუეთა. ვინაჲ წყმიდნა მან სამნი იგი ნეტარებითნი წყარონი. და ესე სხუად და სხუად მიქმნისათჳს სულთაჲსა, რომელ არს მიდრეკაჲ. 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 სოკრატი, ვითარ ფრთე-დაცვივნებული ფრინველი, პტერორროუსა, ესე იგი არს, რამეთუ მოსწყდეს რაჲ გონებასა, უგუნურ იქმნების: რამეთუ ფრთე სულისა გონებაჲ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 341–342. Hinzufügungen der Übersetzer.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 unkörperlich[583] 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 (χιτὼν 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 უხრწნელ 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 იქმნნეს. 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. Markschies, 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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 (γυμνός)[595] zu sich selbst zurück.

---

590 Petrizi, II, 209, 205, 16–19: ხოლო ოდეს რაჲ იწყოს განწმედად, ესე იგი არს თანშეხებად გონებისა და ღმრთისადა, კუალად განჰყრის თჳსგან ნივთებრივთა მათ ქეტონისკთა, რომელნი შთამოსნა მას უგუნურებამან, და აღვალს მამისადმი თჳსისა. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 343–344, Anm. 246–249.

591 Petrizi, II, 210, 205, 29–32: ხოლო ოდეს რაჲ მოეგებოდის თჳთ თჳსდად და შეეყოფოდის თჳსსა მამასა გონებასა, ყოველთა ზედ შემოკერპებულთა სხეულთა განჰყრის თჳსგან და განწმედილი ღმერთსა და მამასა აღეხების. 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 (χιτών) an zwei Stellen. Siehe *El. theol.* Prop. 209, Dodds 182, 16–17: Πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προσθέσει χιτώνων ἐνυλοτέρων. Des Weiteren siehe *In Tim* III, 298, 1: ἐκ παντοδαπῶν δὲ χιτώνων συγκείμενον.

594 Proklos spricht über zwei Arten von *Ochêma*: das ätherische (αἰθήρ) *Ochêma* und das pneumatische (πνεῦμα) *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᾽ ὅσσοι γυμνῆτες ἄνω σπεύδουσι πρὸς ὕψος.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Zerstreuung befreit und sich gemäß ihrer Potenz (δύναμις) als das Eine[598] 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 fungiert[599] 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, ოდეს სასწავლოთა და სათნოებათა მიერ მიიხუნეს ფრთენი თჳსნი, რომელ არს გონებაჲ, კუალად სულთა მამისადვე აღფრინდების. 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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 ყოველსა სულსა ბუნებით მოაქუან თესლნი მის ერთისანი. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 200. Hinzufügung der Übersetzer.

601 Petrizi, II, 15, 49, 33–35: იტყჳს სოკრატი, რამეთუ აღიძრვისო ანაგებსა თჳსისა თჳთებისასა, და ვითარ ენთუსიაქმნილი შესტრფისო მას. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 132, Anm. 257. Hinzufügung der Übersetzer; siehe dazu Platon, *Phaidr.* 249e1–4: ὡς ἄρα αὕτη πασῶν τῶν ἐνθουσιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων τῷ τε ἔχοντι καὶ τῷ κοινωνοῦντι αὐτῆς γίγνεται, καὶ ὅτι ταύτης μετέχων τῆς μανίας ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς 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 γνῶσις αὐτῶν ἐστιν ἐνθουσιαστική. 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 Proklischen 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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 *metabatikos* (μεταβατικῶς). 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 alles 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 მეტავატიკოსად, რომელ არს მიდმოცვალებით, და არ ესთა ვითა გონებაჲ 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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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).

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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“, ἄνθος).[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 მიდრეკაჲ სულისაჲ სხუად ნუ ჰგონო, არამედ ცხორებად. და ეს ვითა თუალად და წყაროდ ცხორებისად, რამეთუ სადა წარმოდგომილ სული, ცხორებაჲ წარმოდგომილ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 134.

611 Petrizi, II, 12, 43, 34–44, 1: და კუალად რაჲთა მისდადვე უკუნ იტრფობდეს და უკუ იქცეოდის მყოფი, ვითარცა თჳსისა მაწყაროებელისა 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 იჭნო, არამედ გაიგონე იგი თუალად. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 130.

613 Siehe hier Kap. 2.4.2.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Einen 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" (ἄνθος und ὕπαρξις)[619]:

> Der Wunsch der Nachfolgenden [[nach dem Einen 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: «რაჲო მყოფთა ურჩეულეს, გასაგონთა უნანარესი?» Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 110.

615 *Theol. Plat.* I 19, 89, 8–13: Ὃ καὶ ὁ Τίμαιος ἡμῖν ἐνδεικνύμενος ἄριστον τῶν αἰτίων τὸν πρῶτον συνεχῶς 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 νοομένων ἁπάντων 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 სამუსთამან. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 110.

618 Vgl. *Theol. Plat.* III 4, 14, 13–15: καὶ ἔστιν ἑκάστη τῶν ὄντων τινός, οἷον ἄνθος τοῦ ὄντος καὶ ἀκρότης καὶ κέντρον περὶ ὃ τὸ ὂν 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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

> 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 ერთობაჲ, ვითარ ერთ მქმნელსა ყოვლისა სირაჲსასა. ხოლო კეთილობაჲ ვითარ მაკეთებელსა არსთა ყუავილისასა, ხოლო მამობაჲ ვითარ მიზეზსა მყოთა 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 მოქმედებაჲ და ძალი უკუდავ და სამარადისო არს და სამარადმყოსა თანგაზიდულ, და დაუბერებელ ყუავილი უსხეულოთა მოქმედებისაჲ და არსება მოქმედებაჲცა მათისა არსებისაჲ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 156.

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

623 Petrizi, II, 31, 82, 8–9: და სანთელიცა ყუავილთა მათ საწადოჲსათა უმრუმ, და ტრფიალებაჲცა უმრუმ წადილისაჲ. Übersetzung von L. Alexidze/L. Bergemann, 2009, S. 179.

624 Petrizi, II, Epilog, 208, 18–22: ვიტყჳ გონებითსა, რომელთაცა ნახეთქთა შორის ჟამისათა ზენაჲთმო ჩუენდამო თნებულთა, ვითარ აბრაჰამის მიერ, ვითარ ხალდეველთა და კუალად ელლენთა მიერ. ვინაჲ

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 Petrizis 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.

მემოძღურე ჩუენისა ამის ეკლესიისაჲ პავლე თჳთ 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 ჭეშმარიტეობდა 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."

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 vermittelst seiner mittelbaren Ursache. Ein jedes strebt folglich auch seiner Ursache nach.[630]

---

628 Vgl. Petrizi, II, 63, 128, 32–129, 2: ამის სხეულოანისა ყოვლობისაჲ, რომელსა ერქუმის ცაჲ, რამეთუ დაღათუ სხეულთა მიერ აღგებულ; არამედ სამარადისოსა ნეთელსა შორის გონებისასა იბრწყინვებს თჳსთა ხედვათა და წურთათა და სურვილთა მის ზესთ ერთისა მიმართ ფილოსოფოსი და ყოვლად ბრძენიცა 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 (entelechialen) Gestalt menschlichen Seins folgen möchte."

