

Zum Beweis genügt Plat. Legg. 653 e ff.: ἡμῖν δὲ οὐς εἶπομεν τοὺς θεοὺς συγχορευτὰς δεδούσθαι, τούτους εἶναι καὶ τοὺς δεδωκότας τὴν ἔνρυθμόν τε καὶ ἑναρμόνιον αἴσθησιν μεθ' ἡδονῆς, ἣ δὴ κινεῖν τε ἡμᾶς καὶ χορηγεῖν ἡμῶν τούτους, ψδαῖς τε καὶ ὀρχήσεσιν ἀλλήλοις (al. ἀλλήλους) ξυνείροντας, χορούς τε ὠνομακέναι τὸ παρὰ τῆς χαρᾶς ἔμφυτον ὄνομα. Das Simplex εἶρω braucht Homer o 460, σ 296, h. Ap. Del. 104 von der Halskette, Pindar N. 7, 77 von Kränzen. An unserer Stelle ist das Maskulinum εἶρουσι ebenso ohne Anstoß (vgl. auch Wil. Her. 775) wie der Moduswechsel δεξαίμεσθ', εἴ τις ἔβα, ὡς συμβαίην, vgl. z. B. I. A. 1404f. μακάριόν μέ τις θεῶν ἔμελλε θήσειν, εἰ τύχοιμι σῶν γάμων. Nunmehr entfallen die gewünschten Erklärungen von Wilamowitz a. a. O. zu συμβαίην wie zu κοινὰν χάριν ὄλβου. Das gleiche Verlangen nach den χοροῖ in der Heimat äußert der Chor I. T. 1143 ff., wo der Wortlaut noch nicht feststeht, vgl. auch Hel. 1468 ff. χρόνῳ συνελθοῦσα χοροῖς κτλ.

Bonn

Paul Hanschke

## DIE PSEUDOARISTOTELISCHE THEOLOGIE UND DIE PLOTIN-AUSGABE DES PORPHYRIOS

Vor bald sechzig Jahren (Leipzig 1883) veröffentlichte Fr. Dieterici unter dem Titel: „Die sogenannte Theologie des Aristoteles“ die deutsche Übersetzung einer arabischen Schrift, die die Überschrift trägt: „Das Buch des Philosophen Aristoteles, welches im Griechischen Theologia heißt, behandelt die Lehre von der Gottherrschaft und ist vom Tyrer Porphyrius erklärt. Dasselbe wurde vom Christen Ibn 'Abdallah Nā'ima aus Emessa ins Arabische übertragen und für Achmed ibn al Mu'tasim billah von Abu Josef Jakob ibn Ishāk, dem Kenditen, richtig hergestellt.“ Ein Jahr vorher hatte Dieterici den arabischen Text nach drei arabischen Handschriften herausgegeben. Das Buch war schon vorher im Abendland bekannt gewesen, nämlich in der auf Veranlassung des Franciscus Roseus entstandenen lateinischen Übersetzung des Pe-

trus Nicolaus ex Castellanis, die 1519 in Rom gedruckt wurde. Jedoch ist jene Übersetzung durch zahlreiche christliche Zusätze und Umbiegungen dermaßen entstellt, daß sie für die Kenntnis des Originals wertlos ist, zumal sie nicht direkt aus dem Arabischen stammt, sondern durch die italienische Übersetzung des Moses Rouas vermittelt ist. Die folgenden Ausführungen lassen daher diese lateinische Übersetzung außer Acht. Die arabischen Handschriften hat seit Dieterici niemand mehr eingesehen, sodaß über die Qualität der Ausgabe kein Urteil gefällt werden kann. Die Übersetzung scheint getreu zu sein <sup>1)</sup>. H. H. Schaefer, Ztschr. der Deutschen Morgenländ. Ges. 79, 1925, 223, 2 nennt sie allerdings „nicht einwandfrei“. Im folgenden wird das Werk mit „Theol.“ nach Seite und Zeile der Übersetzung Dietericis zitiert.

Der Herausgeber datiert die Bearbeitung des Werkes durch Abu Josef Jakob ibn Ishāk, den Kenditen (= Alkindi) auf ungefähr 840. Die Übersetzung aus dem Griechischen dürfte nicht viel älter gewesen sein. Er erkannte, daß die Zuweisung an Aristoteles unrichtig ist, daß es sich vielmehr um ein Werk „plotinischer Färbung“ handle. Die Schriften Plotins zog er dagegen weder bei der Herstellung seines Textes noch für die Übersetzung heran. Das erhöht den Wert seiner Arbeit für einen, der die Schrift mit dem Plotintext vergleichen will, da Dieterici den arabischen Text gestaltet hat, ohne vom griechischen Wortlaut voreingenommen zu sein.

Das Buch besteht außer dem zitierten Titel, der jedenfalls von Alkindi stammt, aus drei gänzlich verschiedenen Teilen. Der erste Teil (S. 1—4), dessen Stil sich nach Dieterici 183 vom übrigen Werk abhebt, versucht, das vorliegende Buch in die aristotelische Philosophie einzubauen. Besonders wird die Theologie als Ergänzung zur Metaphysik betrachtet. Valentin Rose, DLZ 1883, 844 glaubte, es sei damit des Porphyrios verlorene Schrift περὶ ἀρχῶν gemeint, die zwar nicht dem Titel, wohl aber dem Inhalt nach jedenfalls eine Metaphysik gewesen ist. Rose wollte damit diesen Teil, der in der I. Person abgefaßt ist, Porphyrios zuweisen. Der Ausdruck „das was nach den Naturwissenschaften folgt“ (S. 2)

1) Ich verdanke dieses Urteil Herrn Dr. Ludwig Forrer, Universität Zürich, der die Liebenswürdigkeit hatte, die der plotinischen Schrift VI entsprechenden Partien der Übersetzung mit dem Original zu vergleichen. Seine Hilfe, die mir besonders wertvoll war, da ich des Arabischen gänzlich unkundig bin, sei ihm auch hier verdankt.

kann sich jedoch nur auf die aristotelischen τὰ μετὰ τὰ φυσικά beziehen, sodaß also Aristoteles als Verfasser dieses Teiles erscheinen sollte. Es handelt sich demnach um eine bewußte Fälschung, die wahrscheinlich Alkindi zur Last gelegt werden muß, allenfalls schon dem Übersetzer, keinesfalls jedoch dem griechischen Original.

Der zweite Teil ist bei Dieterici S. 170—178 gedruckt, schließt aber im arabischen Text an den ersten Teil an. Der Titel heißt: „*Verzeichnis der Hauptfragen, welche der Weise im Buche der Theologie, d. h. der Lehre von der Gottherrschaft, zu lösen verspricht. Die Erklärung gehört dem Porphyrius an, und die Übersetzung ist vom Christen an-Nā'imi aus Emessa.*“ Es handelt sich aber nicht, wie der Titel angibt, um ein Inhaltsverzeichnis des nachfolgenden Buches, sondern vielmehr um eine ganz ausführliche Übersicht über die plotinische Schrift IV 4, aber nicht etwa in der Form einer Paraphrase, sondern es sind aneinandergereihte Überschriften, die ohne den dazugehörigen Text in der Luft hängen. Die etwa 140 Titel folgen dem Text in der richtigen Reihenfolge von Kapitel 1—34, wo sie abbrechen. Sie sind bald knapper, bald ausgiebiger und enthalten oft das Wesentliche der Argumentation. Sie entsprechen gerade dem, was man sich unter den ἐπιχειρήματα, ἃ ὡς κεφάλαια συναριθμεῖται des Porphyrios (vita Plotini 26, Z. 28 § 149)<sup>2)</sup> vorstellen möchte. Da zudem Porphyrios in der Überschrift als Erklärer erwähnt wird, ist die Zuweisung an ihn recht wahrscheinlich.

