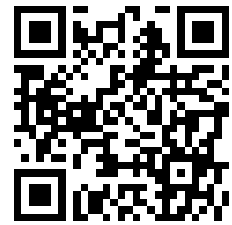
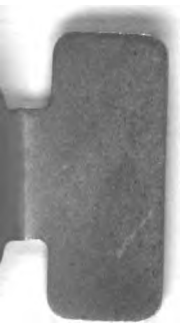
This is a reproduction of a library book that was digitized by Google as part of an ongoing effort to preserve the information in books and make it universally accessible.

Google™ books

https://books.google.com





Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

AUFSTIEG UND NIEDERGANG DER RÖMISCHEN WELT

BAND II.36.1

RISE AND DECLINE OF THE ROMAN WORLD

VOLUME II.36.1

Digitized by Google

AUFSTIEG UND NIEDERGANG DER RÖMISCHEN WELT (ANRW)

RISE AND DECLINE OF THE ROMAN WORLD

HERAUSGEGEBEN VON / EDITED BY

WOLFGANG HAASE

UND / AND

HILDEGARD TEMPORINI

TEIL II: PRINCIPAT

BAND 36.1

PART II: PRINCIPATE

VOLUME 36.1

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK 1987

Digitized by Google

AUFSTIEG UND NIEDERGANG DER RÖMISCHEN WELT (ANRW)

GESCHICHTE UND KULTUR ROMS
IM SPIEGEL DER NEUEREN FORSCHUNG

TEIL II: PRINCIPAT

INDIANA UNIVERSITY
LIBRARIES
BLOOMINGTON

BAND 36:

PHILOSOPHIE, WISSENSCHAFTEN, TECHNIK

1. TEILBAND:
PHILOSOPHIE
(HISTORISCHE EINLEITUNG; PLATONISMUS)

HERAUSGEGEBEN
VON
WOLFGANG HAASE

WALTER DE GRUYTER · BERLIN · NEW YORK 1987

Digitized by Google

Gedruckt auf säurefreiem Papier
(alterungsbeständig – pH 7, neutral)

Printed on acid-free paper
(ageing resistant – pH 7, neutral)

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: (ANRW) ; Geschichte u. Kultur Roms im Spiegel d. neueren Forschung = Rise and decline of the Roman world / hrsg. von Wolfgang Haase ; Hildegard Temporini. – Berlin ; New York : de Gruyter
Teilw. hrsg. von Hildegard Temporini u. Wolfgang Haase
ISBN 3-11-005837-5
NE: Haase, Wolfgang [Hrsg.]; Temporini, Hildegard [Hrsg.]; PT
Teil 2. Principat.
Bd. 36. Philosophie, Wissenschaften, Technik / hrsg. von Wolfgang Haase.
1. Teilbd. Philosophie (Historische Einleitung; Platonismus). – 1987.
ISBN 3-11-010378-8

© 1987 by Walter de Gruyter & Co., Berlin 30
Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses Buch oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.
Printed in Germany
Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin 30
Einbandgestaltung und Schutzumschlag: Rudolf Hübler
Buchbinder: Lüderitz & Bauer, Berlin 61

Digitized by Google

Vorwort

Die Rubrik 'Philosophie, Wissenschaften, Technik', die aus den Bänden II 36 und II 37 besteht, bildet den Schluß des II. Teils ('Principat') des Gemeinschaftswerkes 'Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt' (ANRW). Band II 36 in vier Teilbänden ist der Philosophiegeschichte, Band II 37 der Wissenschafts- und Technikgeschichte der Principatszeit (mit gelegentlichen Rückgriffen in die Perioden des Späthellenismus und der römischen Republik und Ausblicken in die Spätantike) gewidmet. Von den philosophiegeschichtlichen Teilbänden behandelt der vorliegende, II 36,1, nach einer allgemeinen historischen Einleitung über die großen philosophischen 'Schulen' der frühen und hohen Kaiserzeit den Platonismus bis zu Plotin, Teilbd. II 36,2 den nachplotinischen Neuplatonismus bis zu Jamblich, den 'neupythagoreischen' Platoniker Numenios und den Aristotelismus bis zu Alexander von Aphrodisias, Teilbd. II 36,3 den Stoizismus und Teilbd. II 36,4 den Epikureismus, Skeptizismus, Kynismus, verschiedene einzelne Denker außerhalb der Perspektive einer bestimmten Schulzugehörigkeit und ausgewählte systematische, quellenkundliche und überlieferungsgeschichtliche Themen. Die ganz oder überwiegend philosophischen Autoren und Werke werden hier beiläufig auch unter anderen als rein philosophiegeschichtlichen Gesichtspunkten bearbeitet.

Innerhalb der Reihe ANRW besteht ein Verhältnis wechselseitiger Ergänzung vor allem zu Bänden der Rubriken 'Religion' (Bde. II 16–II 28) und 'Sprache und Literatur' (Bde. II 29–II 35). Dies gilt für die Rubrik 'Sprache und Literatur' auch über solche einzelne Beiträge wie z.B. W. Lebek, Horaz und die Philosophie: Die 'Oden' (Teilbd. II 31,3 [Berlin–New York 1981] S. 2031–2092) oder E. Lefèvre, Die philosophische Bedeutung der Seneca-Tragödie am Beispiel des 'Thyestes' (Teilbd. II 32,2 [ebd. 1985] S. 1263–1283) hinaus. Besonders hingewiesen sei darauf, daß Seneca allgemein biographisch, litaraturgeschichtlich und als Dichter Gegenstand des ganzen Teilbandes II 32,2 (S. 653–1453) ist, während dem 'Seneca philosophus' mehr als die Hälfte des Teilbandes II 36,3 über den späthellenistischen und kaiserzeitlichen Stoizismus gewidmet sein wird. Innerhalb der Rubrik 'Religion' ist im paganen Bereich speziell auf den philosophiegeschichtlichen Gehalt solcher Beiträge wie H. W. Attridge, The Philosophical Critique of Religion under the Early Empire (Teilbd. II 16,1 [Berlin–New York 1978] S. 45–78) oder G. F. Chesnut, The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic, and Late Stoic Political Philosophy (Teilbd. II 16,2 [ebd. 1979] S. 1310–1332) oder F. E. Brenk, In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period (Teilbd. II 16,3 [ebd. 1986] S. 2068–2145, bes. 2085ff., 2094ff. u.a.) aufmerksam zu machen. Philosophie im 'hellenistischen' Judentum römischer Zeit kommt,

Digitized by Google

ebenfalls in der Rubrik 'Religion', in Teilbd. II 21,1 (Berlin–New York 1984, S. 1–759) über Philon von Alexandrien ausgiebig zur Sprache. Pagane Philosophie in Auseinandersetzung mit dem frühen Christentum wird in Teilbd. II 23,2 (Berlin–New York 1980) in den Beiträgen von S. BENKO, Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D. (S. 1055–1118) und vor allem A. MEREDITH, Porphyry and Julian Against the Christians (S. 1119–1149) gebührend berücksichtigt. Philosophie innerhalb des frühen Christentums während der ersten drei Jahrhunderte wird vor allem in den Bänden II 27 (zu den einzelnen Apostolischen Vätern und Apologeten) und II 28 (zu übergreifenden Themen aus dem Gebiet des frühchristlichen Denkens), am Rande aber auch in Bd. II 26 (zu Sachthemen aus dem Bereich des Neuen Testaments) behandelt werden. Umgekehrt sind manche Beiträge in den philosophiegeschichtlichen Teilbänden, wie z.B. F. E. BRENK, An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia (II 36,1, unten S. 248–349), U. BIANCHI, Plutarch und der Dualismus (ebd. S. 350–365), D. TSEKOURAKIS, Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's 'Moralia' (ebd. S. 366–393) oder K. KREMER, „Bonum est diffusivum sui". Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum (II 36,2), auch von religionsgeschichtlichem Interesse. Innerhalb der nun beginnenden Rubrik 'Philosophie, Wissenschaften, Technik' selbst werden die Grenzen zwischen Philosophie- und Wissenschafts- (Medizin-, Mathematik-, Naturwissenschafts-) Geschichte und damit zwischen den Bänden II 36 und II 37 teilweise fließend sein.

Der Herausgeber des vorliegenden Bandes hat sich bei der Planung und Gestaltung der ganzen Rubrik des sachlichen Rates und der praktischen Unterstützung von vielen Seiten zu erfreuen gehabt. Stellvertretend für manche andere seien mit dem Ausdruck besonderen Dankes genannt: wegen zahlreicher Anregungen und Belehrungen J.-M. ANDRÉ (Dijon), A. H. ARMSTRONG (Ludlow, Shropshire, G. B.), M. FREDE (Princeton, New Jersey), P. DONINI (Torino), G. J. D. AALDERS (Amsterdam), J. SCARBOROUGH (Madison, Wisconsin), F. KUDLIEN (Kiel), J. SESIANO (Genève), W. KNORR (Stanford, California); aus dem Kreis der Mitarbeiter der Teilbände II 36,1 und 2 einerseits J. WHITTAKER (St. John's, New Foundland, Canada), F. E. BRENK (Rom), H. J. BLUMENTHAL (Liverpool), K. KREMER (Trier), J. DILLON (Dublin) und R. W. SHARPLES (London), deren Einsatzbereitschaft und Geduld auf einem langen Weg zur endlichen Publikation ihrer Beiträge, des ursprünglichen Grundstocks der Behandlung von Platonismus und Aristotelismus der Kaiserzeit in diesem Rahmen, auf eine harte Probe gestellt worden sind; andererseits L. DEITZ (Konstanz), J. P. HERSHBELL (Minneapolis, Minnesota), C. MORESCHINI (Pisa), K. CORRIGAN (Saskatoon, Saskatchewan, Canada), A. SMITH (Dublin), L. BRISSON (Paris), M. FREDE (Princeton), die zu einem späten Zeitpunkt unter großer Anstrengung noch dazu beigetragen haben, Lücken des Programms zu schließen; und nicht zuletzt F. R. CHAUMARTIN (Paris–Créteil), der auf Vermittlung von P. GRIMAL (Paris) neben der Ausarbeitung seiner eigenen Beiträge (s. unten S. XII f.) in solchem Maße daran mitgewirkt hat, die in Teilbd. II 36,3 auf Französisch und Italienisch erscheinenden Beiträge über Seneca (darunter einen von C. CODOÑER, den er aus dem

Digitized by Google

Spanischen ins Französische übersetzt hat) zu gewinnen und zu koordinieren, daß er gewissermaßen als „stiller Mitherausgeber" jenes Teilbandes betrachtet werden kann.

In und um Tübingen haben beide Herausgeber von ANRW gemeinsam überwiegend den gleichen Personen und Institutionen für Hilfe und Förderung zu danken wie bisher. Der Präsident der Universität Tübingen, Dr. h. c. ADOLF THEIS, hat grundlegend dazu beigetragen, den Fortgang der Herausgebertätigkeit zu ermöglichen. Die Direktoren des Philologischen Seminars der Universität, Prof. GÜNTER WILLE und Prof. HUBERT CANCIK, haben wertvolle Unterstützung gewährt. Bereitwilliger Helfer und Ratgeber bei der editorischen Arbeit war ALEXANDER FRIEDEMANN WENSLER, M. A. Als studentische Hilfskräfte haben CHRISTINE WALDE, SUSANNE KUNZMANN und KLAUS MATHIS redaktionelle und technische Dienste geleistet.

W. H. Tübingen, im März 1987

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt

Vorwort . . . . . V–VII

PHILOSOPHIE, WISSENSCHAFTEN, TECHNIK

Band II. 36.1:

Philosophie (Historische Einleitung; Platonismus)

Historische Einleitung

ANDRÉ, J.-M. (Dijon)
Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire 5–77

Platonismus

WHITTAKER, J. (St. John's, Newfoundland, Canada)
Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire . . . 81–123

DEITZ, L. (Konstanz)
Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926–1986 124–182

FROIDEFOND, CH. (Aix-en-Provence)
Plutarque et le platonisme 184–233

HERSHBELL, J. P. (Minneapolis, Minnesota)
Plutarch's 'De animae procreatione in Timaeo': An Analysis of Structure and Content 234–247

BRENK, F. E., S. J. (Rome)
An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia 248–349

BIANCHI, U. (Rom)
Plutarch und der Dualismus 350–365

Digitized by Google

TSEKOURAKIS, D. (Thessaloniki)
Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's 'Moralia' 366–393

HIJMANS JR., B. L. (Groningen)
Apuleius, Philosophus Platonicus 395–475

MORESCHINI, C. (Pisa)
Attico: una figura singolare del medioplatonismo 477–491

SCHROEDER, F. M. (Kingston, Ontario, Canada)
Ammonius Saccas 493–526

BLUMENTHAL, H. J. (Liverpool)
Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951–1971 528–570

CORRIGAN, K. (Saskatoon, Saskatchewan, Canada) – O'CLEIRIGH, P. (Guelph, Ontario, Canada)
The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986 571–623

HADOT, P. (Paris)
Structure et thèmes du Traité 38 (VI, 7) de Plotin 624–676

SCHROEDER, F. M. (Kingston, Ontario, Canada)
Synousia, Synaisthaesis and Synesis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness 677–699

BUSSANICH, J. (Albuquerque, New Mexico)
Mystical Elements in Plotinus' Thought [Hinweis auf den Nachtrag in Bd. II. 36.4] 700

DOMBROWSKI, D. A. (Omaha, Nebraska)
Asceticism as Athletic Training in Plotinus 701–712

Band II. 36.2:

Philosophie (Platonismus [Forts.]; Aristotelismus)

SMITH, A. (Dublin)
Porphyrian Studies since 1913

DOMBROWSKI, D. A. (Omaha, Nebraska)
Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach

Digitized by Google

BRISSON, L. (Paris)
Amélius: Vie, œuvre, doctrine

DILLON, J. (Dublin)
Iamblichus of Chalcis (c. 240–325 A.D.)

WALLIS, R. T.† (Norman, Oklahoma)
Scepticism and Neoplatonism

STRANGE, S. K. (Pittsburgh, PA)
Plotinus, Porphyry and the Neoplatonic Interpretation of the 'Categories'

CORRIGAN, K. (Wilcox, Saskatchewan, Canada)
Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One

KREMER, K. (Trier)
„Bonum est diffusivum sui". Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum

FREDE, M. (Princeton, N.J.)
Numenios

Aristotelismus

GOTTSCHALK, H. B. (Leeds)
Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century A.D.

SHARPLES, R. W. (London)
Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation

DONINI, P. (Torino)
Questioni di coerenza nel 'De fato' di Alessandro

MADIGAN, A. (Boston, MA)
Alexander of Aphrodisias: The Book of Ethical Problems

Band II. 36.3:

Philosophie (Stoizismus)

CHESNUT, G. F. (South Bend, Indiana)
Religion and Philosophy in Roman Stoicism

Digitized by Google

KIDD, I. G. (St. Andrews)
Prolegomena to a Study in the Influence of Posidonius. I. Principate

TODD, R. B. (Vancouver, B.C., Canada)
Stoic Physical Theory: Sources and Problems in the Literature, 1st cent. B.C. – 3rd cent. A.D.

LAPIDGE, M. (Cambridge)
Stoic Cosmology and Roman Literature: First to Third Centuries A.D.

AUJAC, G. (Toulouse)
Stoicisme et hypothèse géocentrique

HORN, H.-J. (Mannheim)
Stoische Symmetrie und Theorie des Schönen in der Kaiserzeit

NEWMAN, R. J. (Honululu, Hawaii)
„Meditatio mortis": Theory and Practice in Imperial Stoicism (Seneca, Epictetus, Marcus Aurelius)

MANNING, C. E. (Christchurch, New Zealand)
Stoicism and Slavery in the Roman Empire

HAHM, D. E. (Columbus, Ohio)
The Ethical Doxography of Arius Didymus

MANSFELD, J. (Utrecht)
(zu Areios Didymos und Aetios)

CHAUMARTIN, F.-R. (Paris–Créteil)
Quarante ans de recherche sur les œuvres philosophiques de Sénèque (bibliographie 1945–1985)

FILLION-LAHILLE, J. (Paris)
La production littéraire de Sénèque sous les règnes de Caligula et de Claude, sens philosophique et portée politique: les 'Consolationes' et le 'De ira'

MORTUREUX, B. (Paris)
La pensée politique et sociale de Sénèque de l'avènement de Néron à la retraite du philosophe I. Les idéaux stoiciens et les premières responsabilités politiques: le 'De clementia'

CHAUMARTIN, F.-R. (Paris–Créteil)
La pensée politique et sociale de Sénèque de l'avènement de Néron à la retraite du philosophe II. Les désillusions

Digitized by Google

de Sénèque devant l'évolution de la politique néronienne et l'aspiration à la retraite: le 'De vita beata' et le 'De beneficiis'

André, J. M. (Dijon)
Les rapports entre vie active et vie contemplative dans l'œuvre philosophique de Sénèque: le 'De brevitate vitae', le 'De constantia sapientis', le 'De tranquillitate animae' et le 'De otio'

Codoñer, C. (Madrid)
La physique de Sénèque: Ordonnance et structure des 'Naturales quaestiones'

Mazzoli, G. (Pavia)
Le 'Epistulae ad Lucilium' ed il 'De Providentia' di Seneca: aspetti filosofici e letterari

Lausberg, M. (Augsburg)
Senecae operum fragmenta: Übersicht und Forschungsbericht

Grimal, P. (Paris)
Sénèque et le stoicisme romain

Rist, J. M. (Toronto)
Seneca and Stoic Orthodoxy

Most, G. W. (Ann Arbor, Michigan)
Cornutus and Stoic Allegoresis

Frede, M. (Princeton, N.J.)
Chairemon von Alexandreia

Laurenti, R. (Napoli)
Musonio, il maestro di Epitteto

Hershbell, J. P. (Minneapolis, Minnesota)
The Stoicism of Epictetus

Jagu, A. (Angers)
La morale d'Epictète et le christianisme

Scholer, D. M. (South Hamilton, Mass.)
Cebes, 'Pinax'

Isnardi Parente, M. (Roma)
Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali

Asmis, E. (Chicago, IL)
The Stoicism of Marcus Aurelius

Digitized by Google

Band II. 36.4:

Philosophie (Epikureismus; Skeptizismus; Kynismus u.a.; einzelne Denker; allgemeine historische und systematische Themen)

FERGUSON, J. (Walton, Bletchley, G.B.)
Epicureanism under the Roman Empire, I. Principate

ASMIS, E. (Chicago, IL)
Philodemus and his Position in the History of Epicureanism

DORANDI, T. (Napoli)
Filodemo: gli orientamenti della ricerca attuale

DORANDI, T. (Napoli)
(exemplarische Analyse eines Werkes des Philodemos)

ISNARDI PARENTE, M. (Roma)
Diogeniano. Ricuperi epicurei della 'tyche' contro la Stoa

CLAY, D. (Baltimore, MD)
The Philosophical Inscription of Diogenes of Oenoanda, New Discoveries (1969–1985)

GOULET-CAZÉ, M.-O. (Paris)
Le cynisme d'époque impériale

TIELSCH, E. (Berlin)
Sextus Empiricus und seine Stellung in der Geschichte des antiken Skeptizismus

KRENTZ, E. (Chicago, IL)
(zu Sextus Empiricus)

CORTASSA, G. (Torino)
Il programma dello Scettico: struttura, spirito e stile del primo libro delle 'Ipotiposi Pirroniche' di Sesto Empirico

---

CITRONI MARCHETTI, S. (Firenze)
Filosofia e ideologia nella 'Naturalis historia' di Plinio

HERSHBELL, J. P. (Minneapolis, MN)
Plutarch and Stoicism

HERSHBELL, J. P. (Minneapolis, MN)
Plutarch and Epicureanism

Digitized by Google

WESTMAN, R. (Åbo)
'Adversus Colotem' revisited

AALDERS, G. J. D. (Amsterdam) – DE BLOIS, L. (Nijmegen)
Plutarch und die politische Philosophie der Griechen

DONINI, P. (Torino)
Galeno e la filosofia

MANULI, P. (Pavia)
Galeno e lo stoicismo

HANKINSON, J. (Montreal)
Galen's Eclecticism

STEKELER-WEITHOFER, P. (Konstanz)
Galen und die Logik

MEJER, J. (Copenhagen)
Diogenes Laertios

SOLLENBERGER, M. G. (New Brunswick, NJ)
Diogenes Laertios, Book 5, On the Peripatetics: Analysis of Structure, Content and Sources

GIGANTE, M. (Napoli)
Il decimo libro di Diogene Laerzio: Epicuro ed il epicureismo

---

MUELLER, I. (Chicago, IL)
Heterodoxy and Doxography in Hippolytus' 'Refutatio'

ATTRIDGE, H. W. (Dallas, TX)
Divine Providence in the Philosophy of the Empire

COX, P. (Chicago, IL)
The Ideal of the Holy Philosopher in Pagan and Christian Biographies (2nd–4th Centuries)

KLASSEN, W. (Winnipeg, Manitoba, Canada)
The Simple Life as an Ethical Ideal in the First Century

SCHALL, J. V. (Washington, DC)
Post-Aristotelian Political Philosophy I. Hellenistic and Roman Antiquity (before Constantine)

MITSIS, P. (Ithaca, NY)
Natural Law and Natural Rights in Post-Aristotelian Philosophy

Digitized by Google

BOND, R. P. (Christchurch, New Zealand) – MANNING, C. E. (Christchurch, New Zealand)
Popular Philosophy and the Philosophy of the Schools

EMILSSON, E. K. (Reykjavik–Princeton, NJ)
Soul-Body Dualism in Post-Hellenistic Ancient Philosophy (1st to 4th Centuries A.D.)

DUMONT, J.-P. (Lille)
Sensation et perception dans la philosophie d'époque hellénistique et impériale

---

LESZL, W. (Pisa)
(Problemi lessicali e concettuali della resa in latino della terminologia filosofica greca)

GUTAS, D. (Rethymno, Crete)
Philosophical Material from Early Empire in Arabic: Gnomologia, Platonica, Pythagorica, Stoica, Epicurea

DAIBER, H. (Amsterdam)
(zu: Philosophica Graeca aus Späthellenismus sowie früher und hoher Kaiserzeit in orientalischer Überlieferung)

ZIMMERMANN, F. (Oxford)
(desgleichen)

NACHTRAG ZU BAND II. 36.1:

FREDE, M. (Princeton, NJ)
Celsus philosophus Platonicus

BUSSANICH, J. (Albuquerque, New Mexico)
Mystical Elements in Plotinus' Thought

NACHTRAG ZU BAND II. 36.2:

MERCKEN, P. (Utrecht)
(Aspasios und Adrastos)

Digitized by Google

PHILOSOPHIE, WISSENSCHAFTEN, TECHNIK:

PHILOSOPHIE
(HISTORISCHE EINLEITUNG; PLATONISMUS)

Digitized by Google

Digitized by Google

HISTORISCHE EINLEITUNG

Digitized by Google

Digitized by Google

Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire

par JEAN-MARIE ANDRÉ, Dijon

Table des matières

I. Le bilan des écoles à la fin de l'ère augustéenne 8
II. L'époque julio-claudienne, ou le sommeil des écoles 17
III. Les écoles et la politique du pouvoir de Vespasien à Hadrien 35
IV. Les écoles à l'apogée du 'siècle d'or' 51
V. Conclusion 74

À la fin de la République, les grandes écoles du monde grec sont constituées à Rome, et Rome les perçoit comme des doctrines à la fois 'ésotériques' et 'exotériques'[1], insérées dans une histoire de la pensée, que Cicéron et Varron ont imposée. Cicéron a certes tenté de réduire les 'différences', par exemple l'opposition du 'platonisme' et du Portique, et, tout en maintenant l'unité des grandes doctrines, a dégagé en elles un aspect diachronique et évolutif (ancienne et nouvelle Académie, ancien et moyen Portique, etc.). Varron, sensible à l'infinie variété des sectes, qu'il a répertoriée, a proposé une definition des 'sectes' de base, impliquant, par sa méthode de réduction, l'utilisation de critères[2]. Ses critères de définition des sectes, épistémologiques, téléologiques, éthiques, sont

[1] Mise en lumière par L. ROBIN, La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, L'Evolution de l'Humanité, 13, Paris, 1948, p. 289 et suiv. (après H. DIELS, Über die exoterischen Reden des Aristoteles, Abhandlungen der Berl. Akad., XIX, 1883), cette distinction figure chez Cicéron, De fin. V.12. On la trouve pour presque toutes les écoles: Cicéron est un bon témoin de l'épicurisme 'populaire' et de l'épicurisme 'savant', cf. J. M. ANDRÉ, L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, Paris, 1966, p. 209–277, pass. Même phénomène pour le stoïcisme et ses 'marginaux', les *rustici Stoici* de Cicéron, Ad fam. XV.19.1. Cf. A. OLTRAMARE, Les Origines de la Diatribe Romaine, thèse, Genève 1926, chap. VI, p. 126 et suiv. (Fabius, Stertinius, Crispinus). Le souci du bilan est attesté à la fin de la République, dans la σύνταξις τῶν φιλοσόφων de Philodème, cf. T. DORANDI, La rassegna dei filosofi di Filodemo, Rendiconti Accad. di Archeologia di Napoli, 55, 1980, p. 31–49 (catalogue des Académiciens et Stoïciens; histoire du Jardin, sur la base de P. Herc. 1780).

[2] Augustin, Ciu. Dei XIX.2, §§ 349–355.

Digitized by Google

fondamentaux, comme sera fondamental le cadre tripartite qui permet de classer la religion des grands philosophes[3].

Si l'on excepte Varron et son académisme érudit, les écoles romaines s'insèrent profondément dans la conjoncture politique et dans le tissu sociologique. Il en résulte des simplifications, conséquence d'une application de la méthode oratoire à l'histoire de la pensée (écoles vertuistes et 'civiques', écoles matérialistes)[4], et des déformations durables, qui pèsent tout au long du Haut Empire sur la vie 'exotérique' des sectes, l'épicurisme surtout.

La philosophie 'thétique', solidaire de la méthode doxographique[5], facilite la diffusion des doctrines, mais les appauvrit. Il conviendra d'aborder, dans une histoire des écoles, les problèmes doctrinaux, mais moins d'un point de vue théorique qu'en fonction de la vie et des avatars des grands courants de pensée. Cette topographie de la pensée prendra en compte deux phénomènes complémentaires: le dualisme gréco-romain, qui redonne graduellement à la langue grecque son monopole philosophique; l'élargissement des écoles à l'Empire, système à la fois centralisé et diversifié.

Une situation politique et sociologique des écoles impliquera d'abord un effort de définition des groupes idéologiques et de la terminologie utilisée par les écrivains du Haut Empire. Pour souligner l'aspect 'ésotérique', on emploie le mot *secta*, commun aux écoles philosophiques et aux écoles médicales, – dont on verra les controverses interférer. Pline l'Ancien, qui souligne la cohésion des écoles et le rôle de l'iconographie des maîtres dans la continuité 'scolaire'[6], emploie le mot *secta* pour la sagesse, la médecine – conjointement avec *factio* et *schola* –, la sculpture et l'astrologie[7]. Il se réfère à la notion d'ensemble doctrinal constitué. Les écrivains techniques ont en général le sentiment des contradictions doctrinales, et surtout des différences morales et épistémologiques: ainsi Vitruve, qui ne fait pas de la philosophie une *professio*[8], étale tout un florilège philosophique, dans lequel se détachent les thèses rivales explicitées par la *dis-*

[3] Texte fondamental de Ciu. Dei IV.27: citons, dans une riche bibliographie, P. Boyancé, Sur la théologie de Varron, in: Etudes sur la religion romaine, Collection de l'Ecole Française de Rome, 11, Paris–Rome, 1972, p. 253–282; J. Pépin, La «théologie tripartite» de Varron. Essai de reconstitution et de recherche des sources, Revue des Etudes Augustiniennes, 2, 1956, p. 265 et suiv. Cf. G. Lieberg, Die 'theologia tripertita' in Forschung und Bezeugung, in: ANRW I 4 (1973), p. 63–115.

[4] Cette grande distinction de Varron, loc. cit., domine en fait la problématique cicéronienne, en liaison avec la dialectique des 'genres de vie': voir le bilan critique des travaux de M. Kretschmar et R. Joly dans: J. M. André, L'Otium . . ., p. 291 et suiv.

[5] Sur la définition des *'loci'* philosophiques, voir Cicéron, De or. I.11.45sq. (les écoles athéniennes vues en termes de *controuersia*).

[6] Nat. hist. XXXIV.86sq.

[7] Nat. hist. VII.124; VII.160 (*schola Aesculapii*, cf. XXIX.6sq., qui emploie pour les écoles médicales *factio, schola, secta* d'une manière indifférenciée); XXI.9 (*conuentus sapientium*); XVIII.57.4: les trois sectes astrologiques; XXXIV.67 (*secta Lysippi*).

[8] Le De arch. I.1.3 et 7, II.1.6, III. prol. 1, VI. prol. 7, réserve la notion de *professio* aux sciences et techniques, ou plutôt aux métiers techniques impliquant un savoir libéral, comme l'architecture. Seul VIII prol. 1 applique *profiteri* aux thèses scientifiques.

Digitized by Google

putatio[9]. Columelle, qu'on a dit stoïcien, paraît mal discerner les écoles à travers le *coetus sapientium* et l'unité 'professionnelle' de la philosophie[10]. Les historiens, comme Tacite, ou Suétone, emploient le mot *secta*, surtout Tacite, qui réserve le mot aux Stoïciens et aux Cyniques, avec l'intention de souligner la cohérence rigide des *placita*[11], mais, à la différence de Suétone, il ne parle pas d'*Epicurea secta*[12]. La terminologie des épitaphes funéraires, qui apporte un témoignage capital, quoique partiel, sur la diffusion exotérique des doctrines, mérite d'être scrutée: si le mot *philosophus* suivi d'une épithète d'école domine, on note aussi l'assimilation cognominale aux maîtres[13]. La terminologie juridique, assez décalée chronologiquement dans l'ensemble, offre néanmoins quelques témoignages positifs sous le Haut-Empire[14]. Le 'Digeste' emploie *secta* pour la philosophie[15]: le problème terminologique est inséparable d'un autre problème essentiel pour la vie des écoles, celui de l'insertion sociale et de l'intégration juridique de la 'profession', – que nous examinerons à l'apogée du IIème siècle.

La vie des écoles se révèle inséparable de l'insertion dans le 'tissu sociologique'. Les groupes idéologiques, à Rome surtout, sont liés aux groupes sociaux et à la structure sociale (*amicitia*, clientélisme, etc.). Pour certaines écoles, le groupe se confond avec la communauté amicale cimentée par l'émulation de la sagesse. Pour l'épicurisme, la référence est essentielle, et les termes de *chorus*, de *sodalicium*[16], même caricaturés par la polémique, en témoignent. Mais le phénomène est plus vaste. Avant que Sénèque systématise l'*amicitia* philosophique comme ressort de la 'catéchèse', le Stoïcisme impérial avait commencé à se constituer en clan idéologique resserré par les liens amicaux et matrimoniaux. Si la mondanité et le mimétisme social[17] constituent l'envers de cette socialisation

[9] Texte essentiel sur le cloisonnement idéologique dans IX. prol. 17. IX. prol. 2, § 212 retient parmi les *praecepta* d'école ceux de Pythagore, Démocrite, Platon, Aristote, – la liste n'étant pas limitative: . . . *ceterorumque sapientium* . . . Pour la doxographie physique et ses contradictions: II.2, § 37.

[10] R. rust. I, praef. 4. Id. XI.1.11: l'unité professionnelle la constitue en *ars*.

[11] Dial. or. 19.5; Hist. III.81.3; Ann. XVI.19.3 (ici, anthologie spiritualiste éclectique). – Sur l'application privilégiée de *secta*, avec ou sans implications polémiques: Ann. XIV.57. 6; XVI.22 pass.; XVI.32.4. Id., Histoires IV.40 (. . . *Demetrio Cynicam sectam professo* . . .).

[12] Terme appliqué à Pompilius Andronicus par Suétone, Gramm. et Rhet., REIFFERSCHEID, p. 106: . . . *studio Epicureae sectae desidiosior in professione grammatica* . . . Or *secta* est le terme officiel, et non péjoratif – à la différence de *grex* –, cf. Acta de schola Epicurea Atheniensi, ILS 7784, §§ 4 et 13. La *familia platonica* d'Apulée est une *secta*: Flor. 18.15.

[13] ILS 7779; 7780; CIL VI.2, 9784; 9785; CIL VI.4, 37813, etc. Voir les compléments dans R. CHEVALLIER, Epigraphie et Littérature à Rome (Epigrafia e Antichità, 3), Faenza, 1972, p. 16–17. Pour l'assimilation cognominale au Maître du Jardin, voir CIL VI.3, 17214; 20839(3); 21104; dans 16493, M. Cosconius se dit *Epicuri filius*.

[14] Si les textes de Vespasien et de Domitien distinguent peu les philosophes parmi les *praeceptores* (cf. infra, III), les fragments de Papinien, Digeste L.5.8, montrent le lien juridique entre *philosophi* et *secta*.

[15] Loc. cit. § 4: . . . *philosophis qui se frequentes atque utiles per eandem studiorum sectam contendentibus praebent* . . .

[16] ILS 7781. [17] Plutarque, Moral. 532b sq.; Epictète, Diatr. II.19.20 sq.

Digitized by Google

des sagesses, l'insertion sociologique des écoles dans le cercle de l'*amicitia* et de la *familiaritas* est à Rome un mécanisme primordial: Cicéron a souligné le lien entre la solidarité et la convergence idéologique, pour le cercle de Scipion, dans le 'Laelius', comme pour les interlocuteurs des 'dialogues'[18]. La vie des écoles sous le Haut-Empire sera étroitement liée, sous l'aspect 'ésotérique' comme sous l'aspect 'exotérique', aux fluctuations idéologiques de l'entourage impérial. Fait nouveau, elle dépendra partiellement de la politique culturelle, de la 'règlementation', autant que de la géographie mouvante des clans politiques, des milieux dirigeants et des cercles d'opposition.

I. Le bilan des écoles à la fin de l'ère augustéenne

La tourmente de la guerre civile avait disloqué écoles et cénacles constitués.

Le milieu stoïcien, dépositaire d'un certain rigorisme républicain, s'est trouvé en général dans le camp de Pompée, mobilisé pour la cause de la *libertas*, et le stoïcisme néronien rappellera cet engagement[19]. Caton le Jeune illustre cette position[20], avec son ami Favonius, à vrai dire plus réaliste, et porté à l'acceptation de la monarchie inévitable[21]. Brutus, le dédicataire des 'Paradoxa', du 'De finibus', des 'Tusculanes' et du 'De natura deorum', était un adepte de l'ancienne Académie: ses traités moraux sur l'autonomie de la vertu et son 'De officiis' révèlent un vertuisme dogmatique assez voisin de la doctrine stoïcienne[22]. On reparlera de ce syncrétisme qui constitue une donnée constante depuis Panétius. Il incarne un platonisme politique résolument dressé contre la 'tyrannie'. La guerre civile a décimé le parti stoïcien.

Si le pythagorisme politique n'a guère de consistance, malgré les menées occultes de Nigidius Figulus[23] et de Paullus Fabius Maximus[24], l'école épicu-

[18] Cicéron, Lae. 69; 86; 101 sq.

[19] Pour l'image de Caton dans la 'Pharsale', voir J. Brisset, Les idées politiques de Lucain, Paris, 1964, p. 151 et suiv. Sénèque a lui aussi érigé Caton en symbole de moralité politique, par ex. Prou. 2.10 sq. et 3.14; Const. sap. 2.3; Tr. an. 7.3.

[20] Cicéron souligne le rigorisme républicain de Caton, dans le Pro Murena 30.62, et surtout dans la 'Correspondance', par ex. Fam. XV.4, pass. et Att. II. 1. 8.

[21] Plutarque, Brutus 12.3.

[22] Schanz-Hosius, Geschichte der römischen Literatur, I. Teil, München, ⁴1927, p. 394–396.

[23] J. Carcopino, La Basilique Pythagoricienne de la Porte Majeure, Paris, 1944, p. 196 et suiv. Pour les fragments, voir A. Swoboda, P. Nigidii Figuli operum reliquiae, Amsterdam, 1964. Le 'Timée' de Cicéron, § 1, fait état d'une débâcle de l'école: . . . *quorum disciplina extincta* . . . L'étude de B. L. van der Waerden, Die Pythagoreer, Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, Zürich–München, 1979, apporte peu d'éléments sur le pythagorisme romain.

[24] Cicéron, De rep. II.15.28–29 et Tusc. IV.1.3, et après lui Tite-Live, Hist. rom. XL. 29.3 sq., ont définitivement ruiné la caution du pythagorisme politique: le mythe de Numa élève de Pythagore.