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

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 τεῦξις διὰ τῆς προσεχοῦς αἰτίας ἑκάστοις· 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 ეტრფის თჳსისა აობისა მიზეზსა, არცა და თჳთ თჳსისა მყოფობისა იყოს მეწადე; ხოლო თუ თჳსისა აობისა არს მეწადე, თჳსისა მიზეზისა არს მეტრფე. ხოლო მეტრფე მიზეზთა და დასაბამთა თჳსთაჲ 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 Petritsi", 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 ‹ორღანოჲსაჲ›. 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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 რაჲ არს უკუნქცევაჲ თჳსდადვე? ესე იგი არს ცნობაჲ თჳთ თჳსისა არსებისა და თჳთებისაჲ: რამეთუ ეძიებს სული თჳსსა აობასა და ჰპოებს ორ სახედ, ანუ მიზეზსა შორის თჳსსა. ხოლო პოვნაჲ მიზეზსა შორის უმჯობეს თჳთ თჳს-შორისისა; რამეთუ ყოველი ცნობაჲ აღმოსაჩენთაჲთ მიზეზთა არს ცნობაჲ და დასაბამთა

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 მოაქუან თესლნი მის ერთისანი, 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.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

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 უკუნქცევაჲ მსგავსებისა მიერ. 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: ἐνθεαστκῆς δὲ ὁρμῆς ἐν τῇ συναισθήσει τοῦ πάντων ἐξῃρημένου τῶν ὄντων, ἵνα μὴ λάθωμεν ἐκ τῶν ἀποφάσεων εἰς τὸ μὴ ὂν καὶ τὴν ἀχάνειαν αὐτοῦ διὰ τῆς ἀορίστου φαντασίας ἀπωσθέντες, ἀλλὰ τὸ ἐν ἡμῖν ἓν ἀνεγείραντες καὶ ἀναθάλψαντες διὰ τούτου τὴν ψυχὴν συνάψωμεν πρὸς αὐτὸ τὸ ἓν καὶ οἷον ὁρμίσωμεν, ὑπὲρ πᾶν τὸ ἐν ἑαυτοῖς νοητὸν στάντες καὶ πᾶσαν ἄλλην ἡμῶν ἐνέργειαν ἀφελόντες, ἵνα ἐκείνῳ μόνῳ συγγενώμεθα καὶ ἐκεῖνο περιχορεύσωμεν, ἀπολιπόντες τὰς περὶ τὰ δεύτερα στρεφομένας τῆς ψυχῆς νοήσεις. Siehe dazu hier Kap. 4.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Literaturverzeichnis

Ausgaben und Übersetzungen

Anonymous Prolegomena

Westerink, L. G. (Hrsg.), *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy*, Amsterdam 1962.

Aristoteles

Corcilius, K. (Hrsg./Übers.), *Aristoteles, Über die Seele. De anima*, Griechisch-Deutsch, Hamburg 2017.

Goold, G. P. (Hrsg./Übers.), *Aristotle. The Metaphysics*, books I–IX, London 1933.

Gregor von Nazianz

Gallay, P./Jourjon, M. (Hrsgg.), *Gregor von Nazianz, 27/31 Discours théologiques*, Paris 1978.

Hermeias von Alexandrien

Bernard, H. (Übers.), *Hermneias von Alexandrien: Kommentar zu Platons ‚Phaidros'*, Tübingen 1997.

Lucarini, C. M./Moreschini, C. (Hrsgg.), *Hermias Alexandrinus: in Platonis Phaedrum Scholia*, Berlin/Boston 2012.

Homer

R. Hampe (Hrsg./Übers.), *Homer Odyssee. Griechisch/Deutsch*, Stuttgart 2010.

West, M. L. (Hrsg.), *Homerus Odyssea*, Berlin/Boston 2017.

Iamblichos

Finamore, J. F./Dillon, J. M. (Hrsgg. und Übers. ins Englische), *Iamblichus' De Anima: Text, Translation, and Commentary,* Leiden/Boston/Köln 2002.

Ioane Petrizi

Alexidze, L./Bergemann, L. (Hrsgg. und Übers. ins Deutsche), *Ioane Petrizi. Kommentar zur ‚Elementatio theologica' des Proklos: Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Anmerkungen, Indices und Einleitung*, Amsterdam/Philadelphia 2009.

Kauchtschischvili, S. (Hrsg.), *Ioannis Petritzii Opera, Tomus I*, *Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΓΙΚΗ*, *versio Hiberica*, Tbilisiis 1940.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Melikischvili, D., (Hrsg.), *Ioane Petrizi. Kommentar zur ‚Elementatio theologica' des Proklos Diadochos: Neugeorgische Übersetzung*, *Einleitung, Lexikon und Anmerkungen*, Tbilisi 1999.

Nutsubidze, S./Kauchtschischvili, S. (Hrsgg.), *Ioannis Petritzii Opera, Tomus II, Commentaria in Procli Diadochi ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΝ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗΝ*, Tbilisiis 1937.

Marinos

Männlein-Robert, I. (Hrsg./Übers), *Über das Glück: Marinos, Das Leben des Proklos*, Tübingen 2019.

Nikolaus von Methone

Angelou, A. D. (Hrsg.), *Nicholas of Methone - Refutation of Proclus' Elements of Theology. A critical edition with an introduction on Nicholas' life and works*, Athens/Leiden 1984.

Numenios

des Places, É. (Hrsg.), *Numénius: Fragments*, Paris 1973.

Philon von Alexandria

Cohn, L. (Hrsg.), *Philonis Alexandrini libellus de opificio mundi*, Hildesheim 1967.

Origenes

Metzler, K. (Übers.), Fürst, A/Markschies, C. (Hrsgg.), *Origenes – Werke mit deutscher Übersetzung. Die Kommentierung des Buches Genesis*, Bd. 1/1, Berlin/New York/Freiburg/Basel/Wien 2010.

Platon

Schleiermacher, F. (Übers.), Eigler, G. (Hrsg.), *Platon: Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch*, Darmstadt 2005.

Plotin

Harder, R. (Übers.), *Plotins Schriften*, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen, fortgeführt von R. Beutler und W. Theiler, 6 Bände in 12 Teilbänden, Hamburg 1956–1971.

Henry, P./Schwyzer, H. R. (Hrsgg.), *Plotini Opera*, Tomus I-III, Oxford 1964-1982.

Porphyrios

Brisson, L./Dillon, J. (Hrsgg.), *Porphyre, Sentences*, 2 vols, Paris 2005.

Lamberz, E. (Hrsg.), *Porphyrii: Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig 1975.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Proklos

Elementatio theologica

Dodds, E. R. (Hrsg. und Übers. ins Englische), *Proclus: The Elements of Theology*, Oxford 1963 [1933].

Onnasch, E. O./Schomakers, B. (Hrsgg. und Übers. ins Deutsche), *Proklos: Theologische Grundlegung, Griechisch-Deutsch*, Übersetzung mit einer Einleitung sowie einem durchgängigen erläuternden Kommentar versehen von den Herausgebern, Hamburg 2015.

Theologia Platonica

Saffrey, H. D./Westerink, L. G. (Hrsgg. und Übers. ins Französische), *Proclus: Théologie platonicienne*, 6 vols, Paris 1968–1997.

Tria Opuscula

Boese, H. (Hrsg.), *Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et Graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*, Berlin 1960.

Erler, M. (Übers.), *Proklos Diadochus: Über die Existenz des Bösen* (= Beiträge zur klassischen Philologie 102), Meisenheim am Glan 1978.

Opsomer, J./Steel, C. (Übers.), *Proclus: Ten Problems Concerning Providence*, London 2012.

Opsomer, J./Steel, C. (Übers.), *Proclus: On the Existence of Evils*, Ithaca/New York 2003.

Steel, C. (Übers.), *Proclus: On Providence*, Ithaca/New York 2007.

Kommentar zu Platons Alkibiades

O'Neill, W. (Übers.), *Proclus: Alcibiades I*, 2nd edition, The Hague 1971 [1964].

Westerink, L. G. (Hrsg.), *Proclus Diadochus. Commentary on the first Alcibiades of Plato*, Amsterdam 1954.