Der zweite Teil hat mit dem dritten und längsten (S. 5 bis 169), der eigentlichen „Theologie“, nichts zu tun. Diese besteht aus 11 Büchern ungleicher Länge, bei Dieterici nummeriert von I—VIII, VIIIb, IX, X. Die einzelnen Bücher sind mit Überschriften versehen, bei VIIIb fehlt diese; es ist möglich, daß vor VIIIb eine Lücke klafft, doch ist dies aus dem Inhalt nicht zu beweisen. Der größte Teil dieser 11 Bücher läßt sich in den Schriften Plotins wiederfinden. Dieterici 182 hatte nur drei Vergleichsstellen gesehen, wovon die dritte nicht zutrifft. Valentin Rose, DLZ 1883, 845 hat eine Konkordanz gegeben, aus der ersichtlich wurde, daß dieser Teil

<sup>2)</sup> In den Plotin-Zitaten (einschließlich der Zitate aus der vita Plotini) sind die Zeilenzahlen der Ausgabe Bréhiers, Paris 1924—38, die Paragraphenzahlen der Übersetzung Harders, Leipzig 1930—37 entnommen.

des Werkes in 8 verschiedenen Plotinschriften seine Entsprechung hat. Man hielt seither die Theol. für eine Paraphrase Plotins, zusammengestellt vermutlich von Porphyrios, der Plotins Schriften in „Enneaden“ aufgeteilt herausgegeben hatte. Einige größere Abschnitte konnten freilich bei Plotin nicht gefunden werden. Für einen (S. 12, 20—14, 35) hat Rose a. a. O. als Quelle des Porphyrios φιλόσοφος ἱστορία vermutet; er vergleicht fr. 18 (in Naucks Porphyrii opuscula selecta<sup>2</sup> 1886). Der Vergleich drängt sich nicht auf, obschon beide Male von Platons Philosophie die Rede ist, wenn wir wenigstens in der Theol. den Namen Platon (12, 24) beibehalten. Mir scheint allerdings, hier wäre „Plotin“ zu lesen, der natürlich sehr leicht mit Platon verwechselt werden konnte bei der Ähnlichkeit der Namen<sup>3)</sup>. Denn der folgende Abschnitt ist viel eher plotinisch als platonisch, wenn er auch mit keinem Texte wörtlich übereinstimmt. Auch kann in dem Satze 14, 12 *„wenn man solche Vorstellungen aus dem Wort und der Rede des Philosophen hegt, so ist zu bedenken, daß der Philosoph nur, um der Gewohnheit der Alten zu folgen, sich so ausdrückte“* mit dem Philosophen nicht, wie der Text glauben macht, Platon gemeint sein, sondern nur Plotin, mit den „Alten“ aber sind οἱ παλαιοί, unter ihnen gerade Platon gemeint.

Neuerdings hat Paul Henry, Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique, tome 23, 6, 1937, 316<sup>4)</sup> die These aufgestellt, die Theol. gehe auf die mündliche Lehrtätigkeit Plotins zurück. Sie sei nicht ein auf den Enneaden fußendes Machwerk, sondern sie liege im Gegenteil vor den Enneaden. Für seine Annahme führt Henry verschiedene Argumente ins Feld, von denen hier einige betrachtet werden sollen.

Zunächst (S. 323) zieht er ein paar innere Gründe heran. Er weist auf den Gesprächscharakter der Theol. hin, stellt das Vorhandensein von Selbstkommentierungen fest und erwähnt (als Beispiel) eine Variante gegenüber dem Enneadentext, die nur vom Autor selbst herrühren könne. In der Tat ist das Auffälligste an der Theol., daß sie (abgesehen von den schon erwähnten nicht identifizierbaren Abschnitten) einerseits Zeile für Zeile mit den Enneaden verglichen werden

<sup>3)</sup> Nach Dieterici 184 wäre Plotin im Arabischen „iflātūn“, während Platon „iflātūn“ heißt.

<sup>4)</sup> Im folgenden als Henry, Bulletin zitiert.

kann, andererseits aber gegenüber diesem Texte zahlreiche Einleitungen, Wiederholungen, Ausführungen, Überleitungen bietet; der Plotintext scheint gleichsam auseinandergenommen. Doch ist dies nicht in der Art einer Paraphrase geschehen, sondern es handelt sich um Vorlesungsstil. Im mündlichen Vortrag sind die breiten Ausführungen und umständlichen Wiederholungen nicht störend; die herausgegebenen Schriften sind hier knapper. Zwei Beispiele von vielen sollen das beleuchten:

S. 93, 21—32 werden als Vergleiche für den Geist, der Eines zugleich und Vieles ist, Beispiele aus der Körperwelt herangezogen:

„Man nehme z. B. das Gesicht. Ist dasselbe auch nur Eine Körpermasse, so macht doch die Kraft in ihm einen Teil desselben zum Auge, einen anderen zur Nase, einen anderen zum Mund. Die Nase wiederum ist, wenn sie auch nur Eine ist, nicht rein Eine, sondern sie ist aus vielen Dingen, wie Venen, Nerven, Knorpeln zusammengesetzt. Die Venen ferner sind, obwohl sie nur Eins sind, doch wieder aus den vier Grundstoffen des Körpers, wie Blut und dergleichen, zusammengesetzt. Das Blut endlich ist, wenn es auch nur Eins ist, doch aus anderen Dingen gefügt. So geht es fort, bis man zu den Uranfängen, d. i. Stoff und Form, die ja allein einfach sind, gelangt.“

Der entsprechende griechische Text steht VI 7, 14 Z. 8—11 § 121: οἷον πρόσωπον οὐκ ὄγκος εἷς, ἀλλὰ καὶ ῥίνες καὶ ὀφθαλμοὶ καὶ ἡ ρίς οὐχὶ οὕσα ἓν, ἀλλ' ἕτερον τὸ δ' ἕτερον αὐτὸ πάλιν αὐτῆς, εἰ ἔμελλε ρίς εἶναι ἓν γάρ τι ἀπλῶς οὕσα ὄγκος ἀν-ἦν μόνον.

Es läßt sich hier kaum denken, wie jemand, der lediglich den Text paraphrasieren möchte, zum Gesicht und der Nase von sich aus noch weitere Beispiele hinzugefügt hätte.

In VI 7, 2 Z. 12 § 18 wird festgestellt, daß der Zusammenfall von τί und διὰ τί gelegentlich auch in der Sinnenwelt vorkomme, οἷον τί ἐστιν ἔκλειψις. In der Theol. 59, 34 lesen wir statt dieses Sätychens: „So bei der Mondfinsternis. Erklärt man, was die Mondfinsternis ist, so beschreibt man sie irgendwie; und wenn man dartut, warum sie ist, gibt man ganz dieselbe Beschreibung.“ Diese Begründung, die durchaus nicht selbstverständlich ist, vermißt man in den Enneaden.

Diese oft willkommenen „Zusätze“ unterscheiden sich nun in keiner Weise von jenen Partiën, die eine genaue Entsprechung in den Enneaden haben. Niemand würde ohne Kenntnis des Enneadentextes auf den Gedanken verfallen, die Theol. unter verschiedene Autoren aufzuteilen. Beson-

ders häufig trifft man auch (worauf Henry 324 hinweist) folgende Erscheinung an: Ein Satz beginnt mit den Worten „*fragt nun jemand*“, „*stellt jemand folgende Behauptung auf*“, „*behauptet nun jemand*“ u. ä.; nach dem Inhalt der Frage oder Behauptung geht es dann weiter: „*so antworten wir*“. In den Enneaden steht in solchen Fällen meist nur die Antwort (Beispiel Theol. 17, 14—18, 9  $\infty$  IV, 4, 1 Z. 25—31 § 6). Oder mit anderen Worten: die Theol. bietet die *ἀπορίαι* und die *λύσεις*, der Enneadentext meist nur die *λύσεις*.

Henry zieht sodann (S. 325) einige Angaben der *vita Plotini* des Porphyrios über den Mangel an Straffheit in Plotins Schulbetrieb heran, die auch auf die Theol. zutreffen. Andererseits bezeugt uns derselbe Porphyrios, daß verschiedene philosophische Autoren schulmäßig gelesen und besprochen wurden (*vita Plot.* 14 Z. 10 § 72). Unter diesen wird auch Alexander von Aphrodisias genannt, aus dem Bréhier in der Notice zu IV 7 (S. 182 f.) verschiedene Parallelstellen heranzieht. Henry 326 weist darauf hin, daß sich die Theol. oft enger an Alexander anschließe als die Enneaden. Den Beweis dafür bleibt er uns noch schuldig; bei den von Bréhier zitierten Stellen trifft es nicht zu. Auch vermag ich seiner Behauptung nicht zu folgen, man finde in den *Solutiones* des Priscianus Lydus Argumente gegen die aristotelische Auffassung der Seele als einer Entelechie, die in der Theol. erscheinen, in den Enneaden jedoch vergeblich gesucht würden. Vielmehr entsprechen hier Theol. und Enneaden bis ins Einzelne (Theol. 42, 29 ff.), nur daß die Theol. auf S. 44 abbricht und daher bloß die Entsprechung zu IV 7, 8<sup>5</sup> Z. 1—20 § 53 bis 55 bietet. Bei Priscian läßt sich m. E. nur der Abschnitt S. 45 f. Bywater vergleichen, der aber bloß entfernte Berührungen mit dem Text der Enneaden und der Theol. zeigt.