Digitized by Google

rienne s'est trouvée au cœur de la tourmente. Il est prudent de laisser hors du débat Lucrèce et son protecteur Memmius, dont rien ne prouve l'épicurisme. Mais le cénacle césarien et le cercle épicurien de Campanie, animé par Philodème, ont fait entrer la philosophie dans l'aventure politique. L'épicurien Cassius est une exception par ses convictions républicaines[25]. Les épicuriens politiques, partisans en général d'une République forte insérée dans une structure monarchique[26], se trouvent à la fois dans le camp sénatorial après les ides de mars, et dans le camp des vainqueurs après Philippes[27]. Mécène est à cet égard un symbole[28]. Mais il n'apparaît pas que la victoire d'Octave et la prééminence de Mécène, – à la pensée si mouvante et si éclectique –, confèrent au Jardin une quelconque supériorité. Le cénacle de Campanie perd beaucoup de sa vitalité avec la disparition de son protecteur Pison Caesoninus[29], même s'il a eu quelques élèves prestigieux parmi les poètes contemporains.

Certes les quatre écoles sont bien délimitées et constituées à l'époque augustéenne. Arius Didymus, maître et ami d'Auguste, péripatéticien qui se situe dans le sillage d'Antiochus d'Ascalon et qui a subi une imprégnation stoïcienne, atteste la vogue des doxographies par son 'Epitome'[30]. Cette anthologie contenait la doctrine de l'Académie, du Peripatos, de la Stoa et du Jardin, et Stobée a conservé de l'œuvre la doxographie stoïcienne et la doxographie péripatéticienne[31]. Le Peripatos semble, moins que tout autre école, avoir été secoué par la crise de régime. Lucullus est rentré dans la vie privée avant la tourmente[32]. Le vieux Varron, après son équipée pompéienne, s'est converti à une vie 'scolastique'[33] dans laquelle les adeptes de la doctrine voient un moyen terme et une source d'équilibre. Mais, si les écoles sont constituées, elles ne semblent pas avoir une grande vitalité doctrinale. Auguste a peut-être voulu stimuler la vie des sectes en composant des «exhortations à la philosophie»[34], non sans arrière-pensées peut-être, les amateurs de philosophie se recrutant dans les rangs d'une *nobilitas* en partie suspecte au principat naissant.

[25] A. Momigliano, Epicureans in revolt, Journal of Roman Studies 31, 1941, p. 153.
[26] J. M. André, Mécène, essai de biographie spirituelle, Paris, 1967, p. 75 et suiv.
[27] Il faut excepter Horace, soldat dans l'armée des 'Libérateurs', qui inclinera à considérer cette équipée comme une faute de jeunesse, cf. J. Perret, Horace, Paris, 1959, p. 21 et suiv.
[28] J. M. André, Mécène . . ., chapitre II, p. 63 et suiv.; Id., Mécène écrivain (avec, en appendice, les fragments de Mécène), in: ANRW II. 30.3 (1983), p. 1765–1787; cf. E. Lefèvre, Horaz und Maecenas, in: ANRW II. 31.1 (1981), p. 1987–2029.
[29] Voir la discussion critique de A. Momigliano, Epicureans in revolt, Journal of Roman Studies, 31, 1941, p. 151–157. Rien ne semble remettre en cause les conclusions anciennes de A. Körte, Augusteer bei Philodem, Rheinisches Museum, 45, 1890, p. 172–177.
[30] H. von Arnim, Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik, Wien–Leipzig, 1926, p. 3–14.
[31] Stobée, Ecl. II, p. 57–116 et p. 116–152.
[32] Cicéron, Ac. pr. II.2.4.
[33] H. Dahlmann, M. Terentius Varro, in: RE Suppl. VI (1935), col. 1175–1177.
[34] Suétone, Aug. 85.1.

Digitized by Google

La prédominance de la rhétorique sert la systématisation des thèses d'école, la diffusion des *compendia*. Quintilien et Philostrate montreront, après le 'De oratore', l'importance de la philosophie 'thétique'[35]. L'éloquence péripatéticienne joue un rôle dans cette systématisation. Il est non moins exact qu'à la fin de la République les grandes écoles ont tendance à se dédoubler en branches prêcheuses et branches chercheuses: un brassage en résulte, qui favorise un certain syncrétisme de la sagesse pratique. Les homélies sur les vices à la mode, sur les mirages de la civilisation matérielle, sur la limitation des désirs et la maîtrise des besoins donnent du stoïcisme et de l'épicurisme une version diatribique. La lutte contre l'*auaritia* et la *luxuria* et la quête de la sérénité rapprochent les deux écoles. Il existe un stoïcisme populaire, codifié en *paradoxa* et en *loci communes* (Cicéron, Paradoxa, Pr. 3). Horace évoquera, dans l'épode 8, les *libelli Stoici*[36] qui traînent sur les coussins. Entrée dans l'âge de la vulgarisation, sans sacrifier la transmission ésotérique des doctrines, la philosophie a tendance à se diluer librement dans la littérature, à qui elle apporte son message.

Horace a éclairé dans ses 'Satires' ce phénomène de vulgarisation. Ses Fabius, Stertinius et Crispinus, sont proches des *rustici Stoici* dont Cicéron attestait l'existence[37]. Mais le poète des 'Satires' et des 'Epîtres', en qui l'on peut déceler un tempérament de philosophe[38], illustre un certain éclectisme, issu de la liberté de l'esprit qui soulève les intellectuels du temps. Dans l'épître I.1, il refuse la protection d'un «Lare philosophique»; il se fait gloire «de ne jurer fidélité à aucun maître»[39]. Même si son vertuisme (. . . *uirtutis uerae custos rigidusque satelles*) et sa définition de la sagesse (. . . *stultitia caruisse*) ont des accents du Portique[40], il confesse sa rechute occasionnelle dans l'hédonisme cyrénaïque[41].

Virgile et Horace ont été de toute évidence sectateurs de l'épicurisme campanien: les conjectures tirées des documents épigraphiques ne sont pas totalement

[35] Quintilien, Inst. or. XII.2.25: *Peripatetici se . . . iactant . . . theses dicere exercitationis gratia fere est ab iis institutum*; Philostrate, Vit. Soph. I.481 (ancienne sophistique); II. 621 (Quirinus).

[36] Horace, Epod. 8.15–16: *Quid? quod libelli Stoici inter Sericos*
iacere puluillos amant . . .

[37] Ad fam. XV.19.1.

[38] P. GRIMAL, Le lyrisme à Rome, Paris, 1978, p. 190; J. M. ANDRÉ, La philosophie à Rome, Paris, 1977, p. 135; W. D. LEBEK, Horaz und die Philosophie: die 'Oden', in: ANRW II. 31.3 (1981), p. 2031–2092.

[39] Epist. I.1.13 sq.

[40] Ibid. 17 et 41–42.

[41] Ibid. 18: . . . *nunc in Aristippi furtim praecepta relabor* . . . On a en fait souvent mis l'accent sur l'indépendance doctrinale d'Horace, par ex. L. HERRMANN, Horace et le libre examen, in: Etudes Horatiennes, Recueil publié en l'honneur du bimillénaire d'Horace, Bruxelles, 1937, p. 105–106; U. KNOCHE, Über Horazens satirische Dichtung: Witz und Weisheit, Gymnasium, 67, 1960, p. 56 et suiv. (= ID., Ausgewählte Schriften, ed. par W.-W. EHLERS [Beiträge z. Klass. Philologie, 175], Meisenheim, 1986, p. 279–295); W. D. LEBEK, Horaz und die Philosophie . . ., p. 2034. Il faut aussi considérer que l'épicurisme a développé – en général, sinon chez le marginal Lucrèce – un certain esprit de libre examen.

Digitized by Google

probantes, pour établir leur présence à l'école de Siron[42]. Mais Virgile a livré, dans la Bucolique 6, sous le masque de Silène, un abrégé de physique très orthodoxe; le 'Catalepton' évoque les 'ports bienheureux', les *docta dicta Sironis* – les leçons d'ataraxie[43]. Complément de la bucolique, la satire I.3 d'Horace contient un sommaire de la sociologie épicurienne; elle décrit, à partir d'une origine tellurienne, le développement mécanique et utilitaire des techniques et des institutions[44]. Mais l'épicurisme, lié à l'aventure césarienne et à l'individualisme forcené des guerres civiles, s'encadre mal dans la restauration augustéenne. Horace a compris très vite la contradiction entre la théologie civile, clef de la victoire et du redressement, et la théologie de l'inaction bienheureuse, celle du . . . *parcus deorum cultor et infrequens*, détenteur d'une *insaniens sapientia*[45]: la formule vise l'épicurisme, même si l'épicurisme campanien, dans les traités de Philodème, accorde à la divinité son tribut de fêtes[46].

Une polémique philosophique tend à déconsidérer le Jardin, à l'exclure de l'idéologie officielle. Un indice se trouve chez les historiens contemporains. Ainsi Tite-Live, auteur de dialogues philosophiques[47], a lié l'épicurisme à la *neglegentia deum*[48] contemporaine, dans X.40.10. Denys d'Halicarnasse lui fait le même procès, et de propos délibéré[49]. Seul subsistera de l'école, diffus, le rêve de sérénité, et chez les techniciens, un certain mécanisme.

La même régression relative semble avoir été le lot du pythagorisme constitué. J. CARCOPINO a bien noté qu'après la génération de Nigidius Figulus, l'église pythagoricienne a subi la persécution avant de s'enterrer dans ses basiliques[50]. La défiance du régime à l'endroit de toutes les associations, collèges, confréries

[42] J. M. ANDRÉ, L'Otium dans la vie morale et intellectuelle romaine, Paris, 1966, p. 501, note 8.

[43] Cat. 5.8–10: *nos ad beatos uela mittimus portus*
magni petentes docta dicta Sironis,
uitamque ab omni uindicabimus cura (ataraxie).

[44] Sat. I.3.99sq. Le rapprochement avec Lucrèce, Rer. nat. V.925sq. et Virgile, Géorg. 1. 129sq. est particulièrement significatif: rôle de l'*usus*, qui semble traduire à la fois la notion d'expérience et d'utilité.

[45] Odes I.34.1sq.

[46] USENER, Epicurea, Leipzig, 1887 (réimpr. Rome, 1963 [Studia philologica, 3]), 169; 386–387.

[47] Sénèque, Epist. 100.9.

[48] Le propos de III.20.5 sur la *neglegentia deum* s'éclaire par X.40.10: . . . *iuuenis ante doctrinam deos spernentem natus* . . .

[49] Ant. Rom. II.68; VIII.56. Cf. M. EGGER, Denys d'Halicarnasse, Paris, 1902, p. 24, à propos de l'écrit (perdu) 'Sur la philosophie politique': Denys exaltait Isocrate contre ses «détracteurs iniques» – qui sont les Epicuriens (Diogène-L. X.4). Les fragments de la 'Rhétorique' de Philodème montrent assez qu'il visait l'école de Campanie, cf. S. F. BONNER, Dionysius of Halicarnassus, Amsterdam, 1969, p. 11–12; A. HURST, Un critique grec dans la Rome d'Auguste: Denys d'Halicarnasse, in: ANRW II. 30.1 (1982), p. 839–865, spéc. p. 842.

[50] J. CARCOPINO, La Basilique Pythagoricienne de la Porte Majeure, Paris, 1944, p. 62 et suiv.; p. 205–206.

Digitized by Google

et conventicules, explique le recul visible[51]. On connaît, avant Moderatus de Gadès, un Anaxilaos de Larissa expulsé par ordre d'Auguste, à un moment où Agrippa réagit contre les formes marginales de religion et contre la mancie[52]. Mais la régression doctrinale a eu pour effet immédiat une dissémination. Pour une part le pythagorisme a inspiré le mouvement sextien – on le verra. D'autre part, la poésie offre au spiritualisme pythagoricien le prestige des grands genres et leur langage.

On a noté justement qu'à l'époque augustéenne, le pythagorisme, solidaire de la magie, est difficile à saisir sous sa forme orthodoxe[53]. Horace plaisante sur le végétarianisme de la doctrine, séparé de son système de la vie[54]. Or il importe, si la poésie augustéenne 'pythagorise' volontiers, de ne pas introduire partout un néopythagorisme diffus. Ce sont les 'Métamorphoses' d'Ovide qui ont assuré au sage de Crotone son plus grand rayonnement, dans le livre XV, en ajoutant à son message des éléments subsidiaires: interdits alimentaires propres à préserver la métasomatose, dualisme de l'âme et du corps, migration de la spiritualité dans le cadre de l'universelle mutation, humaine et cosmique, transmutation des quatre éléments[55]. Cet exposé complet atteste la diffusion exotérique du pythagorisme, dont bénéficiera l'école sextienne.

Sénèque, élève du néopythagoricien Sotion, a présenté comme un fait nouveau l'irruption de la *Sextiorum secta . . . noua et Romani roboris*[56]. Le phénomène s'inscrit dans l'essor de la philosophie populaire. Parmi les prédicateurs des 'Satires', Stertinius et Crispinus méritent de retenir l'attention. Le premier développe le paradoxe stoïcien selon lequel les quatre passions essentielles sont dérèglement de l'esprit; ces maladies mentales, 'funeste sottise', procèdent d'une 'ignorance du vrai'; elles définissent une folie antinomique de la sagesse[57]. L'homélie de Stertinius se réfère explicitement à . . . *Chrysippi porticus et grex*[58]. Le mot *grex* pourrait trahir une désinvolture ironique, surtout si on le rapproche de l'*Epicuri de grege porcum*[59]. Ailleurs, le prêcheur plaisante sur la royauté du

[51] Suétone, Diu. Iul. 42.4; Aug. 32.2–3. Depuis la répression des Bacchanales, cf. Tite-Live, Hist. rom. XXXIX.14 sq., les confréries religieuses ont tendance à être considérées comme des *nefarii coetus*.

[52] La doctrine de cet Anaxilaos, médecin souvent cité comme source par l'"Histoire Naturelle', est difficile à cerner, voir M. WELLMANN, Anaxilaos 5, in: RE I 2 (1894), col. 2084. Pour l'action d'Agrippa contre les sectes religieuses, Dion Cassius, Hist. rom. XLIX.43.5.

[53] Voir S. VIARRE, L'image et la pensée dans les Métamorphoses d'Ovide, Paris, 1964, p. 213 et suiv.

[54] Sat. II.6.63–64: . . . *faba Pythagorae cognata* . . . (le tabou de la fève s'explique par les modalités de la transmigration des âmes). En fait, Horace ironise plus souvent qu'on ne le dit sur les *somnia Pythagorea* (Epist. II.1.52): sur les chimères de l'immortalité. Voir par ex. Epod. 15.21: . . . *nec te Pythagorae fallant arcana renati* . . .

[55] Métam. XV.65 sq.

[56] Nat. quaest. VII.32.2.

[57] Sat. II.3.43 sq.

[58] Ibid. 44.

[59] Epist. I.4.16. Il n'est pas évident que *grex* soit péjoratif en soi (malgré le rapprochement avec *porcum*); voir l'emploi du mot dans le 'Laelius' cicéronien (le Cercle de Scipion).

Digitized by Google

sage, assuré de toutes les compétences. Or on le verra aussi (v. 160) s'attribuer la qualité de *Stoicus*. Le Davus de la satire II.7 transcrit fort librement un enseignement issu du portier de Crispinus[60], que le recueil révèle orthodoxe[61]; il présente un 'De constantia sapientis' en abrégé[62]. La satire I.3 donne une version critique du paradoxe sur l'omniscience du sage, qui hérisse le réalisme romain[63]. La fin de la République et le début de l'ère augustéenne consacrent définitivement le recul des thèses de l'ancien Portique, que Caton le Jeune exalte pour leur cohérence et leur rigueur[64]. Le stoïcisme populaire transmet son message à l'école sextienne, dont Sénèque affirme le stoïcisme implicite dans la lettre 64[65].

La philosophie populaire, avant l'école sextienne, dont Sénèque le Père recense les thèmes, se contente de lieux communs sur l'empire de la *fortuna* et les méfaits de la *luxuria*[66]: l'opposition entre les biens du corps et la dignité de l'âme reste primaire, comme chez Arellius Fuscus[67]. Les Sextiens attirent à eux les éducateurs de la jeunesse, grammairiens et rhéteurs[68], à une époque où la rhétorique connaît une crise de finalité. Nul doute qu'il n'y ait une 'école' sextienne, avec ses dogmes. Elle se démarque nettement de l'encyclopédisme philosophique à la fin du Ier siècle avant notre ère. Les *auditores* sont des convers et des prosélytes. L'école semble leur demander, au profit de l'authenticité morale, un certain renoncement aux prétentions intellectuelles, et à la 'spécialité'. Mais l'épicurisme, d'une manière épisodique, et même l'école de Campanie, semblent exiger le même sacrifice; qu'on se rappelle le cas du grammairien Pompilius Andronicus[69]. Suétone nous montre également un grammairien passant à la *secta Sextii*[70]. Dans le refus du 'scientisme' des écoles majeures, la médecine garde son prestige. Une certaine médecine empirique et 'méthodiste' issue d'Asclépiade de Bithynie[71], et qui abdique les prétentions physiques universelles de la *rationalis medicina*[72], est compatible avec la vocation sextienne. Elle mettra de plus en plus

[60] Sat. II.7.45.
[61] A. OLTRAMARE, Les origines de la diatribe romaine, Genève, 1926, p. 130.
[62] Sat. II.7.83–88.
[63] Sat. I.3.120sq.
[64] Fin. III.7.26 et 22.74.
[65] Epist. 64.2.
[66] C. PREISENDANZ, De L. Annaei Senecae patris uestigiis, Tübingen, 1908, p. 80 et suiv. Il faut aussi souligner le rôle du théâtre populaire, notamment du mime, dans la diffusion des leçons 'diatribiques', cf. F. GIANCOTTI, Mimo e gnome. Studio su Decimo Laberio e Publilio Siro, Firenze–Messina, 1967, p. 127 (*Faba mimus* en relation avec Sénèque, Apoc. 9.3); p. 308 et suiv. (le recueil de Publilius Syrus, illustrant les *uetera praecepta sapientium* de Cicéron, Fin. III.73).
[67] Sénèque le Père, Contr. II.14sq.
[68] A. OLTRAMARE, op.cit., p. 156 et suiv.
[69] Suétone, De Gramm. et Rhet., 8, REIFFERSCHEID, p. 106: . . . *studio Epicureae sectae desidiosior in professione grammatica* . . .
[70] Cas de L. Crassicius, Suétone, ibid. 18, REIFF., p. 114.
[71] La médecine s'étant fractionnée, comme la philosophie, en *sectae*, Pline, Nat. hist. VII. 124, Asclépiade a renié les théories ambitieuses au profit d'une causalité simple, conjecturale, et privilégié le régime: . . . *abstinentiam cibi, alias uini* . . . (Nat. hist. XXVI.12sq.).
[72] Concept de Celse, De med. Praef. 13.

Digitized by Google

l'accent sur la 'diététique', discipline de l'alimentation, mais aussi de l'exercice et de l'activité, et apportera un *genus uitae* fondé sur l'hygiène physique et nerveuse[73]. Or cette médecine a pour postulat de constater et de dépasser les contradictions entre les écoles philosophiques et les conflits entre *sapientiae professores* et *medici*[74]. Les éducateurs convertis à la 'secte' séparent leur vocation pédagogique de l'art politique. Ce transfert n'est pas fortuit, à un moment où Arius Didyme, avec l'accord d'Auguste, présente le *paideutikon* comme solution au problème des 'genres de vie'[75]; l'activité de conseil, au sens large, devient une forme épurée de 'vie pratique'.

Réduit à une vulgate morale par les diatribistes, le stoïcisme se présente aussi comme une philosophie de cour: le Portique continue à diriger la conscience des grands. Le cas des philosophes-chapelains d'Auguste est caractéristique. Outre Arius Didyme, le prince avait dans son entourage Athénodore de Tarse, qui aspirait à contrôler ses passions[76]; qui le mettait en garde contre la mégalomanie édilitaire, en fixant à l'architecture une norme d'utilité sociale[77]. Ses théories et son traité des vertus ont été conservés par Sénèque[78]. Athénodore illustre, comme Arius, un certain syncrétisme pratique de la sagesse: on le voit défendre la thèse d'une activité centrée sur la parénétique et la psychagogie . . . *ut* . . . *prodesse uelit singulis uniuersisque ingenio, uoce, consilio*[79]. D'Athénodore à Sénèque, le Portique aspirera à jouer ce rôle, selon le précepte de ses fondateurs. Mais l'activité parénétique ne comblera pas toujours le besoin et le devoir de 'vie pratique'; le divorce entre la *res publica maior* et le gouvernement, les atteintes à la liberté de pensée – solidaire de la *libertas* – expliqueront la naissance d'une opposition de conscience dans le milieu de la rhétorique stoïcisante. Les thèses prêtées à Cremutius Cordus par Sénèque, axées sur la fragilité de la fortune, la brièveté de la vie et l'éternité mouvante du *mundus*, sont proches de l'orthodoxie; elles confortent la *libertas* philosophique face au pouvoir[80].

Enfin, s'il marque peu la poésie contemporaine, le stoïcisme imprègne les milieux scientifiques parce qu'il représente une méthodologie rationnelle et un ordre du monde déterministe, un monisme rassurant qui réunit l'objet de con-

[73] Celse, De med. Praef. 51–53; I.1, I.2, II.15, etc.

[74] Celse, Praef. 14 (. . . *ut quidam ex sapientiae professoribus dixerunt*) – se référant aux écoles philosophiques; 28: . . . *patere ex eorum, qui de his disputarunt, discordia, cum neque inter sapientiae professores neque inter ipsos medicos conueniat* . . . Celse admet donc la philosophie comme *professio*, en avance sur la jurisprudence, cf. supra, et, comme les 'vieux Romains', il déduit un certain agnosticisme de l'impossibilité du consensus.

[75] Stobée, Ecl. II.143–145, WACHSMUTH: commentaire de H. VON ARNIM, op. cit., p. 89 et s.

[76] Dion Cassius, Hist. rom. LII.36 et LVI.43.2; Plutarque, Mor. 207c (Apopht. reg.: sur la colère).

[77] Sénèque, Tr. an. 3.7.

[78] Ibid. 3.4. Voir le commentaire de P. GRIMAL, Auguste et Athénodore, Revue des Etudes Anciennes, 48, 1946, II. La position philosophique d'Athénodore, p. 62–79 (ne dépend ni de Panétius, ni de Posidonius, pour la critique des grands travaux, mais du Rhodien [p. 69 et suiv.], voire du cynisme, pour l'apologie de l'activité morale).

[79] Loc. cit. 3.3.

[80] Cf. infra, Cons. Marc. 26.2 sq., bâti sur un schéma thétique.

Digitized by Google

naissance et l'outil scientifique, providentiellement harmonisés. Le cas du technicien Vitruve[81], avant les encyclopédistes des générations suivantes, est particulièrement net. Certes Vitruve se montre éclectique dans la mesure où il cherche à assumer le legs technologique de toutes les écoles. Il inclut dans la science physique les cosmogonies présocratiques, au nom de la continuité du savoir transmis: Thalès, Héraclite, Démocrite, Pythagore, Empédocle[82]; la liste des *physici* n'est jamais close[83]. Même tendance au syncrétisme, étayé par la doxographie, dans le domaine de la sagesse[84]. L'architecte illustre bien un esprit romain d'efficacité qui postule l'unité de la *sapientia* en répudiant les clivages scolaires[85].

Il accepte, dans l'étude des mécanismes de la civilisation, de faire une place importante à l'empirisme d'origine épicurienne[86]. Mais quand il s'agit de l'ordre du monde, Vitruve se révèle proche des thèses stoïciennes: il croit que l'habileté mécanicienne s'insère dans la *sapientia*, savoir universel[87]; il assume l'encyclopédisme posidonien[88]; il croit à l'identité de la raison connaissante, guide de l'action, et de la *diuina mens*, maîtresse de la nature et de l'histoire[89]. Les 'Aratea' de Germanicus et les 'Astronomica' révéleront la même orientation[90].

L'influence du platonisme – au sens large de la famille socratique – est plus difficile à apprécier. Le débat reste ouvert, depuis les 'Académiques' de Cicéron, entre l'idée d'une continuité socratique et la thèse de la rupture sceptique introduite par la Nouvelle Académie[91]. Il semble que le probabilisme cicéronien

[81] Sur l'idéologie de Vitruve, négligée par SCHANZ-HOSIUS, Röm. Lit., II. Teil, p. 388–389, voir D. GOGUEY, La formation de l'architecte: culture et technique, in: Recherches sur les artes à Rome, prol. de J. M. ANDRÉ, Paris, 1978, p. 100–115.

[82] De arch. II.2; VII. prol. 2; VIII. prol. 1.

[83] Loc. cit. VII. prol. 2: . . . *reliquique physici*; VIII. prol. 1: . . . *aliique physici et philosophi*. . .

[84] De arch. IX. prol. 2: *Pythagorae uero praecepta, Democriti, Platonis, Aristotelis ceterorumque sapientium cotidiana perpetuis industriis culta non solum suis ciuibus, sed etiam omnibus gentibus recentes et floridos edunt fructus.* – La doxographie sur la *sapientia* est nette dans VI, Prologue: Aristippe, Théophraste, Epicure.

[85] Voir le propos de Gellius devant les écoles d'Athènes, Cicéron, Leg. I.20.53: . . . *ut aliquando controuersiarum aliquem facerent modum . . . si posset inter eos aliquid conuenire.*

[86] De arch. II.1.1 sq.: vie animale à l'origine (pas de postulat anthropocentrique); naissance fortuite de la parole (. . . *in usu*); observation, imitation, perfectionnement empirique . . . *in dies meliora genera casarum.*

[87] Notion de *sollertia*, par ex. De arch. I.1.1; VI.1.10; VI.7.6 (Atlas héros de la science cosmique); VII. prol. 15 (. . . *magna sollertia scientiaque summa* . . .), etc. Tous ces textes montrent le lien entre la 'science' et l'intelligence mécanicienne.

[88] De arch. I.1.7: Vitruve semble devoir à Posidonius la théorie des vents. Il connaît bien sa géographie, De arch. VIII.3, § 204.

[89] De arch. VIII. prol. 3: *diuina mens* dans la nature; VI.1.11: *diuina mens* dans l'histoire.

[90] Le prologue des 'Aratea', 1–16, est dominé par l'image du *Jupiter physicus*, maître cosmique et garant du déterminisme, cf. Scholia Basileensia, in: Germanici Caesaris Aratea, cum scholiis edidit A. BREYSIG, Berlin, 1867, réimpr. Hildesheim, 1967, p. 55 et suiv.; Manilius, Astr. I.1–84 et IV.23 sq. (*fatum physicum*).

[91] Acad. pr. II.5.13–14: Lucullus, comme Antiochus, nie la continuité platonicienne; même attitude chez Varron, Acad. post. I.4.13, – où Cicéron professe la continuité.

Digitized by Google

a effacé le fâcheux souvenir du 'nihilisme' carnéadien ou de l'agnosticisme radical[92]. Tite-Live avait peut-être donné à ses 'Dialogues' une couleur platonicienne. Or il récuse dans son 'Histoire' un certain utopisme issu de la 'République': la 'cité des sages' relève de l'imagination intellectuelle[93]. Mais le relativisme critique l'a marqué. L'historien croit au *consensus*, à la probabilité statistique, à la vraisemblance (*proxima ueris*)[94].

L'opposition à l'utopisme n'est pas nouvelle. Cicéron distinguait la science politique romaine de la 'Πολιτεία' platonicienne[95]. Mais le système politique du principat augustéen intègre, par-delà le 'De re publica', l'idéalisme moral de Platon: le chef doit être l'incarnation des vertus individuelles et sociales. On peut déceler la marque de cette influence dans la pensée politique de Mécène[96]. Le traité des vertus exposé rejoint la doctrine d'Athénodore[97], ce qui confirme le syncrétisme éclectique contemporain du Moyen Portique. Horace, qui retient du socratisme la tradition du *sermo*[98], de l'entretien philosophique et de la dialectique ouverte, a lié dans une ode l'héritage socratique et l'héritage de Panétius[99]. Est-ce l'effet du hasard? Les Épîtres disent la confiance dans la doctrine de la vérité proposée par l'Académie[100], et les 'Odes Romaines' exposent une vision de l'univers et de l'action dictée par l'idéalisme stoïcien[101].

Si l'influence du platonisme dans l'idéologie romaine est diluée à l'époque augustéenne, et si l'on note un certain syncrétisme, favorisé par la diatribe, le clivage reste plus net dans les capitales intellectuelles du monde hellénistique. Athènes reste plus que jamais la capitale des idées[102]. L'Alexandrie contemporaine

[92] Acad. pr. II.4.10sq. (exposé de Lucullus). Pour l'aspect positif et méthodologique, Acad. pr. II.7sq.; J. M. ANDRÉ, La philosophie à Rome, Paris, 1977, p. 79.

[93] Hist. rom. XXVI.22.14.

[94] H. BORNECQUE, Tite-Live, Paris, 1933, p. 90 et suiv. Résumé des conclusions dans J. M. ANDRÉ, Le Siècle d'Auguste, Paris, 1974, p. 148.

[95] Cicéron, Ad Atticum II.1.8. Même distance, dans le Pro Murena 30.62sq., à l'égard des axiomes de la *cosmopolis* stoïcienne.

[96] J. M. ANDRÉ, Mécène . . ., p. 83–84: la méditation platonisante sur les vertus du chef, dans le discours à Auguste, Dion Cassius LII.39.

[97] Tr. an. 3.4: . . . *iustitia, pietas, patientia, fortitudo.*

[98] Odes III.21.9–10: . . . *Socraticis madet sermonibus* . . .

[99] Odes I.29.13–14: *cum tu coemptos undique nobilis*
libros Panaeti Socraticam et domum . . .

[100] Epist. II.2.45: . . . *inter siluas Academi quaerere uerum* . . . Le rayonnement de l'Académie à Athènes, après Philon, est bien établi, avec comme chefs Eudore, Arius Didyme, Aenesidemos. Cf. A. GOEDECKEMEYER, Geschichte des griechischen Skeptizismus, Bonn, 1905, p. 103 et suiv.; p. 201 et suiv.; p. 205 et suiv. (les convergences d'Arius Didyme avec la Stoa, – d'autant plus notables que Philon d'Alexandrie est peu tenté par cette forme de syncrétisme).

[101] Pour l'influence des diverses écoles dans l'idéologie des 'Odes', notamment pour le stoïcisme officiel (le *numen* et la *ratio* dans l'ordre de Jupiter), voir J. M. ANDRÉ, Les 'Odes Romaines': mission divine, otium et apothéose du chef, in: Hommages à Marcel Renard, I, Bruxelles, 1969, p. 34–37.

[102] Satires II.7.13. Les élégiaques augustéens célèbrent la «savante Athènes», cf. Properce, Eleg., I.6.13 et III.21.1.

Digitized by Google

a frappé Strabon par la vitalité de ses écoles[103]. Les écrits de Philon[104] doivent en partie leur richesse au platonisme alexandrin et la naissance d'un judaïsme platonisant constitue un critère de vitalité doctrinale. En Occident, on ne tardera pas à constater une certaine léthargie doctrinale: l'essor éphémère de la secte sextienne se produira dans un climat de morosité philosophique; les doctrines, pour l'instant, ont tendance à se diffuser en se diluant dans la littérature.

II. L'époque julio-claudienne, ou le sommeil des écoles

L'époque augustéenne a légué aux générations suivantes une philosophie intégrée, mais peu active du point de vue doctrinal. La diffusion de la philosophie populaire était le seul signe de vitalité: Sénèque le constate dans son bilan des 'Questions naturelles'[105].

Ce bilan a été établi en 65, année critique pour la philosophie romaine et pour les écoles dominantes. Elle est marquée par la conjuration de Pison, lui-même épicurien mondain et esthète, dont l'échec décapite par contre-coup le parti stoïcien: Sénèque et Lucain périront dans la répression[106]. Pétrone, figure de proue de l'épicurisme élégant, les suivra de peu[107]. Plus grave encore, l'éclatement d'un clan philosophique désorienté, travaillé par la peur ou l'esprit de lucre, tenté par l'apostasie ou la trahison. Tacite a relaté cette crise de ferveur philosophique, que Sénèque a notée[108].

Or la philosophie, peu appréciée de Claude et d'Agrippine[109], avait reconquis la primauté culturelle, spirituelle, voire politique, grâce au préceptorat de Sénèque, prolongé par une sorte de régence morale. Le discours du trône de l'automne 54, le 'De clementia', confirmé par les promesses de renouveau de l'"Apocoloquintose', soulignaient l'éclatante réconciliation du pouvoir et de la secte dominante[110]. Après le règne de la rhétorique politico-judiciaire, auxiliaire

[103] Strabon, Géogr. XVII.29 C 806 (écoles de Platon et d'Eudoxe).

[104] Le milieu philosophique alexandrin, au début de l'ère chrétienne, est dominé par la personnalité de Philon. Cf. J. DANIÉLOU, Philon d'Alexandrie, Paris, 1958, II. Les philosophes d'Alexandrie, p. 57–75. Voir aussi E. BRÉHIER, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris, 1908, pass.
A côté de la vie des écoles, il faut mentionner la réalisation du projet de vie 'théorétique' dans certaines communautés religieuses, comme les 'thérapeutes'. Philon exalte la vie de ces 'ermites' dans son 'De vita contemplatiua', éd. COHN, 2.12–13 et 18–20; 11.89–90.

[105] Nat. quaest. VII.32.2.

[106] Tacite, Ann. XV.60–63 et 70–71.

[107] Ann. XVI.18sq.

[108] Ann. XV.45 (Carrinas); XVI.32 (Egnatius). Sénèque, Epist. 123.15.

[109] Suétone, Néron 52.1.

[110] Voir notre article 'La conception de l'Etat et de l'Empire dans la pensée gréco-romaine des deux premiers siècles de notre ère', in: ANRW II. 30.1 (1982), p. 3–73.

Digitized by Google

de l'absolutisme princier[111], on croyait assister au triomphe de la sagesse, de la philosophie puisée aux sources, renouant avec son étymologie: d'une philosophie[112] à la fois capable de maîtriser les mœurs et d'éclairer l'Etat. La délation de Suillius, masquant mal sous le conflit des personnes la lutte des *artes* rivales, paraissait un combat d'arrière-garde du parti claudien[113]: une nuance inquiétante toutefois dans cette querelle, l'appel à l'opinion publique pour dénoncer l'imposture philosophique[114].

Or en 65, Sénèque présente le déclin des *familiae philosophorum* comme la conséquence d'un recul de la philosophie. Il s'agit d'un recul en profondeur, qui affecte la ferveur, l'authenticité, la pureté doctrinale. Sénèque tient pour peu de chose l'importance sociale de la philosophie, liée à la mondanité intellectuelle ou à la prédication tapageuse[115]. Il a fait à mainte reprise la critique de cette hypertrophie dangereuse et montré la philosophie contaminée par la rhétorique et l'amateurisme culturel[116]. Néron, libéré de sa mère et de son précepteur, a organise à la cour, lors des repas officiels, des joutes de philosophes, pour «jouir de la discorde des champions de thèses contradictoires»[117]. La philosophie serait pur jeu intellectuel, pur ornement. Le 'réalisme' la répudie: celui du centurion de Perse, avocat du peuple[118]; celui de Trimalcion, représentant des classes moyennes, qui prétend laisser comme message posthume l'exemple d'une réussite matérielle et morale affranchie de tout enseignement philosophique[119].

La diatribe du centurion de Perse, bâtie sur un schéma doxographique, tente de restituer l'image caricaturale que le peuple se fait des écoles[120].

[111] Il faut distinguer la délation politique, qualifiée par Tacite, Dialogue 12.2, de . . . *lucrosae et sanguinantis eloquentiae usus recens*, de la délation civique des crimes, Quintilien, Inst. or. III.10.3. L''Institution oratoire', VIII.5.15, nous révèle aussi une certaine usurpation des concepts philosophiques par la *laudatio* courtisane: *rogant, te, Caesar, Galliae tuae, ut felicitatem tuam fortiter feras.*

[112] Concept pythagoricien, repris à la source par Sénèque, Epist. 89.4 sq.

[113] Sénèque, Apocol. 12.2: le désespoir des avocats et des jurisconsultes à la mort de Claude.

[114] Tacite, Ann. XIII.42.5 sq.

[115] J. M. ANDRÉ, Recherches sur l'otium romain, Paris, 1962, p. 68 et suiv.

[116] Ibid.

[117] Tacite, Ann. XIV.16.3. Même version chez Suétone, Néron 52.1 et Dion Cassius, Hist. rom. LXI.5.

[118] Satires 3.78–85.