Kommentar zu Platons Kratylos

Pasquali, G. (Hrsg.), *Proclus Diadochus in Platonis Cratylum commentaria*, Leipzig 1908.

Kommentar zu Platons Timaios

Baltzly, D./Runia, D. T./ Share, M./Tarrant, H. (Übers.), *Proclus. Commentary on Plato's Timaeus*, 6 vol, Cambridge 2007-2017.

Diehl, E. (Hrsg.), *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria*, 3 vols, Leipzig 1903–1906.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Kommentar zu Platons Parmenides

Bartholomai, R. (Übers.), *Proklos: Kommentar zu Platons Parmenides 141 E–142 A: Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Rainer Bartholomai*, Sankt Augustin 2001 [1990].

Luna, C./Segonds, A.-Ph. (Hrsgg./Übers.), *Proclus: Commentaire sur le Parménide de Platon*, 6 vols, Paris 2007–2017.

Morrow, G. R./Dillon, J. M. (Übers.), *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton 1987.

Steel, C. (Hrsg.), *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, 3 vols, Oxford 2007–2009.

Zekl, H. G. (Übers.), *Proklos Diadochos: Kommentar zum platonischen Parmenides*. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Hans Günter Zekl, Würzburg 2010.

Kommentar zu Platons Politeia

Baltzly, D./Finamore, J. F./Miles, G. (Übers.), *Proclus Commentary on Plato's Republic,* 2 vols, Essays 1–15, Cambridge 2018-2022.

Kroll, W. (Hrsg.), *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii*, 2 vols, Leipzig 1899–1901 [1965].

Lamberton, R. (Übers.), *Proclus the Successor on Poetics and the Homeric Poems: Essays 5 and 6 of his Commentary on the Republic of Plato*, Atlanta 2012.

Sheppard, A. (Übers.), *Studies on the 5th and 6th Essays of Proclus' Commentary on the Republic*, Göttingen 1980.

Euklid-Kommentar

Friedlein, G. (Hrsg.), *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*, Hildesheim 1967 [1873].

Schönberger, P. L./Steck, M. (Übers.), *Proklus Diadochus: Kommentar zum ersten Buch von Euklids ‚Elementen'*, Halle (Saale), 1945.

Hymne

van den Berg, R. M. (Übers.), *Proclus' Hymns: Essays, Translations, Commentary*, Leiden/Boston 2001.

Fragmente der Chaldäischen Orakel

des Places, É. (Hrsg. und Übers. ins Französische), *Oracles chaldaïques*, Paris 1971.

Lewy, H., *Chaldean Oracles and Theurgy: Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire 1956, neu hrsg. von M. Tardieu, Paris 1978, 2011.

Majercik, R. (Hrsg./Übers.), *The Chaldean Oracles: Text, Translation, and Commentary*, Leiden/New York 1989.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Spanu, N., *Proclus and the Chaldean Oracles*: *A Study on Proclean Exegesis, with a Translation and Commentary of Proclus' Treatise on Chaldean Philosophy*, London/New York 2021.

Ps.-Dionysius Areopagita

de Andia, Y. (Hrsg.), *Pseudo-Denys l'Aréopagita, Les Noms devins* (*I–IV*), Paris 2016.

Vorsokratiker

Marciano, M. (Hrsg./Übers), *Die Vorsokratiker*, Bd. 3, 2., überarbeitete Auflage, Berlin 2013.

Sammelbände

Bos, E. P./Meijer, P. A. (Hrsgg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992.

d'Hoine, P./Martijn, M. (Hrsgg.), *All from One: A Guide to Proclus*, Oxford 2017.

Dillon, J./Timotin, A. (Hrsgg.), *Platonic Theories of Prayer* (= Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic tradition 19), Leiden/Boston 2016.

Dörrie, H./Baltes, M. (Hrsgg.), *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 5, *Die philosophische Lehre des Platonismus: Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1998.

Dörrie, H./Baltes, M. (Hrsgg.), *Der Platonismus in der Antike,* Bd. 6.2, *Die philosophische Lehre des Platonismus: Von der „Seele" als der Ursache aller sinnvollen Abläufe*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2002.

Dörrie, H./Baltes, M./Pietsch, C. (Hrsgg.), *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 7.1, *Die philosophische Lehre des Platonismus: Theologia Platonica*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2008.

Gersh, S. (Hrsg.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge 2014.

Halfwassen, J./Dangel, T./O'Brien, C. (Hrsgg.), *Seele und Materie im Neuplatonismus. Soul and Matter in Neoplatonism*, Heidelberg 2016.

Horn, C./Riedweg, C./Wyrya, D. (Hrsgg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 5/2, Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel 2018.

Layne, D. A./Butorac, D. D. (Hrsgg.), *Proclus and his Legacy*, Berlin/Boston 2017.

Pépin, J./Saffrey, H. D. (Hrsgg.), *Proclus: Lecteur et interprète des anciens. Actes du colloque international du CNRS*, Paris 1987.

Perkams, M./Piccione, R. M. (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik. Akten der Konferenz in Jena am 18.–20. September 2003*, Leiden/Boston 2006

Remes, P./Slaveva-Griffin, S. (Hrsgg.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London/New York 2014.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne. Actes du colloque international de Louvain (13–16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Leuven/Paris 2000.

Sekundärliteratur

Abbate, M., „Die Verbindung zwischen Seele und Kosmos bei Plotin und Proklos", in: Halfwassen, J./Dangel, T./O'Brien, C. (Hrsgg.), *Seele und Materie im Neuplatonismus. Soul and matter in neoplatonism*, Heidelberg 2016, S. 161–177.

Adler, A. (Hrsg.), [Suda] *Suidae Lexicon*, Vol. I, A–Θ Index, Pars II, Stuttgart 1967.

Alexidze, L., „Die Stufen der Erkenntnis in den Werken des Proklos und Ioane Petrizi", in: *Mazne (Serie für Philosophie und Psychologie*), Heft 2, Tbilisi 1984, S. 41–47 (auf Georgisch).

Alexidze, L., „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 (auf Georgisch).

Alexidze, L., „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, 9. Jahrgang, 1995, S. 141–171.

Alexidze, L., „Griechische Philosophie in den Kommentaren des Ioane Petrizi", in: *Oriens Christianus*, Vol. 81*,* 1997, S. 148–168.

Alexidze, L., „Zum Verhältnis zwischen Neuplatonischem und Christlichem im Prokloskommentar des Ioane Petrizi", in: Erler, M./Kobusch, T. (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.

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

Alexidze, L., *Ioane Petrizi und die antike Philosophie*, Tbilisi 2008 (auf Georgisch, Zusammenfassung auf Deutsch).

Alexidze, L., „Imago et similitudo Dei (Platon – Philon von Alexandrien – Kirchenväter – Ioane Petrizi)", in: Gordeziani, R. (Hrsg.), *Journal Phasis – Greek und Roman Studies*, Vol. 12, No. 4, Tbilisi 2009, S. 48–72.

Alexidze, L., „‚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: Horn, C. B./Lourié, B./Nutsubidze, T. (Hrsgg.), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsubidze*, Leiden/Boston 2014, S. 175–193.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Alexidze, L., „The Chaldean Oracles in Ioane Petritsi's Commentary on Proclus' Elements of Theology", in: Mardirossian, A./Ouzounian, A./Zuckerman, C. (Hrsgg.), *Travaux et Mémoires 18, Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Paris 2014, S. 9–16.

Alexidze, L., „*Self* and *Other*: Ioane Petritsi in the Context of Neoplatonic Tradition", in: Skhirtladze, Z. (Hrsg.), *Studies in the Humanities*, Annual III, Tbilisi 2014, S. 11–33 (auf Georgisch).