Auf die übrigen von Henry beigebrachten, übrigens zum guten Teil nicht gerade zwingenden Argumente einzugehen, muß ich mir versagen<sup>5)</sup>. Da er in seinem Aufsatz das Problem nur skizziert, für die Beweise uns aber auf eine spätere Arbeit vertröstet, ist eine Auseinandersetzung noch nicht möglich. Der bereits erwähnte Vorlesungscharakter der Theol. läßt es auch mir als wahrscheinlich erscheinen, daß das Werk irgendwie die mündliche Lehrtätigkeit Plotins widerspiegelt.

5) Die Gleichsetzung der Theol. 51 genannten „Philosophie der Auserlesenen“ mit der plotinischen Schrift I 6 ist unsicher.

Es ist naheliegend, es in diesem Falle auf den Plotinschüler Amelios zurückzuführen, dessen  $\sigma\chi\acute{o}\lambda\iota\alpha \acute{\epsilon}\kappa \tau\acute{\omega}\nu \sigma\upsilon\nu\upsilon\sigma\iota\omega\upsilon\acute{\nu}$  in etwa 100 Büchern Porphyrios *vita Plot.* 3 Z. 46 § 22 erwähnt. Da Amelios im Jahre 268 Rom verließ, konnte er den  $\sigma\upsilon\nu\upsilon\sigma\iota\alpha\iota$ , auf denen die letzten 9 Schriften Plotins fußen, nicht mehr beiwohnen. In der Tat finden wir zu diesen Schriften keine Entsprechungen in der *Theol.* (Henry 327), was allerdings nicht viel besagen will, da überhaupt nur zu 8 von den übrigen 45 Schriften Paralleltexte vorliegen<sup>6)</sup>.

Im folgenden möchte ich ein paar Beobachtungen beisteuern, die geeignet sein könnten, Henrys These dahin zu modifizieren, daß des Porphyrios *Enneadenausgabe* nicht spurlos an der *Theol.* vorbeigegangen ist. Porphyrios hat die chronologische Reihenfolge der Schriften Plotins, die er selbst in den Kapiteln 4—6 der *vita Plotini* bietet, für seine Ausgabe nach sachlichen Gesichtspunkten abgeändert. Die vorhandenen Schriften teilte er dabei in sechs „Neuner“ (*Enneaden*), wobei er sich freute, „auf die Vollkommenheit der Zahl 6 und auf die Neuner zu treffen“ (*vita Plot.* 24 Z. 13 § 139). Es ist unzweifelhaft, daß er diese „vollkommene“ Zahl selbst erst durch Unterteilung längerer und durch Zusammenlegung kürzerer Schriften gewonnen hat. So hat er die Schriften III 2—3, IV 3—4<sup>7)</sup>, VI 1—3, VI 4—5 geteilt, in III 9 dagegen  $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\acute{\kappa}\epsilon\upsilon\epsilon\iota\varsigma \delta\iota\acute{\alpha}\varphi\omicron\rho\omicron\iota$  zusammengefaßt. Harter, *Hermes* 71, 1936, 1 ff. hat schlagend nachgewiesen, daß die 4 in der chronologischen Reihenfolge aufeinanderfolgenden Schriften III 8 V 8 V 5 II 9 eine einzige Schrift gebildet hatten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß diese erst von Porphyrios getrennt wurde; in die fünfte *Enneade* verwies er die Schriften, die sich vorwiegend mit dem  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  beschäftigten; das war beim mittleren Teil dieser Gesamtschrift (V 8 + V 5) der Fall, nicht jedoch am Anfang (III 8)<sup>8)</sup> noch am Schluß (II 9). Nun wissen wir, daß die Schrift IV 7 in einer vorporphyrischen (vermutlich der Eustochios-) Ausgabe aus 2 Büchern bestand<sup>9)</sup>, und daß in der Ausgabe des Eustochios

6) Siehe auch unten Anm. 10.

7) IV 5 ist nach IV 4, 23 Z. 48 § 113 wahrscheinlich ein selbständiger  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  gewesen.

8) Von III 8, 8 § 49 an ist freilich vom  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  die Rede; es empfahl sich aus andern Gründen, den Schnitt etwas später anzusetzen.

9) Darüber Paul Henry, *Recherches sur la Préparation Évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin*, Paris 1935, 75.

bei IV 4, 30 § 154 ein drittes Buch der Schrift περὶ ψυχῆς (= IV 3—4) begann, wie uns ein Scholion in unsern Handschriften an dieser Stelle verrät. Ob das zweite Buch dieser Schrift in der Eustochios-Ausgabe an derselben Stelle wie in der Porphyrios-Ausgabe (d. h. bei IV 4, 1) begann, ist ungewiß, erscheint aber zum mindesten unwahrscheinlich, wenn man bedenkt, daß IV 4, 1 mitten in einem Satz einsetzt. Auf keinen Fall jedoch kann dieser sinnlose Einschnitt auf Plotin selbst zurückgehen.

Kehren wir jetzt wieder zur Theol. zurück, so werden wir sehen, daß die Einteilung des Porphyrios hier deutlich zu greifen ist:

1. Die dem Texte der Theologie entsprechenden 8 Schriften IV 3 IV 4 IV 7 IV 8 V 1 V 2 V 8 VI 7 gehören ausnahmslos der IV., V. und VI. Enneade an. Amelios' σχόλια, die den Vorlesungen und Diskussionen folgten, mußten mit der chronologischen Reihenfolge übereinstimmen, die mit der Enneadeneinteilung nichts zu tun hat. Die genannten Schriften sind chronologisch die 2., 6., 10., 11., 27., 28., 31. und 38.; hier ist also kein Prinzip zu erkennen, wohl aber setzt die Beschränkung auf die drei letzten Enneaden die Bekanntschaft mit der Enneadeneinteilung voraus<sup>10</sup>).

2. In der Theol. 15, 1 (Anfang von Buch II) lesen wir: „*Fragt jemand, was redet und wessen gedenkt denn die Seele . . .*“. Die Worte entsprechen genau IV 4, 1 Z. 1 § 1 τί οὖν ἐρεῖ καὶ τίνων τὴν μνήμην ἔξει ψυχῆ. Nun ist im Griechischen ὁ ἡγουμένου IV 3, 32 Z. 25 § 165 Subjekt zu ἐρεῖ. Wenn die Theologie ἡ ψυχῆ als Subjekt betrachtet, so ist das ein Irrtum, freilich ein höchst verständlicher; denn der Zusammenhang mit IV 3 war eben nicht erkannt. (Der Schluß von IV 3 kommt in der Theol. nicht vor.) Jedenfalls konnte ein neues Kapitel an dieser Stelle nur beginnen, weil die Vorlage hier auch einen Einschnitt aufwies.

3. Der Anfang des IV. Buches der Theol. lautet (S. 45, 1 ff.): „*Wir behaupten: Kann jemand seinen Leib abstreifen und seine Sinne mit ihren Zuflüsterungen und Bewegungen beschwichtigen, so wie dies der Inspirationsfähige von sich beschreibt, so kann er auch in seinem Denken und seinem Wesen*

<sup>10</sup>) Von den 9 letzten Schriften ist V 3 die einzige, die nicht den Enneaden I, II, III angehört; das Argument von Amelios' Abreise (oben S. 222) reduziert sich also auf das Fehlen von Entsprechungen zu dieser Schrift allein.

zurückkehren und in seinem Geiste zur Geistwelt aufsteigen. Dann sieht er die Schönheit und den Glanz derselben und ist stark genug, die Erhabenheit des Geistes, sein Licht und seinen Glanz zu erkennen, auch erkennt er den Wert und die Macht dessen, was über dem Geist steht.“ Der erste Satz hat in den Enneaden keine Parallele, der zweite entspricht genau dem Anfang von V 8, 1 § 1 ἐπειδὴ φαμεν τὸν ἐν θεᾷ τοῦ νοητοῦ κόσμου<sup>11)</sup> γενημένον καὶ τὸ τοῦ ἀληθινοῦ νοῦ κατανοήσαντα κάλλος τοῦτον δυνήσεσθαι καὶ τὸν τούτου πατέρα καὶ τὸν ἐπέκεινα νοῦ εἰς ἔννοιαν βάλλεσθαι . . . Einzig die beiden Anfangsworte ἐπειδὴ φαμεν sind weggelassen. Diese sind in Wahrheit die Verbindungsworte zur voraufgehenden Schrift III 8; der Zusammenhang zwischen den beiden Schriften ist verborgen geblieben. (III 8 kommt in der Theol. nicht vor.)