[119] Pétrone, Satir. 71.12: . . . *pius, fortis, fidelis, ex paruo creuit . . . nec unquam philosophum audiuit.*

[120] Le réquisitoire de la satire 3 a donné lieu à diverses interprétations. Ces vers 78–85 ont été analysés par F. VILLENEUVE, Essai sur Perse, Paris, 1918, p. 261 et suiv., qui néglige l'aspect doxographique du réquisitoire et parle de syncrétisme (p. 275). Il est évident que les *rabiosa silentia* visent les cyniques (p. 432–433). La polémique du centurion a pour trame une sorte de pessimisme sectaire (voir le constat de décadence des vers 52–54, qui touche même la *sapiens porticus*). Le passage souligne l'orthodoxie de Perse, cf. 66 sq. Le problème est de savoir en quoi l'épicurisme est visé: le *discite . . . causas cognoscite rerum* serait du «faux épicurisme», selon E. V. MARMORALE, Persio, Firenze, 1956, p. 265–266. Il est pourtant incontestable que le passage contient des axiomes épicuriens, notamment le refus de la création *ex nihilo* – qui rappelle Lucrèce. On sera assez sceptique sur les appréciations de J. W. SPAETH, Persius on Epicurus,

Digitized by Google

Le recul noté par Sénèque s'inscrit dans un cadre plus vaste: le recul des *artes liberales*, partiellement solidaires, devant le matérialisme contemporain[121]. Le 'De breuitate' affirmait la permanence spirituelle des systèmes, leur vie intemporelle[122]. Or le bilan des 'Questions naturelles' conclut à une crise des écoles. Sont en déclin l'académisme sous sa double forme (*Academici ueteres – minores et Pyrrhon*); la *Pythagorica schola*, naguère illuminée par l'enseignement de Sotion; la *Sextiorum secta*, pourtant bien adaptée à la mentalité romaine[123], et dont l'élan s'est brisé. Sénèque laisse de côté stoïcisme et épicurisme. Est-ce à dire qu'en 65 il ne les considère plus comme des écoles constituées? N'a-t-il pas donné l'impression, depuis le 'De vita beata', que le débat philosophique, téléologique dans son essence, se circonscrivait à l'antinomie vertuisme-hédonisme[124]? à un débat entre le stoïcisme, élargi par l'assimilation du cynisme et du pythagorisme, et l'épicurisme diffus du temps? Les premières lettres ont pu, dans une tout autre orientation, donner l'impression d'un syncrétisme de la sagesse pratique[125]. Ce n'est qu'une apparence. Car à cette date, Sénèque se réfère constamment à son école (*nostri; Stoica secta*[126]). Son syncrétisme ne dépasse pas une quête de l'orthodoxie éclairée[127]; son prosélytisme en milieu épicurien, poursuivi en 64–65, est caractéristique.

Le pessimisme du bilan, pour les écoles mentionnées, est-il justifié? Assiste-t-on à un déclin de la philosophie ésotérique?

Après Arius Didyme, le platonisme n'a inspiré aucune grande œuvre, même de vulgarisation, même de commentaire. Et pourtant le foyer athénien, l'Académie, ne laisse pas de poursuivre son activité[128]. Sénèque, qui s'intéressera à

TAPA, 73, 1942, p. 119–122 (. . . *aegroti ueteris somnia* désignerait Epicure à cause de sa « maladie », etc.).

[121] Epist. 80.2 et 95.23.

[122] Breu. uit. 14.2.

[123] Nat. quaest. VII.32.2: . . . *Romani roboris secta*; Id., Epist. 59.7: . . . *Romanis moribus philosophantem*.

[124] Vit. beat. 1–15 passim. Ces développements, conformes à la téléologie du Portique, utilisent aussi la critique péripatéticienne de la 'vie apolaustique'.

[125] Cf. P. GRIMAL, Sénèque et la conscience de l'Empire, Paris, 1978, p. 337 et suiv. Voir infra, p. 32–33, à propos des 'Lettres à Lucilius', l'état des discussions sur l'éclectisme présumé de Sénèque.

[126] Les références aux *Stoici*, appelés *nostri*, ou à la *secta* privilégiée (cf. Nat. quaest. II. 35.1: *rigida*; Ben. II.31.1) – appelée *cohors* dans Epist. 22.11 –, sont de plus en plus fréquentes dans les 'Lettres', après la 1ère section, 1–40: 57, 58, 65, 67, 68, 77, 83, 85, 92, 94, 95, 97, 110, 116, 117, 123, etc. Mais si la fréquence est plus grande après le raidissement doctrinal de la deuxième section, cf. notre 'Sénèque et l'épicurisme: ultime position', on trouve aussi cette fidélité à l'Ecole dans Epist. 9.3; 13.4; 14.14 sq.; 22.11; 29.5–6, etc. Dans les premières Lettres, Sénèque emploie plus souvent *nostri*, voire *amici* (29.11). Les *scholae nostrae* de 29.5 sq. établissent un front antiépicurien, cf. aussi 14.17: *Epicurei . . . aut alicuius ex illa officina*.

[127] J. M. ANDRÉ, La philosophie à Rome, Paris, 1977, p. 156–163: Orthodoxie et éclectisme chez Sénèque.

[128] Voir E. ZELLER, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Darmstadt, 1963 (rééd. de l'édition de Leipzig, 1923, éd. par F. LORTZING, W. NESTLE

Digitized by Google

l'ontologie platonicienne et à la doctrine péripatéticienne de la création, dans la section moyenne des 'Lettres'[129], distingue ici l'ancienne Académie, sur laquelle il se documentera, de sa nouvelle orientation, le scepticisme 'pyrrhonien'. La lettre 29 tend à confondre en une grande famille *Peripatetici, Academici, Stoici, Cynici*[130] – simplification cicéronienne qui contredit l'image du 'De breuitate' 14: le panorama des sagesses en action, avec leurs attitudes spécifiques; la distinction des deux rameaux du platonisme, *disputatio* socratique, et doute carnéadien[131], a pour pendant une nette discrimination entre stoïcisme et cynisme[132]. Or les 'Lettres', qui constatent la divergence des écoles et acceptent avec une relative indulgence l'antidogmatisme d'un Demetrius[133] – systématisé au début du livre VII du 'De beneficiis'[134] –, marquent le souci de Sénèque de bien distinguer les écoles et leurs thèses. Le Peripatos a pour caractère spécifique les *tria bonorum genera*[135], alors que l'Académie (au sens des *Academici minores*) déclare «tout incertain»; la même lettre évoque les *Pyrrhonei* et les *Academici*: . . . *qui nouam induxerunt scientiam, nihil scire*[136]. Une autre lettre montre que Sénèque a pris conscience même des théories ésotériques de l'Académie: la doctrine du 'bonheur moyen' chez les *ueteres*[137]. La permanence spirituelle des écoles n'exclut nullement le dépérissement de la tradition ésotérique.

Il en est de même pour le pythagorisme, qui a tendance à s'enterrer dans la clandestinité de ses basiliques[138], et à se marginaliser dans la thaumaturgie[139].

et E. WELLMANN), III.2, p. 1–69: la continuité scolaire d'Areius Didyme à Favorinus et l'orientation sceptique.

[129] Epist. 58.8sq.: traité d'ontologie platonicienne; epist. 65.7sq.: doctrine de la causalité.

[130] Le 'platonisme' au début de l'Empire a inspiré récemment plusieurs grandes études, notamment: J. DILLON, The middle Platonists. A study of Platonism (80 B.C. to A.D. 220), London, 1977; H. DÖRRIE, Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit, in: ID., Platonica Minora (Studia et testimonia antiqua, 8), München, 1976, p. 166–210. Voir alors J. WHITTAKER, Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire, ci-dessous dans ce même volume (ANRW II. 36.1), p. 81–123; L. DEITZ, Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin (1928–1985), ibid. p. 124–182.

[131] Loc.cit.: . . . *disputare cum Socrate* . . . *dubitare cum Carneade* . . . Si l'on se reporte à Minucius Felix, Octau. 38.5, on constatera la cohésion, jusqu'à la fin du IIème siècle, de l'*Academicorum multitudo*, de Socrate à Carnéade.

[132] Ibid.: . . . *hominis naturam cum Stoicis uincere, cum Cynicis excedere* . . .

[133] Epist. 20.9: . . . *non praeceptor ueri* . . .; 62.3; 67.14: *Demetrius noster*.

[134] De ben. VII.1.3sq.; 8.2sq.

[135] Epist. 88.5: les biens de l'âme, du corps et de la fortune, Eth. Nic. 1098b, 12–14, cf. R. A. GAUTIER et J. Y. JOLIF, L'Ethique à Nicomaque, t. II, Commentaire, 1ère partie, livres I–V, Louvain–Paris, 1959, p. 62–63 (division commune à Platon et Aristote). W. JAEGER, Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin, 1923, p. 258–260 (références platoniciennes: Lois III.697b, V.743e, IX.870b, etc.). La permanence de cet aspect de l'héritage (cf. P. MORAUX, Der Aristotelismus bei den Griechen, I, Berlin, 1973, p. 314) explique qu'on retrouve la tripartition chez Arius Didyme, 129.6; cf. H. VON ARNIM, Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik, Wien–Leipzig, 1926, p. 19–20.

[136] Epist. 88.44. Ibid. 5: . . . *Academicum omnia incerta dicentem*.

[137] Epist. 71.18.

[138] Cf. supra, p. 11.

[139] Philostrate, Vita Apoll. IV.16 et 35.

Digitized by Google

On ne cite plus à l'époque de scholarque ayant la notoriété de Nigidius Figulus. Moderatus de Gadès, une des sources de Porphyre pour la 'Vita Pythagorae', qui vivait sous Néron, émerge seul[140]. Mais pourquoi Sénèque est-il si pessimiste? Il constate probablement les effets désastreux de la persécution de Claude, en 52: un sénatus-consulte bannit tous ceux que le vulgaire appelait *mathematici*[141], mages, néopythagoriciens ou astrologues (Tacite, Annales XII.52). Malgré les dénégations d'Apollonios de Tyane, qui vient à Rome à la fin du principat de Néron, et qui trouve les 'philosophes' fort démoralisés, le néo-pythagorisme se fond en partie dans la magie[142]. Le dernier effort doctrinal orthodoxe a été entrepris par Sotion[143], le maître de Sénèque, chez qui le végétarianisme se référait très explicitement à l'eschatologie pythagoricienne et à la métasomatose. L'exposé doctrinal de la lettre 108 se révèle très riche.

La lettre relate l'enseignement pythagoricien dispensé par Sotion. Or elle établit un net clivage entre l'ascétisme pratique (§§ 17–18) et ses fondements métaphysiques (§§ 19–21). Sextius ne retenait que les arguments diététiques et moraux; alimentation naturelle non carnée – nocivité d'une alimentation composite – le régime carnivore comme école de cruauté; la conclusion 'préceptive' était l'invitation à «resserrer le domaine de la jouissance»[144]. Le témoignage de Sénèque souligne que le pythagorisme a été amputé par les Sextiens: . . . *At Pythagoras omnium inter omnia cognationem esse dicebat et animorum commercium in alias atque alias formas transeuntium* . . .[145]. Tout le passage insiste sur la *migratio*: Sotion expliquait les raisons métaphysiques de l'abstinence pythagoricienne. La lettre révèle nettement que le pythagorisme était suspect, voire persécuté, comme *superstitio externa*[146]; il convient de comprendre les *Pythago-*

[140] Cf. infra, p. 22. Un autre familier de Néron, Chérémon, malgré son orientaton stoïcienne, n'était pas très éloigné du pythagorisme intellectuel, cf. SCHWARTZ, Chairemon 7, in: RE III.2 (1899), col. 2025–2027; G. BARZANÒ, Cheremone di Alessandria, in: ANRW II. 32.3 (1985), p. 1981–2001; voir bientôt M. FREDE, Chairemon von Alexandreia, in: ANRW II. 36.3 (en préparation). – Il est remarquable que la Pharsale, I.639sq. met en relief l'art divinatoire de Nigidius Figulus, lié à l'ésotérisme oriental, mais non au pythagorisme.

[141] Tacite, Ann. II.32.4 (sous Tibère) montre les *mathematici* et les *magi* confondus dans la répression. L'expulsion de 69, sous Vitellius, Hist. II.62.4, intervient dans un contexte d'hostilité politique, cf. Hist. I.22.2–3, véritable réquisitoire contre les astrologues d'Othon et de Poppée. L'hostilité ambiante a été étudiée par L. ROBERT, à propos de l'épigramme 160 de Lucilius, in: Les épigrammes satiriques de Lucillius . . ., Fondation Hardt, Entretiens, t. XIV, Genève, 1968, p. 214–220.

[142] Réfutée par Apollonios dans une lettre à Euphratès (Epist. 16, Loeb, II, p. 423), l'accusation est récurrente contre le «mage» pythagoricien, cf. Philostrate, Vita Apoll., VII.11 et 17; VIII.7 pass. Quand Philostrate, Vita Apoll. IV.35–37, montre le parti philosophique démoralisé par les persécutions de Néron, il souligne l'imputation de «magie».

[143] L'obédience de Sotion a donné lieu à des contestations, cf. A. OLTRAMARE, op. cit., p. 165 et suiv. Sotion n'est pas 'sextien', et l'on connaît de lui par Stobée, Ecl. III.20.53, un 'Περὶ ὀργῆς'.

[144] A. OLTRAMARE, Diatribe . . ., p. 166–167. – Pour le rôle de Sotion dans la formation de Sénèque, P. GRIMAL, Sénèque et la conscience . . ., p. 247 et suiv.

[145] Epist. 108.19.

[146] Ibid. 22.

Digitized by Google

rici parmi les hérétiques de toute sorte frappés de proscription, de Tibère à Claude.

Pourtant le pythagorisme était fort bien organisé dans le monde romain. Les voyages missionnaires d'Apollonios de Tyane, sous Néron, attestent des communautés disséminées dans tout le monde civilisé[147]. La 'Vie d'Apollonios' fait état de contacts et de convergences avec les brahmanes de l'Inde et avec les gymnosophistes du Nil, que rien ne permet de considérer comme une donnée mythique[148]. On verra le mage, sous Domitien, trouver des adeptes virtuels dans les sphères dirigeantes de Rome[149]. Le philosophe Philolaus de Cittium, qui l'accueille à Rome, sous Néron, est sans doute de la secte[150]. L'imputation de Néron, selon laquelle les philosophes cultivent la magie, ne vise pas les stoïciens, à qui on reproche d'autres tares[151]. A la même époque, on voit Musonius de Babylone, qui pratique l'évocation liturgique d'Achille, se déclarer fils spirituel de Pythagore: . . . Πυθαγόρας σοφίας ἐμῆς πρόγονος . . .[152]. Plus important encore Moderatus de Gadès[153], qui a tenu école (Plutarque nomme son élève Lucius d'Etrurie): attaché à la symbolique des nombres, il l'utilisait, d'après Porphyre, comme technique propre à rendre plus pédagogiques les données premières de l'ontologie[154]. Stobée nous apprend également que Moderatus appliquait l'arithmologie à la connaissance de l'âme[155].

La *Pythagorica schola*, sous Néron, se porte mieux que Sénèque ne le prétend: à moins qu'il ne s'agisse que de la forme romaine de la secte.

Pour le stoïcisme, qui n'est pas concerné par le bilan désabusé de Sénèque, la dispersion scientifique de la doctrine, preuve de vitalité, s'accompagne d'une concentration sociale. Les écoles de rhétorique, comme celle de Cremutius Cordus, ont toujours abrité depuis la fin de la République un noyau d'opposants plus ou moins inspirés par l'idéal politique du Portique, et qui se réclament de Caton le Jeune ou de Brutus[156]. La 'Pharsale' de Lucain revigore ce stoïcisme politique,

[147] Voir l'article de J. Miller, Apollonios von Tyana, in: RE II.1 (1896), col. 146–148 (enseignement et activité). Cf. aussi E. L. Bowie, Apollonios of Tyana, in: ANRW II. 16.2 (1978), p. 1652–1699, spéc. p. 1671–1684.

[148] Vit. Apoll. III.18: il discute avec les brahmanes le γνῶθι σεαυτόν socratique.

[149] Ibid. VII.11 et 16 (sous Domitien).

[150] Vit. Apoll. IV.36.

[151] Ibid. IV.35. Sur Apollonios et la magie, F. Cumont, Les mages hellénisés, Paris, 1938, II, p. 15 et 18 (textes); sur l'ascèse de silence, Id., ibid., I, p. 27–28, et n. 5.

[152] Ibid. IV.16. Les professions de foi pythagoriciennes d'Apollonios sont mentionnées en I.32 et III.19, et font référence à la secte.

[153] Voir W. Capelle, Moderatus 5, in: RE XV.2 (1932), col. 2318–2320. Il était d'une génération antérieure à Plutarque, cf. Qu. conv. VIII.7–8. Sur sa vie et sa doctrine, mêlée de platonisme, J. Dillon, The middle Platonists . . ., p. 344–351.

[154] RE, col. 2319 (discussion de la source fournie par Simplicius dans son Commentaire d'Aristote).

[155] Stobée, Ecl. I.41.864, ed. Meineke, Lipsiae, 1860.

[156] Sur Cremutius Cordus, revendiqué par Sénèque pour le Portique dans Cons. Marc. 26.6 sq., voir le discours tacitéen, Ann. IV.34–35, où l'on trouve quelques traits stoïciens. Il est superflu de démontrer le caractère mythique du 'stoïcisme' de Brutus, mais la stylisation est révélatrice d'un préjugé favorable.

Digitized by Google

en exaltant la haute figure de Caton, qui dans l'épopée, comme chez Sénèque, incarne l'opiniâtreté au service d'un idéal périmé[157]. Or cet idéalisme stoïcien qui se défend d'être utopique constitue le ciment d'un parti sénatorial d'opposition qui se développe à partir du principat de Claude. Profondément inséré dans le tissu sociologique romain, ce parti est présenté par la cour comme une 'secte'[158]; par le jeu des mariages et des relations sociales, le parti stoïcien constitue un milieu puissamment structuré. Il se peint souvent par le vocabulaire de la communauté et de l'amitié[159]. Attale avait apporté à Sénèque, entre autres leçons, la religion de l'amitié (Epist. 18.7; 63.5). Il lui avait enseigné une amitié qui est commerce des âmes et émulation vers la sagesse, base de l'*amicitia* philosophique des 'Lettres'[160]. Certes, les *doctores sapientiae* vivent en contact permanent avec les maîtres éternels de l'Ecole: ils sont une secte; ils se réfèrent constamment aux *placita*, aux *praecepta*, comme Musonius Rufus[161]. Mais la solidarité doctrinale n'est pas à l'abri des faiblesses humaines. On le verra dans la crise du parti stoïcien à la fin du principat de Néron, lorsque la persécution avilit les courages et stimule les appétits de la délation.

L'amitié, avec son réseau d'*officia*[162], constitue un lien autrement solide. Le Marcellinus[163] de la correspondance de Sénèque en est l'illustration: il trouve dans l'amitié spirituelle la force de résister au dégoût et au suicide de lâcheté. Vienne l'heure de la décision critique, ses amis seront là pour l'assister, le conseiller, lui dicter des dernières volontés conformes à l'éthique de l'Ecole[164]. L'*amicitia* socio-

[157] Sur le sens du Caton de Lucain, voir J. Brisset, Les idées politiques de Lucain, Paris, 1964, p. 170 et suiv.; P. Grimal, Le poète et l'histoire, in: Entretiens de la Fondation Hardt, t. XV, Lucain, Genève, 1970, p. 92–93: 'Caton conscience politique d'un régime en perdition'; E. Narducci, Ideologia e tecnica allusiva nella 'Pharsalia', in: ANRW II. 32.3 (1985), p. 1538–1564, spéc. p. 1556–1558; M. Billerbeck, Stoicismus in der römischen Epik neronischer und flavischer Zeit, in: ANRW II. 32.5 (1986), p. 3116–3151, spéc. p. 3123–3126; cf. W. Rutz, Lucans 'Pharsalia' im Lichte der neuesten Forschung, in: ANRW II. 32.3 (1985), p. 1472sq. et 1479sqq. Sénèque, du 'De constantia sapientis' 2, aux 'Lettres' (14.12–13; 24.6–8; 71.8sq.), a fait de Caton le symbole de la faillite héroïque des valeurs.

[158] Tacite, Ann. XIV.57.6.

[159] Il faut distinguer entre la théorie sociologique de l'amitié, dans Ben. VI.33.4sq., dépassée dans Epist. 3.1sq., et le dogme philosophique . . . *solus sapiens amicus* (Epist. 81.12) – base d'une amitié qui est communion idéologique.
Sur l'emploi d'*amicus*, *amici* pour désigner des adeptes de la doctrine, Epist. 36.1 et 77.5–6.

[160] Epist. 9.5; 35.1sq.

[161] Tacite, Hist. III.81. Sur l'obédience de Musonius, cf. O. Hense, C. Musonii Rufi Reliquiae, Leipzig, 1905, p. XVIII et suiv. Voir aussi Tacite, Ann. XV.71.9: . . . *praeceptis sapientiae* . . .

[162] L'étude de E. Bernert, De ui atque usu uocabuli officii, Breslau, 1900, p. 64–65, montre bien l'extension sociologique des *officia*, critiquée par Sénèque, cf. nos Recherches . . ., p. 38–39. Or Sénèque, dans Ben. II.18.2sq., a présenté un statut idéal des *officia*.

[163] Epist. 77.5sq. Dans la lettre 29.4sq., Marcellinus était présenté comme un catéchumène récalcitrant, exploitant à fond dans ses dénégations les contradictions des écoles.

[164] Epist. 77.8.

Digitized by Google

logique romaine érigée en communauté spirituelle régira désormais les sectateurs du Portique aux prises avec la tyrannie, notamment sous Domitien[165].

Le stoïcisme impérial revalorise la cellule familiale[166]. Ce faisant, il renforce la solidarité de la *secta*. A une époque où le Portique plaide pour l'égalité culturelle et philosophique des sexes[167], la femme partage la destinée du sage promu au rôle de héros. Une première génération de couples exemplaires associe Paetus Caecina et Arria Maior, sous Claude[168]; leur fille, Arria Minor[169], épouse Paetus Thraséa, incarnation de la *libertas* sous Néron et victime de sa *constantia*[170]; la fille du couple, Fannia, épousera Helvidius Priscus (le père), qui inhume le corps de Galba[171], cher à la secte, poursuit les délateurs de Néron, avant de perdre la vie sous Vespasien[172]. Or cette endogamie stoïcienne, qui unit en un bloc solidaire, communiant dans une même certitude, les pères et les fils, les mères et les filles, les frères – voir la persécution relatée par Pline –[173], ne doit rien au *lenocinium* politique des grandes familles d'antan[174]. L'amour, comme l'amitié, sont guidés par l'élection des vertus. Plus d'une lettre révèle des démarches matrimoniales susceptibles de trouver le gendre 'vertueux' – au sens de l'Ecole[175]. Dès l'époque de Sénèque se manifeste cette solidarité philosophique des couples ou des familles. Arria Minor voulait suivre Thrasea dans la mort, comme l'épouse de Sénèque en affiche l'intention[176]. Rubellius Plautus, relégué en Asie puis mis à mort par Néron, sera suivi dans la tombe par son beau-père L. Vetus et par les femmes de la *gens*, Sextia et Pollita[177].

A l'époque de Sénèque, le stoïcisme a ses marginaux, dont l'intégration à l'école pose un problème. Dès le 'De breuitate', on peut noter une discrimination: . . . *hominis naturam cum Stoicis uincere, cum Cynicis excedere*. Le stoïcisme convie à vaincre la mortalité et la sensibilité, mais à réaliser une nature sociale; le cynisme propose le retour à une nature brute, affranchie des conventions socia-

[165] Etude d'ensemble, quoique rapide, dans B. W. HENDERSON, The life and principate of the emperor Nero, Rome, 1968, p. 294 et suiv. ('Government and Philosophers'); p. 306 et suiv. ('Stoicism and its failure').

[166] Il faut faire intervenir la propagande natalitaire de l'école notamment celle de Musonius, Diatribes 13 A–15 B, HENSE, p. 67 et suiv.; Stobée, Ecl. 67.20 (mariage) et 75.15 (natalité).

[167] Musonius, Diatribes 3 et 4.

[168] Pline le Jeune, Epist. III.16; Dion Cassius, Hist. rom. LX.16.6.

[169] Tacite, Ann. XVI.34.3.

[170] Cf. Tacite, Ann. XVI.25: . . . *securos esse de constantia eius* (propos des amis). Parmi ces amis, ibid. 26.6, apparaît le «jeune» Arulenus Rusticus qui figurera dans le catalogue de Pline le Jeune, Epist. III.11.

[171] Plutarque, Galba 28.3.

[172] Voir sa *laudatio*, Pline, Epist. VII.19 et IV.21.

[173] Cf. infra, p. 38.

[174] C'est déjà au nom de cet idéal matrimonial élevé que Caton le Jeune jugeait les mariages asservis à la politique, cf. Appien, Bell. ciu. II.2.14 (Loeb); Plutarque, Caes. 14.5.

[175] Pline le Jeune, Epist. I.14.

[176] Tacite, Ann. XV.63.

[177] Tacite, Ann. XVI.10.

Digitized by Google

les, superbement renfermée sur elle-même[178]. Le problème de l'amitié et de l'«autarcie» se trouve au centre du débat, notamment dans la lettre 9 de Sénèque[179]. Mais le cynisme est-il une école?

Il importe d'en éliminer la gangue impure, les modes agressives qui fixent la philosophie populaire sous les espèces de la caricature. A une époque où il a reconnu l'authentique grandeur, le dépouillement ascétique et la constance de Démétrius[180], Sénèque oppose l'anarchisme extérieur et la liberté de l'esprit, dans la lettre 5, dans la lettre 18[181].

Le 'De beneficiis' VII, inspiré par Démétrius[182], contient une profession de foi hostile au dogmatisme et au scientisme. Sénèque considère les problèmes physiques, plus au moins insolubles, comme des luxes, au prix de l'urgence morale des *praecepta*[183]. Les 'Lettres à Lucilius' constituent un florilège de choix pour illustrer un certain antidogmatisme, qui dévalorise la culture d'ornement et la science spéculative au profit de l'efficacité préceptive[184]. Encore faut-il marquer les limites de cette tendance. Les 'Lettres' semblent atténuer l'opposition majeure, celle du Jardin et du Portique, dans le domaine de la 'physique' (lettre 16); elles soulignent l'universalité d'une certaine sagesse – celle des *uoces publicae*[185]. La lettre 88[186] censure le sectarisme des écoles qui accaparent Homère. Et pourtant on notera, dans la dernière section des 'Lettres', un raidissement doctrinal, et le 'De otio', contemporain, repose sur une doxographie antinomique de l'action, quelque peu atténuée, il est vrai, par l'exégèse.

Sénèque a donc fait la distinction entre la liberté de l'esprit des Cyniques et les modes anarchisantes. Mais le vulgaire ne fait guère la différence. Les Cyniques, avec leur mine renfrognée et leur accoutrement négligé, résument la philosophie, dans la diatribe du centurion de Perse[187]: peu importe que le cynisme partage le préjugé antiscientifique[188].

[178] D. R. DUDLEY, A History of Cynicism from Diogenes to the 6th century, London, 1937: il y a eu une longue éclipse avant Démétrius (p. 125 et suiv.). Voir bientôt M.-O. GOULET-CAZÉ, Le cynisme d'époque impériale, in: ANRW II. 36.4 (en préparation).

[179] Epist. 9.1–5.

[180] Epist. 20.9: . . . *cum illum uidi nudum, quanto minus in stramentis incubantem: non praeceptor ueri, sed testis est*; 62.3: *Demetrium, uirorum optimum, mecum circumfero et relictis conchyliatis cum illo seminudo loquor, illum admiror* . . .

[181] Epist. 5.1–3 (culte de la saleté et de la négligence vestimentaire). Dans Epist. 18.4, le précepte . . . *non excerpere se nec insignire* . . . vise les Cyniques.

[182] A. OLTRAMARE, op.cit., p. 261.

[183] De ben. VII.1.3 sq.

[184] Voir le recensement de A. OLTRAMARE, op.cit., p. 263 et suiv. On peut objecter à ce catalogue d'utiliser presque exclusivement la lettre 88. Or l'ouvrage souligne aussi, par de nombreuses références aux 'Lettres' (thème 1), la primauté absolue de la morale.

[185] Sur cette convergence, voir J. M. ANDRÉ, Sénèque et l'épicurisme, ultime position, Actes du VIIIe Congrès G. Budé, Paris, 1969, p. 478–479.

[186] Epist. 88.5.

[187] Satires III.77 sq.

[188] Ibid. 83–84: *Aegroti ueteris meditantes somnia, gigni / De nihilo nihilum, in nihilum nil posse reuerti.* La malice consiste à prendre comme exemple de physique oiseuse . . . les axiomes épicuriens, – indice de l'acuité des polémiques.

Digitized by Google

Le cynisme est volontiers itinérant et missionnaire. Sénèque connaissait Démétrius[189] avant le voyage de Néron en Grèce, date à laquelle on le trouve enseignant à Corinthe[190], et, nouvel Antisthène, adressant ses élèves d'élite à Apollonios considéré comme un autre Socrate[191]. Du reste la figure de Socrate, malgré quelques arrangements intéressés, joue un rôle important dans le cynisme contemporain[192]. Les Tusculanes V, font du vieux maître un Cynique cosmopolite[193]. En dehors de la présentation stoïcisante du 'De vita beata'[194], Sénèque exploite souvent un socratisme puisé à la source de la diatribe cynique contemporaine. Présent à Rome jusqu'à la mort de Thraséa, en 66[195], Démétrius a laissé l'empreinte de fortes leçons publiques – à preuve le 'De prouidentia'[196]. Il est à Athènes quand Néron parade à Corinthe[197], sa patrie. On le retrouvera dans la capitale de l'Empire lors de la crise politique de 68–69[198].

De Tibère à Néron, le stoïcisme ne se contente pas d'intégrer la richesse spirituelle ou l'efficacité morale des écoles voisines. Il a tendance à encadrer et à dominer le système des sciences. La recherche d'un syncrétisme théorique avec Aristote et ses épigones, très nette dans les 'Quaestiones naturales', facilitera un développement de l'Encyclopédie qui remonte à Manilius et se continue, par-delà les 'Aratea', dans la 'Pharsale' de Lucain[199]. Le problème est de savoir dans quelle mesure les écrivains scientifiques ou les poètes didactiques peuvent être

[189] Sur Démétrius, cf. VON ARNIM, Demetrios 91, in: RE IV 2 (1901), col. 2843–2844. D. R. DUDLEY, A History . . ., chap. VII, p. 125 et suiv. (chronologie, contamination par le stoïcisme contemporain, Cercle Thrasea–Démétrius). Les textes de Sénèque (cf. RE, l.c.), établissent que Démétrius tenait école.

[190] Philostrate, Vit. Apoll. IV.25.

[191] Cf. A. OLTRAMARE, Diatribe . . ., p. 279, note 2.

[192] Sur cette insertion du socratisme dans le cynisme du temps, J. DILLON, The Middle Platonists . . ., p. 135–139; E. BICKEL, Senecas Briefe 58 und 65, Rhein. Museum 103, 1960, p. 1–20.

[193] Cicéron, Tusc. V.37.108.

[194] Sénèque, Vit. beat. 27–28.

[195] Tacite, Ann. XVI.34. Démétrius est appelé *Cynicae institutionis doctor*, – ce qui recoupe les textes de Sénèque sur son 'école'.

[196] Prou. 3.3 et 5.5. Autres traces de ses 'leçons': Ben. VII.1.3 sq. et 9.1 sq.

[197] Vit. Apoll. V.19.

[198] Cf. VON ARNIM, Demetrios 91, l.c., col. 2843.

[199] La curiosité scientifique, à l'époque claudienne, est centrée sur le Nil et l'Etna, qui nourrissent les conversations savantes, et inspirent un vif désir d'observation, voire des expéditions scientifiques, comme celle qui cherche, sous Néron, les sources du Nil (Sénèque, Nat. quaest. VI.8; Pline, Nat. hist. VI.181); à preuve également la curiosité pour les éruptions de l'Etna manifestée par Sénèque dans les 'Lettres', et le poème 'L'Etna'. Cf. F. R. D. GOODYEAR, The 'Aetna': Thought, Antecedents, and Style, in: ANRW II. 32.1 (1984), p. 344–363.
La connexion entre la curiosité scientifique, célébrée par le De otio 5, et la réflexion épistémologique apparaît, outre les Préfaces des 'Questions Naturelles' de Sénèque, dans 'La Pharsale' de Lucain, X.194 sq. (apologie pour la connaissance, introduite par les problèmes du Nil). – L'essor de l'idéal encyclopédique facilite un certain syncrétisme entre Aristote et le Portique.

Digitized by Google

considérés comme des sectateurs de l'école stoïcienne[200]. Avant les prologues des 'Questions naturelles', Manilius a développé l'idée aristotélicienne selon laquelle la nature, secondant la curiosité scientifique, appelle l'investigation de ses secrets[201].

Le syncrétisme de la connaissance ne concerne guère qu'Aristote et son disciple privilégié, Théophraste[202]. Les 'Météorologiques' du Stagirite sont constamment utilisées[203]. Les livres III et IV des 'Questions naturelles' doivent beaucoup au 'De aquis' de Théophraste[204]. Sans renoncer à la doxographie critique, selon un principe qu'il expose[205], et qu'il applique aux *physici*, Sénèque rejoint souvent la science aristotélicienne. Le Stagirite lui apparaît comme le théoricien du progrès scientifique[206]. Dans la physique d'Epicure, pour la météorologie notamment, un certain agnosticisme le déconcerte[207].

Pourtant la lettre 65 marque, à propos de la création artistique et de la création cosmologique, les distances de Sénèque à l'égard des doctrines platoniciennes de la causalité. On leur reproche une causalité multiple et diffuse[208]. A y regarder de plus près, seule la cosmologie du 'Timée' est nettement censurée[209], même si la suite de l'argumentation pratique un certain amalgame. Le Peripatos conserve intacte sa réputation d'école scientifique. La 'Vie d'Apollonios' le montre bien représenté en Asie dans le concert des écoles[210].

La primauté scientifique du Portique fait qu'on considère généralement les savants, Pline l'Ancien et Columelle, comme disciples de la doctrine stoïcienne. Ont-ils été sensibles au problème de l'obédience? Ont-ils dépassé une sorte de positivisme qui s'apparente au déterminisme stoïcien?

Columelle a été rangé un peu légèrement parmi les sympathisants du Portique[211]. Certes, il introduit souvent dans le choix des hommes des considérations

[200] SCHANZ-HOSIUS, Röm. Lit., II. Teil, p. 851.

[201] Astron. I.7.13. Même accent religieux dans Phars. X.194–198: la science comme forme de *pietas* à l'égard de l'œuvre divine, – thème pythagoricien bien connu.
Pour les liens de Lucain avec l'orthodoxie stoïcienne, voir R. PICHON, Les sources de Lucain, Paris, 1912, chap. IV, p. 165–216, notamment p. 171 et suiv. (Sénèque et Lucain, le sens religieux de la nature et la Providence: Phars. VII.445–447 et 454–455; rapprochement entre Phars. I.155 – . . . *in sua templa furit* – et Sénèque, Nat. quaest. II.43.1).

[202] Nat. quaest. VI.13.1; VII.28.3, etc.

[203] Nat. quaest. I.1; I.3; I.8; II.12; VI.13 et 14, etc.

[204] Nat. quaest. III.11.2 et 4; III.25.7 et 26.1; IV.2.16.

[205] Nat. quaest. VI.19.1: application à Démocrite dans VI.20., et aux *physici* en général dans VII.1.7.

[206] Nat. quaest. VII.30.1 sq.

[207] Nat. quaest. VI.20.5: *Omnes istas esse posse causas Epicurus ait pluresque alias temptat et illos qui aliquid unum ex istis esse affirmauerunt corripit . . .*

[208] Epist. 65.11 sq.

[209] Ibid. § 9.

[210] Vit. Apoll. I.7: le Peripatos à Aegae.

[211] SCHANZ-HOSIUS, Röm. Lit., II. Teil, p. 851. Cf. R. MARTIN, Etat présent des études sur Columelle, in: ANRW II. 32.3 (1985), p. 1959–1979, spéc. p. 1969–1972. Plusieurs passages de l'agronome permettent de fixer ses idées sur la philosophie scolaire: I. pr. 4 sq. prouve la primauté de la catéchèse morale – trait d'époque: . . . *praeceptorem uirtutis e*

Digitized by Google

morales et des diatribes contre le vice[212]. Il a écrit un traité contre la superstition astrologique. Il dénonce la magie et la superstition rurales[213]. Mais ce rationalisme critique n'est pas la propriété du stoïcisme. Le catalogue de sources du livre I, très technique, ne fait de place, parmi les philosophes, qu'à Aristote et Théophraste[214]. L'argument le plus significatif qu'on pourrait produire serait la conception de la *natura* professée dans le prologue: distincte du dieu créateur, *mundi genitor*, elle se confond avec la Tellus, et elle a droit, comme chez Pline, au titre d'*omnium parens*[215]. Mais est-ce suffisant pour équilibrer, dans le traité, tout un empirisme qui n'a rien de stoïcien: . . . *usus et experientia dominantur in artibus* (Rer. rust. I.1.16)?