Alexidze, L., „Dianoia in Ioane Petritsi's *Commentary* on Proclus' *Elements of Theology*", in: *Chôra* 14, 2016, S. 177–194.

Alexidze, L., „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.

Alexidze, L., *Neoplatonism in Search of Freedom and of True Self*, Tbilisi 2019 (auf Georgisch, Zusammenfassung auf Englisch).

Alexidze, L., „Cause and Effect in Ioane Petritsi's *Commentary* on Proclus' *Elements of Theology*", in: Calma, D. (Hrsg.), *Reading Proclus and the Book of Causes Vol. 3. On Causes and the Noetic Triad*, Leiden 2022, S. 178–199.

Armstrong, A. H., „Platonic *Eros* and Christian *Agape*", in: *Downside Review* 79, 1961, S. 105–121.

Athanassiadi, P., „The Chaldaean Oracles: Theology and Theurgy", in: Athanassiadi, P./Frede, M. (Hrsgg.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, S. 149–183.

Baltes, M., *Die Weltentstehung des platonischen ‚Timaios' nach den antiken Interpreten*, Teil I, Leiden 1976.

Baltes, M., *Die Weltentstehung des Platonischen ‚Timaios' nach den antiken Interpreten*, Teil II, Leiden 1978.

Baltzly, D., „The Virtues and ‚Becoming like God'", in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 26, 2004, S. 279–321.

Baltzly, D., „Mereological Modes of Being in Proclus", in: *Ancient Philosophy*, Vol. 28, Pittsburgh 2008, S. 395–411.

Bechtle, G., „Göttliche Henaden und Platonischer *Parmenides*. Lösung eines Mißverständnisses?", in: *Rheinisches Museum für Philologie*, Bd. 142, 1999, S. 358–391.

Beierwaltes, W., *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, München 1957.

Beierwaltes, W., „Der Begriff des ‚unum in nobis' bei Proklos", in: Wilpert, P. (Hrsg.), *Miscallanea Mediaevalia*, Bd. 2, *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin 1963.

Beierwaltes, W., „Das Problem der Erkenntnis bei Proklos", in: Dörrie, H. (Hrsg.), *De Jamblique à Proclus* (= Entretiens sur l'Antiquité classique, Tome XXI), Vandœvres/Genève 1975, S. 153–183 (Diskussion S. 184–191).

Beierwaltes, W., *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt am Main 1979 [1965].

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Beierwaltes, W., „Proklos: Ein ‚Systematischer' Philosoph?", in: Pépin, J./Saffrey, H. D. (Hrsgg.), *Proclus: lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque international du CNRS*, Paris 1987, S. 351–368.

Bergemann, L., „Inkubation, Photagogie und Seelengefährt bei Iamblich. Zum Zusammenhang von Mystik, Ritual und Metaphysik in Iamblichs *De mysteriis* und in den *Chaldaeischen Orakeln*", in: Seng, H./Tardieu, M. (Hrsgg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg 2010, S. 79–93.

Blumenthal, H., „Plotinus and Proclus on the Criterion of Truth", in: Huby, P./Neal, G. (Hrsgg.), *The Criterion of Truth: Essays Written in Honour of George Kerferd*, Liverpool 1989, S. 257–281.

Breton, S., „Le théorème de l'Un dans les ‚Eléments de théologie' de Proclus", in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 58, 1974, S. 561–583.

Breton, S., „Téléologie et ontogénie. Variations sur les *Oracles chaldaïques*", in: *Recherches de science religieuse*, Vol. 66, 1978, S. 5–26.

Brisson, L., *Le Même et l'Autre dans la structure Ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon*, Paris 1994.

Brisson, L., „La place des *Oracles chaldaïques* dans la *Théol. Plat.*", in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 109–162.

Brisson, L., „Plato's *Timaeus* and the *Chaldean Oracles*", in: Reydams-Schils, G. J. (Hrsg.), *Plato's ‚Timaeus' as Cultural Icon*, Notre Dame 2003, S. 112–132.

Brisson, L., „Pléthon et les *Oracles Chaldaïques*", in: Cacouros, M./Congourdeau, M.-H. (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.

Brisson, L., „The Reception of the *Parmenides* before Proclus", in: *Zeitschrift für Antikes Christentum*, Bd. 12. 1, 2008, S. 99–113.

Brisson, L., „Famille, pouvoir politique et argent dans l'École néoplatonicienne d'Athènes", in: Hugonnard-Roche, H. (Hrsg.), *L'enseignement supérieur dans les mondes antiques et médiévaux: Aspects institutionnels, juridiques et pédagogiques*, Paris 2008, S. 29–41.

Brisson, L., „Les principes dans les *Oracles Chaldaïques*", in: Noirot, C./Ordine, N. (Hrsgg.), *Omnia in uno. Hommage à Alain-Philippe Segonds*, Paris 2012, S. 61–72.

Brisson, L., „Prayer in Neoplatonism and the *Chaldaean Oracles*. Porphyry, Iamblichus, Proclus", in: Dillon, J./Timotin, A. (Hrsgg.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden/Boston 2016, S. 108–134.

Brisson, L., „Proclus' Theology", in: d'Hoine, P./Martijn, M. (Hrsgg.), *All from One*, Oxford 2017, S. 207–222

Bussanich, J., „Mystical theology and Spiritual experience in Proclus' *Platonic Theology*", in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 291–310.

Butler, E. P., „The Gods and Being in Proclus", in: *Dionysius*, Vol. 26, 2008, S. 93–114.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Butler, E. P., „The Intelligible Gods in the *Platonic Theology* of Proclus“, in: *Méthexis*, Vol. 21, 2008, S. 131–143.

Butorac, D. D., „Proclus' Interpretation of the *Parmenides*, Dialectic and the Wandering of the Soul“, in: *Dionysias*, Vol. XXVII, 2009, S. 33–54.

Buzzetti, B., „On Proclus' Comparison of Aristotelian and Parmenidean Logic“, in: Cleary, J. J. (Hrsg.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven 1997, S. 331–346.

Chelidze, E., „Über das Leben und die Wirkung von Ioane Petrizi“, in: *Religion 1–2–3*, Tbilisi 1995, S. 76–89 (auf Georgisch).

Chlup, R., *Proclus. An Introduction*, Cambridge 2012.

Cleary, J. J., „The Role of Mathematics in Proclus' Theology“, in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 65–88.

Collinet, P., *Histoire de l'école de droit de Beyrouth*, Paris 1925.

Cremer, F. W., *Die chaldäischen Orakel und Jamblich ‚De mysteriis'* (= Beiträge zur klassischen Philologie, H. 26), Meisenheim am Glan 1969.

D'Ancona Costa, C., „Plotinus and later Platonic philosophers on the causality of the First Principle“, in: Gerson, L.P. (Hrsg.), *Plotinus*, Cambridge 1996, S. 356–385.

d'Hoine, P., „The Intelligent Design of the Demiurge: On an Argument from Design in Proclus“, in: *Études Platoniciennes*, 5, 2008, S. 63–90.

de Rijk, L. M., „Causation and Participation in Proclus: The Pivotal Role of ‚Scope Distinction' in his Metaphysics“, in: Bos, E. P./Meijer, P. A. (Hrsgg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden/Köln 1992, S. 1–34.

Dillon, J., „Proclus and the *Parmenidean* Dialectic“, in: Pépin, J./Saffrey, H. D. (Hrsgg.), *Proclus. Lecteur et interprète des anciens*, Paris 1987, S. 165–177.