4. Entsprechend ist Theol. 121 am Schluß des Buches VIII b der Überleitungssatz von V 8 zu V 5 weggelassen: ἀρ' οὖν ἀρκεῖ τὰ εἰρημένα εἰς ἐναργῆ σύνεσιν ἀγαγεῖν τοῦ νοητοῦ τόπου ἢ κατ' ἄλλην ὁδὸν πάλιν αὐ δεῖ ἐπελθεῖν ὡδε; (V 8, 13 Z. 22 § 89). Der Zusammenhang mit V 5 ist offenbar nicht erkannt<sup>12)</sup>. (V 5 kommt in der Theol. nicht vor.)

5. Das III. Buch der Theol. S. 33—44 entspricht dem Enneadentext IV 7, 8—8<sup>5</sup> § 42—55. Von der Einteilung in 2 Bücher, die uns für eine vorporphyrische Ausgabe bezeugt ist, ist nichts zu merken. Der Schnitt zwischen den beiden Büchern lag zwischen den Kapiteln 8<sup>4</sup> und 8<sup>5</sup>; die entsprechende Stelle in der Theol. 42, 28 zeigt keinen merklichen Absatz<sup>13)</sup>.

6. Die 11 Kapitel der Theol. enthalten (abgesehen von nicht-plotinischen Zutaten) 18 Abschnitte, die Partien aus den erwähnten 8 Plotinschriften entsprechen. (Vollständig ist keine Plotinschrift wiedergegeben.) Man muß die Entsprechungen für eine Schrift oft an drei verschiedenen Orten zusammensuchen. Henrys Annahme (Bulletin 332), diese 18 Abschnitte gingen auf 18 Vorlesungsstunden Plotins zurück, ist unabweisbar. Dagegen spricht, daß ein paar Abschnitte genau aneinander anschließen. So hat der Text 159, 4 seine Fort-

11) Ueber die Lesart κόσμου vgl. unten S. 233.

12) Die Auffassung Henrys, Bulletin 330, der Schluß des Buches VIIIb (121, 5—8) entspreche dem Anfang von V 8, kann ich nicht teilen. Der Anfang von V 8 liegt S. 45 vor; hier haben wir nur eine Zusammenfassung von S. 114—121.

13) Das beweist zugleich, daß das nur bei Eusebios erhaltene Kapitel 8<sup>5</sup> in der porphyrischen Ausgabe genau an 8<sup>4</sup> anschoß.

setzung in 87, 1 (beide Male VI 7, 11 Z. 36 § 91), S. 54, 20 in 159, 5 (V 8, 4 Z. 4—7 § 24), S. 64, 26 in 142, 14 (VI 7, 2 Z. 51 § 27); bis auf einen kurzen Abschnitt wird S. 23, 16 durch 98, 33 fortgesetzt (es fehlt IV 4, 4, Z. 6—20 § 16—18). Die Abschnitte wurden also in der Theol. getrennt, nicht etwa in den Enneaden zusammengeflochten.

7. Innerhalb des jeweiligen Abschnittes entspricht der Gedankenfortschritt genau dem in den Enneaden. Wir finden zwar, wie schon bemerkt, Einschübe, Wiederholungen, Ausführungen und Digressionen, jedoch fast keine Umstellungen. Die beiden einzigen Stellen, wo eine kleine Abweichung in der Reihenfolge festzustellen ist, sind:

- a) 35, 11—36, 14 ~ IV 7, 8<sup>2</sup> Z. 1—14 § 46—47  
 36, 15—37, 20 ~ IV 7, 8 Z. 38—8<sup>1</sup> Z. 11 § 42—44  
 37, 21 ff. ~ IV 7, 8<sup>2</sup> Z. 15 ff. § 47 ff.
- b) 43, 34—44, 2 ~ IV 7, 8<sup>5</sup> Z. 19—20 § 55  
 44, 6—13 ~ IV 7, 8<sup>5</sup> Z. 12—15 § 54

Das ist sehr wenig auf etwa 150 Seiten, wenn die Theol. rein auf die *συνουσίαι* zurückgeht. Man müßte schon annehmen, Plotins Schriften seien lediglich eine knappere Fassung der Vorlesungen gewesen, ohne daß am Aufbau und in der Gedankenfolge noch das Geringste geändert worden wäre. Doch hatte Plotin keine Vorlesungsmanskripte, sondern er hatte die Schrift fertig im Kopf, sodaß er sie so rasch niederschreiben konnte, als ob er aus einem Buch abschriebe (Porphyrios, *vita Plot.* 8 Z. 8 § 44).

Aus allen diesen Gründen (1—7)<sup>14)</sup> erscheint mir eines deutlich: Die Theol. ist, so wie sie jetzt vorliegt, ohne die Enneadenausgabe des Porphyrios nicht zu denken. Es ist also doch möglich, daß die Erwähnung des Porphyrios am Anfang des Werkes (siehe oben S. 216) mehr als eine bloße Erinnerung an den berühmten Aristoteles-Kommentator darstellt. Ich will kein Gewicht darauf legen, daß das erwähnte Verzeichnis der Hauptfragen zu IV 4 die Enneaden voraussetzt, aus andern Gründen und weil es wieder mit IV 4, 1, also bei Por-

<sup>14)</sup> Einen weitem will ich nur nebenbei erwähnen. Wenn die Schrift III 8 V 8 V 5 II 9 ein Vortrag gewesen ist, wie Harder, *Hermes* 71, 1936, 9 ansprechend vermutet, kann der V 8 entsprechende Text der Theol. nicht auf die *συνουσίαι* zurückgehen. Doch ist vielleicht Harders Annahme gerade dieses Textes wegen abzulehnen.

phyrios' Einschnitt einsetzt. Immerhin wird auch dort wiederum Porphyrios als Erklärer genannt, und schließlich ist das Verzeichnis zusammen mit der Theol. auf uns gekommen. Auf der andern Seite ist der mündliche Charakter der Theol. so handgreiflich, und auch die Zusätze erinnern so deutlich an den echten Plotin, daß man doch nicht ohne weiteres die Hypothese Henrys wegwerfen und gar wieder zur Annahme einer von Porphyrios verfertigten Paraphrase zurückkehren möchte. Daß das Werk von Porphyrios selbst herrührt, scheint mir gerade die oben unter 2. genannte falsche Interpretation von IV 4, 1 Z. 1 § 1 auszuschließen. Stammt nämlich der Schnitt zwischen IV 3 und IV 4, wie wahrscheinlich, von ihm, so mußte er ja wissen, daß das Subjekt zu ἐρεῖ am Schluß von IV 3 stand. Mit allen Vorbehalten sei daher folgende Hypothese vorgetragen. Dem Verfasser der Theol. lagen die Enneaden und die σχόλια ἐκ τῶν συνουσιῶν des Amelios vor. Er hat zu einigen Schriften der IV., V. und VI. Enneade, oder besser Stellen daraus, die ihn besonders interessierten, den Enneadentext um Angaben bereichert, die er den σχόλια entnahm. Er mag bei seiner Auswahl die absteigende Ordnung (vom Einen bis zu den untersten Dingen der körperlichen Welt) befolgt haben, wie aus dem Vorwort S. 3 f. noch zu entnehmen ist<sup>15)</sup>. Ob er bereits die zusammengehörigen Stücke der 8 Schriften auseinandergezogen hat, oder ob das erst später geschehen ist, als die jetzige Folge jene absteigende Ordnung ersetzte, bleibt offen. Die Gesichtspunkte zu untersuchen, nach denen er seine Auswahl getroffen hat, dazu wäre eine eingehende Behandlung der Theol. nötig, die erst nach erneuter Vergleichung der arabischen Handschriften tunlich ist. In diesem Beitrag sollte lediglich gezeigt werden, daß die Theol. das Enneaden-Corpus voraussetzt.