Pline l'Ancien se montre apparemment plus sensible à la vie des écoles. La Préface de l''Histoire naturelle' avoue dans son éclectisme l'amour de Platon et de Panétius[216]. Ses écrits grammaticaux ont suscité l'opposition de sectateurs des écoles . . . *et Stoicos et dialecticos Epicureosque* . . .[217]. La mention reste obscure. Dans l'ensemble, la conception que Pline se fait de la nature est immanente, et proche du panthéisme stoïcien: *natura opifex, artifex, prouida, omnium rerum parens* . . .[218] – tous concepts orthodoxes. Mais on objectera que le naturaliste a découvert les apories d'une nature-raison qui conjuguerait totale bonté et toute-puissance. A-t-il subi des tentations épicuriennes? L'éloge décerné au père du naturalisme urbain ne prouve rien[219]. L'idolâtrie du maître et la vénération de ses images lui inspirent une remarque amusée[220]. Du reste, le témoin des beaux arts a noté que le particularisme des sectes a fait beaucoup pour la statuaire en

coetu sapientium . . . Ce texte, comme XI.1.11 sq., et comme lui dominé par la *contentio artium* et le problème des *doctores*, permet de nuancer le pessimisme de Sénèque.

212 Rer. rust. XII. Pr. 9; XII.1.1 sq., après XI.1.13 sq. L'aspect diatribique de I. Préface, 16–17, semble dû à l'influence du sextien Celse.

213 Rer. rust. I.8.6 et XI.1.22: Columelle se place du point de vue de la dépense et du désordre, et fait allusion à l'aberration mentale (*rudes animos infestant*). Il a écrit, d'après XI.1.31, un ouvrage contre l'astrologie.

214 Ibid. I.1.7.

215 Ibid. I. Pr. 2.

216 Nat. hist. Préface § 22. La dimension philosophique de l'encyclopédiste a été fort négligée en général, notamment pour le livre II (cosmologie et vision du monde). Cf. le 'Bericht' de KL. SALLMANN, Plinius der Ältere, 1938–1970, Lustrum, 18, 1975, Göttingen, 1977, p. 18–21; p. 68–90 pass.; G. SERBAT, Pline l'Ancien. Etat présent des études sur sa vie, son œuvre et son influence, in: ANRW II. 32.4 (1986), p. 2069–2200, spéc. p. 2109–2114. Le bilan est assez négatif.

217 Ibid. § 28. Il faut reprendre sur la base de Nat. hist. VII.56.188–190, qui nie l'outre-tombe, l'attitude du savant à l'égard de l'épicurisme; l'attaque contre les *uanae manium ambages* semble intégrer l'argumentation lucrétienne du chant III: . . . *omnibus a supremo die eadem quae ante primum* (le double néant) *nec magis a morte sensus ullus aut corpori aut animae* . . .

218 Nat. hist. XXXI.1.1 et II.55.142; III.19.132, IX.8.20, XI.87.216, XXII.43.86, XXXIV. 40.141; XXII.56.117, XXVII.1.2, XXVII.3.8, XXVII.13.146, XXIX.17.64. Cf. notre article, Nature et culture chez Pline l'Ancien, in: Recherches sur les artes à Rome, prol. de J. M. ANDRÉ, Paris, 1978, p. 7–17.

219 Nat. hist. XIX.19.50–51.

220 Ibid. XXXV.2.5.

Digitized by Google

immortalisant les scolarques[221]. Quand l'"Histoire naturelle' pose le problème de l'ordre du monde, l'auteur opte avec prudence pour le providentialisme stoïcien: . . . *deos agere curam rerum humanarum credi ex usu uitae est poenasque maleficiis aliquando seras* . . .[222]. Ce dernier axiome prouve que Pline lie la providence physique et la rémunération des mérites, – problème très contemporain, posé par le 'De prouidentia' et le 'De beneficiis'[223]; les délais de la justice divine inspirent aux Stoïciens du temps des interrogations angoissées. A tout prendre, Pline illustre la vitalité du Portique dans les milieux savants.

Le milieu épicurien sous Tibère, Claude et Néron, est assez intéressant à scruter. Le cas de l'empereur Tibère est significatif, au départ. Tendu anxieusement vers la prémonition de l'avenir, ce qui dément les préceptes du Jardin, il semble avoir recueilli de l'épicurisme politique des leçons de scepticisme à l'égard de l'apothéose[224]. Bien que les épicuriens du clan césarien aient souscrit par propagande à la divinisation de César, le pacificateur qui traduit dans l'ordre du monde le rêve de sérénité, le dogme épicurien, bien représenté par Mécène, concède le rêve de gloire, mais proscrit la célébration cultuelle d'une immortalité fallacieuse[225]. On ne possède nul indice concernant un clan de cour épicurien, d'autant que la doctrine, attachée à la monarchie non tyrannique comme pis aller, s'accommode mal du dominat et de la théocratie[226].

On peut en revanche discerner la trace de l'épicurisme chez un certain nombre de grands personnages, voire de serviteurs du régime impérial. Le cas de Serenus et celui de Lucilius, amis de Sénèque, sont assez nets. La conjuration de Pison a dû attirer un certain nombre d'épicuriens, à commencer par le chef lui-même. Les traits moraux de la 'Laus Pisonis' sur l'art de vivre et l'esthétisme suggèrent cette obédience, que Tacite reprend à son compte par une litote insinuante: . . . *procul grauitas morum aut uoluptatum parsimonia*[227]. Dans le même complot figurait Flavius Scaevinus, flanqué de Senecio et Quintianus, que Tacite semble avoir voulu caractériser comme disciples du Jardin: en mettant il est vrai l'accent sur leur *mollitia*[228]. Mais l'épicurisme sociologique se distingue

[221] Ibid. XXXIV.19.86 sq.

[222] Nat. hist. II.7.26.

[223] Sénèque, Prou. I.1 et pass.; Ben. IV.23–26 et 31 sq.

[224] Tacite, Ann. IV.38. Cf. notre Mécène . . ., p. 89–91.

[225] Malgré l'héroïsation d'Epicure par Lucrèce, qui a inspiré à Virgile, dans la bucolique 5, l'immortalisation de Daphnis–César, l'épicurisme orthodoxe ôte au régime impérial tout fondement surnaturel. Cf. W. WARDE FOWLER, Roman Ideas of Deity, London, 1914, p. 81 et suiv., qui étudie *"the rise of the idea of the man-god"* et les résistances.

[226] P. GRIMAL, L'épicurisme romain, Actes du VIIIe congrès G. Budé, Paris, 1969, p. 149 et suiv.

[227] Tacite, Ann. XV.48.3. Ces traits sont corroborés par la 'Laus' (v. 117: amitié pure; 145 sq.: naturalisme, et surtout 162 sq. . . . *omissa grauitate lepos* . . . *ludenti uersu* . . .). Tout ce dernier développement traite le bon usage de l'*otium*, équilibré avec les *seria*, – un des critères de l'épicurisme mondain. Voir l'édition de R. VERDIÈRE, T. Calpurnii Pisonis de laude Pisonis et Bucolica (Coll. Latomus, 19), Bruxelles, 1954, p. 47–49; texte: p. 95 et suiv.

[228] Ann. XV.70.3: . . . *Senecio posthac et Quintianus et Scaeuinus non ex priore uitae mollitia* . . . – Tacite, ibid. XV.49, a centré l'éclairage sur Flavius Scaevinus: . . . *dissoluta*

Digitized by Google

de l'épicurisme doctrinal. L'hédonisme des *delicati*, dont Pétrone sera le plus illustre[229], pour être une déviation dont Sénèque est conscient[230], traduit dans la vie courante la téléologie du plaisir. L'épigraphie funéraire, dans les épitaphes qui résument par la somme de jouissance le bilan d'une existence[231], recoupe le témoignage du 'Satiricon' et le témoignage historiographique. Les épicuriens les plus 'alanguis' ont leurs sursauts d'énergie, quand l'essentiel paraît menacé: il s'agit d'un élément souvent dégagé par la caractérologie romaine depuis la fin de la République[232]. L'existence d'un épicurisme politique se vérifie sous le Haut Empire.

Avant Pison et ses affidés, on note, sous Claude et Caligula, des opposants attachés à la doctrine du Jardin.

Les convictions de Canus Julius, supplicié sous Caligula, ne sont guère douteuses aux yeux de Sénèque: on le voit traiter la mort à la fois avec une désinvolture sereine, et avec une curiosité scientifique, qui le pousse à épier le divorce de l'âme et du corps et l'agonie de la sensibilité[233]. Son contemporain Valerius Asiaticus, honni de Claude et de Messaline, victime de l'arbitraire impérial, constitue un cas encore plus net. Ce «prodige de palestre», flétri par le discours de Lyon sous les traits d'un *Graeculus*[234], a rêvé, en 41, d'être *princeps* sénatorial, au témoignage de Flavius Josèphe, fort bien renseigné sur cette crise. Ses dispositions funéraires reflètent un certain esthétisme épicurien[235], l'école en la matière n'ayant pas de dogme arrêté. Lors de la crise de 41, le clan épicurien a été sollicité au Sénat. On en a la preuve par Flavius Josèphe. Le chroniqueur nous cite Popedius, sondé par Chéréas: après un cursus exemplaire, il ne songeait qu'au repos; il ne s'agit pas seulement de l'*otium cum dignitate* romain, car Josèphe prend

luxu mens et proinde uita somno languida . . . Dans son apologie, XV.55.3sq., apparaissent des motifs épicuriens: le refus des coïncidences superstitieuses, le culte de la *uita amoena*.

229 Tacite, Ann. XVI.18.2–5, a défendu Pétrone d'hédonisme vulgaire (. . . *non ganeo et profligator*), et souligné son raffinement contrôlé: . . . *erudito luxu* . . . *elegantiae arbiter* . . . *scientia uoluptatum* . . .

230 Sur les *delicati* vus par Sénèque, voir nos Recherches . . ., p. 65, note 3.

231 Cet 'épicurisme populaire' a été étudié notamment par R. LATTIMORE, Themes in Greek and Latin Epitaphs, Urbana, 1962, p. 260–263: l'éloge de la vie 'apolaustique' (*quod edi, bibi* . . .) est symbolisé par BÜCHELER, Carm. epigr. 187 et 244. E. GALLETIER, Etude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions, Paris, 1922, p. 80 et suiv.: base, DESSAU, ILS 8155 et 8155a.

232 Cf. notre analyse dans L'Otium . . ., p. 251–252.

233 Sénèque, Tr. an. 14.4sq. Le contexte le caractérise comme un opposant (. . . *diu altercatus* . . . *ostendere quanta crudelitas esset* . . . *an exprobrauit illi cotidianam dementiam* . . .). Canus Julius sera accompagné à la mort par 'son philosophe', dont tout indique – malgré la mention . . . *magno animo*, § 5 – qu'il est épicurien. Canus ne s'interroge pas sur l'au-delà, mais sur le phénomène de la mort . . . *ex morte sua quaestionem habere* . . . *obseruare* . . . *illo uelocissimo momento an sensurus sit animus exire se*.

234 CIL XIII.1668 = ILS 212: . . . *et odi illud palaestricum prodigium*. Sur son portrait, J. CARCOPINO, La Table claudienne de Lyon . . ., in: ID., Les étapes de l'impérialisme romain, Paris, 1961, p. 186–187. Ses ambitions politiques sont attestées par Josèphe, Ant. Jud. XIX.3.

235 Tacite, Ann. XI.3.2.

Digitized by Google

soin d'ajouter «étant de la secte d'Epicure»[236]. Donc un épicurien politique, mais qui croit venu le temps de la bienheureuse σχολή. Pour clore le catalogue de l'épicurisme prénéronien, il faut encore citer Silius, l'éphémère 'époux' de Messaline, exécuté en 49, chez qui Tacite semble avoir voulu signaler une sérénité proche du *carpe diem*, hostile à la dramatisation de l'avenir: . . . *operire futura et praesentibus frui*[237].

L'épicurisme politique à l'époque julio-claudienne constitue un fait aussi net que l'épicurisme des milieux d'affaires, relevé par l'épigraphie funéraire[238]. C'est en partie pour rendre compte du phénomène que Sénèque a écrit la mise au point du 'De otio', qui n'a pas pour propos unique de justifier et d'étendre les exceptions à l'impératif d'activité[239]. Sénèque y écrit que «cette secte de voluptueux ne laisse pas elle-même d'être active»[240]. L'épicurien Pétrone a eu une carrière très romaine[241].

Or le prosélytisme de Sénèque s'adressera surtout à des personnages actifs en quête de sérénité morale et de loisir intellectuel, Serenus et Lucilius.

Annaeus Serenus, mort au début de 63[242], est le dédicataire du 'De constantia sapientis', du 'De tranquillitate animi', du 'De otio'. On peut suivre à travers ces dialogues les progrès de la 'conversion' opérée par Sénèque. Le premier dialogue révèle une intention polémique, avec ses vérités de choc: . . . *inter Stoicos et ceteros sapientiam professos interesse quantum inter feminas et mares* . . .[243]. Les autres écoles, dont l'épicurisme, sont trop 'douces' pour les faiblesses humaines. Or le dialogue explicite la contestation épicurienne: elle porte sur les paradoxes consacrant l'orgueilleuse et sereine supériorité du sage[244], et l'attitude critique de Serenus ne suffit pas à définir un épicurien[245]. Mais le 'De tranquillitate', qui comporte au début la confession de cette âme inquiète, est plus net: Serenus avoue une oscillation entre les maximes énergiques du Portique,

[236] Flavius Josèphe, Ant. Jud. XIX.1 § 32. Le même passage nous apprend qu'il était l'amant de la comédienne Quintilia.

[237] Ann. XI.12.3: cette formule appelle à la fois le rapprochement avec le *carpe diem*, dans sa richesse présente et dans son refus de l'angoisse future, cf. H. USENER, Epicurea, fr. 490–491.

[238] E. GALLETIER, Poésie funéraire romaine . . ., p. 177 (BÜCHELER, Carm. epigr. 83.4; 209. 2; 437.5; 512.2 et 6, etc.).

[239] De otio 3.1 sq. Voir P. GRIMAL, Sénèque et la conscience de l'Empire, Paris, 1978, p. 294 et suiv.

[240] Ibid. 7.3: . . . *haec ipsa uoluptaria secta in actu est*. Sénèque apporte une explication qui rend compte des sursauts d'énergie de l'épicurisme politique (cf. supra, les épicuriens républicains): . . . *si* . . . *dolor minor pro grauiore sumetur* . . .

[241] Tacite, Ann. XVI.18.4.

[242] Epist. 63.14 sq. Cf. J. M. ANDRÉ, Recherches sur l'Otium romain, Paris, 1962, p. 50, note 1.

[243] Const. sap. 1.1.

[244] Const. sap. 3.1: . . . *magna promittitis et quae ne optari quidem, nedum credi possint, deinde ingentia locuti, cum pauperem negastis esse sapientem* . . . *cum sapientem negastis insanire* . . . *cum sapientem negastis seruum esse* . . .

[245] Horace a plusieurs fois ironisé sur ces paradoxes stoïciens, exaltés par Caton le Jeune dans le De finibus III.22.75.

Digitized by Google

leur théorie de la participation, et la tentation de l'*otium* épicurien . . . *ametur expers publicae priuataeque curae tranquillitas*[246]. Le dédicataire, victime d'une *iactatio animi* dans laquelle Lucrèce voit la misère majeure de l'humanité[247], confesse aussi la rechute dans l'hédonisme distingué, dans cette *luxuria* que l'épicurisme contemporain cultive marginalement. Or le 'De constantia' contenait une attaque précise contre la secte: . . . *Epicurus, quem uos patronum inertiae uestrae assumitis putatisque mollia ac desidiosa praecipere et ad uoluptates ducentia* . . .[248] (dans un contexte où Sénèque cherche à dessein pour sa thèse des 'confirmations' épicuriennes, – indice supplémentaire). Enfin le 'De otio', qui repose sur l'antinomie doctrinale entre Jardin et Portique[249], et qui rappelle une polémique contre les politiciens de pensoirs[250], révèle une position de synthèse répondant aux convictions anciennes de Serenus. Le néophyte, avec un zèle effervescent, reproche à Sénèque de défendre les *praecepta Epicuri* en plein camp stoïcien[251]. Avec les épicuriens convertis, le moraliste cherche à la fois la pureté doctrinale et le syncrétisme de la vertu; il n'exorcise que l'épicurisme 'sociologique' des *delicati*. Le débat avec Lucilius sera révélateur.

Nul doute, malgré L. DELATTE[252], que Lucilius n'ait été épicurien. Ses épigrammes, authentiques, attaquent, comme les 'Lettres', les outrances cyniques, et recèlent un badinage sur la physique épicurienne[253]. Les 'Questions naturelles', à lui dédiées, ont pour fonction essentielle de satisfaire cette curiosité scientifique. Issu de l'ordre équestre, ce qui à l'époque n'implique plus une certaine prédisposition à l'apolitisme épicurien, Lucilius concilie dans une *procuratio otiosa*, en Sicile, engagement et goût du bonheur individuel[254]. De nature il est . . . *ambitioni alienus* . . . *familiaris otio et litteris* . . .[255]. Epicurien d'"espèce relevée'[256], nature sociable, il cultive les amitiés distinguées et l'*elegantia* littéraire (lettre 19). Poète moraliste et didactique[257], Lucilius illustre la réconciliation définitive de l'épicurisme et des Muses. Comme Serenus, il a acquis, à l'époque des premières lettres, l'intransigeance du néophyte. On a noté que Sénèque, dans la première phase de sa catéchèse, cherchait les convergences éthiques avec le Jardin[258]. Les références à l'épicurisme et à son 'universalité'

[246] Tr. an. 1.12.

[247] Sur cette *iactatio animi* chez Sénèque, cf. nos Recherches . . ., p. 39 et 45.

[248] Const. sap. 15.4.

[249] De otio 1.4–3.3

[250] Ibid. 8.4: . . . *hic me uetat nauem soluere, cum laudet nauigationem* . . . = Tr. an. 1.10.

[251] De otio 1.4.

[252] Cette thèse de L. DELATTE, Lucilius, l'ami de Sénèque (Les Etudes Classiques, 4), Namur, 1935, a été justement rejetée par R. SCHOTTLÄNDER, Epikureisches bei Seneca, Philologus, 99, 1955, p. 136.

[253] Ant. Pal. XI.153; 155; 410; sur la physique épicurienne, XI.103.

[254] Nat. quaest. IVa Pr. 1.

[255] Ibid.

[256] R. SCHOTTLÄNDER, op.cit., p. 139 et suiv.

[257] Nat. quaest. III.26.6; IVa Pr. 14 et 2.2 – Epist. 8.10 (*fortuna*); 24.19–21 (*mors*); 79. 5–7 (*Aetna*).

[258] Cf. H. MUTSCHMANN, Seneca und Epikur, Hermes, 50, 1915, p. 321–356; A. SACHELLI, Lineamenti epicurei nello Stoicismo di Seneca, Genova, 1925. On a parfois déformé jus-

Digitized by Google

relative créent un climat de confiance, mais Sénèque indiquera dans la lettre 33 que seul «le stoïcisme propose un ensemble cohérent, acceptable de bout en bout»[259]. Lucilius, en ses objections, se demande souvent comment expliquer cette palinodie doctrinale, et il revendique des maximes orthodoxes. Il est possible de déceler dans la dernière section des 'Lettres' un 'raidissement doctrinal'[260]. Cette argumentation implique, chez Lucilius, un risque de rechute dans l'épicurisme. D'abord dans un épicurisme aristocratique qui refuse, au nom de l'*elegantia*, le désert de l'*aponia* (lettre 119)[261]. Ensuite dans une sagesse fractionnelle coupée de ses racines cosmiques et positives[262]. Enfin dans une téléologie morale aberrante, mal masquée par des convergences factices: dans la lettre 85.18 Epicure est blâmé pour son *inepta distinctio*, qui cherche dans le plaisir un au-delà du bonheur axé sur la vertu; dans 90.35 on censure une philosophie de l'inaction heureuse, aussi pernicieuse pour l'ordre social que pour le commerce avec la divinité . . . *philosophia . . . quae ciuem extra patriam posuit, extra mundum deos* . . .[263]. Même le légalisme épicurien sera rejeté parce qu'il est en porte-à-faux, qu'il suppose, non l'adhésion à un pacte social 'naturel', mais le souci du confort matériel et moral[264].

Dans les objections de Lucilius, formulées ou anticipées dialectiquement, le débat d'idées apparaît circonscrit à l'opposition Jardin-Portique. Quand Lucilius objecte à Sénèque ses compromissions avec l'épicurisme, il se révèle à la fois sous les traits de l'épicurien converti et du néophyte stoïcien. Si le moraliste se raidit finalement dans l'orthodoxie doctrinale, c'est qu'il sent la puissance de la tentation épicurienne; il sent la nécessité d'opposer à une éthique séduisante un système total de sagesse, solidaire d'un savoir complet.

L'absence apparente de cohésion doctrinale des *sodalicia* ou des *circuli* épicuriens se trouverait vérifiée par le 'Satiricon' de Pétrone, épicurien de cour. On a parfois tenté de faire l'inventaire des éléments épicuriens du roman[265]. Il convient

qu'à la 'conversion' le syncrétisme spirituel, cf. C. MARCHESI, Seneca, Milano, 1944, p. 401 et suiv.

259 J. M. ANDRÉ, Sénèque et l'épicurisme . . ., p. 470–471.

260 Ibid., p. 473 et suiv.

261 Epist. 119.7: *At parum habet qui tantum non alget, non esurit, non sitit*. Cette objection est épicurienne dans son essence, si l'on se réfère à Epist. 4.10, à la glose de la maxime sur la *paupertas lege naturae composita*: . . . *non esurire, non sitire, non algere*. Reste que l'objection émane d'un épicurien déçu par «une morale décevante . . . un repli des besoins et des aspirations».

262 Epist. 89.11.

263 La lettre ajoute à ce reproche le grief téléologique, classique depuis le 'De uita beata': . . . *quae uirtutem donauit uoluptati* . . .

264 Epist. 97.13 sq.

265 Pour O. RAITH, Petronius. Ein Epikureer (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft, 14), Nürnberg, 1963, l'auteur du roman serait (p. 4) un «penseur épicurien»; les rapprochements avec Lucrèce (rêve, nocivité de l'amour-passion) sont assez probants, les analogies avec la «caractérologie» de Philodème plus douteuses. Il est vrai qu'Eumolpe (99.1; 104.3) se révèle un disciple convaincu d'Epicure, qualifié d'*homo diuinus*. – La thèse de l'épicurisme de Pétrone est ancienne, cf. A. COLLIGNON, Etude sur Pétrone . . ., Thèse, Paris, 1892, chap. II ('Morale et doctrine littéraire de Pétrone').

Digitized by Google

de remarquer que le 'Satiricon' se déroule en Campanie, avec au centre une *urbs Graeca*, sur laquelle la critique a longuement épiloguée[266]. On a parlé de Cumes et de Puteoli. Une tradition épicurienne vivace a dû se maintenir dans cette région de villégiature qui a servi de berceau à l'épicurisme campanien. Une inscription de Naples évoque à l'époque impériale un certain Hauranus . . . *ex Epicureio gaudiuigente choro*[267]. L'épicurisme campanien faisait aux joies de l'existence une part privilégiée, il donnait à la joie un sens plein, voire hédoniste, sans mettre trop l'accent sur l'*aponia*. Tous ces traits, avec un sentiment de la fragilité humaine et de l'empire de la Fortuna – élément doctrinal plus ou moins bien assimilé –, se retrouvent dans l'œuvre de Pétrone[268], qui a voulu peindre, à certains égards, l'épicurisme des classes moyennes et des milieux d'affaires. Mainte épitaphe funéraire, recensée par E. GALLETIER, révèle la même mentalité, encore que leur datation soit incertaine[269].

En marge de la discussion sur l'épicurisme diffus du 'Satiricon', il faut analyser la curieuse épitaphe funéraire d'une certaine Cerellia Fortunata, épouse d'un M. Antonius Encolpus[270]: deux protagonistes du roman. La partie grecque, écrite à l'intention du passant, contient un message libérateur, une 'leçon'. On y retrouve les dénégations de Lucrèce ou de Philodème: il n'est ni 'barque d'Hadès', ni 'nautonnier Charon', ni 'chien Cerbère' . . . Les morts sont devenus ὀστέα τέφρα, et rien autre. Les rites funéraires, les nourritures offertes, ne sauraient toucher les habitants du néant. Conclusion du message: «ce que j'étais avant que d'être, je le suis redevenu». On reconnaît la théorie classique du double néant. On dira que Trimalcion se préoccupe fort de son tombeau et des rites funéraires[271]. Mais il n'y avait pas dans l'école de dogmes contraignants en la matière. Asiaticus aussi veut donner à sa mort et à ses funérailles une éternité esthétique[272] qui remplace la survie. L'absence relative de la Φυσιολογία caractérise l'épicurisme du temps, dans le milieu intellectuel comme dans les classes moyennes. L'inscription d'Oenoanda marquera au contraire un souci dogmatique et scientifique[273]. L'épicurisme romain se révèle centré sur l'éthique et la libération des âmes, dira-t-on. La catéchèse de Sénèque l'a montré. Mais Lucilius était féru de science et d'explication positiviste des phénomènes.

[266] E. V. MARMORALE, La questione petroniana, Bari, 1948, p. 126–130 (discussion des hypothèses: Naples, Pouzzoles ou Cumes).

[267] ILS 7781.

[268] La Fortuna est souvent invoquée dans le roman comme force agissante, par ex. 13.1 (*lusum fortunae*): ces «jeux» de la Fortune constituent un thème de l'épicurisme populaire; 82.6, plus métaphysique: . . . *suam habet fortuna rationem* . . . Cf. aussi 102.1 et 125.2. O. RAITH, op. cit., p. 39–42, a raison de ranger ces réflexions dans l'épicurisme populaire, plus ou moins dévié.

[269] Op. cit., p. 177 et suiv.

[270] ILS 8156 = CIL VI.14672.

[271] Satir. 71.5 sq.

[272] Ann. XI.3.2: . . . *uiso tamen ante rogo iussoque transferri partem in aliam, ne opacitas arborum uapore ignis minueretur* . . .

[273] Voir infra, section IV.

Digitized by Google

A la même époque, la tradition ésotérique du Jardin maintient la totalité de la Physiologie. Il ne semble pas que, dans les foyers grecs et asiatiques du Jardin, il y ait pénurie de vocations scientifiques[274]. Apollonius de Tyane, à l'âge de la formation, trouve, dans son Asie natale, un enseignement épicurien solide: à Aegae, il y avait une école épicurienne, concurremment avec les trois autres; elle semble avoir été complaisante à l'hédonisme, avec laquelle Apollonios confond son message[275]: on le voit dans une lettre de caractère satirique dirigée contre Euphratès – bien postérieure[276]. Eusèbe fait état d'une étude sérieuse de la doctrine d'Epicure[277].

Ainsi le bilan des écoles établi par Sénèque est sujet à caution. Il concerne les écoles d'importance secondaire en tant que telles. Les deux familles spirituelles entre lesquelles se trouve circonscrit le débat permanent, épicurisme et stoïcisme, de l'aveu même de Sénèque, ne sont pas évoquées. De plus le recul visible de la tradition ésotérique a pour corollaires une diffusion et un transfert, dans le cas du pythagorisme notamment. L'aristotélisme, lié au mouvement encyclopédique contemporain, reste en dehors du bilan. Malgré la tyrannie politique, ou grâce à elle, la philosophie occupe une grande place dans la vie sociale et culturelle.

III. Les écoles et la politique du pouvoir de Vespasien à Hadrien

La crise de 68–69 avait fait intervenir le débat idéologique, notamment l'opposition du stoïcisme et du pouvoir. Les milieux philosophiques, en 69, sont disponibles pour une nouvelle dynastie, la restauration républicaine étant une thèse minoritaire. Le colloque d'Alexandrie, durant l'hiver 68–69, constitue une véritable tribune politique sur le pouvoir[278]: Euphratès, Dion de Pruse, Apollonios traduisent, avec bien des nuances, le débat politique entre le 'platonisme' et le Portique. Seul l'épicurisme n'est pas représenté au colloque.

Philostrate montre Apollonios décernant à Titus la palme de la σωφροσύνη[279]: le néo-pythagoricien visite Titus à Antioche, et se targue d'exercer une sorte de préceptorat politique. Sa référence à Archytas de Tarente[280] souligne l'obédience à la secte de Crotone, mais, éclectique, Apollonios confie la formation de Titus au cynique Démétrius, en raison de sa παρρησία et de son intrépidité[281]. Avant les conflits majeurs, un premier malentendu se dessine: Titus semble

[274] Vit. Apoll. I.7.
[275] Epist. 5, t. II (Loeb), p. 410–412.
[276] 'The Treatise of Eusebius', chap. 9, t. II (Loeb), p. 509.
[277] Ibid.
[278] J. M. André, La conception de l'Etat . . ., in: ANRW II 30.1 (1982), p. 24–27.
[279] Vit. Apoll. VI.29.
[280] Ibid. VI.31 (Loeb, t. II, p. 116).
[281] Ibid.: . . . ἡ σοφία (παρρησία) . . . ἐστὶ γὰρ τοῦ Κυνικοῦ κράτους.

Digitized by Google

attendre de la philosophie, comme Tibère, comme Néron, qu'en raison de son aspect thaumaturgique elle perce les arcanes de l'avenir[282].

La dynastie flavienne, de Vespasien à Domitien, tente de définir une politique culturelle, dont la philosophie n'est pas exclue. Il est vrai qu'elle n'est pas explicitement mentionnée dans l'édit de Vespasien qui crée les immunités en faveur des *medici* et des *magistri*, et leur concède le droit d'association[283]. Elle n'est pas davantage nommée dans le rescrit de Domitien, qui révoque les privilèges en censurant les abus[284], mais elle est visée, compte tenu des polémiques contemporaines, dans la mention de l'*auaritia medicorum atque praeceptorum*: le prince se réfère à une déontologie morale de l'*ars*, c'est-à-dire des *artes liberales*: la transmission désintéressée de l'*humanitas*.

Le vieux débat de dignité et de finalité qui oppose rhétorique et philosophie reste vivant, sinon aigu, sous les Flaviens, dont la politique culturelle a favorisé la rhétorique[285]. Quintilien, théoricien de la culture du temps, arbitre à sa manière la querelle[286]; il regrette, comme Cicéron, la rupture de l'unité originelle du *logos*, censure les discussions oiseuses des écoles, au nom d'une finalité civique de la pensée[287], et marque, dans le conflit doctrinal, une certaine préférence

[282] Vit. Apoll. VI.32, p. 119. Cf. Suétone, Néron 34.8; 40.2; 49.2. Même version chez Pline, Nat. hist. XXX.1 sq. (les *colloquia inferorum*). Il est évident que l'on attend des 'mages hellénisés' l'utilisation de la nécromancie qui se rattache à l'eschatologie pythagoricienne.

[283] Pour l'édit de 74, voir S. Riccobono, Fontes Iuris Romani Antejustiniani (FIRA), I.73, Florentiae, 1968, p. 420–422: . . . *quoniam studia liberis* (*ciuibus*) *conuenientia ciuitatibus publice ac priuatim utilia deisque sacra habentur, alterum, quod est grammaticorum et rhetorum, qui adulescentium animos ad mansuetudinem et ciuilem uirtutem instituunt* . . .: le passage trahit la préférence de l'empereur pour la rhétorique, qui remplit la finalité active, civique, définie par Quintilien, cf. infra. Ici noter le lien entre la philanthropie (*mansuetudo*) et la vertu politique.
Le droit d'association (*collegia . . . in fanis delubris . . .*), lignes 15 sq., procède d'une restitution.

[284] Le rescrit de 93–94, restrictif, se trouve dans S. Riccobono, FIRA, I, p. 427–428. Domitien réaffirme le sens sociologique des *artes liberales* (l.4–5: / *tradenda ingenuis adulesc/entibus*), et l'opposition entre l'*humanitas* et la *merces*. Cette idée de la transmission gratuite et désintéressée de la culture 'libérale' se retrouvera dans le 'Digeste', mais comme déontologie de la philosophie, cf. infra, IV, préliminaires. Compte tenu de la date (93–94) et des rapprochements avec le 'Digeste', il est bien difficile de penser que le rescrit ne vise pas les philosophes, en entérinant le grief 'classique' d'*auaritia*.

[285] Voir l'édit de Vespasien, S. Riccobono, FIRA, I, p. 420–422.

[286] Quintilien a reposé le problème de la spécificité et de la compétence des deux 'arts', dans Inst. or. Praef. 17. Sénèque censurait la contamination de la philosophie par la rhétorique, cf. J. M. André, Recherches . . ., p. 67–69. Quintilien rejette la hiérarchie des finalités et l'échelle de dignité de la lettre 88. Il réagit même contre la problématique cicéronienne qui dévalorise la technicité (*rhetorum officinae / Academiae spatia*), cf. E. Bolaffi, La critica filosofica e letteraria in Quintiliano (Coll. Latomus, 30), Bruxelles, 1958, p. 24–25.

[287] Inst. or. X.1.35. Le rhéteur considère les portiques, les gymnases et les *conuentus scholarum* (Inst. or. XII.2.8), comme coupés de la vie. Sur l'attitude de Quintilien à l'égard de l'*otium* philosophique, J. M. André, L'Otium chez Quintilien: Pédagogie et magistère

Digitized by Google

pour le Portique sur le Jardin[288]: ses 'thèses' sont plus favorables à l'éthique sociale et au progrès des lumières[289].

Quintilien, qui refuse la conversion du loisir à la philosophie[290], assume donc l'antique compétition des *artes*, que la seconde Sophistique remet en lumière, tout en la circonscrivant[291].

Le parti stoïcien renforce sa cohésion à l'avènement de Vespasien. Musonius Rufus a été le directeur de conscience de Rubellius Plautus en Syrie[292]; il a tenté en 69 de prêcher la paix civile[293] et la concorde, et il avait auparavant, semble-t-il, rejoint un groupe stoïcien proche de Galba, dont la mort a paru une catastrophe à l'Ecole[294]. Il n'est pas fortuit qu'Helvidius Priscus (père) ait inhumé le corps de Galba (Plutarque, Galba 28.2); qu'il ait ensuite fait acte d'opposition à Vitellius qui se mettait en parallèle avec Thraséa[295]. On le voit ensuite poursuivre les délateurs de Néron[296]. Partisan d'une monarchie élective, sinon républicaine, il lutte contre la raison d'Etat qui couvre les créatures de Domitien. Son combat est soutenu par un autre stoïcien, Junius Mauricus, que les 'Histoires' nous montrent demandant la communication des *commentarii principales* des tyrans[297].

Or le parti stoïcien échoue dans sa tentative pour régenter le principat nouveau. Helvidius Priscus a heurté les volontés dynastiques de Vespasien[298]. Il le paiera de sa vie. Domitien, en deux temps, par un édit de 89 dirigé contre les *philosophi* et *astrologi*, et par des mesures de 93–95, abat le parti stoïcien[299]. Pline, dans le catalogue des martyrs, souligne les liens matrimoniaux et familiaux

moral, in: Hommages à Jean Cousin (Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 273), Paris, 1983, p. 198.

288 Ibid., p. 197, et note 76. Cf. Inst. or. XII.2.8 (. . . *euoluendi penitus auctores, qui de uirtute praecipiunt, ut oratoris uita cum scientia diuinarum rerum sit humanarumque coniuncta* . . .); XII.2.24 (l'« ignorantisme » d'Epicure); XII.2.21 (le choix du providentialisme et le rejet de la morale du plaisir); V.7.35 (l'opposition doxographique entre Jardin et Portique); V.6.3 (censure de la théologie de l'inaction bienheureuse).

289 Solidarité entre les *quaestiones naturales* et les *praecepta sapientiae*, dans Inst. or. I.4.4 et XII.2.20sq.; progrès des 'lumières', dans XII.11.17.

290 La 'contamination' de la philosophie par la rhétorique devient, avec la seconde Sophistique, un phénomène irréversible, cf. A. Boulanger, Aelius Aristide . . ., p. 48–49.

291 A. Boulanger, Aelius Aristide . . ., IIème partie, chap. IV, p. 218–270, pass.; E. Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig, 1876, p. 318 et suiv.

292 Tacite, Ann. XIV.59.2.

293 Tacite, Hist. III.81.

294 Fragm. 47, éd. Hense, p. 129–130.

295 Tacite, Hist. II.91.4sq.

296 Hist. IV.43.1sq.

297 Hist. IV.40.9.

298 Dion Cassius, Hist. rom. LXV.12. Voir le commentaire de M. Rostovtzeff, Social and Economic History of the Roman Empire, Oxford, 1966, I, p. 114–120; II, p. 586, n. 16.

299 St. Gsell, Essai sur le règne de Domitien, Paris, 1894, p. 274 et suiv.: persécution déclenchée en 93. Sur l'expulsion de 89, – qui, comme celle de 93, date de la préture de Pline, pose le problème des relations de l'épistolier avec la tyrannie –, se reporter à D. Kuijper, De honestate Plinii minoris, Mnemosyne, Ser. IV, 21, 1968, p. 40 et suiv. (deux phases: le bannissement de la capitale et l'expulsion d'Italie).