Dillon, J., „Philosophy and Theology in Proclus. Some remarks on the ‚Philosophical' and ‚Theological' modes of exegesis in Proclus' Platonic Commentaries“, in: Martin, F. X./Richmond, J. A. (Hrsgg.), *From Augustine to Eriugena. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara*, Washington 1991, S. 66–76.

Dillon, J., „The Role of the Demiurge in the *Platonic Theology*“, in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 339–351.

Dillon, J., „Philosophy and Theology in Proclus“, in: Corrigan, K./Turner, J. D./Wakefield, P. (Hrsgg.), *Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions. From Antiquity to the Early Medieval Period*, St. Augustin 2012, S. 99–106.

Dillon, J., „The Platonic Philosopher at Prayer“, in: Dillon, J./Timotin, A. (Hrsgg.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden/Boston 2016, S. 7–26.

Dodds, E. R., „The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‚One'“, in: Hackforth, R./Hall, F. W. (Hrsgg.), *Classical Quarterly*, Vol. 22, No. 3/4, Cambridge 1928, S. 129–142.

Dorival, G., „Modes of Prayer in the Hellenic Tradition“, in: Dillon, J./Timotin, A. (Hrsgg.), *Platonic Theories of Prayer*, Leiden/Boston 2016, S. 26–46.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Edwards, M., *Neoplatonic Saints. The Lives of Plotinus and Proclus by their Students*, Liverpool 2000.

Esser, H.P., *Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker*, Köln 1967.

Fauquier, F., *Le Parménide au miroir des platonismes. Logique, ontologie, théologie*, préface de L. Brisson (= Collection d'études anciennes, Série grecque 157), Paris 2018.

Ferrari, F., „Chaldäische Orakel", in: Horn, C./Riedweg, C./Wyrwa, D. (Hrsgg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. *Die Philosophie der Antike*, Bd. 5/2, *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel 2018, S. 1202–1217.

Festugière, A. J., „Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus", in: *Studi di storia religiosa della tarda antichità*, Messina 1968, S. 7–18.

Festugière, A. J., „Proclus et la religion traditionelle", in: Chevallier, R. (Hrsg.), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, Paris 1966, Bd. III, S. 1581–1590, nachgedruckt in: A. J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris 1971, S. 575–584.

Finamore, J. F., *Iamblichus and the Theory of the Vehicle of the Soul*, California 1985.

Finamore, J. F./Johnston, S. I., „The Chaldaean Oracles", in: Gerson, L. P. (Hrsg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. 1, Cambridge 2010, S. 161–173.

Finamore, J. F./Kutash, E., „Proclus on the *Psychê*: World Soul and the Individual Soul", in: d'Hoine, P./Martijn, M. (Hrsgg.), *All from One*, Oxford 2017, S. 122–138.

Fortier, S., „The Far-wanderer: Proclus on the Transmigration of the Soul", in: *Classical Quarterly*, Vol. 68, Cambridge 2018, S. 305–325.

Gersh, S., *ΚΙΝΗΣΙΣ ΑΚΙΝΗΤΟΣ: A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden 1973.

Gersh, S., „Proclus' Theological Methods. The Programme of Theol. Plat. I 4", in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 15–27.

Gersh, S., „Proclus as theologian", in: Gersh, S. (Hrsg.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to Renaissance*, Cambridge 2014, S. 80–107.

Gerson, L. P., „*Epistrophê pros heauton*: History and Meaning", in: *Documenti e studi Sulla Tradizione. Filosofica Medieval*, 8, 1997, S. 1–32.

Gerson, L. P., „The ‚Neoplatonic' Interpretation of Plato's *Parmenides*", in: *International Journal of the Platonic Tradition*, 2016, S. 65–94.

Geudtner, O., *Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel* (= Beiträge zur klassischen Philologie, 35), Meisenheim am Glan 1969.

Gigineishvili, L., „The Henadology of Ioane Petritsi", in: *Bulletin of Kutaisi University*, Vol. 4, 1995, S. 297–307.

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

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Gigineishvili, L., „Soul in Ioane Petritsi's Ontology", in: *Orientalia Christiana Periodica*, Vol. 66, No. 1, 2000, S. 119–145.

Gigineishvili, L., „The Doctrine of Logos and Intellect in the Philosophy of Ioane Petritsi: Evagrian-Origenist influences", in: Perrone, L. (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.

Gigineishvili, L., *The Platonic Theology of Ioane Petritsi*, New Jersey 2007.

Gigineishvili, L., „Ioane Petritsi's Preface to his Annotated Translation of his book of Psalms", in: Horn, C. B./Lourié, B./Nutsubidze, T. (Hrsgg.), *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsubidze (1888–1969)*, Leiden 2014, S. 196–235.

Gigineishvili, L., „Proclus as a Biblical Exegete: Bible and its Platonic interpretation in Ioane Petritsi's Commentaries", in: Butorac, D. D./Layne, D. A. (Hrsgg.), *Proclus and his Legacy*, Berlin/Boston 2017, S. 241–248.

Greig, J., „Proclus on the Two Causal Models for the One's Production of Being: Reconciling the Relation of the Henads and the Limit/Unlimited", in: *International Journal of the Platonic Tradition*, Vol. 14.1, Leiden 2020, S. 23–48.

Günther, H.-C., „Zu Ioane Petrizis Proklosübersetzung", in: *Georgica*, Bd. 2, 1999, S. 46–54

Günther, H.-C., *Die Übersetzung der Elementatio theologica des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext*, Leiden 2007.

Guéraud, Ch., „La théorie des Hénades et la mystique de Proclus", in: *Dionysius*, Vol. 6, 1982, S. 73–82.

Guérard, C., „L'hyparxis de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus", in: Pépin, J./Saffrey, H. D. (Hrsgg.), *Proclus. Lecteur et interprète des anciens. Actes du Colloque International du CNRS Paris (2–4 octobre 1985)*, Paris 1987, S. 335–349.

Hadot, P., *Porphyre et Victorinus*, Vol. 2, Paris 1968.

Hadot, P., „Bilan et perspectives sur les *Oracles Chaldaïques*", in: Lewy, H. (Hrsg.), *Chaldean Oracles and Theurgy*, Paris 1978, S. 703–720.

Hadot, P., „Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque", in: Tardieu, M. (Hrsg.), *Les règles de l'interprétation*, Paris 1987, S. 14–34.

Halfwassen, J., *Der Aufstieg zum Einen: Untersuchungen zu Platon und Plotin*, Stuttgart 1992.

Halfwassen, J., „Seelenwagen", in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt 1995, S. 111–117.

Halfwassen, J., „Proklos über die Transzendenz des Einen bei Platon", in: Perkams, M./Piccione, R. M. (Hrsgg.), 2006, S. 363–385.

Helmig, C., „Hilfe der Götter für das gute Leben – Die Rolle der Religiosität in der Ethik des antiken Platonismus", in: Pietsch, C. (Hrsg.), *Ethik des antiken Platonismus: Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext. Akten der 12. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 15. bis 18. Oktober 2009 in Münster*, Stuttgart 2013, S. 237–258.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Hoffmann, P., „La triade chaldaïque ἔρως, ἀλήθεια, πίστις: de Proclus à Simplicius“, in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 459–89.

Hoffmann, P., „*Erôs, Alètheia, Pistis* … et *Elpis*: Tétrade chaldaïque, triade néoplatonicienne (OC 46 Des Places, 26 Kroll)“, in: Seng, H./Tardieu, M. (Hrsgg.), *Die Chaldaeischen Orakel: Kontext – Interpretation – Rezeption*, Heidelberg 2010, S. 255–324.

Iremadze, T. (Hrsg.), *Konzeptionen des Denkens im Neuplatonismus. Zur Rezeption der Proklischen Philosophie im deutschen und georgischen Mittelalter: Dietrich von Freiburg, Berthold von Moosburg, Joane Petrizi*, Amsterdam 2004.