Anhangsweise möchte ich einige Stellen besprechen, wo aus der Theol. etwas für den Text der Enneaden abfällt. Wenn das Werk ganz auf die mündliche Tradition zurückginge, wäre die Berechtigung einer solchen Auswertung in Frage gestellt. Doch auch wenn wir eine Einwirkung des Enneaden-Corpus auf die Theol. annehmen, darf sie nur mit größter Vorsicht für die Textkritik herangezogen werden. Volkmann, der diesen Weg in seiner Ausgabe zuerst beschrít-

---

15) Dies vermutet Henry, Bulletin 333.

ten hat, hat jedenfalls weit über das Ziel hinausgeschossen<sup>16)</sup>. Da die Theol., wie dargelegt, Gesprächscharakter hat und die Themen viel breiter behandelt als die Enneaden, kann natürlich, wo sie mehr bietet, nicht auf eine Lücke in den Enneaden geschlossen werden. Die folgenden Interpretationen sind daher ausgesprochen konservativ: der Wert der Theol. für den Enneadentext liegt viel weniger darin, daß sie Konjekturen liefert, als vielmehr darin, daß sie den überlieferten Text gegen falsche Verdächtigungen schützt.

IV 4, 1 Z. 19 § 4. In dem Satze τί οὖν κωλύει καὶ ταύτην τὴν ἐπιβολὴν ἀθρόαν ἀθρόων γίγνεσθαι ändert Volkmann ταύτην in ταύτη nach Theol. 16, 35 „*Was hindert denn die Seele in der Hochwelt, daß sie das Gewußte mit einem Male wisse?*“ Da die ψυχή im Satz vorher genannt ist, steht nichts im Wege, dem Sinne nach αὐτῇ zu ergänzen. ταύτην τὴν ἐπιβολὴν heißt dann: „dieses (vom νοῦς her bekannte) Erfassen“. Wer ταύτην in ταύτη ändert, sollte auch τὴν streichen; man wird daher bei der Überlieferung bleiben.

IV 4, 6 Z. 2 § 25. Der entsprechende Satz Theol. 101, 21 „*Wir sprechen es kurz aus, daß die Seele . . . . Erinnerung hat*“ reicht nicht aus, μνημονεύσουσι mit Volkmann in μνημονεύουσι zu ändern<sup>17)</sup>.

IV 4, 39 Z. 20 § 215 τὸ κακῶν δόσιν παρὰ θεῶν γίγνεσθαι. Aus Theol. 66, 9 „*Sind die Planeten Ursache von Übeln oder nicht?*“ geht hervor, daß mit den θεοί die Sterne gemeint sind.

IV 4, 44 Z. 18 ff. § 236 εἰ μὲν ὡς ἀναγκαίας καὶ τὰς καλὰς λεγομένας πράξεις πράττοι <οὐκ> ἄλλο τὸ ὄντως καλὸν ἔχων . . . Die Ergänzung stammt von Volkmann, der sich auf Theol. 74, 34 beruft: „*Wenn der Mann mit guter Praxis wohlgeleihte, gute, lobenswerte Taten verrichtet, und er dabei keinen anderen Zweck im Auge hat . . .*“ Der zweite Teil ist ein Zusatz der Theol. Der dem Griechischen ἄλλο τὸ ὄντως καλὸν ἔχων entsprechende Text steht erst 75, 1 „*denn er ist nur danach begierig, das Schöne wahrhaft zu erreichen.*“ Die Ergänzung ist daher falsch, wie schon Bréhier bemerkt hat.

16) Wo im folgenden Kreuzer, Kirchoff, Müller, Volkmann, Bréhier genannt sind, sind deren Ausgaben gemeint, wo Bouillet, MacKenna, Harder deren französische, englische, deutsche Übersetzung.

17) Es sei denn, μνημονεύουσι wäre besser bezeugt. Kreuzers Apparat erlaubt keine Entscheidung; die spätern Ausgaben schweigen sich aus.

IV 7, 8<sup>3</sup> Z. 6 § 48 ἀλλ' οὖν φασί γε προτέραν φύσιν ψυχῆς εἶναι κατὰ συντυχίας τὰς ἕξω γιγνομένην. Statt des einhellig überlieferten γιγνομένην lesen Kirchhoff und die seitherigen Herausgeber γιγνομένης, auf ψυχῆς bezogen; Henry, *Les États du texte de Plotin*, Paris 1938, 115<sup>18)</sup> entscheidet sich für γιγνομένην, auf φύσιν bezogen. Theol. 38, 6 „*Die Natur war vor der Seele und die Seele rühre nur aus der Verbindung der außer ihr befindlichen Naturen her . . .*“ scheint die Änderung in γιγνομένης gutzuheißen.

IV 8, 2 Z. 4 ff. § 8 f. (ἡμῖν συμβαίνει ζητῆσαι) καὶ περὶ κόσμου φύσεως οἷόν τινα δεῖ αὐτὸν τίθεσθαι, ἐν ᾧ ψυχὴ ἐνδιδιτάται ἐκούσα εἴτε ἀναγκασθεῖσα εἴτε τις ἄλλος τρόπος· καὶ περὶ ποιητοῦ δὲ εἴτε ὀρθῶς εἴτε ὡς ἡμέτεροι ψυχαὶ ἴσως, ἃς ἔδει σώματα διοικούσας χεῖρω δι' αὐτῶν εἶσω πολὺ δύναμι. Die Ergänzung <εἴτε> vor ἐκούσα durch Müller ist dem Sinne nach richtig, aber nach Plotins Sprachgebrauch unnötig, vgl. III 2, 7 Z. 19 § 62 λόγον οὐδὲ εὐθύνας statt οὐ λόγον οὐδὲ . . . Hinter ἡμέτεροι ψυχαὶ habe ich das Wort οὔσαι weggelassen, das nach Creuzers und Müllers Apparat zu urteilen nur im Laurentianus 87, 3 und den von ihm abhängigen Handschriften steht, also kaum auf den Archetypus zurückgeht. Der zweite Teil des ausgeschriebenen Satzes macht Schwierigkeiten. Kirchhoff nimmt eine Lücke vor ὡς ἡμέτεροι ψυχαὶ an, Gollwitzer<sup>19)</sup> füllt diese etwas gewalttätig aus, Müller versucht eine dem Sinne nach ansprechende Ergänzung in der richtigen Erkenntnis, daß hier das Thema für die folgenden Ausführungen angeschlagen wird<sup>20)</sup>. Bréhier glaubt, die Lücke auf Grund der Theol. 12, 18 ergänzen zu können: „*ob der erhabene Schöpfer die Dinge richtig schuf oder ob dies in einer nicht richtigen Weise stattfand; ob die Vereinigung der Seele mit dieser Welt und unseren Leibern richtig oder unrichtig von ihm geschah.*“ Nun will es aber das Unglück, daß in der Theol. die Entsprechungen zum Plotintext just an dieser Stelle aufhören. Der Text nach der angeblichen Lücke hat keine Entsprechung in der Theol.; und umgekehrt, was in der Theol. folgt, ist in den Enneaden nicht zu finden. Da es ausgemacht ist, daß die Theol. viel ausführlicher ist als der Enneadentext, ist Bréhiers Ergänzung zu mißtrauen, be-

18) Im folgenden als Henry, *États* zitiert.

19) Beiträge zur Kritik und Erklärung Plotins, Programm Kaiserslautern 1909, 30.

20) Am konsequentesten ist darin Harder.

sonders da er hinter ὡς ἡμέτεροι ψυχαί noch einen zweiten Wortausfall annimmt. Läßt sich denn die Überlieferung verstehen? Ich glaube, zur Not: „Uns kommt es zu, auch über die Natur des Kosmos zu forschen, wie man ihn sich vorzustellen hat, in dem die Seele sich aufhält, sei es freiwillig, sei es gezwungen, sei es irgend eine andere Weise; und über den Schöpfer, ob er wohl richtig (gehandelt hat), oder ob (sie) vielleicht wie unsere Seelen (sei), die, wenn sie geringere Leiber durchwalten, viel tiefer in sie hinabsteigen müssen“. Es wäre also aus dem vorigen Satze etwa zu ergänzen καὶ περὶ ποιητοῦ δὲ εἴτε ὀρθῶς <ἐποίησε τὴν τοῦ κόσμου ψυχὴν ἐνδιδαιτᾶσθαι> εἴτε <ἢ τοῦ κόσμου ψυχὴ ἠναγκάσθη> ὡς ἡμέτεροι ψυχαί, nur, daß diese Ergänzungen lediglich dem Sinne nach vorgenommen werden sollten, nicht aber in den Text eingesetzt. Da Plotin seine Gedanken häufig fast stichwortartig hinsetzt, scheint mir diese Interpretation zwar kühn, aber nicht unmöglich.