Digitized by Google

du parti: . . . *septem amicis meis aut occisis aut relegatis, occisis Senecione, Rustico, Helvidio, relegatis Maurico, Gratilla, Arria, Fannia* . . .[300]. Junius Arulenus Rusticus et Junius Mauricus sont frères; Helvidius est le fils d'Helvidius Priscus. Les liens de parenté d'Arria (Minor) et de Fannia ont été soulignés[301]. La continuité spirituelle du parti est renforcée par une sorte d'hagiographie: Arulenus Rusticus avait fait le panégyrique de Thraséa, Herennius Senecio celui d'Helvidius Priscus père[302]. On connaît par Pline le Jeune les caractères de cette littérature épidéictique, centrée sur le catalogue des vertus dignes d'imitation[303]. Déjà sous Vespasien la haute figure de Caton, choix non équivoque, inspirait une tragédie édifiante[304].

Pline le Jeune, stoïcien éclectique, héritier d'une éthique stoïcisante qu'il a trouvée dans les 'Tusculanes' et dans le 'De officiis'[305], a bien montré les contours de ce parti stoïcien redouté de l'autorité impériale. Il reprend à son compte leur vertuisme orgueilleux, que son ami Tacite admet pour Thraséa: *ipsa uirtus*[306]. Il répond aux calomnies de la propagande absolutiste qui fait des philosophes stoïciens des rebelles, des oisifs, voire des hypocrites de la vertu[307]. C'est lui, sur ce point précis, qui nous montre Domitien suscitant une contre-philosophie: celle de Flavius Archippus, dont on ignore les idées précises; il s'agissait sans doute d'un rhéteur philosophant, comme le terroir d'Asie en a produit beaucoup à l'époque de la seconde Sophistique[308].

Le témoignage de Pline apporte une sorte de sociologie des milieux stoïciens. Il souligne plus volontiers leur unité morale que leur cohésion doctrinale. La lettre VII.26 trahit un certain antidogmatisme[309] qui n'est sans doute pas étranger à ces milieux. La *sapientia*, savoir total au service d'une sagesse exigeante, voire inhumaine, n'a pas très bonne presse chez Pline. Le même antidogmatisme, que le cynisme instille au stoïcisme impérial, apparaît dans la lettre I.22.4[310]. Pline n'a-t-il pas sous les yeux, notamment dans le drame de Fundanus, le spectacle

[300] Epist. III.11.3.

[301] Cf. supra, p. 24.

[302] Tacite, Agr. 2. Cf. L. DURET, Dans l'ombre des plus grands: II. Poètes et prosateurs mal connus de la latinité d'argent, in: ANRW II. 32.5 (1986), p. 3298–3330.

[303] Voir Epist. V.5.3sq. (l'hagiographie des victimes de la tyrannie), qui reproduit les canons du genre épidéictique selon Quintilien, Inst. or. III.7.10sq.

[304] Tacite, Dial. or. 2; autres pièces à thèse, dirigées contre Néron, dans chap. 11.

[305] Epist. VIII.51 = Off. I.34.122–123; epist. V.16.9sq. = Tusc. III.6.12sq.; VIII.16.4: id.; I.8.8sq. et IX.30 = Off. I.14.43sq. et II.16.55sq.

[306] Tacite, Ann. XVI.21.1.

[307] D. R. DUDLEY, Cynicism . . ., p. 124–142, pass. (Démétrius et *"the philosophic opposition"*). Il faut noter que, par-delà les persécutions de Néron et de Vespasien, Marc-Aurèle reconnaîtra son apport positif: l'apprentissage de la « liberté » au sein des structures impériales: Pensées I.14.

[308] Cf. STEIN, Flavius 41, in: RE VI 2 (1909), col. 253: le discours XLIII de Dion serait dirigé contre lui.

[309] Loc.cit.: opposition *decreta – praecepta*; refus des traités scolaires . . . *quod pluribus uerbis, plurimis etiam uoluminibus* . . . Id., epist. VIII.16.3: *sapientia* et *inhumanitas*.

[310] Eloge de la vertu « naturelle » de Titius Aristo.

Digitized by Google

du conflit entre les principes catégoriques et l'humanité réelle[311]? La vertu de l'exemple est plus déterminante que tous les *decreta*. Minicia Marcella, initiée à la philosophie dans le cadre d'une révolution pédagogique contemporaine[312], incarne les vertus du Portique. La cellule familiale, cimentée par le stoïcisme, se révèle plus forte que les *placita*. Minicia Marcella rejoint les Arria, les Fannia. Pline croit à l'unité spirituelle de la famille et de l'entourage, à l'existence d'un parti de la vertu. Il le montre dans des lettres officieuses où il est question du choix d'un précepteur ou du mariage d'une fille: les critères retenus correspondent aux exigences d'un clan philosophique[313]. Pline semble du même coup indiquer que les préoccupations scientifiques ont considérablement régressé depuis l'époque de Sénèque[314]. Euphratès, calomnié par Philostrate sur la foi des assertions d'Apollonios[315], passe aux yeux de Pline pour un modèle de vertu et de civisme[316]. Corellius Rufus, héros d'un suicide réfléchi, incarne la *sanctitas*, ou rectitude totale du κατόρθωμα, la forme latine de la σωφροσύνη (*abstinentia, temperantia*), et surtout la *constantia*[317]: la fermeté du jugement, cohérent avec un système d'existence, accordé avec la volonté. Mais le stoïcisme de la rigueur vertueuse et de l'intransigeance politique est-il tout le stoïcisme contemporain de Pline?

Un certain stoïcisme coupé de la société romaine témoigne d'une plus grande rigueur doctrinale. Epictète est intéressant de ce point de vue[318]. Son maître Musonius avait été profondément engagé dans le politique, sinon dans la politique. Sa conversion au préceptorat moral, conforme à la théorie d'Arius Didyme et de Sénèque[319], lui permet de vivre une vie 'pédagogique', de réaliser les fins des *doctores sapientiae*. Ses 'Diatribes', pour être stoïciennes, n'ont rien de doctrinal[320]. Toute une tradition puritaine et ascétique, revigorée par l'énergie 'bien romaine' des Sextii[321], vient imprimer sa marque à son enseignement.

[311] Epist. V.16.8: *Est quidem ille eruditus et sapiens, ut qui se ab ineunte aetate altioribus studiis artibusque dediderit.*

[312] Musonius, Diatr. III et IV. La première leçon ('Qu'il faut aussi philosopher avec les femmes') part de l'identité rationnelle des sexes, de la tendance à la vertu des femmes: justice, maîtrise, courage même, sont l'apanage de la femme-philosophe.

[313] Epist. I.14.4; II.18; III.3.3–5.

[314] Voir infra l'étude des lettres de contenu scientifique. Pourtant Quintilien, Inst. or. XII. 2.8, exaltait dans la *sapientia* un mélange indissoluble de savoir et de vertu; dans XII. 11.17, il mettait l'accent sur le progrès des lumières: . . . *rerum cognitio quotidie crescit*. Le rhéteur lie étroitement, dans I.2.3–4, les *studia* et les *mores*.

[315] Philostrate, Vit. Apoll. I.13 (sensualité); V.37 (magie); V.38 (cupidité).

[316] Epist. I.10.10.

[317] Epist. I.12: son κέκριμα, dans § 10, est inspiré d'Epictète, Entr. II.15.16 sq.

[318] A. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epictet, Stuttgart, 1894. On a pu souligner l'absence d'"Epitomé' à l'intérieur de l'Ecole, cf. I. Hadot, Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenführung, Berlin, 1969, p. 57 et suiv., mais en même temps la cohérence de l'école d'Hiérapolis; cf. W. Capelle, Epiktet, Teles und Musonius, Wege zu glückseligem Leben, Zürich, 1948.

[319] Cf. supra, p. 14. Voir R. Joly, Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique, Bruxelles, 1956, p. 148–157.

[320] Le stoïcisme de Musonius révèle l'empreinte de Sénèque, voire d'Antipater, de Panétius et de Posidonius, cf. O. Hense, op. cit., p. XVIII–XIX.

[321] Diatr. fr. 51 Hense = Aulu-Gelle, Noct. Att. XVI.1.1. sq.

Digitized by Google

Epictète se montre soucieux de maintenir l'orthodoxie, et il ne recule pas devant la polémique. Toute une leçon (III.22) exalte le bonheur et la grandeur de l'attitude cynique, rattachée au socratisme et dissociée de ses contrefaçons impopulaires[322]: le cynisme est réintégré dans la morale sociale[323]. Or la défense de la κοινωνία stoïcienne implique le désaveu de l'ἡδονή épicurienne et de son égoisme[324]. Dans III.7, dans III.24, Epictète confond l'épicurisme et le dévergondage, – au mépris des mises au point sur la misère des ἄσωτοι[325]. Il est vrai qu'Epictète reproche aux dissolues de son temps de retenir de la 'République' la théorie commode de la communauté des femmes[326]. Soucieux de promouvoir une pensée authentique et efficiente contre le verbalisme à la mode[327], le stoïcien ne peut pas priser beaucoup un platonisme qui doit tant de crédit au renouveau culturel de la seconde Sophistique. Mais l'opposition 'classique', encore nette chez Sénèque au plan téléologique, entre le vertuisme stoïcien et l'hédonisme épicurien, n'est-elle pas un peu dépassée? Il ne faut pas se laisser abuser par le titre d'une célèbre diatribe des 'Entretiens': 'Contre les Epicuriens et les Académiciens'[328]. A l'Académie, qu'on tente d'empêtrer dans sa contradiction, on reproche d'ériger en dogme l'incertitude, au mépris de toute cohérence[329]. Mais les coups les plus rudes, dans ce passage, sont réservés au Jardin.

Epicure se voit reprocher son absence totale de «sens social»: il rejette la φυσικὴ κοινωνία[330]. On lui reprochait plus haut de ne pas condamner le vol en lui-même, mais en raison des sanctions[331]. On ironisait sur l'éventualité d'une 'cité épicurienne'[332]. Les veillées studieuses d'Epicure, si révérées par les disciples[333], aboutissent à un hédonisme[334] bestial. La 'psychologie' est une imposture, elle trahit la nature[335]. Par comparaison, le petit dialogue entre un stoïcien critique et un académicien qui soutient la thèse et l'antithèse[336], comme Carnéade[337],

[322] Entretiens III.22.9–12: aspect secondaire des modes vestimentaires et capillaires; ibid. 89: refus de la saleté extérieure, cf. Sénèque, epist. 5.3–5. Ceci contredit le penchant au cynisme postulé par E. Zeller, Philosophie . . ., III.1, p. 751–752.

[323] III.22.67sq. (le mariage et la famille). Il s'agit d'une dialectique un peu spécieuse, car dans le même contexte Epictète opère un renversement paradoxal des valeurs d'activité, qui dévalorise la «vie politique» au profit de l'action pédagogique (§ 81–85).

[324] Entr. III.7.19sq.

[325] Max. Cap. 10 = Usener, Epicurea fr. 142.

[326] Entr. fr. 15 Schenkl, p. 466.

[327] Entr. II.19.20sq.

[328] Entretiens II.20.

[329] Loc. cit. II.20.4–5.

[330] Ibid. II.20.6.

[331] Entretiens III.7.11sq. On trouve la trace de ce grief dans le Digeste I.1.1 (. . . *metu poenarum*).

[332] Ibid. III.7.19sq.

[333] Ibid., II.20.9 et 15: écho de la formule célèbre du Maître (Epist. Men. 135: . . . Ταῦτα . . . μελέτα . . . ἡμέρας καὶ νυκτός . . .) reprise par Lucrèce (Rer. nat. I.142: . . . *noctes uigilare serenas* . . .).

[334] Ibid. II.20.10.

[335] II.20.15sq.

[336] II.20.21–27.

[337] J. M. André, L'Otium . . ., p. 43.

Digitized by Google

qui sape les valeurs fondamentales par le doute, passera pour anodin. Différentes par leurs hypothèses, les deux doctrines aboutissent à l'individualisme immoral[338].

Les marginaux du stoïcisme, les Cyniques, semblent encore nombreux sous la dynastie flavienne et au début de l'ère antonine. La satire 13 de Juvénal, écrite sous Hadrien, souligne la vitalité du cynisme, que la conscience moyenne distingue peu du Portique. On le considère encore comme un apolitisme anarchisant, et il est certain que les sarcasmes hautains de Démétrius contre les empereurs ne sont pas des exceptions[339]: les cyniques Diogène et Héras[340], à l'aube de l'époque flavienne, insultaient au théâtre Titus et Bérénice. Dion de Pruse aura sa période cynique[341], illustrée par le discours XIII: le discours XXXII évoque la confrontation pittoresque de la fausse intellectuelle et des Cyniques d'Alexandrie.

Le relâchement de l'activité doctrinale de l'épicurisme, entre le principat de Trajan et la confection du syllabus d'Oenoanda[342], relève de la conjecture.

Pour Rome, la littérature et l'épigraphie attestent la survie sociologique de l'épicurisme. Son esthétique de la vie quotidienne, l'*elegantia*, l'*amoenitas*, cohabitent dans la classe dirigeante avec une certaine rigueur stoïcisante[343]. Pline, épicurien noble frappé par la rigueur morale du Portique, constituerait un assez bon exemple[344]. Plusieurs documents épigraphiques révèlent un épicurisme confondu avec le sentiment de la finitude terrestre, sans dénégations agressives, sans argumentation contre l'outre-tombe. Le testament de Dasumius, un ami de Pline, contient à deux reprises la formule significative . . . *in rerum natura esse*, «être de ce monde», mais avec une nuance insidieuse d'épicurisme[345]. L'épitaphe de M. Pomponius Bassulus[346], à la même époque, confesse à la fois une aspiration au loisir noble qui garantit de l'hédonisme grossier, et un pessimisme terrestre bien révélateur.

Le refus d'un hédonisme incontrôlé, opposé à l'orthodoxie du Jardin, s'explique par le matérialisme grossier de mainte épitaphe qui étale le matérialisme simpliste des 'pourceaux d'Epicure'. La contrefaçon est permanente depuis la fin

[338] Ibid. II.20.34sq.

[339] Attaques contre Vespasien: Dion Cassius, Hist. rom. LXV.13; Suétone, Vesp. 13.

[340] Dion Cassius LXV.15.5.

[341] D. R. DUDLEY, Cynicism, p. 195 et suiv.; H. VON ARNIM, Leben und Werke des Dio von Prusa, Berlin 1898, p. 254 et suiv. ('Das Exil'). L'anecdote d'Alexandrie souligne aussi, dans l'école cynique, une déviation intéressée de la philosophie (Or. XXXII.10).

[342] Cf. infra, p. 54–55.

[343] L'*elegantia* et l'*amoenitas*, suspectes aux 'vieux Romains', cf. J. M. ANDRÉ, L'Otium . . ., p. 37 et suiv., sont définitivement réhabilitées à l'époque de Pline le Jeune.

[344] Il y a quelques traces d'épicurisme chez Pline:
- la doctrine de l'*otium*, cf. notre Otium . . ., p. 534 et suiv. (avec les réserves de la conscience nationale);
- l'esthétisme et le naturalisme;
- la doctrine de l'immortalité et le scepticisme sur la survie (epist. IX.19.6) et la providence (epist. VI.20.15: complaisante à la thèse?), cf. J. M. ANDRÉ, Pensée et philosophie . . ., p. 239–240.

[345] CIL VI.10229 = FIRA III, p. 139, § 95.

[346] CIL IX.1164.

Digitized by Google

de la République, et les mises au point lucides et honnêtes de Sénèque n'ont pas endigué le courant[347]. On trouve plusieurs fois l'idée d'une 'bonne vie' qui console de la mort – interprétation simpliste de la conception épicurienne du souvenir heureux[348]; l'idée de jouissances capitalisées comme un bien inaliénable, inaccessible aux travers de fortune: *Quod comedi et ebibi, tantum meu est . . .*[349]. Le thème rappelle le matérialisme provocant de Sardanapale, souligné par Strabon, et censuré impitoyablement par Aristote[350].

Parallèlement, les épicuriens ont volontiers confié à la pierre tombale leur foi consolante dans le néant. La vie prête beaucoup, mais donne peu en propriété: *Fortuna spondet multa multis, praestat nemini*[351]. Lucrèce l'avait dit d'une manière plus expressive[352]. La «fin de la vie» (*finis uitae*), euphémisme pour âmes sensibles, se confond avec la *paussa malorum*[353]. La grande insensibilité finale est paix, repos, sommeil éternel – selon l'image de Lucrèce[354]. Seuls les vivants conservent leurs peines et leurs soucis. La mort n'a fait que retrouver le néant d'avant la naissance[355]. L'épicurisme apparaît surtout comme un recours désabusé et résigné contre la mort[356].

Mais la doctrine du Jardin est aussi une discipline de vie. Elle est, pour les poètes, une voie d'accès à la sagesse et au bonheur. On voit Juvénal[357] reprendre à son compte les préventions antidogmatiques que Perse attribuait jadis aux profanes grossiers[358], et que l'humanité moyenne a tendance à traduire sous forme de caricatures, à la même époque. Témoin le florilège scatologique attribué aux Sept Sages par la malignité populaire dans les Thermes d'Ostie: les 'en-

[347] L'Otium . . ., p. 262–263. Cf. Sénèque, Vit. beat. 13.2sq.

[348] Sur ce thème, voir E. GALLETIER, op.cit., p. 80–82: il est douteux que cette bonne vie définisse «le plus pur épicurisme».

[349] H. DESSAU, ILS 8155; 8155a; 8157: . . . *hic secum habet omnia* . . .

[350] Strabon, Géogr. XIV.672: commentaire de Cicéron, Tusc. V.35.101 et Fin. II.32.106. Cf. E. BIGNONE, L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, I (Il pensiero filosofico, VII, 1), Firenze, ²1973, p. 332 et suiv.

[351] ILS 7976.

[352] Rer. nat. III.971.

[353] BÜCHELER, Carm. epigr. 436.1. Cf. E. GALLETIER, Poésie funéraire . . ., p. 71 et suiv. L'image de la mort libératrice apparaît surtout sur les épitaphes d'esclaves, ibid., p. 160 et suiv.

[354] ILS 7977sq.; 8154: . . . *quod dormiendum et permanendum heic est mihi* . . .

[355] ILS 8156, cité supra, note 270, 2e partie (*Fortunata*). Ibid. 8162: *Non fui, fui, non sum, non desidero*; 8163: *non fui, fui, memini, non sum, non curo*; 8165: *Non fueram, non sum, nescio, non ad me pertin(et)*. Cette dernière formule paraît une glose de Maxime Capitale 2, d'Epicure, combinée avec le fr. 204 USENER: . . . γεγόναμεν ἅπαξ, δὶς δ' οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτ' εἶναι. Cf. Lucrèce, Rer. nat. III.830sq.

[356] Fatalisme de ILS 8161: . . . *aliut fieri non licet* = CIL VI.19007. J. CARCOPINO, Aspects mystiques de la Rome païenne, Paris, 1942, a fait, dans le cadre de 'l'Hermétisme africain', p. 225–236, une très bonne étude de l'épicurisme et de la doctrine du néant à travers le monde romain du IIème siècle: l'épitaphe de Julia Benenata à Mactar constituera plus tard un document significatif.

[357] Satires, 13.120sq.: antithèse stylisée entre épicurisme et stoïcisme.

[358] Perse, Sat. 3.77sq.; ibid. 5.189–191 (les cent Grecs).

Digitized by Google

seignements' de Solon et de Thalès retombent dans l'univers d'Aristophane[359]! Juvénal, qui ne défend guère les philosophes dans son apologie de l'intelligence brimée[360], se vante d'apporter une sagesse qui n'exige ni la connaissance des 'cyniques', ni celle des *stoica dogmata*, ni même l'exemple d'Epicure. Pour bien distinguer les écoles, et notamment la différence entre les stoïciens et les cyniques[361], Juvénal n'en propose pas moins une sagesse autonome, à base de maximes élevées, qui fait une place à Chrysippe, à Thalès, à Socrate[362]. La philosophie se ramène à la vertu des exemples édifiants, des attitudes propres à susciter l'émulation, dans la satire 14: la sincérité cynique, la frugalité épicurienne, la simplicité socratique[363]. Le problème téléologique une fois dépassé, l'épicurisme reprend sa valeur spirituelle.

Dans le même sens Martial évoquera une Théophila[364], dont la dot consiste en vertus: dans ce syncrétisme de la sagesse, elle peut être revendiquée à volonté par le Jardin (. . . *magni senis Atticus hortus*) ou par le Portique (. . . *Stoica turba*). Une autre épigramme exalte la frugalité du 'vieillard d'Athènes'[365]. Certaines silves de Stace semblent s'adresser à des épicuriens. Elles parlent le langage de la sérénité: . . . *placido in pectore . . . cui nec pigra quies nec iniqua potentia nec spes / improba . . . nullosque experte tumultus . . .*[366]. Le même dédicataire, Melior, qualifié de *placidissimus* avant son épreuve, se voit gratifié de consolations mixtes, maximes épicuriennes et espérances de survie[367]. On peut déceler la trace d'un épicurisme encore plus diffus dans les ἐκφράσεις de villas, qui aboutissent à l'exaltation d'un genre de vie raffiné, où la beauté se conjugue avec le plaisir[368]. Stace vante un certain esthétisme épicurien, phénomène marginal pour la doctrine, mais sociologiquement important.

359 *. . . Ut bene cacaret uentrem palpauit Solon.*
Durum cacantes monuit ut nitant Thales.
Vissire tacite Chilon docuit subdolus. . .
Voir J. P. Cèbe, La caricature et la parodie dans le monde romain antique des origines à Juvénal, Paris, 1966, p. 170.

360 Satire 7: cette satire, centrée sur les difficultés matérielles des rhéteurs (150–214) et des grammairiens (215–243), néglige peut-être les philosophes parce qu'ils n'ont pas encore le statut social des *professores*. Cf. 'Digeste', supra.

361 Sat. 13.120sq.: . . . *et qui nec Cynicos nec Stoica dogmata legit / a Cynicis tunica distantia.* La discrimination est rendue difficile par la relative indulgence du Portique contemporain pour le cynisme, par exemple Epictète, cf. E. Zeller, Philosophie . . ., III.1, p. 751–752.

362 Sat. 13.184sq.

363 Sat. 14.308sq.

364 Epigr. VII.69.

365 Epigr. X.33.1–2.

366 Silves II.3.64sq.

367 Silves II.1.183sq. (sur la mort du mignon).

368 Cf. H. Szelest, Rolle und Bedeutung des P. Papinius Statius als des Verfassers der „Silvae" in der römischen Dichtung, Eos, 60, 1972, p. 89–90; H. Cancik, Eine epikureische Villa. Statius, Silv. II.2: Villa Surrentina, Der altsprachliche Unterricht 11, 1, 1968, 1, p. 62–75.

Digitized by Google

La diffusion d'un quiétisme épicurien épuré de ses dénégations religieuses, et contemporain d'un hédonisme distingué, n'est pas sans lien avec le recul du dogmatisme et de la tradition scolaire. Le phénomène atteint sa plus grande acuité au début du principat d'Hadrien. Le Jardin d'Athènes, que Juvénal semble considérer comme bien vivant[369], traverse une crise de vocations scientifiques qui rend difficile le choix d'un scolarque: sans déroger à la règle de citoyenneté, – qui permet à Rome de surveiller toute espèce de *collegia* –, on ne peut assurer en 121 la διαδοχή du Jardin. Une correspondance bilingue de l'impératrice Plotine[370], veuve de Trajan, nous renseigne sur cet épisode. Elle plaide auprès d'Hadrien, dans une lettre latine, pour une dérogation statutaire favorable à la *secta Epicuri*, dont elle se déclare une adepte zélée[371]. Hadrien est intervenu, fait nouveau avant la création des chaires philosophiques d'Athènes par Marc-Aurèle[372]. Il conviendra d'explorer ses convictions personnelles, pour déterminer s'il existe un lien entre ses idées et sa politique culturelle. Dans une longue lettre en grec, dépourvue de considérations doctrinales, Plotine relate ses démarches, et exprime le vœu que le choix installe «le meilleur des adeptes»[373].

Cette crise de l'épicurisme scolaire doit être mise en relation avec les polémiques doctrinales qu'il subit, notamment de la part du 'platonisme'. Cette dernière école, portée par le renouveau culturel et par la renaissance de l'éloquence, reprend la tradition académique de l'histoire des idées et de la critique des systèmes[374]. La réfutation de la théorie du bonheur épicurien[375], par Plutarque, s'inscrit dans ce contexte. Dans ce dialogue, Plutarque part d'un axiome de Colotès

[369] Cette vitalité est plus nette chez Martial, notamment Epigr. VII.69 (*Atticus hortus*).

[370] Texte dans ILS 7784 (IG II/III ²1099). Voir l'étude de la lettre dans P. GRAINDOR, Athènes sous Hadrien, Le Caire, 1934, réimpr. New-York, 1973, p. 203–207: «verbeuse épître . . . langue abstraite qui sent l'école . . .». Plotine admire le grand philosophe Popillius Theotimos, âgé à cette date. Cf. H. TEMPORINI, Die Frauen am Hofe Trajans. Ein Beitrag zur Stellung der Augustae im Principat, Berlin–New York, 1978, p. 162–167. Un autre fragment, cité p. 207 (SEG III.226), de 125, nomme un Heliodoros, très probablement épicurien. L'ouvrage de GRAINDOR sollicite aussi le témoignage d'Alciphron, Lettre III.19, postérieur de quelques générations, pour reconstituer le milieu épicurien d'Athènes.

[371] Loc. cit.: (*quod studium meum*) *erga sectam Epicuri sit* . . .; dans le texte grec, Plotine parle à la première personne du pluriel.

[372] En 176 d'après Dion Cassius, Hist. rom. LXXII.31.3 (pas de précision); cf. Philostrate, Vit. Soph. II.245 (Teubner, p. 73).

[373] Texte latin: . . . *ut communi consilio substituatur a studiosis eiusdem sectae qui optimus erit* . . . Texte grec: . . . τὴν κρίσιν τῆς προστατείας τὸν ἄριστον αἰεὶ ἐκ τῶν ὁμοδόξων πειρᾶσθαι ἀντικαθιστάνειν . . .

[374] Aristote, par des monographies sur les présocratiques et les 'platoniciens' (Speusippe, Xénocrate), par des doxographies ('République', 'Timée', 'Lois'), a lancé une 'histoire de la philosophie', cf. L. ROBIN, La pensée grecque, Paris, 1923, p. 297. Varron et Cicéron, héritiers de l'Académie, ont repris cette tradition, cf. J. S. REID, Marci Tulli Ciceronis Academica, Londres, 1885 (réimpr. Hildesheim, 1966), Introduction, p. 51–53.

[375] Cette réfutation est des années 96–99, cf. H. ADAM, Plutarchs Schrift non posse suauiter uiui secundum Epicurum. Eine Interpretation, Amsterdam, 1974, introduction; K. ZIEGLER, Plutarchos 2, in: RE XXI.1 (1951), col. 636 et suiv.

Digitized by Google

déniant aux 'autres écoles' toute éthique valable, et il rappelle la polémique virulente du Jardin contre Pythagore, Socrate, Aristote[376]. La réfutation est partagée entre divers disciples, Théon et le platonicien Aristodème d'Aigion, qui répondent à l'épicurien Zeuxippe soucieux de mettre hors de cause les outrances d'Epicure et de Métrodore[377]. L'accent est mis sur l'agressivité des Epicuriens anciens. La réfutation porte surtout sur la doctrine du plaisir ramenée à un hédonisme[378], le transfert des joies du corps à l'âme étant une inconséquence: l'aponie, 'fuite des maux', trahit l'impuissance au bonheur plein[379]; la mémorisation des joies est une autre illusion de la doctrine[380]; enfin (1103c sq.) le recours au néant consolant et à l'indifférence divine introduit des maximes désespérantes. Ecrit, comme les autres réfutations du Jardin, vers la fin du 1er siècle, l'ouvrage atteste une vitalité de l'épicurisme. Plutarque oppose au nihilisme moral[381] du Jardin les certitudes radieuses et quasi religieuses du Platonisme[382]: la sérénité athée est pire que la δεισιδαιμονία[383]. Plutarque, pour instruire le procès de l'hédonisme épicurien, a ignoré délibérément la controverse avec les Cyrénaïques[384]. Si la morale domine la 'Réfutation de la joie épicurienne', le 'Contra Coloten', hostile à ce disciple très sectaire d'Epicure, porte sur la physique[385]: preuve d'un regain de curiosité scientifique chez les adeptes du Jardin. Colotès a attaqué Démocrite et les pré-socratiques; il a prétendu que la métaphysique de Platon avait été pillée par Aristote, Xénocrate, Théophraste[386], et moqué les curiosités anthropologiques de Socrate[387]. Platonicien de combat, Plutarque taxe Colotès d'ineptie et d'ignorance[388]. On note la même vigueur polémique dans l'attaque contre le λάθε βιώσας du Maître[389]. Si l'on rapproche toutes ces polémiques de celle

[376] 'Non posse . . .', Mor. 1086e–f.

[377] Cf. ZIEGLER, Plutarchos, l.c., col. 763–764. Le catalogue des injures recensées dans 1086e éclaire la virulence des polémiques entre écoles.

[378] Plutarque reprend tout un florilège hédoniste, dans 1087b, 1087e, 1098.

[379] Mor. 1091a sq., après 1089d, qui met l'accent sur le transfert confus de l'ἀπονία et de l'εὐστάθεια du corps à l'âme.

[380] Mor. 1089b sq.; reprise en 1099d, qui souligne la vanité de cet antidote aux souffrances présentes.

[381] Mor., 1103d: le néant de l'insensibilité; 1105a: le néant atomique.

[382] Ibid. 1105e sq.

[383] Accent mis sur l'aspect positif de la crainte des dieux, dans 1104a–b: fondement d'une morale sociale ordonnée . . . et plus 'agréable' et 'tranquille' même pour l'humanité moyenne – contrepied de l'ἡσυχία épicurienne.
Voir D. A. RUSSELL, Plutarch, London, 1973, p. 67: si De sup. 164e se réfère à Epicure, la suite vise l'atomisme.

[384] Dans Mor. 1089a, hédonisme et épicurisme sont dits «tirés du même tonneau».

[385] ZIEGLER, Plutarchos, l.c., col. 761–763.

[386] Mor. 1113e–1115c.

[387] Ibid. 1118c–d.

[388] Ibid. 1115c: «preuve d'inculture et d'outrecuidance».

[389] Plutarque dénonce dans ce dogme de l'obscurité un moyen hypocrite de conquérir la notoriété; la retraite comporte une introversion incompatible avec le progrès moral, opposée aux vues du créateur sur l'humanité (Mor. 1128a sq.). Plutarque lie le dogme de la providence active à l'idéal de κοινωνία καὶ πολιτεία (1129b), et il exalte les «sauveurs» de la Grèce et de Rome, dont Camille.

Digitized by Google

d'Epictète, on sera fondé à conclure que le Jardin se maintient fort bien à l'aube de l'ère antonine, surtout en Grèce: le 'Contra Coloten' est dédié au proconsul d'Achaïe, Herennius Saturninus. Plutarque a-t-il joué un rôle dans la crise de l'épicurisme athénien? Rien n'est moins sûr. Mais il reflète le heurt des deux écoles antithétiques, et qui le resteront encore dans l'encyclopédie médicale de Galien[390].

Si le stoïcisme constitue, de Néron à Domitien, la philosophie dominante d'une élite intellectuelle coupée du pouvoir, la politique culturelle des premiers Antonins semble avoir créé les conditions d'un certain pluralisme. La *libertas restituta* implique la liberté d'opinion[391], et il en résulte une renaissance de l'activité oratoire, qui n'est pas sans favoriser la diffusion des idées. Le phénomène est sensible dans l'éloquence panégyrique, qui vulgarise un certain platonisme politique[392], tout comme la suasoire aux princes[393]. La seconde Sophistique en général assure une tribune aux idées philosophiques, notamment au platonisme et au stoïcisme cultivé. Or les empereurs ont conféré privilèges et prébendes aux intellectuels d'Asie, mandataires de leurs cités, mais profondément loyalistes[394]. Trajan, qui n'avait pas de convictions philosophiques précises, a fait bénéficier de sa protection Polémon[395].

Sous Trajan et Hadrien, le platonisme bénéficiera donc d'une conjonction heureuse: libéralisme politique et essor culturel. Dans quelle mesure Hadrien, le *Graeculus*, l'hôte intermittent d'Athènes[396], y a-t-il contribué?

L'"Histoire Auguste' souligne son éclectisme, son goût des joutes d'idées[397], non dépourvu d'une certaine malignité, d'une certaine infatuation qu'on lui découvre aussi dans d'autres domaines[398]. Les contradictions des écoles devaient l'amuser. Favorinus a relevé avec un humour cruel les limites et les équivoques de son libéralisme intellectuel[399]. Les Athéniens, qu'il a beaucoup choyés, tout

[390] Cf. ZIEGLER, Plutarchos, l.c., col. 762–763: le personnage est peu connu.

[391] Cf. CH. WIRSZUBSKI, Libertas as a political idea at Rome during the late Republic and early Principate, Cambridge, 1968, p. 160–167.

[392] Le 'Panégyrique' de Pline le Jeune applique à Domitien la caractérologie du tyran chez Platon, par ex. 20.4; 48.3; 82.1; 94.3, etc.

[393] Il s'agit notamment des 'Discours sur la Royauté' de Dion de Pruse, cf. notre article 'La conception de l'Etat et de l'Empire . . .', in: ANRW II. 30.1 (1982), Ve partie, p. 32–35.

[394] A. BOULANGER, Aelius Aristide . . ., p. 50 et suiv.; p. 74–108 pass.

[395] Philostrate, Vit. Soph. § 532–533. Le même passage (§ 531) montre Polémon 'convertissant' Hadrien à Smyrne.

[396] Les voyages fréquents et séjours d'Hadrien en Grèce ont laissé leur empreinte dans la sollicitude dont témoignent diverses lettres et lois, cf. IG II/III². 1100; 1102; 1103, qui concernent les Athéniens.

[397] Histoire Auguste, Vit. Hadr. 15.10sq.

[398] Ibid. 14.8–9: le passage, vague, lui reconnaît le don des sciences et de la peinture, mais ne dit mot de l'architecture (catalogue de ses constructions, dans 19.9sq.). Or Dion Cassius, Hist. rom. LXIX.3.1sq., souligne, parmi les ambitions culturelles d'Hadrien, sa jalousie pour les sophistes et (4.1sq.) la rivalité du peintre-amateur avec le grand architecte Apollodore de Damas.

[399] Hist. Aug. 15.13: . . . *Non recte suadetis, familiares, qui non patimini me illum doctiorem omnibus credere, qui habet triginta legiones.* Sur ses différents avec Favorinus, voir Philostrate, Vit. Soph. I.8 § 490.

Digitized by Google

comme les Ephésiens, connaissaient ses tendances autoritaires, et ils l'ont montré, d'après Philostrate[400]. La bienveillance avec laquelle il a accueilli la requête de Plotine en faveur des Epicuriens d'Athènes ne prouverait pas une conviction précise: Plotine le qualifie de «bienfaiteur et régent de toute forme de culture»[401]. En revanche, les poèmes qu'il a commis dénotent un contact spirituel avec les idées du Jardin. Hadrien était hanté par l'interrogation métaphysique sur la mort et l'au-delà. On a dit qu'il poursuivait, avec l'aide des médecins Hermogène et Satyrus, des expériences physiologiques portant sur l'union de l'âme et du corps et leur séparation, – le grand thème de curiosité des épicuriens anxieux, comme Lucrèce[403]. Or l'épitaphe du cheval Borysthène contient une évocation de l'agonie et de ses spasmes[404] qui n'est pas sans rappeler la pathologie du 'De rerum natura', chant III[405]. Plus caractéristique encore l'invocation à l'âme souffrante et inquiète, en proie au doute métaphysique: *animula uagula blandula . . .*, qui permettrait de classer ce quêteur d'absolu dans la lignée des Epicuriens tourmentés[406]. Le poème définit un consortium vécu de l'âme et du corps en des termes qui rappellent la solidarité fonctionnelle du poème de Lucrèce[407]; il dit la vague appréhension du froid sépulcral, l'interrogation sceptique sur l'au-delà[408].

Ce n'est qu'une hypothèse, car l'éclectisme est de règle, et il favorise par ailleurs le platonisme. Dans l'aménagement de la Villa Hadriana, au pied des collines de Tibur, apparaît un certain culte des hauts lieux de la *familia Platonica*: la recréation du Lycée et de l'Académie, en pleine nature, en fait foi[409]. Hadrien, comme Cicéron et comme son contemporain Fronton[410], croyait au pouvoir évocateur des lieux. Les Romains, comme les interlocuteurs du 'De legibus'[411], croyaient le souvenir de Platon et de Socrate attaché au site de l'Ilissos, à ses platanes et à son cours d'eau. Tout porte à penser qu'Hadrien avait conçu son

[400] Philostrate, Vit. Soph. I.8 § 490.

[401] ILS 7784, 1.20: . . . τῶι ὡς ἀληθῶς εὐεργέτηι καὶ πάσης παιδείας κοσμητῆι ὄντι.