Johnston, S. I., „Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the *Chaldean Oracles* and Related Literature“, in: *American Classical Studies*, Vol. 21, Atlanta 1990.

Johnston, S. I., „Animating Status: A Case Study in Ritual“, in: *Arethusa*, Vol. 41.3, 2008, S. 445–478.

Kekelidze, K., *Geschichte der georgischen Literatur*, Bd. I, Tbilisi 1960

Ketchagmadze, N., *John Italus' Werke*, Tbilisi 1970 (auf Georgisch).

Khidasheli, S., *Ioane Petritsi,* Tbilisi 1956 u. a.

Krulak, T., „Powers and *Poieseis*: Statue Animation and Divine Manifestation in Proclus Diadochus' *Commentary on the Timaeus*“, in: Marmodoro, A./Viltanioti, I. F. (Hrsgg.), *Divine Powers in Late Antiquity*, Oxford 2017, S. 88–108.

Kuisma, O., *Proclus' Defense of Homer*, Helsinki 1996.

Kurdybaylo, D., „On *symbolon* and *synthema* in the *Platonic Theology* of Proclus“, in: *ΣΧΟΛΗ,* Vol. 13.2, 2019, S. 464–485.

Kutash, E. F., „Proclus on the Figure of Circular Movement and the Dance of the Soul Around the One“*,* in: *Journal of Neoplatonic Studies*, New York 1994, S. 105–121.

Lamberton, R., *Homer the Theologian: Neoplatonist Allegorical Reading and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley 1986.

Lamberton, R., „The Neoplatonists and the spiritualization of Homer“, in: Lamberton, R./Keaney, J. J. (Hrsgg.), *Homer's Ancient Readers. The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*, Princeton 1992.

Lautner, P., „Some Clarifications on Proclus' Fourfold Division of Sense-Perception in the *Timaeus* Commentary“, in: Perkams, M./Piccione, R. M. (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 117–136.

Lernould, A., „La dialectique comme science première chez Proclus“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 71, No. 4, 1987, S. 509–536.

Lernould, A., *Physique et théologie. Lecture du Timée de Platon par Proclus*, Villeneuve d'Ascq (Nord) 2001.

Lernould, A., „La διάνοια chez Proclus: pensée et discursivité“, in*: Chôra* 14, 2016, S. 139–154.

Lernould, A., „L'interprétation proclienne de la création des âmes humaines dans le *Timée* de Platon“, in: Roskam, G./Van Riel, G./Verheyden, J. (Hrsgg.), *From Protology to Eschatology*: *Competing Views on the Origin and the End of the Cosmos in Platonism and Christian Thought*, Tübingen 2021, S. 23–45.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Lloyd, A. C., „Procession and Division in Proclus“, in: Blumenthal, H. J./Lloyd, A. C. (Hrsgg.), *Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism: Syrianus, Proclus and Simplicius. Papers and Discussions of a Colloquium Held at Liverpool, 15–16 April 1982*, Liverpool 1982, S. 18–45.

Lloyd, A. C., *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford 1990.

Männlein-Robert, I., „Platonismus als ‚Philosophie des Glücks‘. Programm, Symbolik und Form in der *Vita Procli* des Marinos“, in: Karfik, F./Song, E. (Hrsgg.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O’Meara*, Berlin/Boston 2013, S. 241–257.

Majercik, R., „Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations“, in: *Classical Quarterly*, Vol. 51, Oxford 2001, S. 265–297.

Marr, N., *Johannes Petrizi, georgischer Neuplatoniker des 11. - 12. Jh.s*, St. Petersburg 1909 (auf Russisch).

Martijn, M., *Proclus on Nature. Philosophy of Nature and its Methods in Proclus’ Commentary on Plato’s ‚Timaeus‘*, Leiden/Boston 2010.

Martijn, M., „Proclus’ Geometrical Method“, in: Remes, P./Slaveva-Griffin, S. (Hrsgg.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London/New York 2014, S. 145–163.

Martijn, M./Gerson, L. P., „Proclus’ System“, in: d’Hoine, P./Martijn, M. (Hrsgg.), *All from One*, Oxford 2017, S. 45–72.

Méhat, A., „Sur deux définitions de la prière“, in: Dorival, G./Le Boulluec, A. (Hrsgg.), *Origeniana sexta. Origène et la Bible*, Louvain 1995, S. 115–120.

Melikischvili, D., „Über den Epilog von Ioane Petrizi und einige neue Quellen“, in: *Werke des Lehrstuhls für altgeorgische Sprache*, Tbilisi 1988, S. 168–183 (auf Georgisch).

Melikischvili, D., *Ioane Petrizi*, *Kommentar zur ‚Elementatio Theologica‘ des Proklos Diadochos*, Tbilisi 1999 (auf Georgisch).

Melikischvili, D., „Über den Epilog von Ioane Petrizi“, in: Melikishvili, D./Mirotadze, N. (Hrsgg.), *Proclus Diadochus: Platonic Philosopher, Elements of Theology, Georgian Version, Translation, Introduction and Commentaries by Ioane Petritsi*, Vols. I–III, Tbilisi 2016, S. 660–668 (auf Georgisch).

Motte, A., „Discours théologique et prière d’invocation. Proclus héritier et interprète de Platon“, in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 91–109.

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

Mtchedlidze, M., „À propos de l’explication du platonisme chez Ioané Petritsi“, in: *XXe Congrès International des Études Byzantines. Pré-actes*, *III, Communications libres*, Paris 2001, S. 83.

Mtchedlidze, M., „L’explication de la théorie platonicienne de l’amour par Ioané Petritsi“, in: *PHASIS. Greek and Roman Studies*, 2–3, 2002, S. 295–299.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Mtchedlidze, M., „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.

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

Muhsal, D., „Die spätantike Homer-Deutung im Kontext der neuplatonischen *Timaios*-Interpretation bei Proklos", in: Tommasi, C. O./Santoprete, L. G. S./Seng, H. (Hrsgg.), *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, Heidelberg 2018.

Natadze, N./Tewsadze. G. (Hrsgg.), Ioane Petrizi, *Kommentar zur Platonischen Philosophie und zum Proklos Diadochos*, aus dem Altgeorgischen übersetzt von I. Panzchava, Moskau 1984 (auf Russisch).

O'Meara, D. J., *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 1989.

O'Meara, D. J., „La science métaphysique (ou théologie) de Proclus comme exercice spirituel", in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 279–291.

O'Meara, D. J., „Psellos' Commentary on the Chaldaean Oracles and Proclus' lost Commentary", in: Seng, H. (Hrsg.), *Platonismus und Esoterik in byzantinischem Mittelalter und italienischer Renaissance*, Heidelberg 2013, S. 45–59.

Opsomer, J., „Proclus on Demiurgy and Procession: a Neoplatonic reading of the Timaeus", in: Wright, M. R. (Hrsg.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, 2000, S. 113–143.

Opsomer, J., „Deriving the three intelligible triads from the *Timaeus*", in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 351–372.

Opsomer, J., „La démiurgie des jeunes dieux selon Proclus'", in: *Les études classiques*, Vol. 71, 2003, S. 5–49.

Opsomer, J., „To Find the Maker and Father: Proclus' Exegesis of Plato, *Tim.* 28c3–5", in: *Études Platoniciennes*, Vol. 2, 2006, S. 261–283.

Opsomer, J., „Was sind irrationale Seelen?", in: Perkams, M./Piccione, R. M. (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 261–283.

Opsomer, J., „Syrianus, Proclus, and Damascius", in: Sheffield, F./Warren, J. (Hrsgg.), *Routledge Companion to Ancient Philosophy*, New York/London 2013, S. 626–643.