IV 8, 6 Z. 7 ff. § 32. Hier wird die Entfaltung und das Fortschreiten von den obern Wesenheiten zu immer niederern mit dem Aufkeimen eines Samens verglichen: εἴπερ ἐκάσθη φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι οἷον σπέρματος ἕκ τινος ἀμεροῦς ἀρχῆς εἰς τέλος τὸ αἰσθητὸν ἰούσης. Seit Kirchhoff wird ἰούσης in ἰούση geändert. Bréhier nimmt σπέρματος als Apposition zu ἀμεροῦς ἀρχῆς, Harder übersetzt, als ob er <ἐκ> vor σπέρματος läse. In Theol. 79, 12 heißt es: „Dasselbe (das Samenkorn) wird dem Schoß der Erde anvertraut und nimmt von einem Punkte — Keim —, der weder meßbar noch wägbar ist, seinen Anfang.“ Daraus ist zu entnehmen, daß sich der Vergleich nicht auf οἷον σπέρματος beschränkt, sondern daß der ganze Satz bis ἰούσης zum Vergleich gehört. Man sollte daher ἰόντος (auf σπέρματος bezogen) erwarten; doch läßt sich ἰούσης als Angleichung an ἀρχῆς auffassen. In den Beispielen, die verglichen werden können, handelt es sich zwar um Angleichung des Partizips an das Prädikativ, z. B. II 5, 3 Z. 14 § 18 ψυχὴ εἶδος ὄν (statt οὐσα) oder IV 7, 8 Z. 27 § 41 σώματος ὄντος τῆς ψυχῆς (statt οὐσης); aber da σπέρμα und ἀρχή hier dasselbe meinen, ἀρχῆς zudem näher steht, scheint mir ἰούσης mit Plotins Sprachgebrauch vereinbar.

VI 1, 4 Z. 37 § 26 ἢ ἔαν ἀφέλης τὴν ἑτερότητα, ἐν γενόμενον σιωπήσεται. Volkmann verdächtigt σιωπήσεται wegen Theol. 110, 19 „denn nimmt jemand die Andersheit vom Geist hin-

weg, so wird er bloßes Einerlei und wäre die Stumpfheit die notwendige Folge“. Der letzte Teil dieses Satzes ist eine freie Wiedergabe von σιωπήσεται, das dadurch gerade bestätigt wird. Im anschließenden Satz δεῖ δὲ καὶ τοῖς νοηθεῖσιν ἑτέροις πρὸς ἄλληλα εἶναι ist es keineswegs geboten, ἑτέροις durch ἑτερότητα zu ersetzen. Mit ἑτέροις kommt derselbe Sinn heraus.

V 1, 4 Z. 39 § 26 ταῦτόν δέ, ἐπεὶ ἐν ἑαυτῷ, καὶ κοινὸν δέ τι ἐν πᾶσι· καὶ ἡ διαφορὰ ἑτερότης. Im ganzen Abschnitt wird festgestellt, daß die Kategorien des platonischen Sophistes ὄν, ἑτερότης, ταυτότης, κίνησις, στάσις dem plotinischen νοῦς zukommen. „Die Selbigkeit aber (kommt dem νοῦς zu), weil er mit sich Eines ist, und zwar ein gemeinsames Eines für alle (πᾶσι scil. νοηθεῖσι), und der Unterschied ist die Andersheit.“ Der Text ist in Ordnung; das κοινὸν δέ τι ἐν präzisiert das vorher genannte ἐν; es ist also nicht nötig, ἐν (vor πᾶσι) in ἐν zu ändern, wie das seit Kirchoff alle Herausgeber tun<sup>21)</sup>. Harder übersetzt den Schlußsatz: „so gut in ihnen, sofern sie verschieden sind, Andersheit ist.“ Er liest also καὶ ἡ διάφορα ἑτερότης. Das wird durch Theol. 110, 28 widerlegt „*aber der Unterschied, welcher diese Substanzen unterscheidet, ist das Anderssein.*“

V 1, 5 Z. 3 § 27 πελάσασα οὖν αὐτῷ καὶ οἷον ἐν γενομένη ζητεῖ, τίς οὖν ὁ τοῦτον γενήσας. Subjekt ist die ψυχή, mit αὐτῷ ist der νοῦς gemeint. Ζητεῖ gibt mit dem folgenden Fragesatz zusammen genommen einen gewissen Sinn; nur stört, daß die Seele gerade dann forschen soll, wenn sie mit dem νοῦς Eins geworden. Theol. 110, 33 „*Wenn sie sich aber ihm so eng verbunden hat, daß es ist, als ob beide Eins wären, so wird sie mit ewigem Leben begabt*“ legt die paläographisch leicht mögliche Änderung Ζητεῖ < Ζῆ αἰεῖ nahe, die E. Seidel, de usu praepositionum Plotiniano, Breslauer Diss. 1886, 78 vorgeschlagen hat<sup>22)</sup>. Mit τίς οὖν beginnt dann

21) ἐν ist in allen Handschriften überliefert außer im Vindobonensis phil. Gr. 226 und in den beiden wertlosen Parisini 1968 und 1969, wo ἐν steht. Nach Creuzers Apparat wäre das erste ἐν (hinter ἐπεὶ) nur im Marcianus Gr. 240 und im Vaticanus Gr. 239 überliefert, sonst überall ἐν. Diese Angabe stimmt nicht; das erste ἐν ist nur im Laurentianus 87, 3 und den von ihm abhängigen Handschriften durch ἐν ersetzt.

22) Die Fortsetzung in der Theol. 110, 35 „*und hat eine Wonne, die nie schwindet*“ ist ein Zusatz und berechtigt nicht zur Ergänzung Ζῆ τε καὶ ὄντως ἡδέται (Vorschlag Volkmanns).

ein neuer Satz, wodurch das οὖν erst seinen vollen Sinn erhält. Henry, États 196 glaubt, die Nachahmung dieser Plotinstelle durch Basilius, de spiritu I, p. 322 d verbiete jegliche Änderung. Da die Plotin-Nachahmung just an dieser Stelle aufhört, bildet das Wort ἀκούει, das bei Basilius an Stelle von ζητεῖ steht, weder ein Argument für ζητεῖ noch eines gegen Ζῆ ἀεί.

V 1, 5 Z. 14 § 29 ἀλλὰ ἀόριστος μὲν ἡ δυὰς τῷ οἶον ὑποκειμένῳ λαμβανομένη. Sleeman, Classical Quarterly 22, 1928, 30 will τῷ durch νῷ ersetzen. Diese Vermutung wird durch Theol. 111, 32 zurückgewiesen: „nur daß die Zwei nicht als Zahl zu betrachten ist, wenn sie mit ihrem Wesen in Beziehung gebracht wird“. (Der Satz entspricht dem Griechischen trotz den Übersetzungsfehlern.)

V 1, 5 Z. 15 § 29 ὁ δὲ ἀριθμὸς ὁ ἐξ αὐτῆς (τῆς δυάδος) καὶ τοῦ ἑνὸς εἶδος ἕκαστος οἶον μορφοθέντος τοῖς γενομένοις εἶδεσιν ἐν αὐτῷ. Vitranga, Annotationes criticae in Plotini Enneadum partem priorem, Deventer 1876, der die Theol. noch nicht kannte, konizierte ἕκαστου, das die seitherigen Herausgeber in den Text aufgenommen haben. Volkmann findet die Berechtigung dafür in der Theol. 111, 34 „Die aus ihr und der Eins entstehende Zahl ist die Form eines jeden einzelnen dieser Dinge“. Dieser Genetiv in der Übersetzung darf nicht gepreßt werden, besonders wo es vollkommen unklar bleibt, was mit „diesen Dingen“ gemeint ist. Ich glaube, man kommt mit dem Nominativ ἕκαστος durch: „die Zahl aber aus ihr und dem Einen ist Form eine jede“ (nämlich eine jede Zahl)<sup>23</sup>). Die Übersetzer Bréhier, MacKenna, Harder ziehen ἕκαστου zu μορφοθέντος (wozu nun freilich die Theol. nicht berechtigt)<sup>24</sup>). Mir scheint, zu μορφοθέντος darf dem Sinne nach νοῦ ergänzt werden; der νοῦς ist ja auch zum folgenden μορφοῦται Subjekt, ohne daß das Wort νοῦς gesetzt wäre. Die Übersetzung müßte dann lauten: „gleich als ob der νοῦς durch die in ihm entstandenen Formen gestaltet würde“.

V 1, 5 Z. 18 § 29. Volkmann glaubt, aus Theol. 112, 4—7 auf eine Lücke hinter ἐνέργειαν schließen zu müssen (ähn-

23) So erübrigt sich auch der Vorschlag Sleemans a. O., ἕκαστον zu lesen.