[402] Sur le médecin Hermogène, cf. GOSSEN, Hermogenes 24, RE VIII.1 (1912), col. 878 (Dion Cassius, Hist. rom. LXIX.22). Satyros, cité par Galien II.217, était un anatomiste célèbre: KIND, Satyros 22, in: RE II A (1921), col. 235.

[403] Rer. nat. III.487sq. et 526sq.

[404] CIL XII.1122, vers 10: . . . *uel extimam saliuam / sparsit ab ore caudam, / ut solet euenire . . .*

[405] III.489sq.: . . . *et spumas agit . . . agens anima spumas . . .*

[406] Voir notre Mécène . . ., p. 32–38. Mais la faim de gloire que lui prête l'Histoire Auguste 16.1, n'est pas spécifiquement épicurienne. Cf. supra, Pline le Jeune, p. 41.

[407] Loc.cit. (Hist. Aug. 25,9): . . . *hospes comesque corporis* . . . Cf. Lucrèce, Rer. nat. III.445–458; 548sq.; 615sq.

[408] Ibid.: . . . *quae nunc abibis in loca / pallidula rigida nudula*?

[409] Hist. Aug. 26.5: . . . *et locorum celeberrima nomina inscriberet, uelut Lyceum, Academiam . . .*

[410] Voir son 'Eroticos Logos', dédié à Marc-Aurèle, VAN DEN HOUT, p. 234 et suiv. (en 139); centon du 'Phèdre', le discours reprend notamment 227a et 229a (promenade *extra muros*). Or l'impérial élève a été gagné par ce socratisme superficiel, cf. Epist. Graec. 7 VAN DEN HOUT, p. 234: . . . *sub platanis . . . extra murum . . .*

[411] De leg. II.2.4sq.; Id., De fin. V.1.1–2.

Digitized by Google

Académie sur le modèle d'un site célébré par Fronton et par Lucien[412]. Le platonisme de l'époque se recommande plus par sa richesse culturelle que par sa rigueur doctrinale.

C'est surtout Plutarque, dans ses 'Symposiaca', dans ses 'Quaestiones sympoticae'[413], qui a revigoré le platonisme cultivé et savant. Avec lui se précise le catalogue des curiosités intellectuelles[414]. L'idéalisme moral sert aussi la cause de la *familia Platonica*.

Mais, à côté de ces éléments positifs, scientisme et idéalisme moral, le platonisme dispose d'une arme critique qui lui permet de juger et d'amoindrir les autres écoles. Les écoles fidéistes fondent volontiers leur tradition sur l'exégèse ésotérique des propositions de leurs 'docteurs'[415]. Le platonisme académique, qui pense sa propre histoire et ses métamorphoses, a contribué à inaugurer l'histoire critique des idées. Or Plutarque, qui admire dans ses biographies la rectitude et la constance du Portique[416], qui ne manque jamais d'analyser l'initiation philosophique des grands hommes, a fait subir aux dogmes du stoïcisme le même sévère examen qu'il a infligé à la doctrine épicurienne du bonheur. Il n'a pas inventé cette critique, mais il l'a systématisée dans les 'Contradictions des Stoïciens'[417].

Ecrit plus ancien que les diatribes antiépicuriennes, l'œuvre se présente comme un catalogue des contradictions d'une école si férue de cohérence. La principale antinomie oppose la théorie et l'action: Zénon, Cléanthe, Chrysippe, ont prôné l'activité politique, mais ils ont écarté les charges de la citoyenneté. Zénon a rejeté les édifices cultuels . . . tout en censurant l'athéisme épicurien. Les contradictions internes, doctrinales, ne sont pas moins graves, dans la théorie des vertus[418]; dans la tripartition logique–éthique–physique[419]; dans la définition des ἀγαθά et des κακά (par exemple, sur l'activité et l'enrichissement du sage). Même contradiction insurmontable entre le conformisme sociologique et la critique des mœurs; entre la causalité et le libre-arbitre[420]. En exploitant la doxographie (Antipatros, Chrysippe), Plutarque souligne les incohérences de la théologie et de la cosmologie du Portique. La plus grave, indépendamment des contra-

[412] Cf. infra: Peri oikou 4; Prasis 15.

[413] K. ZIEGLER, Plutarchos 2, in: RE XXI.1, col. 885–889 (le dieu géomètre du platonisme); cf. C. FROIDEFOND, Plutarque et le platonisme, ci-dessous dans ce même volume (ANRW II. 36,1), p. 184–233.

[414] Cf. infra, p. 61 et s.

[415] Formule du fidéisme pythagoricien (αὐτὸς ἔφα), cf. J. CARCOPINO, La Basilique pythagoricienne . . ., p. 174 et suiv.; même formalisme dans l'école épicurienne, qui entretient la vénération du Maître, Fin. I.18.57 et 19.63; dans le stoïcisme même, Sénèque réagit contre le conformisme, qui aboutit à faire de la pensée l'exégèse des formules magistrales, cf. epist. 33.7sq.

[416] Dans les 'Vies' de Galba et d'Othon.

[417] Cf. ZIEGLER, Plutarchos, l.c., col. 753sq.

[418] Mor. 1034c (chap. 7): pluralité des vertus et réduction à l'unité.

[419] Ibid. 1035asq.

[420] Pour l'analyse précise, ZIEGLER, l.c., col. 754: la grande antinomie entre libre arbitre et déterminisme, déjà présente dans le 'De fato' cicéronien et chez Sénèque, domine le chap. 23.

Digitized by Google

dictions mineures (croissance des dieux et du cosmos), concerne le problème du Mal: inhérent à un ordre du monde qu'on proclame parfait, repoussoir fonctionnel du Bien, le Mal traduit une nécessité, mais met en jeu paradoxalement la responsabilité (chapitres 36 et 37). Les 'Contradictions' dénotent une lecture exhaustive des textes stoïciens. D'autres critiques[421], centrées sur l'absurdité des paradoxes, ou sur la valeur des 'notions communes', prouvent la vitalité et l'acuité des controverses doctrinales.

Support de la curiosité scientifique et des entretiens savants, complaisant envers une 'érudition' que censurent volontiers Jardin et Portique[422], le platonisme impérial possède aussi une dimension politique. Apulée rappellera les dogmes de la 'République'[423]. Plutarque apporte à la seconde Sophistique la théorie d'une monarchie éclairée et humaine[424]. Le Grec, dans un essai 'Sur la monarchie, la démocratie et l'oligarchie', reprend à Platon l'idée de l'incapacité des masses et de la perversité des instincts populaires. Sa typologie des régimes, illustrée d'exemples géographiques, repose sur l'opposition des constitutions saines et des constitutions 'déviées'. La recherche politique a pour but l'harmonie sociale, qui ne peut résulter que d'une coordination morale du chef et de la foule: la monarchie éclairée réalise «la vertu dans la vérité»[425]. Dion Chrysostome, qui a subi à la fois l'influence de Platon et du Portique, développe dans ses 'Discours' une théorie providentielle et cosmocratique de la royauté[426]. Du reste, les diatribes contre la tyrannie, dominée par l'instinct de puissance et de jouissance, réalisent l'accord total des écoles. Le temps n'est plus où la pensée officielle cherchait dans l'épicurisme la source vive de l'anarchie et de la tyrannie[427].

La seconde sophistique à ses débuts est platonisante, à cause de la παιδεία[428] et à cause de l'"élégance' de Platon[429]. Dion de Pruse, qui lit avec dilection le

[421] Il s'agit des écrits 'Les notions communes – réfutation du stoïcisme', Mor. 1058fsq. et 'Que les Stoïciens soutiennent des paradoxes plus absurdes que les poètes', Mor. 1057d–1058e. Ce pamphlet fragmentaire, dirigé contre la perfection du sage, prolonge le dialogue sur les 'notions communes': un anonyme demande à l'académicien Diadumenos de dissiper le désarroi où l'ont plongé les polémiques stoïciennes contre l'Académie.

[422] On se rappelle les diatribes d'Epicure contre la παιδεία classique, et les attaques du Stoïcisme contre l'érudition philologique ou historique. Sur les premières, voir les sarcasmes d'Epicure contre son maître Nausiphane, physicien démocritéen, H. Usener, Epicurea fr. 233 et suiv.; cf. aussi Sextus, Adu. Math. I.2 (son encyclopédisme). L'hostilité du Portique à l'érudition inutile, quelque peu estompée par le moyen stoïcisme, reparaît dans les 'Lettres' de Sénèque (27.5sq., 88.3–8 et 37, 108.30sq.), après le De breuitate 13. Cf. Marc-Aurèle, Pensées III.14 = St.V. Fr. III.739.

[423] Apulée, De Platone et eius dogmate § 255sq.: l'exposé prend appui sur l'anthropologie et sur la nécessité de promouvoir dans la direction du corps social «la meilleure partie de l'âme» (§ 256).

[424] J. M. André, La conception de l'Etat . . ., l.c., IVe partie, p. 31–32.

[425] Ibid.

[426] Ibid.

[427] Telle était l'attitude de Cicéron à partir du 'Pro Sestio', cf. notre Otium . . ., p. 224–245 et p. 250 et suiv.

[428] Philostrate, Vit. Soph. § 536 (Loeb), p. 116.

[429] Aulu-Gelle, Noct. Att. II.5.

Digitized by Google

'Phédon'[430], a formé Favorinus, et il lui a enseigné la déférence envers le pouvoir politique[431]; le conflit de Favorinus avec Hadrien reste superficiel[432]. Le rival de Favorinus, dans le domaine de la gloire littéraire et oratoire, est Polémon de Smyrne[433]. Ces conflits culturels entre les cités et leurs champions, Favorinus pour Ephèse, et Polémon pour Smyrne[434], entretiennent une conception agonistique et dialectique de la pensée qui prolonge la tradition socratique de la contestation ouverte et brillante. Or Polémon a eu pour maîtres deux philosophes, Timocrate, qui s'intéressait à la physiologie (Hippocrate, Démocrite), Euphratès de Tyr, stoïcien platonisant qui lui a appris le style passionné[435]. Le platonisme est en général en bons termes avec le pouvoir. Même Euphratès, avec la suspicion légitime qui s'attache à la Vie d'Apollonios, ne semble pas avoir longtemps maintenu ses positions républicaines[436].

La société qui entoure Pline et l'épistolier lui-même, indépendamment de toute esthétique littéraire, ont des complaisances pour l'Académie[437]. Licinius Sura est du nombre: Pline lui adresse deux lettres de caractère scientifique[438]; l'une est consacrée à la source intermittente du Larius: l'interprétation oscille entre toute sorte de thèses d'école, pneumatiques ou atmosphériques, mécanistes ou finalistes, et reste dans la note agnostique[439]. Cette prudence académique doit agréer au correspondant, à qui Pline adresse aussi la lettre VII.27 sur le surnaturel et les fantômes: forces cachées ou chimères malsaines de notre imagination? L'Académisme romain canalise et contingente le surnaturel. Pline conclura en suggérant à Sura la méthode académique orthodoxe, la *disputatio in utramque partem*[440]. Scepticisme élégant, esprit d'examen, sens du dialogue ouvert, tels sont les traits qui recommandent à Pline un certain socratisme. Les générations précédentes ont eu tendance à attirer le vieux maître du côté du dogmatisme[441].

[430] Vit. Soph. I.7 § 488.
[431] Ibid. I.8 § 490.
[432] Ibid. § 489.
[433] Ibid. I.25.530sq. (notice très riche). Voir W. STEGEMANN, Polemon 10, in: RE XXI.2 (1952), col. 1320 et suiv.
[434] Vit. Soph. I.8.490–491. Philostrate, ibid. 536, montre l'existence de factions dans la jeunesse scolaire.
[435] Ibid. I.25.536.
[436] On le voit assez bien en cour auprès de Vespasien et de Domitien, voir Vit. Apoll. VIII.7.
[437] Favorinus, Vit. Soph. I.8.491, a écrit des 'dissertations pyrrhoniennes', originales parce qu'elles ne radicalisent pas l'ἐποχή. Cf. Aulu-Gelle, Noct. Att. XI.5.
[438] Epist. IV.30 et VII.27.
[439] Cf. notre article 'Pensée et philosophie . . .', p. 232–234.
[440] Epist. VII.27.16: *Licet etiam utramque in partem, ut soles, disputes, ex altera tamen fortius, ne me suspensum incertumque dimittas, cum mihi consulendi causa fuerit ut dubitare desinerem.* Pline se réfère donc explicitement, non au scepticisme agnostique, mais au probabilisme, cf. Acad. pr. II.3.7.
[441] La 'récupération' de Socrate par Sénèque fait de lui un théologien cohérent, critique des *ineptiae poetarum* (Vit. b. 26.6) et (ibid.) un champion du rationalisme critique. La couleur cynique du sage, nette dans epist. 71.6–7, se retrouve chez Epictète, Diatr. II. 12.17, entre autres, et chez Philostrate, V. Apoll. IV.25. Socrate illustre une sagesse antiscientifique et moralisante, asociale et cosmopolite.

Digitized by Google

Mais le platonisme au sens large représente aussi pour les lecteurs de Pline une leçon d'*humanitas*, de relativité humaine, en un temps où le stoïcisme, reniant l'humanisme du moyen Portique, tend à restaurer la nécessité logique absolue.

L'*humanitas* platonicienne, depuis Cicéron[442], consiste à ne pas confondre l'humanité réelle, complexe, faite de corps, d'âme et de sensibilité, avec le ζῷον λογικόν du Portique, et à ne pas nier dans la *natura* tout ce qui n'est pas *natura rationalis*[443]. On relève volontiers l'écart entre la *sapientia* et l'*humanitas*[444]. Les attachements humains, admis abstraitement par le Portique, ne sont pas des passions malsaines: il faut traiter le deuil avec «sensibilité et humanité»[445]. Devant la faute, la pitié peut avoir un sens humain; on peut faire preuve d'indulgence pour les vices même[446]. Il convient de «mêler rigueur et douceur»[447], dans la vie courante, comme dans l'administration des provinces: la stricte justice, vertu distributive du Portique, doit être tempérée par l'*humanitas* (epist. VIII.24; IX.5). Enfin une attitude platonicienne – au sens large – consistera à tenir compte, dans les normes éthiques, de la relativité psychologique, des «vertus propres aux différents âges de la vie»[448]: l'idée vient d'Aristote et du moyen Portique. Pline semble recueillir une tradition platonicienne bien romaine.

IV. Les écoles à l'apogée du 'siècle d'or'

Une histoire des écoles philosophiques, de 150 à la fin de l'ère antonine, repose sur une grande variété de témoignages précis, qu'il est difficile d'ordonner en synthèse. La richesse des témoignages littéraires, qui émanent en grande partie du monde grec et oriental, inviterait à établir une carte des foyers de culture philosophique, malgré les lacunes prévisibles. Les 'Discours' d'Aelius Aristide[449],

[442] Voir le Pro Murena 30.63 sq. – aspect assez négligé par R. REITZENSTEIN, Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Straßburg, 1907, sauf dans l'allusion à Panétius (p. 11–12). Cf. M. POHLENZ, Antikes Führertum. Cicero de Officiis und das Lebensideal des Panaitios, Leipzig und Berlin, 1934, p. 139–141; W. SCHADEWALDT, Humanitas Romana, in: ANRW I. 4 (1973), p. 58–61.

[443] Formule de Sénèque, Vit. beat. 14.1.

[444] Pline le Jeune, epist. VIII.16.3.

[445] Epist. V.16.10–11.

[446] Epist. VIII.22.3. La «douceur» de Thraséa, son indulgence, prêtent à contestation, cf. Tacite, Ann. XV.20–21, mais Pline ne l'a pas attiré du côté du platonisme: la rigueur pénale doit être distinguée de la douceur dans la direction spirituelle.

[447] Epist. VIII.21.1.

[448] Epist. VIII.5.1, – qui rappelle la théorie d'Aristote, Rhet. II.12–14, vulgarisée par le De officiis I.34.122–123.

[449] A. BOULANGER, Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIème siècle de notre ère (Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 126), Paris, 1923, p. 211–212; p. 227–232; p. 249–265, pass. La chronologie des polémiques qui nous intéressent paraît mal établie, ibid., p. 495.

Digitized by Google

les 'Dialogues' de Lucien de Samosate[450], illustrent l'évidence: après une période de centralisme romain, la philosophie retrouve son centre de gravité grec, et son langage grec. Parmi les métropoles intellectuelles, Athènes et l'Attique recouvrent une indéniable[451] primauté, sur un pied d'égalité avec les capitales hellénistiques, Pergame, Smyrne, Antioche, Alexandrie: ces dernières abritent des écoles de médecine célèbres[452], et l'on ne peut totalement séparer les écoles philosophiques des écoles médicales; la richesse philosophique de l''Encyclopédie' de Galien en apportera la preuve[453].

Certains témoignages sur l'histoire des idées, malgré leur caractère de compilations ultérieures, peuvent fournir des éléments diffus, méritant d'être recomposés: ainsi la 'Vie des Sophistes', de Philostrate, et la 'Vie des Philosophes', d'Eunape[454].

La philosophie apparaît comme étroitement imbriquée dans la vie littéraire et culturelle, voire dans la politique culturelle. On doit en chercher la trace dans les cercles littéraires, comme celui d'Hérode Atticus[455], ou celui d'Aulu-Gelle, dont les 'Nuits Attiques' révèlent un cadre géographique mouvant, de l'Italie à l'Attique. Composées après 150, sans doute vers 175, les 'Nuits Attiques' ne reflètent pas seulement l'érudition contemporaine: elles sont une sorte d'encyclopédie des idées; elles permettent de faire le point sur l'assimilation des dogmes philosophiques dans les milieux cultivés, et sur la dissémination des écoles en 'courants de pensée'. Le caractère itinérant de la culture, développé par la 'seconde Sophistique'[456], marque aussi la philosophie, puisque les sophistes jouent leur rôle dans les débats idéologiques. La démarcation est de plus en plus difficile à établir entre philosophie et 'arts libéraux' chez les sophistes, notamment chez

[450] Voir infra, p. 65.

[451] Lucien, Nigrinus, 11–16: parallèle de Rome et d'Athènes. Les 'Nuits Attiques' d'Aulu-Gelle souligneront ce rayonnement: Praef. 4–10; I.2.2; XII.7; XVII.8.1 sq.; XVIII.2.1 et 13.1, etc. Le prestige intellectuel de la capitale politique déchue apparaît aussi dans Noct. Att. XV.2.
Il convient de citer aussi l''Eloge d'Athènes' d'Aelius Aristide, qui, comme l''Eloge de Rome', fait une grande place à la culture. Toutefois, le discours 'Panathénaïque' ne détache guère, dans l'éloge global du «prytanée de la sagesse» (DINDORF, § 319D), les mérites des diverses écoles.

[452] Sur ces écoles de médecine, auxquelles il faut ajouter Laodicée, patrie du sophiste Polémon, voir DAREMBERG–SAGLIO, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, rééd. Graz, 1969, t. III, 2ème partie, p. 1674.
Or Alexandrie a eu une tradition philosophique ininterrompue: Strabon, Géogr. XVII. 29c 806 (Platon et Eudoxe perpétués dans les écoles d'Héliopolis). Cf. supra, fin de I.

[453] Cf. infra.

[454] Sur la valeur objective de ces catalogues biographiques et leurs connexions, voir W. CAVE WRIGHT, Philostratus and Eunapius, éd. Loeb, 1961, Introduction, p. XIII–XIV; on regrettera l'absence de confrontation avec Lucien.

[455] Sur ces cénacles, voir K. MÜNSCHER, Herodes, in: RE VIII.1 (1912), col. 939–941.

[456] Le développement du voyage de formation intellectuelle, qui concerne surtout médecins et sophistes, est attesté par l'épigraphie; voir A. BOULANGER, Aelius Aristide . . ., p. 119 et suiv.

Digitized by Google

Aelius Aristide[457]. La rhétorique dans son ensemble reprend les vieux débats, les vieilles contestations avec la philosophie, qui aboutissent à arbitrer les divergences des 'sectes': la correspondance entre Fronton et son élève Marc-Aurèle pourra nous apporter beaucoup d'éléments, surtout la confrontation entre la rhétorique platonisante et l'orthodoxie du Portique[458].

L'élargissement de nos sources rend possible d'étudier partiellement l'enracinement sociologique des écoles, de cerner les 'milieux' philosophiques, de la philosophie de cour à la diffusion sociale des dogmes et des idées[459].

Le problème des rapports du pouvoir et des écoles se posera en termes analogues, mais non identiques. Sous Antonin, et a fortiori sous Marc-Aurèle, le stoïcisme revêtira le caractère d'une philosophie prépondérante, officielle. Mais la politique culturelle de l'empereur-philosophe n'instaurera aucun monopole. En 178 seront instituées quatre chaires de philosophie à Athènes[460]. Dans un esprit de tolérance et d'éclectisme, on retiendra stoïcisme, épicurisme, platonisme, aristotélisme. On y reviendra pour établir le bilan. L'aspect le plus important de la question est le statut social de la philosophie, voire son statut juridique. La période qui va de 150 à la fin de l'ère antonine sera marquée par une intense activité juridique. Si les textes sur la *professio* du philosophe et sur le statut professoral des philosophes, recueillis dans le Digeste L et LIII, datent au plus tôt des 'prudents' d'époque sévérienne[461], il n'est pas douteux que le problème de l'intégration juridique se pose sous les derniers Antonins. En effet Marc-Aurèle a marqué la jurisprudence, qui doit beaucoup au Portique et à ses va-

[457] Les conférences 'littéraires' débouchent souvent sur les problèmes philosophiques, même avant les 'Nuits Attiques' (cf. infra, p. 60). Ainsi la conférence d'Apollonios à Smyrne, citée par Philostrate, Vit. Soph. VII.8: ('Moirai' et 'Anagkê'). Timocrate, maître de Polémon, comme Favorinus, se déclarait «philosophe», plutôt que sophiste, cf. W. STEGEMANN, Polemon 10, in: RE XXI.2 (1952), col. 1327; A. BOULANGER, Aelius Aristide . . ., p. 48–50; p. 249–265 pass.

[458] J. M. ANDRÉ, Le 'De Otio' de Fronton et les loisirs de Marc-Aurèle, Revue des Etudes Latines, 49, 1971, p. 228–261, pass; voir F. PORTALUPI, Marco Cornelio Frontone, Torino, 1961, p. 55 et suiv.

[459] Le bilan agnostique d'O. BLOCH, L'épicurisme grec, Actes du VIIIe Congrès Guillaume Budé, Paris, 1969, 116–117, ne vaut pas tellement pour les écoles du Haut-Empire: la prosopographie des milieux stoïciens et épicuriens se révèle assez riche dès l'époque claudienne.

[460] Dion Cassius LXXI.31.3; Zonaras, Epit. hist. XII.3; Lucien, Eun. 3. Il est remarquable que selon Philostrate, Vit. Apoll. I.7, Aegae comptait déjà les disciples des 4 écoles.

[461] Digeste L.13.1 § 4, où la philosophie est exclue du *numerus professorum* (avec la caution étonnante des *diui fratres*, donc de Marc-Aurèle): . . . *et non putem, non quia non religiosa res est, sed quia hoc primum profiteri eos oportet mercennariam operam spernere* . . . Or les textes ultérieurs du Codex Justinianus, d'abord équivoques (X.53.6: . . . *grammaticos et professores alios litterarum*), et justifiant les *mercedes* par le souci d'une bonne transmission des *studia liberalia* (ibid.: sous Constantin), puis fort explicites, comme X. 53.11, sous Honorius et Théodose (*Grammaticos oratores atque philosophiae praeceptores* . . .), montrent l'intégration universitaire réalisée.

Digitized by Google

leurs[462], en tant que *princeps philosophiae plenus*[463]. Les *doctores sapientiae* deviennent avant le temps de Constantin et Valentinien, mais avec des réticences intéressantes, *litterarum professores*[464]. Il est certain que l'intégration est un mode de contrôle, et que les écoles, parfois dégradées en 'factions', inspirent au pouvoir impérial les mêmes préoccupations que les *collegia* en général[465]. De là le souci de 'discrimination', dans le domaine du loyalisme et de la probité[466]. Mais l'assimilation des philosophes aux *litterarum professores*, sélective comme sous les Flaviens[467], aura pour contre-partie le respect d'une déontologie morale et sociale[468]. On trouve dans le 'Digeste' l'aboutissement des débats sur les abus de la 'profession'[469].

Si le statut des philosophes intègre des justifications doctrinales, les préjugés populaires n'en seront pas totalement absents.

L'épigraphie constituera, à partir de l'époque antonine, une source d'information nouvelle, et complémentaire. Elle corrobore l'idée de la vitalité des 'sectes', et même de leur vitalité doctrinale: ainsi la grande inscription d'Oenoanda, en Asie hellénisée, qui date des années 150 de notre ère[470]; elle confirme le té-

[462] Le Digeste I.3.2, se réfère, pour la définition de la loi souveraine et de son échelle des valeurs (bien et mal, juste et injuste), à Chrysippe et à la *summa Stoica sapientia*. Il est vrai que le recueil (XXI.1.18.1) écarte l'assimilation entre la *constantia* contractuelle et les vertus stoïciennes de *grauitas* et *constantia*. Mais la *uera philosophia*, selon I.1.1, peut préparer à l'exercice de la justice.

[463] Cod. Just. VI.35.11 § 2. Sur l'ensemble de l'œuvre juridique de Marc-Aurèle, se reporter à G. CORTASSA, Scritti di Marco Aurelio, Lettere a Frontone, Pensieri, Documenti, Torino, 1984, p. 507 et suiv. ('Fonti Giuridiche'); ibid., Introduzione, p. 47 et suiv.

[464] Cod. Just. X.53.6 et 8.

[465] Cette défiance permanente, inscrite dans la 'Lex Iulia de collegiis' de 21 av.J.C. (G. ROTONDI, Leges Publicae Populi Romani, Hildesheim, 1962, p. 442–443), sera encore très vive à l'époque antonine: à preuve la Correspondance de Pline le Jeune et de Trajan, livre X des 'Epistulae'.

[466] Cod. Just. X.53.7: *magistros studiorum doctoresque excellere oportet moribus primum . . .*; ibid. 8: *Reddatur unusquisque patriae suae qui habitum philosophiae indebite et insolenter usurpare cognoscitur . . .*

[467] Voir supra, p. 38, le cas de Flavius Archippus et de ses 'immunités': les traits du philosophe authentique.

[468] Cette déontologie philosophique, qui rappelle la déontologie de Galien, dans 'Quod optimus medicus sit quoque philosophus', I.57, éd. KÜHN, est explicitée dans Digeste L.5.8 § 4: *. . . munera sordida corporalia remitti placuit, non ea, quae sumptibus expediuntur. etenim uere philosophantes pecuniam contemnunt, cuius retinendae cupidine fictam adseuerationem detegunt*; le critère du 'sérieux' est, dans le contexte, l'utilité sociale et la fidélité à l'*eadem studiorum secta*. Même crainte des imposteurs, dans Digeste I.1.1 (*. . . ueram philosophiam . . . non simulatam adfectantes . . .*): or le contexte semble recéler des exclusives, notamment le refus de l'épicurisme (*. . . metu poenarum . . . praemiorum exhortatione*), voire de l'hypocrisie cynique (cf. Cod. Just. X.53.8 et 11: *. . . habitum philosophiae usurpare*).

[469] Cf. supra, p. 17 et s., les polémiques de Sénèque et de Tacite contre les imposteurs de la sagesse.

[470] Edition d'A. GRILLI, Diogenis Oenoandensis Fragmenta, Milano–Varese, 1960. Cf. aussi C. W. CHILTON, Diogenes of Oenoanda, The Fragments, London–Toronto, 1971:

Digitized by Google

moignage, postérieur, de Lucien[471]. Mais la source la plus riche, quoique limitée aux deux écoles antagonistes, Jardin et Portique, sera fournie par l'épigraphie funéraire[472]: quelques réserves qu'on puisse formuler sur la valeur de l''échantillon', les épitaphes révèlent l'obédience d'école[473]; elles traduisent aussi souvent, avec une naïveté spontanée ou avec des références poétiques[474], un credo d'outre-tombe, et permettent alors de mesurer, dans des couches sociologiques assez vastes, l'influence des 'traités des vertus'[475] et des eschatologies rivales.

La vitalité, voire la virulence des sectes, n'excluent pas une lente, quoique relative, réduction des différences doctrinales, les frontières ont tendance à s'estomper entre cynisme et stoïcisme, entre médio-platonisme et néo-pythagorisme; on dira certes que cette perméabilité des doctrines, relevée par les travaux modernes[476], peut surtout être observée au niveau des écoles apparentées, et que les grands clivages subsistent[477]. Nul ne le niera, mais la tolérance et l'éclectisme

l'introduction, p. XIX et suiv., comporte une brève histoire de la secte aux 1er et 2ème siècle.

Les fragments I–XIV (GRILLI) constituent un 'Περὶ Φύσεως', les fragments XVI–XXI, un traité de la pluralité des mondes. La doxographie critique du frg. V, consacrée aux erreurs des 'physiciens', rappelle Lucrèce, Rer. nat. I.635sq. On est mal renseigné sur le foyer syrien, qui avait jadis formé Philodème de Gadara, cf. W. CRÖNERT, Die Epikureer in Syrien, Jahresheft Österreich. Arch. Institut in Wien, X, 1907, p. 145 et suiv.

471 Cf. infra, p. 66: 'Alexandre'.

472 E. GALLETIER, Etude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions, Paris, 1922: chap. IV, p. 71 et suiv. (de pertinentes analyses sur «la philosophie des morts», notamment celle des commercants, des esclaves et des soldats). L'ouvrage n'étudie pas les épitaphes des philosophes de façon systématique, non plus que R. LATTIMORE, Themes in Greek and Latin Epitaphs, Urbana, 1962: mention rapide des philosophes, p. 16–17 (ILS 7480sq.).

473 Les étiquettes d'école sont assez fréquentes, cf. n. 13.

474 E. GALLETIER, op.cit., p. 88 et suiv.: échos des poètes et des philosophes; LATTIMORE, op.cit., § 12, p. 78 et suiv.: l'écho des dénégations lucrétiennes sur l'immortalité et la providence divine.

475 Les épitaphes des médecins se réfèrent généralement aux vertus individuelles, familiales et professionnelles des praticiens, aux thèmes stoïcisants de la *probitas morum* et de la *peritia artis*, cf. D. GOUREVITCH, Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, CCLI), Paris, 1984, p. 415 et suiv.: même arrangée dans le sens de l'exemplarité, – ce qui constitue l'objection majeure à ces épitaphes –, l'épigraphie du 'bon médecin' montre l'influence de la doctrine stoïcienne des *officia media*. Même le Trimalcion de Pétrone, Satir. 71.12, qui se vante de «n'avoir suivi les leçons d'aucun philosophe», veut afficher sur son épitaphe un traité des vertus – plus stoïcien qu'épicurien: *pius, fortis, fidelis* . . .

476 Voir A. GOEDECKEMEYER, Die Geschichte des griechischen Skeptizismus, Leipzig, 1905 (réimpr. Aalen, 1968), p. 255–256 (Favorinus); J. DILLON, Middle Platonists, p. 341 et suiv. (médio-platonisme et néo-pythagorisme); D. R. DUDLEY, Cynicism, chap. IX, p. 186 et suiv. (stoïcisme et cynisme).

477 On ne peut considérer les témoignages 'littéraires', comme celui de Lucien, comme l'exploitation comique d'un lieu commun, cf. infra. Une lettre d'Alciphron (III.19) évoquera, après Lucien, un 'Symposion' philosophique dominé par l'antagonisme scolaire: à l'anniversaire du cynique Pankratès se retrouvent Etéoklès le stoïcien, Themistagoras

Digitized by Google

apparaissent au moins dans la formation. Les 'Pensées' montrent que Marc-Aurèle a été formé par des maîtres aussi différents que Sextus, neveu de Plutarque, Severus, Maximus[478]. Lui-même fera preuve, pour l'éducation de Commode, de la même largeur de vues, sinon du même éclectisme[479].

Mais cela n'exclut pas de la part de Marc-Aurèle une stricte orthodoxie: la tolérance est plus culturelle que métaphysique. Son père Antonin préférait 'les philosophes de la vérité' et supportait les autres[480]. L'attitude de tolérance n'est pas générale, si l'on se reporte aux polémiques d'Alexandre d'Abonotique selon Lucien: le thaumaturge se déchaînait contre la secte épicurienne et ménageait, avec le grief d'athéisme, une chance de procès d'opinion, en amalgamant l'athéisme chrétien et l'athéisme épicurien[481]. Les propos agressifs d'un Démonax, chez Lucien, les sarcasmes d'un Aelius Aristide contre les platoniciens et cyniques[482], prouvent que la polémique n'a rien perdu de sa vitalité. Cette virulence semble être restée la règle jusqu'à l'effondrement de la philosophie païenne devant l'apologétique chrétienne. Saint Augustin arguera de ces inimitiés de sectes dans ses 'Dialogues philosophiques'[483].

Les 'Pensées' de Marc-Aurèle ne contiennent pas d'allusions claires aux épicuriens contemporains. La mention des 'autres' philosophes et de leurs entreprises de séduction ne vise pas forcément le Jardin, mais tout autant, voire davantage, le platonisme oratoire. En revanche l'autobiographie spirituelle de l'empereur recèle trois allusions précises à la sagesse d'Epicure[484], de celles que Sénèque avait déclarées *publicae*. Il s'agit de la maxime capitale 4, consolation sur une souffrance qui n'est «ni intolérable ni éternelle»[485]. Le stoïcien cherche à saisir des attitudes, plutôt qu'une doctrine, et il a noté (IX.41) les confidences édifiantes d'Epicure sur sa maladie – comme il semble connaître les confidences sur

le péripatéticien, Zénocratès l'épicurien et Archibios le pythagoricien, qui sont peut-être partiellement de scolarques cryptés. Seul Pankratès et connu, par Philostrate, Vit. Soph. I.23.1. La stylisation romanesque recoupe la simplification idéologique: l'épicurien et la joueuse de lyre, le cynique prêt à engloutir les reliefs du banquet . . .

[478] Pensées I.9 et 14–15. Sextus est également mentionné par Philostrate, V. Soph. II.1, §§ 557–558: il emploie, pour consoler de son deuil Hérode Atticus, des arguments stoïciens.

[479] Hist. Aug., Marc. 5, Comm. 1.5–6.

[480] Pensées I.16, 18.

[481] Voir infra, p. 65 et s., étude sur Lucien et les écoles.

[482] Les Discours Platoniciens (XLV, XLVI, XLVII Dindorf), par-delà la réfutation des thèses du 'Gorgias', cf. A. Boulanger, op.cit., p. 211–213, censurent la philosophie du temps, qu'ils inondent de sarcasmes, ibid., p. 249 et suiv. Les «philosophes de rien» ne sont pas les Chrétiens, mais les représentants des sectes, cf. P. de Labriolle, La réaction païenne, Paris, 1934³, p. 79–82.

[483] Notamment dans le Contra Academicos III.7.14 sq.: doxographie antithétique de Zénon et d'Epicure et âpreté des polémiques – dans De uita beata, 18.41 (les dissensions des sectes) et 19 (prolifération des sectes). Pourtant Augustin, De uita beat. 9.4 sq., dépasse l'opposition doxographique, sur les passions, entre le Portique et le Peripatos, et il découvre un désaccord purement verbal entre stoïciens, platoniciens et aristotéliciens.

[484] Pensées VII.33 et 64; IX.41; XII.34.

[485] Loc.cit. VII.33 et 64 = Usener, Epicurea Max. Cap. 4, p. 72 (glose assez libre).

Digitized by Google

la félicité paradoxale de l'agonie. Mais la sérénité intellectuelle dans la souffrance physique lui paraît un paradoxe – comme jadis à Cicéron[486]. Pareillement la caution que l'épicurisme apporte au mépris de la mort lui semble paradoxale, dans Pensées XIII.34; il met en cause ici l'épicurisme en tant qu'école constituée . . . καὶ οἱ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν καὶ τὸν πόνον κακὸν κρίνοντες ὅμως τούτου κατεφρόνησαν. Le philosophe couronné n'attache en revanche aucune importance à la physique ou à la théologie épicuriennes. Les dénégations sur la Providence, qui ont effleuré Fronton son maître[487], ne l'ont pas marqué[488]. La diffusion du syllabus épicurien d'Oenoanda est restée un phénomène local. Il n'y a pas de catéchèse épicurienne active à Rome. L'épigraphie funéraire, de datation délicate, à cette époque, révèle surtout l'idée de la mort libératrice et du repos consolant. L'épicurisme se distingue mal de l'hédonisme[490]. Ici et là on trouve une note plus métaphysique, l'écho des vers désabusés du 'De rerum natura' III: l'amertume des 'âmes blessées'[491]. Les épitaphes qui se réfèrent à la théorie épicurienne du double néant sont en général provinciales: elles semblent reproduire des canevas répondant à la mentalité du défunt.

Le débat, dans l'entourage impérial, serait plutôt entre les épicuriens et les autres sages, attachés aux finalités nobles de la morale. A l'intérieur de cet idéalisme officiel, la tension est vive, ravivée par le conflit de préséance qui oppose rhétorique et philosophie, entre le stoïcisme orthodoxe et le platonisme. Mais Marc-Aurèle ne marque au chef de l'Académie aucune hostilité[492]. C'est Fronton qui, incarnant une tradition platonicienne classique, celle du logos intégral, instruit le procès du stoïcisme régnant.