Opsomer, J., „The Natural World", in: d'Hoine, P./Martijn, M. (Hrsgg.), *All from One*, Oxford 2017, S. 137–166.

Opsomer, J., „Proclus", in: Marmodoro, A./Cartwright, S. (Hrsgg.), *A History of Mind and Body in Late Antiquity*, Cambridge 2018, S. 129–150.

Opsomer, J., „Proclus and the Authority of Plato", in: Baltzly, D./Layne, D. A./Renaud, F./Tarrant, H. (Hrsgg.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, Boston 2018, S. 498–515.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Opsomer, J., „Proclus' *Elements of Theology* and Platonic Dialectic", Calma, D. (Hrsg.), *Reading Proclus and the Book of Causes Vol. 3. On Causes and the Noetic Triad*, Leiden 2022, S. 17–36.

Pascalau, G., *Die ‚unartikulierbaren Begriffe' des Neuplatonikers Damaskios*, Berlin 2018.

Pépin, P., „Les modes de l'enseignement théologique dans la *Théologie Platonicienne*", in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 1–15.

Perkams, M., „An Innovation by Proclus: The Theory of the Substantial Diversity of the Human Soul", in: Perkams, M./Piccione, R. M. (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 167–186.

Perkams, M. unter Mitwirkung von Helmig, C. und Steel, C., „Proklos", in: Riedweg, C./Horn, C./Wyrwa, D. (Hrsgg.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*, Bd. 5/3, *Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*, Basel 2018, S. 1909–1971.

Remes, P., *Neoplatonism*, Stocksfield 2008.

Riggs, T., „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.

Rist, J. M., „Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism", in: *Hermes*, Bd. 92, H. 2, 1964, S. 213–225.

Roth, V., „Der Anfang des Immerwährenden. Zur Entstehung des Kosmos in der Philosophie des Proklos", in: Perkams, M./Piccone, R. M. (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden/Boston 2006, S. 303–323.

Saffrey, H. D., „Les Néoplatoniciens et les Oracles chaldaïques", in: *Revue des études augustiniennes et patristiques*, Vol. XXVII, 1981, S. 209–225.

Saffrey, H. D., „La Théologie platonicienne de Proclus, fruit de l'exégèse du Parménide", in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, Bd. 116, 1984, S. 1–12.

Saffrey, H. D., „La théurgie comme phénomène culturel chez les néoplatoniciens (IV–V siècles)", in: *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris 1990, S. 51–61.

Saffrey, H. D., „Accorder entre elles les traditions théologiques: une caractéristique du Néoplatonisme Athénien", in: Bos, E. P./Meijer, P. A. (Hrsgg.), *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992, S. 35–51.

Saffrey, H. D., „Fonction Divine de la δύναμις dans la Théologie Proclienne", in: Romano, F./Cardullo, R. L. (Hrsgg.), *Dunamis nel Neoplatonismo. Atti del II Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, Florenz 1996, S. 107–120.

Schäfer, C., „μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή in der Philosophie des Proklos und des Areopagiten Dionysius", in: Perkams, M./Piccione, R. M. (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik,* Leiden/Boston 2006, S. 340–363.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Schmitz, M., „Zur Logik der henologischen Methaphysik: Zu Proklos' ‚Elementatio Theologica', prop. 1", in: Barbanti, M./Giardina, G. R./Manganaro, P. (Hrsgg), *Ἕνωσις καὶ φιλία, Unione e Amicizia. Omaggio a Franceso Romano*, Catania 2002, S. 455–467.

Seng, H., „ΚΟΣΜΑΓΟΙ, ΑΖΩΝΟΙ, ΖΩΝΑΙΟΙ. Drei Begriffe chaldaeischer Kosmologie und ihr Fortleben", in: *Bibliotheca Chaldaica*, Bd. 2, Heidelberg 2009, S. 142–147.

Seng, H., „Un livre sacré de l'Antiquité tardive: les *Oracles chaldaïques*", in: *Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études, Sciences Religieuses*, Turnhout 2016.

Seng, H., „Ἴυγγες, συνοχεῖς, τελετάρχαι in den *Chaldäischen Orakeln*", in: Santoprete, L. G. S./Seng, H./Tommasi, C. O. (Hrsgg.), *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, Heidelberg 2016, S. 293–316.

Shaw, G., *Theurgy and the Soul. The Neo-Platonism of Iamblichus*, Pennsylvania 1995.

Sheppard, A., „Proclus' Attitude to Theurgy", in: *Classical Quarterly*, Vol. 32, 1982, S. 211–224.

Sheppard, A., „Plato's *Phaedrus* in the *Theologia Platonica*", in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 415–425.

Siorvanes, L., *Proclus. Neo-Platonic Philosophy and Science*, New Haven 1996.

Sorabji, R., *The Philosophy of the Commentators, 200–600 AD*, Vol. 1, London 2004.

Staab, G., „Das Kennzeichen des neuen Pythagoreismus innerhalb der kaiserzeitlichen Platoninterpretation: ‚Pythagoreischer' Dualismus und Einprinzipienlehre im Einklang", in: Bonazzi, M./Opsomer, J. (Hrsgg.), *Collection d'études classiques*, Vol. 23, *The Origins of the Platonic System: Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Context*, Louvain 2009, S. 55–89.

Steel, C., *The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussels 1978.

Steel, C., „The One and the Good: Some Reflections on a Neoplatonic Identification", in: Pätzold, D./Vanderjagt, A. (Hrsgg.), *The Neoplatonic Tradition. Jewish, Christian and Islamic Themes*, Köln 1991, S. 9–25.

Steel, C., „L'âme: modèle et image", in: Blumenthal, H. J./Clark, E. G. (Hrsgg.), *The Divine Iamblichus: Philosopher and Man of Gods*, London 1993, S. 14–29.

Steel, C., „ΥΠΑΡΞΙΣ chez Proclus", in: Romano, F./Taormina, D. P. (Hrsgg.), *Hyparxis e hypostasis nel neoplatonismo, Atti del I Colloquio internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Università degli Studi di Catania, 1–3 ottobre 1992*, Firenze 1994, S. 79–100.

Steel, C., „Proclus et l'interprétation ‚logique' du *Parménide*", in: Benakis, L. G. (Hrsg.), *Néoplatonisme et philosophie médiévale: Actes du Colloque international de Corfou 6–8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale*, Turnhout 1997, S. 69–92.

Steel, C., „Breathing Thought: Proclus on the Innate Knowledge of the Soul", in: Clear, J. J. (Hrsg.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven 1997, S. 293–307.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Steel, C., „Conversion vers soi et constitution de soi selon Proclus“, in: Charles-Saget, A. (Hrsg.), *Retour, repentir et constitution de soi*, Paris 1998, S. 161–175.

Steel, C., „‚Negatio negationis‘. Proclus in the Final Lemma of the First Hypothesis of the *Parmenides*“, in: J. J. Cleary (Hrsg.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Aldershot-Brookfield 1999.

Steel, C., „Le *Parménide* est-il le fondement de la *Théologie platonicienne*?“, in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 373–398.

Steel, C., „Une histoire de l’interprétation du *Parménide* dans l’Antiquité“, in: Barbanti, M./Romano, F. (Hrsgg.), *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*. *Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio–2 giugno 2001* (= Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale 24), Catania 2002, S. 11–40.

Steel, C., „Beyond the Principle of Contradiction? Proclus’ ‚Parmenides‘ and the Origin of Negative Theology“, in: Pickavé, M. (Hrsg.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag* (= Miscellanea Mediaevalia, Bd. 30), Berlin/New York 2003, S. 581–600.