24) Dabei deuten Bréhier und MacKenna das ἕκαστου auf die Gegenstände der sinnlichen Welt, Harder auf ein jedes der ersten Prinzipien; das ist, soweit es das Eine betrifft, geradezu Blasphemie.

lich Bréhier). Er verkennt damit, daß diese Zeilen nur eine Ausführung zu 112, 1—4 sind.

V 1, 5 Z. 19 § 29 ἔστι γὰρ ἡ νόησις ὄρασις ὀρώσα ἄμφω τὸ ἓν. Kirchhoff und Müller schreiben ἀμφὶ τὸ ἓν. Harder und MacKenna scheinen sich ihnen in der Übersetzung anzuschließen. Volkman schreibt <καὶ> ἄμφω τὸ ἓν auf Grund der Theol. 112, 7 „*somit ist der Geist nur wie der in der Tat sehende Blick und sind sie beide — der Geist und das Erfasste — Eins*“. Man sähe ἓν (weil hier nicht das metaphysische ἓν gemeint ist) lieber ohne Artikel. Das läßt sich erreichen, wenn man mit Sleeman, Classical Quarterly 22, 1928, 30 schreibt: ὄρασις ὀρώσα ἄμφω τε ἓν.

V 1, 6 Z. 17 § 32 ἀλλ' εἴ τι μετ' αὐτὸ γίνεται, ἐπιστραφέντος ἀεὶ ἐκείνου πρὸς αὐτὸ ἀναγκαῖόν ἐστι γεγονέναι. In allen Ausgaben wurde das zweite αὐτὸ stillschweigend in αὐτό geändert, obschon alle Handschriften (außer dem Vindobonsis phil. Gr. 226) αὐτὸ bieten. Der Satz muß dann etwa so übersetzt werden: „aber wenn etwas nach ihm (dem Einen) entsteht, so muß es entstehen, während jenes (das Eine) sich immer zu sich hinwendet“. Nun ist ἐπιστρέφειν ein ausgesprochenes Verbum der Bewegung, das für das Eine denkbar schlecht paßt. In der Tat erscheint es auch nie für das Eine, sondern entweder für die Hinwendung des νοῦς zum Einen (VI 7, 37 Z. 21 § 287 ἐπιστραφέν ἐν τῇ θείᾳ) oder für Auf- oder Abstieg der Seele (z. B. V 8, 11 Z. 7 § 74). Am ähnlichsten ist die Stelle II 4, 5 Z. 33 § 16 ὀρίζεται δέ (ἡ κίνησις), ὅταν πρὸς αὐτὸ (πρὸς τὸ ἓν) ἐπιστραφῆ. Unsere Stelle dürfte demnach übersetzt werden: „aber wenn etwas nach ihm entsteht, so muß es (das τι) entstehen, indem jenes (das τι) sich immer zu ihm (πρὸς αὐτὸ = πρὸς τὸ ἓν) hinwendet“<sup>25</sup>). Diese Interpretation von ἐπιστραφέντος ἀεὶ ἐκείνου πρὸς αὐτὸ scheint auch in Theol. 113, 14 vorzuliegen: „*und deshalb wirft es (das sich Bewegende) seinen Blick darauf (auf das, von dem es stammt)*“<sup>26</sup>).

<sup>25</sup>) Im Deutschen müssen wir ‚es‘ und ‚jenes‘ wegen der Stellung vertauschen, also: „so muß jenes entstehen, indem es sich immer zu ihm hinwendet“.

<sup>26</sup>) Vom sprachlichen Gesichtspunkt aus könnte eingewendet werden, das Entstehende könne nicht im selben Satz zuerst Subjekt des Genetivus absolutus (ἐπιστραφέντος ἐκείνου) und dann Subjekt zum Infinitiv γεγονέναι sein. Daß solches bei Plotin möglich ist, beweist z. B. VI 8, 10 Z. 34 § 92 κατειλημμένον.

V 8, 1 Z. 1 § 1 ἐπειδὴ φαμεν τὸν ἐν θεᾷ τοῦ νοητοῦ κόσμου γεγενημένον καὶ τὸ τοῦ ἀληθινοῦ νοῦ κατανοήσαντα κάλλος . . . Statt κόσμου schreiben die Herausgeber seit Kirchhoff κάλλους, obschon dies nur in den Handschriften Parisinus Gr. 1976 und Laurentianus 87, 3 und den von ihnen abhängigen Handschriften überliefert ist, d. h. nur in einer Handschriftenklasse, während die andern drei hier vertretenen Klassen (nach Creuzers und Müllers Apparat zu schließen) κόσμου bieten. Mit κάλλους würde zweimal dasselbe gesagt; der Fehler ist leicht verständlich, weil der Titel von V 8, der gerade davor steht, περί τοῦ νοητοῦ κάλλους lautet. Die Theol. 45, 5 scheint κόσμου zu bestätigen: „ . . . in seinem Geiste zur Geistwelt aufsteigen. Dann sieht er die Schönheit und den Glanz derselben“. Henry, États 23 verfiel ebenfalls die Lesung κόσμου.

V 8, 1 Z. 7 § 2 Volkmanns Ergänzung <δύο> aus Theol. 45, 22 ist dem Sinne nach zutreffend, aber nicht unerlässlich.

V 8, 1 Z. 17 § 3 Volkmann will aus Theol. 46, 13 zu ὀφθαλμοὶ ἢ χεῖρες noch <ἢ πόδες> ergänzen. Er läßt damit die größere Ausführlichkeit der Theol. gegenüber den Enneaden außer Acht.

V 8, 2 Z. 6—9 § 10. Müller athetiert 3 Zeilen; diese werden jedoch von der Theol. 48, 22 ff. geschützt. Harders Änderung von αἶμα in σπέρμα (Z. 7) wird durch die Theol. 48, 23 'Blut' widerlegt.

V 8, 4 Z. 14 § 26. Die Ergänzung Bouillets ὅτι μὴ ἐν τῷ <μῇ> καλῶ wird durch die Theol. 159, 24 bestätigt: „denn sie wird nicht von einem Dinge, das nicht schön wäre, getragen“.

V 8, 4 Z. 18 § 27 καὶ γὰρ τὸ ὑποκείμενον νοῦς καὶ αὐτὸς νοῦς οἷον εἴ τις καὶ τοῦτον τὸν οὐρανὸν τὸν ὀρώμενον φωτοειδῆ ὄντα τοῦτο τὸ φῶς τὸ ἐξ αὐτοῦ φῦναι νοήσειε τὰ ἄστρα. Seit Kirchhoff wird τὰ ἄστρα gestrichen; die Worte werden jedoch durch Theol. 159, 33 „sein Strahl gebührt den Gestirnen in ihm“ geschützt. Dodds, Classical Quarterly 16, 1922, 97 hat noch weitere Änderungen vorgeschlagen; der Text ist jedoch in Ordnung. Es wird zunächst festgestellt, daß in der geistigen Welt der Gegenstand νοῦς ist und das Substrat νοῦς ist. Dann wird das einzige Beispiel aus der sinnlichen Welt, das sich allenfalls ausdenken läßt, herangezogen: „wie wenn einer sich vorstellen würde, daß dieser sichtbare Himmel, der lichtartig ist, dieses Licht aus ihm sei (φῦναι = γενέσθαι), die Sterne“. τὰ ἄστρα erklärt epexege-

tisch τοῦτο τὸ φῶς. Nur wenn man sich die Identität zwischen Himmel und Sternen denkt, stimmt der Vergleich für die Welt des νοῦς<sup>27)</sup>.

V 8, 6 Z. 1 § 39 οἱ Αἰγυπτίων σοφοὶ εἴτε ἀκριβεῖ ἐπιστήμη λαβόντες εἴτε καὶ συμφύτῳ . . . Volkmann nimmt nach συμφύτῳ den Ausfall eines Substantivs an; Bréhier vermutet διαθέσει. Die Berufung auf Theol. 165, 3 „*sei es durch Naturanlage und natürliches Wissen*“ beweist eher (wegen der Wiederholung des Wortes 'Wissen') daß zu συμφύτῳ stillschweigend ἐπιστήμη zu ergänzen ist. Der Text ist also in Ordnung.