Le précepteur se réfère à une conception éclectique de la *paideia*, qui lie une élite culturelle cosmopolite[493]. En soi, le problème d'école n'est pas fondamental, sauf si le dogmatisme met en péril une certaine conception de l'*humanitas*[494]: culture et sens de l'humain. Pour Fronton, il existe une *Platonica familia*[495]. Son livre favori est le 'Phèdre', qui réalise une fusion entre l'exigence éthique et

[486] J. M. André, L'Otium . . ., p. 261 et suiv.

[487] Sur cette tentation de Fronton, voir 'De nepote amisso' (van den Hout), p. 220–221: . . . *Si prouidentia res gubernantur, hoc idem recte prouisum est? Si fato cuncta humana decernuntur, hoccine fato decerni debuit? Nullum ergo inter bonos ac malos fortunarum discrimen erit?*

[488] Cf. Pensées, II.3; VI.36sq., etc.

[489] ILS (Dessau) 8151–8154.

[490] Ibid. 8155–8155a. Cf. E. Galletier, op.cit., p. 80–81.

[491] E. Galletier, op.cit., p. 72, reposant sur Bücheler, Carm. epigr. 460.1–3; 436.1; 390.1; id. 1247.2–4.

[492] Les Pensées VII.35 et 45–46, prisent assez les idées de détachement contemplatif de Rep. VI.486a et Apol. 28b.

[493] Lettre 8 ('Ad Antoninum Pium') (van den Hout) p. 161.

[494] Epist. V.24 (van den Hout) p. 75: contre l'insensibilité stoïcienne; 'Ad Antoninum Imp. de eloquentia' ibid. p. 141–142: le Portique mutile et avilit la nature humaine, – même grief que dans la lettre 'De feriis Alsiensibus'.

[495] Terme d'Apulée, Apol. 64.3, qui se réfère à l'idée cicéronienne d'une continuité de l'Académie.

Digitized by Google

l'art de dire[496]. Admirateur du socratisme, à cause de son art du dialogue et de sa subtilité, Fronton trouve chez le vieux maître à la fois l'éloquence et la sagesse: il le dit dans une lettre de 143[497]. Les dialogues et banquets représentent à ses yeux un art de vivre; le mythe platonicien, conjuguant vérité et beauté, surpasse la froide logique des stoïciens. Fronton vilipende les *dialectici*[498], que Lucien fait remonter à Chrysippe pour les caricaturer[499]. En cela il rejoint la tradition cicéronienne du De finibus III et IV[500]. Même si le rhéteur évoque peu les personnalités du Portique, on peut supposer qu'il vise surtout la tradition de l'ancien stoïcisme[501]. Chez Euphrate, Dion, Timocrate, ses contemporains, il décèle un trait commun: l'amour du discours[502]. Seul le platonisme, le socratisme, peuvent résoudre l'antinomie entre la *ratio sapientiae recta* et l'*usus uitae necessarius*[503]. On ne saurait conclure de la lecture des 'Lettres' que le précepteur attaque, sous les espèces du logicisme creux et des abstractions rébarbatives[504], l'entourage stoïcien de Marc-Aurèle. L'école stoïcienne lui apparaît figée, depuis ses fondateurs, dans un ascétisme inhumain. Les paradoxes sur la beauté spirituelle du sage disgrâcié semblent inspirer des variations dans lesquelles prédominent les images de laideur[505]. Le fond de la polémique concerne l'opposition dogmatique λόγος – πάθος[506]. Le platonisme a toujours plaidé pour un bon usage de la sensibilité, et Fronton reprend la tradition; les prétentions de la raison sont exorbitantes, et une lettre à Marc-Aurèle dément les 'Pensées'[507]. La *natura rationalis*, pour l'homme comme pour la divinité, se présente comme un avilissement. Enfin le moralisme stoïcien masque souvent la duplicité intéressée. Les attaques de Fronton contre le stoïcisme ne prouvent pas une très profonde rupture entre

[496] Er.log. (VAN DEN HOUT) p. 234 et suiv.; Laudes Fum. Pulu. 4, ibid. p. 202; De el. 1.5, ibid. p. 136.

[497] Epist. III.16 (VAN DEN HOUT) p. 48; Id., Ad am. I.4; Fer. Als. 6.
La même *humanitas* totale, d'essence platonicienne, est incarnée par un Julius Aquilinus . . . *philosophiae disciplinis ad optimas artis, eloquentiae studiis ad egregiam facundiam ex iure eruditum* . . .

[498] Fronton est convaincu que le déclin de la rhétorique est lié à la vogue de la 'dialectique', cf. VAN DEN HOUT p. 146.3.

[499] De eloqu. 16–18 (VAN DEN HOUT) p. 139–140.

[500] De fin. III.21; IV.3 et 28.

[501] Le grief vise l'Ancien Portique, d'après F. PORTALUPI, op.cit., p. 73.

[502] VAN DEN HOUT p. 133.8.

[503] Ibid. p. 138.13sqq.

[504] Voir notamment dans le 'De eloquentia', les attaques, habilement retournées, contre le verbalisme philosophique, VAN DEN HOUT p. 139–140.

[505] VAN DEN HOUT p. 141–142: . . . *tortores istos, qui te ut abietem aut alnum proceram incuruant . . . sermones gibberosos retortos* . . .

[506] Voir sur ce point la doctrine de Zénon, St.V.Fr. I.205–215, et le 'Περὶ παθῶν' de Chrysippe, conservé en grande partie dans un traité de Galien, 'Des dogmes d'Hippocrate et de Platon', St.V.Fr. III.456sq.: ici, comme dans Ac. post. I.38, on constate l'opposition entre le rigorisme stoïcien et le 'platonisme'.

[507] De eloqu. 13 (VAN DEN HOUT) p. 138, qui semble répondre aux Pensées VII.55.4sq.

Digitized by Google

les deux écoles[508]. Il y a dans le stoïcisme de Marc-Aurèle, sinon dans celui d'Epictète, des nuances de spiritualisme platonicien: le sentiment de la pesanteur du corps, le conflit entre le monde des apparences et les exigences de l'idée, la sublimité cosmique[509].

La vitalité du platonisme se révèle donc inséparable d'une tradition littéraire – qualité dont Cicéron lui faisait hommage[510]. La doctrine a été marquée par les polémiques de Plutarque. Cette renaissance du platonisme, à une époque de mutation[511], est manifeste dans les entretiens des cercles cultivés, comme celui des 'Nuits Attiques', sauvé de l'oubli par Aulu-Gelle. Les entretiens se déroulent très souvent en Attique, dans de grandes villas où se perpétue la tradition du dialogue cicéronien[512]. Ils sont contemporains, selon la datation courante[513], du rayonnement du foyer platonicien d'Athènes. C'est là que professe Gaius, le maître de l'énigmatique Albinus-Alkinoos[514], et d'Apulée, entre 145 et 155. Gaius a laissé une empreinte profonde. Le 'Nigrinus' de Lucien, qui exalte en

[508] Voir la lettre qui reproche aux Stoïciens la falsification des codicilles de Matidia . . . *naui scilicet et strenui uiri . . . nec sine metu fui, ne quid philosophia peruersi suaderet* . . . (Ad amicos I.14 [VAN DEN HOUT] p. 173).
De même, le trait subtil contre le . . . *purpureum pallium* impérial, opposé au pallium philosophique (. . . *sapientiam Cleanthis aut Zenonis* [VAN DEN HOUT] p. 138.18 sq.).

[509] Cf. L. ALFONSI, Contributo allo studio delle fonti del pensiero di Marco Aurelio, Aevum, 28, 1954, p. 104 et suiv. (catalogue de rapprochements très riche).

[510] De fin. IV.3.3–7.

[511] Sur la genèse, complexe, du 'moyen platonisme' et le groupe de Gaius, voir J. WHITTAKER, Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire, infra dans ce même volume (ANRW II. 36.1), p. 81–102.

[512] Noct. Att. I.2.1 et XVIII.10.1 soulignent le rôle de la villa de Cephisia. D'une manière générale, les 'Nuits' insistent sur le rôle et le prestige intellectuel d'Athènes, Praef. IV.10; I.2.2; XII.7; XIV.6; XVII.8.1 sq.; XVIII.2.1 et 13.1. Lucien, cf. infra, notera cette survie intellectuelle d'Athènes.

[513] Cf. J. BEAUJEU, Apulée . . ., op. cit., introduction, p. XXX: avant 158, ou après 176. Or les entretiens historiques supposés sont largement antérieurs.

[514] Il existe un 'groupe de Gaius', qui a fait l'objet d'études approfondies: W. THEILER, Die Vorbereitung des Neuplatonismus (Problemata, 1), Berlin, 1930, a mis l'accent sur le lien avec la doctrine d'Antiochus d'Ascalon (p. 17; p. 55). Il y a une parenté indéniable entre l'"Epitome' d'Albinus et le 'De Platone' d'Apulée. Voir sur Albinus la monographie de R. E. WITT, Albinus and the History of Middle-Platonism, Cambridge, 1937: essentiel pour la reconstruction du 'Didaskalikos logos', – directif et non problématique (p. 2); on met en relief (p. 8) la contamination entre Platon, le Peripatos et le Portique, et la spécificité de la théologie dans la démonologie (p. 16); l'importance d'Antiochus est analysée dans chap. IV, p. 21 et suiv.; l'auteur conteste (p. 143) le mysticisme d'Albinus. Voir aussi K. PRÄCHTER, Zum Platoniker Gaios, Hermes 51, 1916, p. 510–529, réimpr. in: ID., Kleine Schriften, hg. v. H. DÖRRIE (Collectanea VII), Hildesheim, 1973, p. 81–100, qui reprend entre autres la confusion Albinos/Alkinos, dans l'article de J. FREUDENTHAL, 'Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos', Hellenistische Studien, 3, Berlin, 1879, p. 243 et suiv. (renonce à l'identification de Lucien). Cf. J. WHITTAKER, Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire, infra dans ce même volume (ANRW II. 36.1), p. 81–110.

Digitized by Google

Athènes la capitale de l'Esprit, le séjour de la liberté et de la sérénité, peut être considéré comme un portrait intellectuel à clef de Gaius[515].

Apulée, qui a vulgarisé la doctrine platonicienne en mettant l'accent, à partir du socratisme, sur la démonologie[516], s'est souvent déclaré membre de la *Platonica familia*, dans un passage de l''Apologie' qui exalte la curiosité scientifique et l'investigation des secrets célestes[517]. Apulée, dans l'Apologie 49, vante le plan de l'univers élucidé par l'illustre 'Timée', et il fait également une place au scientisme péripatéticien[518]. Le platonisme lui permet de ramener à la rationalité scientifique le cas, si gênant, de la femme épileptique, et de réintégrer la magie dans le système des connaissances[519]: c'est l'occasion, pour lui, de stigmatiser l'ignorantisme cynique, par opposition à l'idéal de la *Platonica schola*[520]. Mais les polémiques d'école sont rares chez Apulée. Le silence des écrits philosophiques sur le stoïcisme ne s'explique guère par une sympathie ou un syncrétisme[521]. L''Apologie' (15; 318, etc.) révèle des préoccupations doxographiques, et le souci d'opposer les matérialismes athées et les cosmologies spirituelles.

Apulée est en liaison étroite avec le cercle des 'Nuits Attiques': son 'De mundo', traduction du 'Περὶ κόσμου' d'Aristote, contient un fragment sur les vents qui rappelle un des entretiens[522]. Si le cercle est mélangé, il comporte un noyau sceptico-académique, dont Favorinus d'Arles occupe le centre[523]. Eclectique et mouvant, il a été taxé d'inconséquence par Galien[524]: auteur d'un 'Contre Epictète', qui illustre la vitalité des polémiques d'école, il est capable . . . de soutenir un stoïcien contre un péripatéticien dans un débat 'De uita beata' (Nuits

[515] Lucien, Nigrinus 12 sq. Cf. R. Helm, Lukianos, in: RE XIII.2 (1927), col. 1752.

[516] Voir J. Beaujeu, Apulée . . ., 'De deo Socratis', Introduction p. X et suiv.; B. L. Hijmans, Apuleius and the Platonism of the Second Century A.D., ci-dessous dans ce même volume (ANRW II. 36,1), p. 395–475; F. E. Brenk, In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period, in: ANRW II 16.3 (1986), p. 2130–2136.

[517] Apol. 64.3. Notons que les Métamorphoses X.33.3, contiennent une profession de foi exotérique, qui unifie la famille socratique: . . . *egregii philosophi sectam eius sanctissimam praeoptent* . . . (lien entre pureté morale et quête du bonheur).

[518] Loc. cit. § 1: . . . *in illo praeclarissimo Timaeo caelesti quadam facundia uniuersum mundum molitus* . . . La médecine sera, dans le même contexte, rattachée déductivement à l'anthropologie tripartite; la théorie de l'épilepsie sera placée sous le patronage d'Aristote et de Théophraste (51.4).

[519] Ibid. 43.1 sqq. (après 39.1). Or Apulée ne dédaigne pas d'utiliser l'argument sceptique, dans 53.6, pour justifier un dépassement de la science officielle: il désigne, dans l'expression . . . *sollertissimi et acerrimi philosophorum*, les tenants de la Nouvelle Académie, dont la tradition est vivante.
La réintégration de la magie se traduit par le binôme *magi/philosophi* (Apol. 26–27): un certain syncrétisme unit les sectes gnostiques, pythagorisme, platonisme, stoïcisme (non nommé).

[520] Apol. 39.1: . . . *philosopho non secundum Cynicam temeritatem rudi et indocto* . . .

[521] Les développements du 'De deo Socratis' (§§ 115–121) sur le cosmos et les « dieux visibles » ne doivent rien à la cosmologie archaïque du Portique (Cléanthe n'est pas nommé); l'encyclopédisme posidonien semble n'avoir laissé aucune trace chez Apulée, cf. J. Beaujeu, Apulée . . ., Commentaire, p. 203 et suiv.

Digitized by Google

Attiques XVIII.1). Aulu-Gelle a souligné son esprit d'enquête opposé à tout dogmatisme[525].

Favorinus a fait école: il a eu parmi ses élèves Hérode Atticus, Démétrius d'Alexandrie et Aulu-Gelle lui-même. Même si la 'philosophie' est pour lui une affectation, un 'sacerdoce'[526], on incline à voir en lui un sophiste teinté de culture philosophique, sans arêtes doctrinales, admirateur de l'académisme cicéronien[527]. Quelques titres d'écrits conservés par 'Suidas' le situent dans la famille platonicienne et dans le libre dialogue platonisant: un 'Peri Platonos', un 'Socrate et l'art d'aimer'[528].

Les Nuits Attiques XX.1, après l'histoire du scepticisme de XI.5, montrent la limite absolue de ce scepticisme, qui sape jusqu'à la notion d'école et de dogme chez les différents philosophes du Cercle. Caecilius, juriste d'obédience académique, souligne ironiquement cette dissolution mondaine des dogmatismes[529].

Le platonicien Taurus, qui a formé Hérode Atticus au platonisme[530], fait lire chez lui le discours de Pausanias, dans le 'Banquet', sur l'ambiguïté de l'amour et du plaisir[531]. L'hôte en profite pour opposer le discours philosophique aux discours de la rhétorique scolaire[532]. Favorinus d'Arles se réfère du reste à l'*elegantia* platonicienne, qui a séduit Fronton[533]. Les banquets chez Taurus se placent sous le signe du platonisme scientifique, des 'Symposiaca', des 'Quaestiones sympoticae', mises en vogue par Plutarque[534], et dont certaines remontent à Platon lui-même. Autour d'un maître que les 'Nuits Attiques' déclarent éminem-

[522] Aulu-Gelle, Noct. Att. II.22 et De mundo § 318–321.

[523] Sur Favorinus, voir W. SCHMID, in: RE VI.2 (1909), col. 2078 et suiv.; GOEDECKEMEYER, Skeptizismus . . ., p. 248 et suiv.; A. BARIGAZZI, Favorino di Arelate, Opere. introduzione, testo critico e commento, Firenze, 1966, III, p. 21–26 (Favorino Filosofo: académisme sceptique).

[524] Galien I.40sq. (KÜHN): Favorinus essaie de concilier (RE, col. 2081) l'orientation pyrrhonienne et la tradition académique. On a noté, dans son «éclectisme» (ibid.) sa sympathie pour l'aristotélisme, et son attirance pour le stoïcisme, voire pour le cynisme – point plus contestable.

[525] Noct. Att. XX.1.9: . . . *inquirere potius quam decernere* – *cernere* et *decreta* faisant référence dans la philosophie romaine au dogmatisme, souvent stoïcien (cf. le κέκρικα de Corellius Rufus, Pline le Jeune, epist. I.12.10).

[526] Frg. 23, éd. BARIGAZZI.

[527] GOEDECKEMEYER, op.cit., p. 251. Cf. Noct. Att. XIII.25.4sq.; XVII.5 (empreinte du 'Laelius': théorie de l'*amicitia*).

[528] W. SCHMID, l.c., col. 2083.

[529] Noct. Att. XX.1.20: *Quis enim philosophorum disciplinae suae leges tam scite atque docte callet quam leges tu nostras decemuirales . . .?*

[530] Philostrate, V. Soph. II.71.

[531] Noct. Att. XVII.20.1–3.

[532] Ibid.: . . . *tu rhetorisce . . . habesne nobis dicere in libris rhetorum uestrorum tam apte tamque modulate compositam orationem* . . . Taurus en profite pour inciter l'auditoire à pénétrer l'essence du Platonisme (. . . *Platonis penetralia*).

[533] Noct. Att. II.5.

[534] Parmi les références aux 'Symposiaca' de Plutarque, citons Noct. Att. III.5; III.6; IV.11; XVII.11.

Digitized by Google

ment représentatif[535], on agite souvent le problème de l'unité et de l'authenticité de la tradition 'platonicienne'[536] – vieux problème posé à l'époque de Cicéron. Ainsi de savoir le dernier mot sur la dimension scientifique et intellectuelle du socratisme: qui de Xénophon ou de Platon a raison[537]? La pensée romaine, de Cicéron à Sénèque, avait sa vérité bien arrêtée: Socrate incarne le refus du scientisme et la primauté de l'anthropologie réflexive[538]. Le même cercle tente de situer la première sophistique dans l'univers socratique et platonicien. On dénonce les ruses des sophistes; on qualifie Protagoras d'*insincerus quidem philosophus, sed acerrimus sophistarum*[539]. Sulpicius Apollinaris a hérité de l'ironie socratique, arme de choix dans le combat contre la sophistique ancienne[540]. Le pythagorisme inspire aussi aux interlocuteurs une curiosité, plus savante que philosophique[541].

Somme toute, le platonisme des amis d'Aulu-Gelle se présente comme un effort pour assumer la totalité de l'héritage; pour valoriser le discours authentique contre les ἄδοξοι ὑποθέσεις, que dénoncent également sophistes et philosophes[542], et qui hérissent Favorinus[543]. Le platonisme n'exclut ni la psychagogie issue du genre délibératif, ni l'apologie issue du plaidoyer, mais il condamne les délires de l'imagination oratoire, les *pompaticae orationes*, les *laudationes* sophistiquées[544]. A la différence du platonisme dogmatique d'Apulée, le platonisme des cercles cultivés adopte à l'égard de la *Platonica familia* une attitude critique: le souci de l'insérer dans l'histoire de la pensée.

L'attitude du cercle des 'Nuits Attiques' à l'égard de l'épicurisme et du stoïcisme apporte aussi des précisions sur la survie des autres écoles.

On note un net effort des interlocuteurs pour intégrer impartialement l'épicurisme à l'histoire des idées. Sénèque avait fait beaucoup avancer cette intégration. Aulu-Gelle insère Epicure dans ses catalogues de grands hommes[545]. L'an-

[535] Noct. Att. VII.10: . . . *uir memoria nostra in disciplina Platonica celebratus* . . . Le terme *disciplina* implique un rôle de scolarque, cf. K. PRÄCHTER, Tauros 11, in: RE V A.1 (1934), col. 58 et suiv.

[536] Le problème dominant est celui de la tradition 'scientifique', comme le montre le débat de Noct. Att. XIV.3. Le grand synchronisme culturel de XVII.21 se borne à préciser les étiquettes d'école, § 48 (*Academicus, Peripateticus*), que l'auteur tente d'élucider parfois: notion de *uetus Academia* (IX.5.4) avec Speusippe; effort de discrimination entre *Pyrrhonii* et *Academici* (XI.5).

[537] Noct. Att. XIV.3.5sq.

[538] Cicéron, Ac. post. I.15–18; Tusc. V.4.10. Sénèque, epist. 71.7; Id., epist. 65.15: . . . *me prius scrutor, deinde hunc mundum.*

[539] Noct. Att. V.3.7.

[540] Ibid. XVIII.4.1: . . . *genere illo facetissimae dissimulationis, qua Socrates ad sophistas utebatur.* Aulu-Gelle adopte une attitude critique à l'égard de toute sophistique, l'ancienne comme la nouvelle.

[541] Noct. Att. IV.11.13: les interdits de l'école.

[542] Noct. Att. XVII.12. Fronton, epist. V.23 (VAN DEN HOUT) p. 77, partage ce point de vue.

[543] W. SCHMID, Favorinus, l.c., col. 2083.

[544] Epist. III.17 (VAN DEN HOUT) p. 40.

[545] Noct. Att. XVII.21.38.

Digitized by Google

thologie des 'Nuits Attiques', dont le départ est souvent philologique, fait peu de place à la physique, sinon pour suivre la mode des problèmes scientifiques. On s'interroge par exemple sur la voix humaine, et l'on fait intervenir dans le débat l'explication atomique d'Epicure[546]. Ailleurs, on reprend la théorie des *simulacra*[547].

L'accent est mis sur l'éthique du Jardin, à partir des textes fondamentaux, – ce que Cicéron se targuait de faire en toute occurrence[548]. Les difficultés linguistiques de la transcription, les subtilités de la terminologie, introduisent le débat sur la définition du plaisir[549]. Les interlocuteurs rappellent le premier degré du plaisir épicurien, que les polémiques tendent à obscurcir: la *priuatio detractione omnis doloris*, syntagme abstrait, mais périphrastique, pour rendre l'ἀπονία du maître[550]. La discussion sur ce thème rebondira plus loin[551].

L'épicurisme intervient souvent et surtout, dans la conscience contemporaine, pour conjurer la crainte de la mort et des enfers, ou bien pour accepter les injustices du sort, morts prématurées ou catastrophes. C'est à propos d'une discussion de pure logique sur le syllogisme qu'on évoquera, dans un autre entretien, la maxime: Ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, et son contexte déductif[552]. Dans les dogmes épicuriens, comme dans leur transcription latine, chez Lucrèce par exemple, la nullité de la mort est liée au néant de la sensibilité[553].

Le nœud du débat philosophique, dans ce cercle platonisant, reste la finalité morale; le classement académique entre les écoles 'nobles' et les écoles 'vulgaires' reste valable. Les 'Nuits Attiques' reviennent sur le dogme de la *uoluptas summum bonum* dans le cadre d'une doxographie.

Or le platonicien Taurus de Tyr, qui a initié à sa doctrine Hérode Atticus, poursuit les polémiques contre l'ἡδονή épicurienne: *Taurus autem noster, quotiens facta mentio Epicuri erat, in ore atque in lingua habebat uerba haec Hieroclis Stoici, uiri sancti et grauis,* ἡδονὴ τέλος πόρνης δόγμα· οὐκ ἔστιν πρόνοια, οὐδὲ πόρνης δόγμα[554]. Le propos de ce champion de la vertu appelle quelques commentaires. Epictète, si violent à l'égard de l'épicurisme, est bien vivant dans les entretiens des 'Nuits'[555]. Or Aulu-Gelle, malgré sa révérence pour Taurus, n'adhère pas totalement à cette simplification polémique. Il déplore ailleurs la hargne de Plutarque, qui cherche à Epicure de mauvaises querelles linguistiques,

[546] Ibid. V.15.8.
[547] Ibid. V.16.3.
[548] De Fin. II.7.20–21.
[549] Noct. Att. II.6.12.
[550] Ibid. II.9.2 sqq.: . . . ἡ παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις.
[551] Ibid. IX.5.2.
[552] Ibid. II.8.1 sqq.
[553] Maximes capitales 2: . . . τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ. Lucrèce a écrit une variation sur le thème de l'insensibilité, Rer. nat. III.830 sqq.
[554] Noct. Att. IX.5.8.
[555] Noct. Att. I.2.6 sqq.; XVII.19.2 sqq.; XIX.1.14 (accord des 'Entretiens' avec Zénon et Chrysippe).

Digitized by Google

qui reprend à son compte le grief d'*inscitia* constamment articulé dans les polémiques[556].

Le stoïcisme est bien vivant dans les entretiens savants. Avec un vif souci de la terminologie, on remonte souvent aux fondateurs du Portique, notamment à Chrysippe. Plus d'un interlocuteur est caractérisé par son obédience stoïcienne, avec l'expression . . . *stoica disciplina*[557]. Le stoïcisme ayant tendance à censurer le verbalisme des autres, Aulu-Gelle lui retourne le grief, en moquant le dogmatisme tranchant: dans I.2 par exemple, on voit un jeune pédant stoïcien qui vrombit des syllogismes et des arguties. Hérode Atticus lui oppose Epictète, II.19, censeur des faux stoïciens[558]. Le rhéteur mène aussi le combat contre la 'déviation' cynique; il attaque le 'philosophe' . . . *palliatus et crinitus barbaque prope ad pubem usque porrecta* . . .[559]. La philosophie peut être contaminée par ses sectateurs indignes; la caution d'Epictète est invoquée à cet égard dans XVII.19. Dans un esprit de libre discussion, le Portique est très souvent 'relativisé': présenté comme un moment diachronique de la pensée[560], et comme une des thèses de la doxographie[561]. A cet égard, les 'Nuits' organisent un grand débat *de uita beata* entre Portique et Peripatos: on discute sur le rivage d'Ostie le problème de l'autarcie de la vertu morale et de la finalité annexe (*accessio . . . supplementum*)[562]. Héritier d'une tradition critique qui remonte aux 'Contradictions' de Plutarque, le cercle des 'Nuits Attiques' cherche à embarrasser les stoïciens sur le problème de la souffrance, en montrant leur faiblesse humaine: devant les dangers de la navigation, devant la disparition des êtres chers[563]. Taurus et Hérode Atticus discutent le concept de fond, l'ἀπάθεια, et posent la question de l'ordre des valeurs (le vrai mal, les 'indifférents' et les 'préférables')[564]. Enfin Aulu-Gelle institue un long débat sur la providence et l'ordre du monde, sur la liberté et le déterminisme: le problème métaphysique du Mal domine une discussion très doctrinale, centrée sur le 'Περὶ προνοίας' de Chrysippe[565]. Elle montre la vitalité des controverses métaphysiques contre le Portique, relancées par Plutarque et ses élèves, à l'époque du 'moyen platonisme'.

[556] Ibid. II.8.6. Vieille polémique, d'origine académique, que Cicéron a souvent développée, cf. notre 'Otium . . .', p. 233 et suiv.

[557] Ibid. I.2.3; XII.5.1; XIX.1.4.

[558] Ibid. I.2.6sqq.: critique du verbiage prétentieux et des vocations purement scolaires (. . . *theorematis tantum nugalibus et puerilium isagogarum commentationibus*). Favorinus (Noct. Att. XVII.19) cite une diatribe de même teneur . . . *plerosque istos, qui philosophari uiderentur, philosophos esse eiuscemodi* ἄνευ τοῦ πράττειν, μέχρι τοῦ λέγειν . . .

[559] Noct. Att. IX.2.

[560] Ibid. XVII.21.39.

[561] Ibid. IX.5.

[562] Ibid. XVIII.1.

[563] Noct. Att. XIX.1.4sqq. (. . . *scire cupiens, quonam statu animi et an interritus intrepidusque esset* . . .); XIX.12.1sqq. (Hérode Atticus contre les *apathiae sectatores*, qui vident l'existence de toute richesse: il représente la thèse académique selon laquelle les passions peuvent faire l'objet d'un 'bon usage').

[564] Taurus, Noct. Att. XII.5.7sqq.; Hérode Atticus, ibid. XIX.12.3sqq.: la notion du *secundum naturam* rappelle, dans le premier texte, la référence à la *natura* et aux πρῶτα κατὰ φύσιν.

[565] Noct. Att. VII.1 et 2.

Digitized by Google

Les dialogues et essais de Lucien, qui ont pour cadre géographique le monde hellénisé, maintiennent la supériorité d'Athènes comme foyer de la pensée philosophique (Nigrinus 12 sq.). Seul l'esprit de lucre, qui n'est pas étranger aux écoles, notamment au platonisme, a contribué à découronner la Grèce, terre élue de la pensée, et l'Attique (Drapetai 24). On a tendance à opposer la pauvreté spéculative de la Grèce et le matérialisme romain[566].

Lucien offre au lecteur un catalogue de la pensée grecque[567], et un témoignage sur sa survie. On peut considérer son œuvre, à certains égards, comme une gigantesque foire aux idées: les fictions de toute nature – résurrection des morts, jugement des vivants, vente aux enchères des systèmes, survol de la planète – permettent à l'auteur d'évoquer la destinée des grandes écoles.

Dans les 'Anabiountes', le 'Peri parasitou', l''Eunuque', dans le discours de Zeus de l''Icaroménippe'[568], Lucien se réfère à la tradition – doxographique – des quatre écoles: Stoïciens, Académiciens, Epicuriens, Péripatéticiens. Le partage correspond à la création, contemporaine, des quatre chaires de philosophie d'Athènes[569]. Mais le catalogue de Lucien et de ses contemporains n'est pas toujours respecté: l'énigmatique Démonax, qui invoque Favorinus d'Arles, remplace l'épicurisme par le pythagorisme[570]. Le cynisme de Diogène, comme le pythagorisme, apparaît ajouté aux quatre écoles dans 'Anabiountes' 23 sq.

[566] Par un retournement curieux dans l'histoire des idées, Lucien censure la τρυφή romaine (= *luxuria*), dans Mist. sun. 3 et 17 (satire des *Graeculi*).

[567] Il existe sur le rapport entre l'œuvre de Lucien et l'histoire des idées une très riche bibliographie. Mentionnons entre autres:

– M. Croiset, Essai sur la vie et les œuvres de Lucien, Paris, 1882, p. 102 et suiv.: Hermotimos illustre la faillite du dogmatisme stoïcien désséchant. L'auteur note l'hostilité à tous les systèmes (Herm. 85), les attaques contre le probabilisme académique (Icar. 25), et l'exploitation satirique des polémiques classiques, sur l'impudence et la grossièreté des Cyniques, sur l'orgueil de la secte, que soulignent, chez Pérégrinus, la théatralité de la vertu et le charlatanisme (V, p. 135 et suiv.);

– J. Bompaire, Lucien écrivain, imitation et création, Paris, 1958, p. 148 (la tentation philosophique chez Lucien et la critique de la méthode des écoles, inspirée par la foi dans l'éclectisme, notamment dans Herm. 30–32, 36, 45–46); p. 187–188 (sens de l'histoire de la philosophie chez Lucien); p. 350–361 ('Thèmes philosophiques et diatribiques');

– R. Helm, Lucian und Menipp, Berlin, 1906: on notera, p. 40–41, l'étude de la contradiction entre les dogmes et l'existence (rapprochements avec Sénèque, epist. 29.5 et Epictète, Diatr. II.19, III.7 et IV.8); l'étude méthodique de la 'Doxographische Zusammenstellung' et du florilège cynique dans l''Icaroménippe', chap III, p. 81 et suiv.; les conflits révélés par le 'Symposion', notamment, § 30,1, l'opposition du Portique et du Jardin, perçue comme bien vivante. – L. Robert, A travers l'Asie Mineure, Paris, 1980, chap. XVIII, 'Lucien et son temps', p. 392 et s., a noté familiarité de Lucien avec les doctrines, ou plutôt les comportements philosophiques; il conteste que l'auteur soit «enfoncé dans ses classiques et l'autrefois».

[568] Ana. 1 et 37 (ici, Pythagore remplace Epicure); Par. 27; Eun. 3; Icar. 29.

[569] Cf. supra, p. 53.

[570] Dém. 14: le sophiste éclectique de Sidon; dans le § 13, Démonax refuse de privilégier une école quelconque – ce qui est l'attitude de Lucien. Or, dans Ana. 10, le Jardin est omis, ce qui ne correspond pas à une exclusive: dans l''Alexandre', qui se veut une apologie

Digitized by Google

Présenté comme bien vivant en Orient, à Sidon et dans le Pont[571], le pythagorisme voit sa doxographie mise en valeur dans la 'Biôn prasis', parallèlement à celle de l'école cynique: il apporte la «purification», là où Diogène se présente comme le «libérateur». Cette prétention classique, liée à l'élimination des passions et des chimères qui font le malheur de l'humanité, fait partie de l'apologétique épicurienne[572], et Lucien la reprendra à la fin de l'*Alexandre*[573]. Evoqué sommairement dans le 'De saltatione', moqué ici et là sur le chapitre du «silence sacré», le pythagorisme, malgré son ésotérisme, dans la 'Prasis', est présenté comme une cosmologie complète (arithmologie, dieu-nombre) qui inclut une eschatologie spirituelle et une diététique[574].

L'épicurisme, pour lequel Lucien éprouve de la sympathie dans l'*Alexandre*, comme école de sérénité, doit être défendu des attaques qui visent son «athéisme». Mais Lucien est-il si convaincu du contraire[575], qui dans l'*Icaroménippe* ne récuse guère les griefs des dieux contre les esprits forts, hostiles à leur ordre providentiel? Si la doxographie de la 'Prasis' (§ 19) définit la doctrine du Jardin comme une synthèse d'hédonisme et d'atomisme, distincte de la τρυφή des 'Cyrénaïques' (ibid. 12), l'*Histoire vraie*, II, et les 'Anabiountes', reprennent une confusion enracinée dans le préjugé romain, et qui survit à toutes les mises au point doctrinales[576]. Le 'Double procès' trahit encore cette simplification.

Le platonisme, distingué du Peripatos, mais plus ou moins confondu avec le socratisme et l'académisme sceptique, semble avoir beaucoup intéressé Lucien. Nigrinus, philosophe platonicien, et Favorinus d'Arles se détachent parmi les contemporains[577]. La personnalité de Socrate, amoureux de l'Ilissos et des belles

de l'école colomniée, cf. M. CASTER, Etudes sur Alexandre ou le Faux Prophète de Lucien, Paris, 1938, les § 17sq. exaltent Epicure, avec Démocrite, comme symbole de la résistance de l'esprit; la fin du dialogue célèbre «la sérénité de la vie» et «la noblesse des disciples de l'Ecole» – considérée comme bien vivante.

571 Tel est sans doute le sens de la substitution du 'Démonax', rappeler la survie du courant, mal intégré à l'enseignement universitaire. Même remarque pour Alex. 25, qui ménage le pythagorisme: la prédication d'Apollonios semble avoir porté ses fruits. Or le néo-pythagorisme est à l'époque 'porté' par le médio-platonisme, cf. J. DILLON, op.cit., p. 341 et suiv.

572 Lucrèce, Rer. nat. I.62sq.; III.1–97; V.1–54.

573 Alex. 61. L'éloge mêle l'hagiographie de Pythagore et celle d'Epicure («homme véritablement sacré et divin»), et confond dans le syncrétisme la 'physiologie' des deux écoles («ayant pénétré la nature [*phusis*] des choses et sachant seul la vérité de leurs mécanismes»). Même syncrétisme dans la référence, non involontaire, à la γαλήνη. Le contexte fait aussi référence à . . . τὴν ἐλευθερίαν . . . ἡσυχίαν τε καὶ ἀπραγμοσύνην.

574 Prasis 3–5: le silence sacré est aussi évoqué par Lexiphane 19.

575 Dans Zeus Tragédien 22, Epicure et Métrodore apparaissent comme des symboles de la philosophie antimythique.

576 Histoire vraie, II.17sqq.; Ana. 1. La plus récente mise au point, après celle de Démétrius Lacon à la fin de la République, cf. notre 'Otium . . .', p. 265, se trouve dans le syllabus de Diogène d'Oenoanda, éd. A. GRILLI, fr. 26, col. II. La Double accusation 20sqq., contient un duel entre Epicure et la Stoa sur le problème du plaisir.

577 Défini comme platonicien (§ 2), Nigrinus affiche le mépris des biens matériels et un enthousiasme inspiré.

Digitized by Google

âmes, caricaturé dans les 'Nuées', reste bien présente[578], comme symbole d'une sagesse exceptionnelle[579]. Platon reste pour Lucien, conjointement avec Socrate, le père de l'idéalisme (Prasis 18; Philopseudês 16). La doctrine platonicienne de l'âme est prise au sérieux, et appliquée, dans le 'De saltatione'[580], à la théorie de l'expression corporelle (la tripartition de la République IV.436sq.). Même si certaines curiosités sont marginales (la cuisine dans le Théétète 178d: Paras. 6), Platon, avec sa sublimité (μεγαλοφροσύνη), passe surtout pour le porte-parole du spiritualisme et de l'immortalité de l'âme. L''Ion', le 'Phédon' paraissent aussi bien connus que la 'République'[581]. L'élégance littéraire de l'école n'est pas méconnue[582].