Steel, C., „‚Au-delà de tout nom‘. *Parménide* 142a3–4 dans l’interprétation de Proclus et de Denys“, in: Janssens, B./Roosen, B./Van Deun, P. (Hrsgg.), *Philomathestatos: Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday*, Leuven 2004, S. 603–624.

Steel. C., „Proklos über Selbstreflexion und Selbstbegründung“, in: Perkams, M./Piccione, R. M. (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden 2006, S. 230–259.

Steel, C., „Proclus on Divine Figures. An Essay on Pythagorean-Platonic Theology“, in: Bonazzi, M./Lévy, C./Steel, C. (Hrsgg.), *A Platonic Pythagoras. Platonism and Pythagoreanism in the Imperial Age*, Turnhout 2007, S. 216–242.

Steel, C., „Proclus on the Mirror as a Metaphor of Participation“, in: De Callataÿ, G./De Smet, D./Sebti, M. (Hrsgg.), *Miroir et savoir: La transmission d’un thème platonicien des Alexandrins à la philosophie arabo-musulmane*, Leuven 2008, S. 79–96.

Steel, C., „Proclus“, in: Gerson, L. P. (Hrsg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. II, Cambridge 2010, S. 630–654.

Steel, C., „A Rhetorical Reading of Plato’s *Parmenides*“, in: Männlein-Robert, I./Rother, W./Schorn, S./Tornau, C. (Hrsgg.), *Philosophus orator. Rhetorische Strategien und Strukturen in philosophischer Literatur. Michael Erler zum 60. Geburtstag*, Basel 2016, S. 279–296.

Steel, C., „Proclus’ Defence of the *Timaeus* against Aristotle: A Reconstruction of a Lost Polemical Treatise“, in: Sorabji, R. (Hrsg.), *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, London 2016, S. 327–352.

Tanaseanu-Döbler, I., *Theurgy in Late Antiquity. The Invention of a Ritual Tradition* (= Beiträge zur Europäischen Religionsgeschichte, Bd. 1), Göttingen, S. 21–44.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

Taormina, D. P., „Procédures de l'évidence dans la *Théologie Platonicienne*", in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 29–47.

Tarrant, H., „Proclus' Place in the Platonic Tradition", in: d'Hoine, P./Martijn, M. (Hrsgg.), *All from One*, Oxford 2017, S. 27–44.

Tewsadze, G., „Aristoteles in Ioane Petrizis Kommentaren", in: *Wissenschaftliche Zeitschrift Friedrich-Schiller-Universität Jena*, Bd. 1, 1977, S. 51–60.

Tewsadze, G., „Aristoteles in den Kommentaren von Ioane Petrizi", in: Benakis, L. (Hrsg.), *Proceedings of the world congress on Aristotle, Thessaloniki August 7–14, 1978*, II, Athen 1981, S. 103–106.

Tewzadze, G., „Die Philosophie von Ioane Petrizi", in: Khidasheli, S. (Hrsg.), *Geschichte des georgischen philosophischen Denkens I*, Tbilisi 1996 (auf Georgisch).

Tewsadze, G., „Die Kategorie der Subjektivität in Joane Petrizis Kommentar zu Proklos", in: Kobusch, T./Mojsisch, B./Summerell, O. F. (Hrsgg.), *Selbst – Singularität – Subjektivität. Vom Neuplatonismus zum Deutschen Idealismus*, Amsterdam/Philadelphia 2002, S. 131–154.

Tornau, C., „Der Eros und das Gute bei Plotin und Proklos", in: Perkams, M./Piccione, R. M. (Hrsgg.), *Proklos. Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, Leiden 2006, S. 201–229.

Trouillard, J., *L'un et l'âme selon Proclos*, Paris 1972.

Trouillard, J., „Le *Parménide* de Platon et son interprétation néoplatonicienne", in: *Revue de théologie et de philosophie*, 23, Lausanne 1973, S. 83–100.

Trouillard, J., „Le symbolisme chez Proclus", in: *Dialogues d'histoire ancienne*, Vol. 7, 1981, S. 297–308.

Trouillard, J., *La mystagogie de Proclos*, Paris 1982.

Turner, J. D., „The Figure of Hekate and Dynamic Emanationism in the *Chaldean Oracles*, Sethian Gnosticism and Neoplatonism", in: *The Second Century*, Vol. 7, 1991, S. 221–232.

Turner, J. D., „The *Chaldaean Oracles* and the metaphysics of the Sethian Platonizing treatises", in: Corrigan, K./Turner, J. D. (Hrsgg.), *Plato's ‚Parmenides' and its Heritage. I: History and Interpretation from the Old Academy to Later Platonism and Gnosticism*, Atlanta 2010.

Van Campe, L., „Syrianus and Proclus on the Attributes of the One in Plato's *Parmenides*", in: Longo, A. (Hrsg.), *Syrianus et la métaphysique de l'Antiquité tardive. Actes du Colloque international, Université de Genève (29. septembre–1e octobre 2006)*, Napoli 2009, S. 247–280.

van den Berg, R. M., „Proclus, *In Platonis Timaeum commentarii* 3.333.28 ff.: The Myth of the Winged Charioteer according to Iamblichus and Proclus", in: Blumenthal, H. J./Finamore, J. F. (Hrsgg.), *Iamblichus: The Philosopher, Syllecta Classica*, Vol. 8, Iowa 1997, S. 149–163.

van den Berg, R. M., „‚Becoming Like God' According to Proclus' Interpretations of the *Timaeus*, the Eleusinian Mysteries, and the *Chaldaean Oracles*", in: Sharples, R. W./Sheppard, A. (Hrsgg.), *Ancient Approaches to Plato's Timaeus*, London 2003, S. 189–202.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

van Liefferinge, C., *La Théurgie: des Oracles chaldaïques à Proclus*, Liège 1999.

Van Riel, G., „Ontologie et théologie. Le *Philèbe* dans le troisième livre de la *Théologie platonicienne* de Proclus“, in: Segonds, A.-Ph./Steel, C. (Hrsgg.), *Proclus et la Théologie Platonicienne*, Leuven/Paris 2000, S. 399–413.

Van Riel, G., „Les hénades de Proclus: sont-elles composées de limite et d'illimité?“, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 85, No. 3, 2001, S. 417–432.

Van Riel, G., „Damascius“, in: Gerson, L. P. (Hrsg.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. II, Cambridge 2010, S. 667–697.

Van Riel, G., „The One, the Henads, and the Principles“, in: d'Hoine, P./Martijn, M. (Hrsgg.), *All from One*, Oxford 2017, S. 73–98.

Watson, D. J., „Images of Unlikeness: Proclus on Homeric σύμβολον and the Perfection of Rational Soul“, in: *Dionysius*, Vol. XXXI, 2013, S. 57–78.

Wear, S. K., *The Teaching of Syrianus on Plato's ‚Timaeus' and ‚Parmenides'*, Leiden/Boston 2011.

Westra, L., „Proclus' Ascent of the Soul towards the One in the *Elements of Theology*: Is it Plotinian?“, in: Boss, G./Seel, G., (Hrsgg.), *Proclus et son influence. Actes du colloque de Neuchâtel, juin 1985*, Zürich 1987, S. 129–143.

Wildberg, C., „Proclus of Athens: A life“, in: d'Hoine, P./Martijn, M. (Hrsgg.), *All from One*, New York/Oxford 2017 S. 1–26.

Zambon, M., *Porphyre et Le Moyen-Platonisme*, Paris 2002.

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb

https://doi.org/10.5771/9783985720545, am 19.08.2024, 00:24:27
Open Access – (cc) BY – https://www.nomos-elibrary.de/agb