VI 7, 2 Z. 12 § 18 τί οὖν κωλύει καὶ ἕκαστον διὰ τί εἶναι καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ τοῦτο εἶναι τὴν οὐσίαν ἑκάστου; μᾶλλον δὲ ἀνάγκη. Theol. 60, 3 „*so geziemt es sich noch mehr, daß bei den Geistdingen . . .*“ beweist, daß mit ἐπὶ τῶν ἄλλων die νοητά, nicht die αἰσθητά gemeint sind; μᾶλλον δὲ ἀνάγκη paßt in der Tat nur auf die νοητά. Bouillet hat übersetzt „*dans le monde intelligible*“; Bréhier und MacKenna lassen die Frage offen, Harder übersetzt: „*bei den andern Dingen hier unten*“.

VI 7, 6 Z. 2 § 49 ἢ τὸ αἰσθητικὸν τῶν ἐκεῖ ἀναισθητῶν. Theol. 149, 30 „*denn die dortige Wahrnehmung ist dem dort Wahrgenommenen entsprechend*“ verlangt die Konjektur αἰσθητῶν (so Ficinus, von Volkmann in den griechischen Text eingeführt). Um der Überlieferung Rechnung zu tragen, könnte man lesen: ἂν αἰσθητῶν.

VI 7, 6 Z. 6 § 49 διὸ καὶ οὕτως αἰσθάνεται τὴν αἰσθητὴν ἀρμονίαν; τῇ δὲ αἰσθήσει παραδεξαμένου τοῦ αἰσθητικοῦ ἀνθρώπου καὶ συναρμόσαντος εἰς ἕσχατον πρὸς τὴν ἐκεῖ ἀρμονίαν καὶ πυρὸς ἐναρμόσαντος πρὸς τὸ ἐκεῖ πῦρ. Kirchhoff nimmt ohne Begründung hinter ἀρμονίαν eine Lücke an (Volkmann und Bréhier folgen ihm, während Müller αἰσθητὴν in ἀναίσθητον ändert). Ferner wird seit Kirchhoff statt πυρὸς (vor ἐναρμόσαντος) πῦρ gelesen. Die Theol. 149, 33 bietet keine genaue Entsprechung: „*Dieser Mensch erfährt nur die Sinneswahrnehmung von dort, weil er mit ihr so verbunden ist, wie dies Feuer mit jenem Hochfeuer*“. Doch erlaubt der Satz immerhin, im griechischen Text die beiden Partizipien

<sup>27)</sup> Das hat auch Gollwitzer, Beiträge zur Kritik und Erklärung Plotins, Programm Kaiserslautern 1909, 32 gesehen, der aber doch φῶναι in φῶν abzuändern für nötig fand.

συναρμόσαντος und ἐναρμόσαντος intransitiv zu nehmen<sup>28)</sup>. Dann kann πυρὸς gehalten werden; die Übersetzung lautet dann (ohne Annahme einer Lücke): „Daher kommt es auch, daß er (der VI 7, 5 Z. 31 § 48 genannte niedere Mensch, ein verständlicher Subjektswechsel) die sinnliche Harmonie wahrnimmt, mit der Wahrnehmung aber nimmt sie der wahrnehmungsbegabte Mensch auf und klingt bis zur untersten Stufe mit der dortigen Harmonie zusammen, und das Feuer ist auch im Einklang mit dem dortigen Feuer“.

VI 7, 6 Z. 9 ff. § 50—51. Hier werden zunächst zwei Menschen unterschieden, nämlich in Z. 9 f. ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐκεῖ, ἢ τοιαύτη ψυχὴ<sup>29)</sup> und ὁ ὕστερος ἄνθρωπος, τὸ μίμημα, von Z. 11 ff. an aber drei Menschen: ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος . . . . ἐλάμπει δ' οὗτος τῷ δευτέρῳ καὶ οὗτος τῷ τρίτῳ. Wer mit den drei Menschen gemeint ist, erhellt aus Theol. 150, 9 „Im ersten Menschen liegt aber die Macht des Geistmenschen, und der Geistmensch spendet sein Licht auf den zweiten Menschen, das ist der Mensch, welcher in der seelischen Hochwelt ist. Dieser zweite Mensch läßt sein Licht auf den dritten Menschen erstrahlen, das ist der, welcher in der körperlichen Niederwelt ist“. Nun kommt Licht auf den Satz Z. 11 f. καὶ ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον. Bréhier und Harder übersetzen ihn, als ob am Schluß ὁ . . . ἄνθρωπος stünde. Mit τὸν πρὸ πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον ist aber nicht der erste, sondern der zweite (der seelische) Mensch gemeint, wie bereits Bouillet gesehen hatte. In der Theol. 150, 14 ff. wird der Gedanke zusammengefaßt: „Ist dem nun so, wie wir beschrieben, so behaupten wir, daß im Körpermenschen der Seelenmensch und der Geistmensch sei. Damit meinen wir nicht, daß er jene beiden sei, sondern nur, daß er mit beiden verbunden, da er ein Abbild von beiden ist“. Das entspricht dem griechischen Text Z. 13 ff. ἔχει δέ πως πάντας ὁ ἔσχατος, οὐ γιγνώμενος ἐκείνοις, ἀλλὰ παρακείμενος ἐκείνους. Das erste ἐκείνους kann nicht richtig sein, Bréhier vermutet <ἐν> ἐκείνους, der verlangte Sinn würde eher durch <ὁ αὐτὸς> ἐκείνους getroffen. Am besten scheint mir jedoch ἐκείνοι δέ zu sein. Das stimmt nicht nur genau mit der Theol. überein, sondern

<sup>28)</sup> Der intransitive Gebrauch liegt II 1, 8 Z. 8 § 62 vor, gleichgültig, ob man dort ἐναρμόσειε oder ἐν ἀρμόσειε liest; ebenfalls VI 9, 4 Z. 26 § 28; vgl. auch Plat. Theaet. 204 a, leg. 894 c.

<sup>29)</sup> Harder scheint ἢ τοιαύτη ψυχὴ zu lesen, kaum notwendig.

ist auch paläographisch befriedigend, da das Sigel für  $\delta\acute{\epsilon}$  leicht mit  $\varsigma$  verwechselt wird.

VI 7, 12 Z. 7 § 100 καὶ γῆ οὐκ ἔρημος. Theol. 88, 34 „die Erde dort ist nicht morastig“; hier scheint im Vorbild ἔλειος gestanden zu haben, jedenfalls ein Fehler im griechischen Original, der aber nicht in die Enneaden aufzunehmen ist.

VI 7, 14 Z. 8ff. § 121/2. Es wird festgestellt, daß ein Gesicht keine bloße einförmige Masse sei, sondern eine geordnete Vielfalt: πρόσωπον οὐκ ὄγκος εἷς. Das gilt auch wieder für die Teile des Gesichtes, z. B. Nasen und Augen: ἐν γάρ τι ἀπλῶς οὐσα ὄγκος ἂν ἦν μόνον. Dann wird aus diesen Beispielen die Folgerung für den Geist gezogen: καὶ τὸ ἄπειρον οὕτως ἐν νῷ, ὅτι ἂν ὡς<sup>30)</sup> ἐν πολλά, οὐχ ὡς οἶκος εἷς, ἀλλ' ὡς λόγος πολὺς ἐν αὐτῷ. Wieso sollte er nicht wie ein einheitliches Haus sein, auf das gerade das ἐν πολλά zuträfe? Es ist vielmehr zu lesen: οὐχ ὡς ὄγκος εἷς, genau wie Z. 8. ὄγκος ist eine paläographisch leichte Änderung gegenüber οἶκος; der Gegensatz zu ὄγκος ist λόγος. Im übrigen wird ὄγκος bestätigt durch Theol. 93, 36: „Zwar ist er (der Geist) nicht Vieles, wie die Körpermasse, sondern er ist Vieles dadurch, daß in ihm eine Kraft ist, die stark genug ist, viele Dinge zu tun“.

Zuoz (Schweiz)

Hans-Rudolf Schwyzer

## OVIDS PERSEPHONE-ERZÄHLUNGEN UND IHRE HELLENISTISCHEN QUELLEN

Richard Heinze hat in seiner Abhandlung über Ovids elegische Erzählung (Ber. Verhandl. Sächs. Ak. Wiss., Philol.-hist. Klasse, LXXI 1919, 7) die Geschichte von dem Raube Kores und den Irrfahrten Demeters zum Ausgangspunkt genommen, die der Dichter in den Metamorphosen V 341—661 und in den Fasti IV 393—620 erzählt hat. Der Vergleich dieser beiden ausgedehnten Stücke gewährt uns in der Tat eine besonders günstige Gelegenheit, zu verfolgen, wie der

<sup>30)</sup> Müllers Konjektur αὐτὸς statt ἂν ὡς ist unnötig.