Or Lucien reproche à Platon un certain utopisme, qu'il partage avec Socrate. Il habite la cité mythique forgée par son imagination (Histoire vraie II.17; Prasis 15). Philosophie mouvante, de Socrate à Pyrrhon, comme le montre la Prasis 15 à 27, l'académisme issu de Platon est en fait un scepticisme négateur et dissolvant, paralysant pour l'action[583]. La 'Double accusation' (§ 15) présente l'Académie comme toujours prête à l'argumentation contradictoire . . . πρὸς ἀμφοτέρους ἀεὶ παρεσκεύασται τοὺς λόγους. Si la pensée péripatéticienne peut paraître un peu désincarnée (symbolisme de l'eunuque dans le dialogue du même nom), l'école n'oublie pas les réalités de ce monde: on note que son réalisme «ne méprise pas radicalement l'argent», promu au rang de «troisième souverain bien».

Le stoïcisme, philosophie officielle, ne semble pas avoir les faveurs de Lucien. On leur reproche d'être hors de la vie: dans l''Histoire vraie', ils manquent la félicité pour vouloir «remonter la colline droite de la vertu»: 'droit', qui caricature le concept de rectitude morale (κατόρθωμα), signifie aussi 'abrupt'[585]. Lucien rejoint les griefs de Fronton sur le vertuisme inhumain[586]. Mais c'est surtout le logicisme stoïcien, honni depuis Sénèque, et suspect même au Portique

Favorinus, cité comme tel par Démonax 12, représente le «point de vue académique sceptique» (Aulu-Gelle, Noct. Att. XX.1.9: *Noli ex me quaerere, quid ego existumem; scis enim solitum esse me pro disciplina sectae, quam colo, inquirere potius quam decernere*). W. SCHMID, art.cit., col. 2080, a noté la virulence des haines qu'il a inspirées aux écoles rivales.

578 Peri tou oikou 4; Prasis 15, – axé sur Symposium 216dsq.; Dis kat. 33: Socrate et les 'météores'.

579 Professeur d'éloquence 13, – appuyé sur l'Apologie 21a: la réponse de la Pythie.

580 Loc.cit. § 70.

581 Rep. X.614a (les mensonges de la littérature); X.617e (le choix des destinées) – sans compter IV.436sqq. (les 3 principes anthropologiques).

582 Voir Ana. § 22: dans le procès entre 'Franchise' et les écoles, Platon est proposé comme avocat à cause de sa «merveilleuse sublimité», unie à la «suprême élégance attique» (point de vue de Chrysippe, qui confesse ainsi l'infériorité littéraire du Portique). On a vu Fronton insister sur cette élégance. Or Nigrinus 3, ironise sur l'éloquence platonicienne (sirènes, lotus, rossignols d'Homère).

583 Hist. vraie II.18: les Académiciens, velléitaires, révoquent en doute l'existence de l'île de félicité.

584 Eunuque 12: . . . εἰ δύναται φιλοσοφεῖν τά γε πρὸς τῶν ὀρχεων . . .

585 Hist. vraie II.18.

586 Cf. supra, p. 58.

Digitized by Google

contemporain[587], qui supporte la critique. L'"Icaroménippe' déclare les syllogismes de Chrysippe aussi 'froids' que les lois de Platon (§ 24). Le réquisitoire fondamental se trouve dans le long et technique exposé de Chrysippe (Prasis 20sq.): avant les dogmes moraux (l'ἀρετή, τὰ ἐφ' ἡμῖν, les ἀδιάφορα et προηγμένα), le stoïcien, attaqué dans ses paradoxes les plus chers selon une tradition romaine, expose sa logique, la καταληπτικὴ φαντασία, l'ἀοίδιμος συλλογισμός, ses subtilités et ses apories. Chrysippe fait figure de dialecticien ridicule[588]. Ici, comme dans l'"Histoire vraie', ses phantasmes logiques relèvent d'une cure d'ellébore[589].

En définitive, la réflexion de Lucien tourne au procès des écoles. Le formalisme et le dogmatisme compromettent l'exercice de la pensée libre – leçon des 'Anabiountes' –, dont les fruits sont Vertu, Equilibre, Justice, Culture et Vérité[590]. Les législateurs de morale inspirent rarement à leurs disciples la vocation de réaliser leurs valeurs (grief de la liberté de l'esprit, dans Anabiontes 30). Le procès des divergences d'école est sous-jacent au discours de Zeus (Icaroménippe 29–30), qui censure la paresse, la prétention sociale, l'hypocrisie vertuiste des philosophes[591]. Mais l'attaque la plus virulente contre les méfaits des sectes, évoqués au début de l'"Eunuque' (§ 1: ἑτερόδοξοι), sera contenue dans le Parasite 27 et suiv. La philosophie manque d'uniformité et de cohérence, la multiplicité des opinions ruine, en la divisant, une science que les philosophes déclarent unitaire. La philosophie n'a pas l'universalité de l'arithmétique[592], elle n'est même pas une τέχνη sûre. A Marc-Aurèle qui oppose les philosophes de la vérité et les autres[593], Lucien semble répondre qu'il n'y a qu'une vérité philosophique: la quête libre et méthodique, l'investigation du vrai.

Le relatif éclectisme de Lucien, le probabilisme sceptique qui se renforce, de Favorinus à Sextus Empiricus[594], sur les ruines du dogmatisme, s'inscrivent certes dans le même contexte: la recherche du syncrétisme perdu du *logos* que regrettent les rhéteurs[595]; le 'platonisme' de la seconde Sophistique paraît œuvrer dans le sens de cette reconquête de l'unité originelle. Un certain 'socratisme' ramène la vérité et la culture à la compétence du discours, à la dialectique, et

[587] Marc-Aurèle, Pensées I.17.22, dit son mépris des syllogismes. Epictète faisait la même critique dans II.19.1sqq., mais il croyait à l'utilité de la logique pour maîtriser le jugement, voir II.25, – ce qui ne justifie pas le syllogisme formel, II.23.41 et 44.

[588] Prasis 23sq.: dissertation sur la pierre, l'animal et la substance.

[589] Hist. vraie II.18; Prasis 23.

[590] Loc.cit. 16sq.

[591] Il y a sur ce point convergence avec les attaques de la seconde Sophistique, notamment celles d'Aelius Aristide.

[592] Le Parasite 9, montre cette impuissance dans le domaine du τέλος. L'œuvre, § 27, cite les quatre écoles classiques, à la différence du 'Démonax', qui retranche Epicure et ajoute Pythagore.

[593] Pensées I.16.18. Le problème de la contradiction des thèses n'a pas été éludé par Epictète, Entretiens I.11.13sq. (qui insiste sur l'opinion); mais il postule, pour la dépasser, le consensus sur les premiers principes, dans II.14.11.

[594] Cf. infra, p. 73.

[595] Quintilien, Inst. Or. I pr. 10; X.1.35; XII.2.8. Idée de Cicéron, De or. II.13.54sqq., pass.; III.31.122sq. (référence du socratisme).

Digitized by Google

même Epictète n'avait pas été totalement étranger à cette orientation[596]. Même le procès de la philosophie spécialisée, chez Aelius Aristide, révélait la même quête[597].

La crise du dogmatisme chez Lucien, comme plus tard chez Sextus, masque mal le maintien des clivages d'école, en cette fin du IIème siècle. La monumentale 'Encyclopédie Médicale' de Galien révèle l'âpreté de conflits idéologiques que les écoles médicales ont toujours contribué à attiser[598].

On ne peut certes faire abstraction des convictions de Galien: le maître de Pergame est issu de la tradition platonicienne, celle de Gaius, qui lui a été transmise par son maître Albinus[599]. Le 'platonisme' de Galien ne se meut pas seulement dans le catalogue sclérosé des dogmes, des *placita* qui vont devenir un genre florissant[600]: il se pose en s'opposant, au cœur du débat vivant des écoles.

Tout le 'discours de la méthode' de la médecine gréco-romaine, depuis l'école d'Hippocrate, a des implications philosophiques. Galien connaît les traités méthodiques du 'Corpus', auquel il a consacré tant de commentaires[601]: parmi eux, les 'discours-programmes' que sont la 'Nature de l'Homme', l''Ancienne Médecine' et les 'Vents'[602]. La problématique générale, que Celse reprendra dans

[596] Diatr. II.12.17.

[597] A. BOULANGER, Aelius Aristide . . ., cité supra, p. 74 et suiv., montre l'importance du platonisme dans ce mouvement culturel. Si Aelius censure certaines thèses du 'Gorgias' sur la rhétorique (Discours XLV, XLVI, XLVII), l'attaque virulente des 'Discours platoniciens', 46 D, contre les « philosophes de rien » vise les sectes « incultes », au premier chef les Cyniques, qui « lâchent plus de solécismes que de mots et volent pour mettre en commun » (on a oublié le 'communisme' de la 'République'); le sarcasme sur ceux qui « ne s'estiment pas moins que Zeus » visent le sage stoïcien, parangon de Zeus: cf. J. M. ANDRÉ, Recherches sur l'Otium . . ., p. 72–73. De même, si on laisse de côté les caricatures qui illustrent l'idée d'inutilité sociale (« frelons d'Hésiode, moustiques bourdonnant dans l'ombre »), le grief de duplicité et d'hypocrisie rappelle la délation de Suillius et le 'De uita beata' de Sénèque, 17sq.: éloge d'une vertu qu'on ne pratique guère, tendance à la gourmandise et à la sensualité (« ils appellent leur envie philosophie et leur gueuserie mépris des richesses »); ici, stoïciens et cyniques paraissent confondus (cf. supra, p. 65, Lucien).

[598] La Préface du 'De medicina' est tout entière bâtie sur l'idée des théories contradictoires de l'étiologie médicale (§§ 12–16). Il est notoire que le méthodisme est lié à l'épicurisme, dans la doctrine d'Asclépiade de Pruse notamment, cf. H. VON VILAS, Asklepiades von Bithynien, Wien, 1903. Timocrates d'Héraclée, médecin-philosophe qui a formé le sophiste Polémon (RE XXI.2 [1952], col. 1322), était stoïcisant, et le Portique est lié à l'école 'pneumatique', cf. L. ROBIN, La Pensée Grecque . . ., p. 435; M. POHLENZ, Die Stoa . . ., I, p. 362; II, p. 177.
Sénèque, epist. 95.9, a noté l'antagonisme des écoles médicales, que Galien, Méth. thér. X.6, considère comme âpre entre Coâques et Cnidiens.

[599] On a conjecturé que le « philosophe platonicien » de V.41 est Albinus.
Avant même l'institution des 4 chaires d'Athènes, le père de Galien lui avait fait suivre, à Pergame, les leçons d'un stoïcien, d'un platonicien, d'un péripatéticien et d'un épicurien (De ord. script. 4).

[600] Cf. infra, p. 73.

[601] Commentaires sur les 'Epidémies', les 'Humeurs', les 'Prognostiques', etc.

[602] Voir A. J. FESTUGIÈRE, L'Ancienne Médecine, texte et traduction, Introduction, p. XII–XXVII, pass.

Digitized by Google

sa 'Préface', à travers une vision diachronique et dialectique des écoles, consiste à définir la finalité, l'extension et le contenu plus ou moins scientifique de l''art de guérir', notamment les bases physiques de l'étiologie. La médecine des Ioniens était tributaire de la physique présocratique[603]; ses héritiers directs, contemporains de Platon et Aristote, étaient déterminés à «accumuler les aperceptions de l'expérience créant un concept universel relatif au même objet»[604]. Le dilemme reste immuable, à travers les avatars de la terminologie: primauté de l''art' ou du 'savoir'[605]? *salutaris professio* ou *rationalis medicina*[606]? Le 'Corpus' avouait déjà que la problématique médicale doit s'appuyer, si elle veut arracher l'art au hasard, sur «le postulat philosophique extrinsèque»[607].

La médecine de l'époque antonine assume l'héritage des controverses philosophiques. Pline, dans l'historique du livre XXIX, notait déjà le sectarisme des écoles, et soulignait au passage l'aspect philosophique des révolutions de l'étiologie. Galien, qui a indiqué le lien général entre médecine et philosophie, dans III.23[608], savait que le 'méthodisme' d'Asclépiade dont il censure l'étiologie primaire, procédait en partie du mécanisme épicurien[609]. Dans son Asie natale, il a pu constater l'interpénétration des écoles: un des maîtres du sophiste Polémon, Timocrate d'Héraclée, était un médecin inclinant au stoïcisme[610]; en général, la physique du Portique apporte les hypothèses 'pneumatiques' sur la vie[611]. Conscient de la valeur scientifique de l'héritage 'platonicien' – aristotélisme compris –, Galien condamnait l'agnosticisme issu de la déviation sceptique. GOEDECKEMEYER l'a souligné pertinemment[612]. Si l'aspect moral des systèmes l'intéresse peu, comme le montrent *ex silentio* ses critiques ponctuelles des 'maladies de civilisation' liées aux excès[613], toute son attention se porte sur la physiologie et l'anthropologie des systèmes[614].

L'étude des 'Placita' des écoles dominantes, dans l''Encyclopédie', ne doit pas éclipser deux écrits majeurs, le 'Médecin philosophe' et les 'Dogmes de Platon et d'Hippocrate'.

603 FESTUGIÈRE, ibid., p. XIX.
604 Aristote, Métaphys. A 1, 980 b 25sq.
605 Ibid., p. XIV. Voir aussi L. BOURGEY, Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique, Paris, 1953, p. 50.
606 Celse, De med. Pr. §§ 11–13.
607 Ancienne médecine, chap. 1 et 20, et commentaires de FESTUGIÈRE, op.cit., p. XIII.
608 Ed. KÜHN.
609 Ed. KÜHN, XIV.728.
610 Voir supra, p. 50.
611 Cf. M. LAFFRANQUE, Poseidonios d'Apamée, essai de mise au point, Paris, 1964, p. 432 et suiv.: les postulats de l'anthropologie posidonienne, notamment l'âme-souffle, sont riches d'implications biologiques, – au sens du monisme stoïcien. Cf. aussi K. REINHARDT, Poseidonios 3, in: RE XXII. 1 (1953), col. 558 et suiv.
612 A. GOEDECKEMEYER, Skeptizismus, p. 254, n. 1 (Galien, I.40sq., K.).
613 Critique des bombances et de leurs effets nuisibles à la santé, dans XV.162 et 597.
614 On peut relever notamment, dans le florilège platonicien, un net intérêt pour la physiologie nerveuse et sensorielle, liée au dualisme et à la tripartition de l'âme; dans la doxographie antithétique du Jardin et du Portique, un vif intérêt porté aux problèmes de la génétique et de la gestation.

Digitized by Google

Le 'Quod optimus medicus . . .' repose sur la tripartition courante, physique, logique, éthique, commune au platonisme et à la Stoa[615]. Les deux premières parties ont une fonction cognitive (idéal d'ἀλήθεια)[616]. L'éthique doit apporter un traité des vertus susceptible de devenir déontologie professionnelle: la motivation essentielle sera la 'philanthropie'[617]. Galien oppose la finalité 'évergétique' de l'art médical, l'ordre de la 'vertu', aux ressorts passionnels, notamment la cupidité et la sensualité[618]. Ces idées procèdent d'un platonisme vague, mais teinté de stoïcisme: ainsi en va-t-il de la σωφροσύνη et du mépris des richesses[619], et de l'idéal d'*aurea mediocritas* indispensable à l'indépendance matérielle de la profession[620]; qui distinguera ici les 'biens de fortune' des 'préférables'[621]? On trouverait en revanche une coloration panétienne dans le thème de la double finalité[622], sans la terminologie: la médecine est la sagesse en action. Mais ce qui complique tout, c'est que l'indépendance matérielle, rappelant l'*aurea mediocritas*, paraît suggérer le rapprochement avec l'*aponia* du Jardin. La déontologie de Galien se révèle donc d'une inspiration philosophique très éclectique.

L'écrit 'Des sectes aux étudiants'[623] est intéressant pour fixer l'attitude de Galien en ce domaine. Le médecin-philosophe a noté que les jalousies intéressées renforcent les clivages scolaires[624].

[615] KÜHN, I.60. Voir supra, note 514.

[616] 'Quod optimus . . .', I.59 et 62, K.

[617] KÜHN, I.57 (. . . εὐεργεσίας ἀνθρώπων ἕνεκεν).

[618] KÜHN, I.59.

[619] KÜHN, I.62.

[620] La formule de I.58, K. est assez remarquable: il y est question des «besoins indispensables du corps» (ἀναγκαίαις χρείαις τοῦ σώματος). On ne note pas assez la ressemblance avec les préceptes de limitation des désirs d'Epicure, cf. USENER, Epicurea, fr. 454sq. ('De cupiditatibus finiendis'), et les Kuriai Doxai 10 (. . . τὸ πέρας τῶν ἐπιθυμιῶν), 21 et surtout 29 (. . . τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι . . .).

[621] Dans le contexte, Galien stigmatise surtout (I.57, K.) ceux qui «tiennent la richesse pour plus valable que la vertu», – l'antinomie classique du Portique qui domine le 'De uita beata' de Sénèque. Or la dialectique du philosophe, 18sq., consiste à défendre une richesse maîtrisée, subordonnée à la vertu. Sur ce point platonisme et stoïcisme coïncident, même si le florilège de XIX K., p. 222sq. ne met pas l'accent sur la téléologie.

[622] I.61 contient une formule nettement panétienne: . . . πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς μάθησιν καὶ πρὸς τὴν ἐφεξῆς ἄσκησιν . . . Le texte rappelle la double finalité de l'homme, pratique et théorétique. Cf. A. GRILLI, Il problema della Vita Contemplativa nel mondo greco-romano, Milano–Roma, 1953, p. 118 et suiv. Le texte sur la double 'vertu', qui figure chez Diogène-Laërce VII.92, a été aménagé par Sénèque, De otio IV.2, dans le sens de la finalité providentielle et anthropocentrique.
Galien, qui a suivi les cours d'un stoïcien, V.41, K., individualise bien Panétius, cf. infra.

[623] J. WALSH, Galen's clashes with the medical sects at Rome, Medical Life, 1928, p. 408–443.

[624] Voir les analyses de D. GOUREVITCH, Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain. Le malade, sa maladie et son médecin (Bibliothèque des Ecoles Françaises d'Athènes et de Rome, CCLI), Paris, 1984, p. 407–408.

Digitized by Google

Le témoignage le plus significatif pour illustrer la survie intellectuelle, aspect de la vitalité intemporelle qui frappait déjà Sénèque, dans le catalogue des écoles, sera fourni par les 'Dogmes d'Hippocrate et de Platon'. Leur composition s'étale sur une longue période, de 162 à 176[625]. Galien a voulu composer une somme, et sans doute aussi un bilan intellectuel en forme de *sunkrisis*[626].

L'essentiel des 9 livres est consacré à l'anthropologie platonicienne[627], en relation avec la physiologie humaine (il y aura même des digressions techniques)[628]. Malgré les méandres de la composition, Galien part de la tripartition, de l'âme, des 'facultés' susceptibles de contrôler les 'activités'[629]. La part de la polémique sera importante: Galien réfutera, dans les livres II–III, le 'Peri pathôn' de Chrysippe, qu'il contribuera à conserver, notamment pour les conflits de la passion et de la raison[630]; la polémique se poursuivra dans le livre IV. Galien, sensible à la diachronie évolutive du Portique, exploitera la 'déviation' de Posidonius[631], longuement exposée, pour confirmer l'orthodoxie platonicienne: le livre V reprendra la tripartition de la 'République', IV[632]. Ainsi Galien, illustrant le principe sénéquien du dialogue intemporel avec les grandes sagesses[633], illustre une survie doctrinale des grandes écoles philosophiques qui n'est plus seulement éthique: la médecine 'philosophique' intègre la totalité du legs physiologique des écoles. Tribune d'idées où s'affrontent sérieusement les thèses, l''Encyclopédie Médicale' se présente aussi comme le premier des grands 'Florilèges' du Bas-Empire[634].

Certes la doxographie de Galien est partielle et orientée. Il s'intéresse peu au débat éthique, que Marc-Aurèle a réinséré dans le système cosmologique. Il critique le stoïcisme, rapporté à un unique inventeur, Zénon[635], pour son logicisme stérile[636]. Il fait une grande place à la théologie et à la divination, pour

[625] PH. DE LACY, Galen. On the doctrines of Hippocrates and Platon, Edition, translation and commentary, Berlin, 1978, Introduction, p. 46 et suiv.: 'A Date of composition'.
[626] Ibid. p. 50 fin.
[627] Voir l'étude de PH. DE LACY, Introduction, p. 48–50: 'B. The plan of PHP'.
[628] VI.506–580: physiologie du foie et des veines.
[629] I début; III.156.15–19.
[630] DE LACY, p. 49.
[631] PHP, IV.264.17–270.9; 280.18–290.29. Galien n'aime pas Chrysippe, doctrinaire qu'il accuse de violenter les faits médicaux. Sur ses débats avec le 'Peri pathôn', voir J. PIGEAUD, La Maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique, Paris, 1981, p. 271; p. 281 sq.
[632] Rép. IV.12.436a sq. Cf., pour l'identité de plan, DE LACY, op. cit., p. 49, note 1.
[633] Sénèque, Breu. uitae 14.1 sq.
[634] Cf. infra.
[635] XIX.227, KÜHN, dans cette très remarquable 'Histoire de la philosophie' qu'est XIX K., p. 222 sq.
[636] V.225, KÜHN. Le grief n'est pas original dans la polémique. On le trouve au centre des contestations entre Marc-Aurèle et Fronton, cf. F. PORTALUPI, Marco Cornelio Frontone (Pubb. Facoltà di Magistero, Università di Torino, 1961), p. 55 et suiv., notamment p. 68–69. Lettres caractéristiques de cette polémique, dans l'édition de M. P. J. VAN DEN HOUT, p. 141–142 et p. 148.

Digitized by Google

opposer l'épicurisme au stoïcisme et au platonisme[637], dont le florilège est privilégié[638]. Mais le débat sur les hypothèses de la physique générale semble représenter la préoccupation essentielle du médecin encyclopédiste: la théorie du vide, qui oppose Portique et Jardin, pour la conception de la matière comme pour celle de l'air[639]; la pluralité des mondes[640]; le magnétisme[641] ont retenu son attention, autant que la cosmographie et la physique du globe[642], ou la météorologie. L'étude du mécanisme universel ne peut être séparée des grands problèmes de l''altération'[643] de la matière, qui sont liés, dans toutes les écoles médicales, à l'explication des fonctions vitales, aux 'causes cachées'[644].

A la fin du siècle d'or, le bilan philosophique de Galien ne saurait être séparé de la somme sceptique et antidogmatique de Sextus Empiricus, au début de l'ère sévérienne.

L'entreprise de Sextus Empiricus[645] est à peu près contemporaine des 'Vies des philosophes illustres' de Diogène-Laërce, qui mentionnent (X.116) un Saturninus, élève de Sextus. Il est très remarquable qu'à une époque où la philosophie païenne semble avoir épuisé son message, elle inspire tant de bilans, fondés sur le classement scolaire et doxographique. Diogène Laërce, dans son 'Prologue'. insistera sur l'histoire de la philosophie «civilisée» – par opposition à une tradition «barbare» et orientale –, et il la structure en périodes et en écoles, depuis Pythagore et les 'présocratiques' (§§ 12 sq.): la filiation entre le socratisme et le platonisme, les trois phases de l'Académie (§ 15); avec le recul, la frontière entre les écoles lui paraît épistémologique, les «dogmatiques» se distinguant des «sceptiques» (§ 16). La notion-clé de Sextus a été assimilée chez un compilateur qu'on crédite de quelque sympathie pour le platonisme et l'épicurisme (livres III et

[637] Pour la théologie et la divination, essentiellement dans l''Histoire de la philosophie', thèses épicuriennes: XIX.241 et 252; stoïciennes: XIX.241, 252 et 320; platoniciennes: IV.815, V.791 et XIX.320.
Galien utilise la technique des *breuiaria*, et le jeu des définitions antagonistes qui marque les doxographies.

[638] Galien, qui confesse sa formation platonicienne, dans V.41, cite nommément les œuvres de Platon, surtout le 'Timée' – qui domine les cercles savants de l'époque, voir Apulée –, et le 'Phèdre'.

[639] XVII B 163, KÜHN, (opposition Jardin-Portique); XIX.259, 268 et 312.

[640] A la pluralité infinie des mondes du Jardin (XIX.263) s'oppose le *kosmos* fini du Portique (XIX.259).

[641] II.45, KÜHN.

[642] Théorie épicurienne du soleil dans XIX.276 sq.; théorie stoïcienne du soleil dans XIX. 275–277 et des étoiles dans XIX.271–273; cosmographie platonicienne dans XIX.272–282 pass. (origine et mouvement des 'étoiles'; la lune et ses éclipses). Galien a résumé la séismologie des écoles rivales, dans XIX.296–298.

[643] La médecine antique attache une grande importance au problème, qui domine celui de la digestion et de l'assimilation. Galien a détaché chez Epicure la théorie de l'*alteratio* et de la *concretio*, XVI.38. On connaît, par les 'Problèmes de banquets' de Plutarque, l'importance que le médio-platonisme attache à la question. Le grand débat entre le mécanisme et le vitalisme est retracé dans J. PIGEAUD, La maladie de l'âme, p. 179–186.

[644] Voir Celse, De med., Praef. §§ 14 et 74.

[645] Cf. infra, p. 76, l'introduction de T. E. PAGE, p. XII.

Digitized by Google

X)[646]. Le Prologue contient aussi une intéressante synthèse sur l'origine des dénominations d'école: villes, lieux-dits d'Athènes, habitudes, théories morales ou logiques, fondateurs[647]. L'arbre généalogique des écoles, qui sous-tend la doxographie de Diogène, correspond à celui de Sextus.

Chez Sextus Empiricus[648], la neutralité érudite n'était pas de règle. L'auteur du 'Contre les dogmatiques', qui part de la tripartition – comme Diogène-Laërce –, dans I.20, souligne les contradictions des écoles, notamment l'opposition entre épicurisme et stoïcisme, dans la physique comme dans la logique[649]. Les 'Hypotyposes pyrrhoniennes' illustrent l'agnosticisme sceptique: Sextus ne croit même pas le scepticisme cohérent, et il y discerne un «ancien» et un «nouveau» scepticisme (Hypot., I.36 et 164). Sextus tient les Stoïciens pour une secte cohérente, mais oppose «anciens» et «nouveaux» à l'intérieur de la Stoa[650].

Au moment où l'apologétique chrétienne se dispose à exploiter, selon les exigences de la foi, tantôt le syncrétisme moral, et tantôt les divergences indépassables des 'sectes', Sextus Empiricus tient la *symphônia* pour impossible[651], l''hétérodoxie' pour irrémédiable dans la quête de la vérité. Il apporte involontairement un témoignage sur la force du stoïcisme, dont la cohésion a pour corollaire le nombre des 'zélotes', – argument d'autorité qu'il écarte[652].

V. Conclusion

L'étude des écoles durant les deux premiers siècles de l'Empire, forcément discontinue et quelque peu lacunaire, peut aboutir à des conclusions contradictoires, notamment sur la vitalité des sectes. Car leur survie ne prête pas à contestation. Mais quelle survie? Survie scolaire, ou survie spirituelle?

La permanence scolaire est indéniable. L'intégration des 4 écoles dominantes à la structure universitaire consolide les doctrines dominantes; elle officialise l'épicurisme, déjà partiellement assimilé par le syncrétisme moral, de

[646] Ibid., p. XX.

[647] Prol. 17.

[648] Sextus Empiricus est cité dans l'édition BEKKER, Berlin, 1842. Voir aussi G. BURY, Sextus Empiricus, Loeb Classical Library, I. Outlines of Pyrrhonism, London, 1967; II. Against the Logicians, 1967; III. Against the Physicians, 1968. Pour le catalogue des divergences dogmatiques en théologie et cosmologie, Adv. Phys. I.7–27. Tout l''Aduersus Logicos' est dominé par un catalogue des divergences épistémologiques.

[649] Adv. Log. (livre VII) §§ 203 sq.; 253 sq.; 327 sq.

[650] Hypot. II.253: le «dogmatisme» des sectateurs de Chrysippe est résumé par la logique «soritique», Log. I.416 sq. Dans la guerre des sectes, Log. I.331 sq., apparaît la rigueur logique du Portique, mais Sextus a explicité l'évolution épistémologique entre les «anciens» et les «nouveaux» stoïciens, Log. I.253 (adjonction à la καταληπτικὴ φαντασία du critère de 'non obstacle').

[651] Log. 327.

[652] Ibid. 328 sq.

Digitized by Google

Sénèque à Marc-Aurèle. Les écoles ne sont plus dans les écoles. La philosophie universitaire acquiert la parité culturelle avec la rhétorique et la médecine, qui lui demandent, avec un certain éclectisme, le 'postulat philosophique extrinsèque'. Il y a une rhétorique platonisante, ou stoïcisante; une médecine atomiste, péripatéticienne, ou stoïcisante. L'intégration culturelle intervient à un moment où la part de l'innovation est des plus limitées: nulle dans l'épicurisme, restreinte à une intériorisation spirituelle chez les adeptes du Portique, elle n'est guère sensible que dans la théologie du 'médio-platonisme'.

L'intégration sociale, sanctionnée par la jurisprudence impériale, ne peut être dissociée de l'intégration culturelle. Les dogmes des écoles font partie désormais de l'Encyclopédie de l'antiquité, alors que les générations précédentes avaient tendance à chercher dans une doctrine de la vérité le support idéologique de telle ou telle encyclopédie[653].

Codifiées, jusqu'à la sclérose des dogmes, les écoles se présentent comme autant de sommes du savoir humain. On l'a bien vu chez Galien, plus encore que dans les 'Questions naturelles' de Sénèque. Il ne faut pas dévaloriser à l'extrême cette survie universitaire des écoles. Certes le genre 'doxographique' manque d'originalité, et il apparaît justement à la fin de l'ère antonine, chez Apulée et chez ses maîtres, chez Galien, chez Arrien même[654]. Ainsi se préparent tous les florilèges des IIIème et IVème siècles, ceux d'Hippolyte de Rome, de Clément d'Alexandrie, de Stobée, de Diogène–Laërce . . .[655] avant les 'Dialogues philoso-

[653] Tel était le cas du 'De rerum natura' de Lucrèce, dont les spécialistes ont souligné l'extension du projet initial, les additions successives de V, et surtout de VI, prouvent le désir d'illustrer une 'vérité' dans toutes les disciplines de la science: voir les prologues de V.64sq. (. . . *ut mihi mortali consistere corpore mundum / natiuomque simul ratio reddunda sit esse* . . . / . . . *ne forte reamur* . . .) et de VI.43sq., qui fait procéder l'annexe météorologique du désir d'illustrer la vérité de l'école (. . . *ueridicis igitur purgauit pectora dictis* . . ., v. 24), et de la même hantise de corriger la superstition par la 'physiologie', v. 28sq. Cf. C. BAILEY, Titi Lucreti Cari De rerum natura libri sex, Oxford, 1963, t. III, p. 1320 et suiv.; p. 1551 et suiv. (les extensions encyclopédiques de V et VI).

[654] Pour Sénèque, dans les 'Quaestiones naturales', même préoccupation doctrinale: l'auteur se situe dans la tradition de l'encyclopédie posidonienne, mais en revendiquant le libre examen, voir M. LAFFRANQUE, Poseidonios d'Apamée, Paris, 1964, p. 220 et suiv.; G. PIRE, Stoïcisme et Pédagogie, Liège–Paris, 1958, p. 59.

[655] Sur la prolifération des compilations doxographiques, de la fin du IIème siècle au Vème siècle, se reporter à L. ROBIN, La Pensée Grecque . . ., p. 8–19 (Introduction, chap. II: 'Les sources'), et p. 464–465. Voir les 'Doxographi graeci', d'H. DIELS, avec leurs 'Prolegomena', Berlin, 1879.

Pour la situation diachronique de Sextus Empiricus, après Galien et avant Diogène-Laërce, qui cite (Vies . . . IX.116) son élève Saturninos Cythenas, cf. W. KROLL, Sextus Empiricus, in: RE II A. 2 (1923), col. 2057.

La convergence de la doxographie érudite et de la technique doxographique mise en œuvre par les premiers apologistes est un fait essentiel pour l'histoire de la pensée antique.

La diffusion des florilèges profanes, pendant la seconde moitié du IIème siècle, et leur utilisation dans l'apologétique, peuvent encore être mises en évidence par le 'Discours aux Grecs' de Tatien, écrit vers 150. Cf. MOLLY WHITTAKER, Tatian. Oratio ad Graecos and Fragments, Oxford, 1982, p. IX-X: notons les traces de doxographie dans chap. 2 (Aristippe, Platon, Aristote; les présocratiques), et 25–27 (Platon, Aristote, Epicure, Pythagore). La

Digitized by Google

phiques' d'Augustin[656]. Mais les 'Eclogai', les 'Stromata', les biographies de scolarques[657], ne constituent pas seulement des sommes intellectuelles. Si l'époque des grandes controverses est partiellement révolue, si la confrontation académique a eu tendance à remplacer, dans le dernier quart du IIème siècle, l'affrontement idéologique, les 'sommes philosophiques' doivent une partie de leur succès à l'antagonisme global qui se dessine, au début de l'ère sévérienne, entre la sagesse païenne et la pensée chrétienne, sagesse globale et nouvelle[658]. Dès la génération de Tertullien, la sagesse des écoles et des portiques[659] sera parfois systématisée, revivifiée, dans le cadre d'une grande polémique qui tantôt prendra la forme d'une assimilation éclectique (l'héritage stoïcien chez les Pères)[660], tantôt celle d'une exploitation critique (l'histoire des variations et des contradictions des 'sectes' philosophiques dans la 'Cité de Dieu')[661]. La polémique chrétienne conservera les clivages d'école pour mieux souligner la 'vanité' de la sagesse païenne. La patrologie, avec toute sorte d'avatars, révélera une certaine propension à dévaluer le syncrétisme spirituel, ou l'éclectisme académique, au profit de la cohérence des

doxographie appuie une polémique contre les 'dogmata' grecs, leurs contradictions et leurs aberrations.

656 Notamment les trois livres 'Contra Academicos' et le 'De uita beata'.

657 Cf. T. E. PAGE, Diogenes Laertius, The Loeb Classical Library, London, 1959, Préface, p. XVIII–XXXII: II. 'Plan and contents of the work'; III. 'Authorities for the Lives'. L'association du dessein doxographique et du dessein biographique ressort du titre même. La valeur limitée de cette 'source' tient au fait que les 'Vies' des 'Stoïciens moyens' sont perdues, et que l'auteur, dans un parti pris archaïsant, a tendance à arrêter tôt les successions scolaires, cf. Introduction, p. XXI.

658 On connaît le mot du chrétien, dans l'"Octavius' de Minucius Felix 20.1: . . . *aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos fuisse iam tunc Christianos*. Sans approfondir ce riche dilemme, qui rappelle le propos de Platon sur les rois et les philosophes, notons que ce paradoxe correspond à la recherche d'un syncrétisme entre le christianisme et la *disciplina philosophorum* (19.2sq.; 35.5), qui ne doit rien au critère académique de *consensus* sur l'existence des dieux (8.1sq., repris de Cicéron, Diu. I.1 et 3, etc.), et au souci de rattacher à Socrate le relativisme sceptique (13.1sq.). La polémique privilégiée contre le scepticisme académique (38) recoupe tous les témoignages antérieurs sur la vitalité de l'école vers 160–170.

659 Le 'De anima' de Tertullien, qui cherche plutôt le consensus philosophique – un héritage de l'académisme romain –, dans le chap. 2, contient une doxographie 'païenne' continue: 1–6, reprise en 15.2. Cf. 3.2: . . . *per philosophatas doctrinas . . . alii . . . alii . . . hi . . .* Cf. 'De testimonio animae' 1.6: *Sed non eam te aduoco* (invocation à l'âme), *quae scholis formata bibliothecis exercitata academiis et porticibus Atticis pasta sapientiam ructas*; sous *academiis* et *porticibus*, plus ou moins métonymiques, on peut déceler une allusion à l'Académie et au Portique.

660 L'ouvrage de base est M. SPANNEUT, Le stoïcisme des Pères de l'Eglise, Paris, 1957: très bonne étude des convergences anthropologiques (L'Homme, p. 129 et s.) et éthiques: la rectitude (p. 231 et s.); autarcie de la vertu, indifférence aux biens, cosmopolitisme, idéalisation du sage chez Tatien et Clément (p. 260–261), – contemporains de la naissance des grands florilèges; or les 'Stromates' de Clément, qui précèdent les 'Philosophumena' d'Hippolyte de Rome (avant 222 de notre ère), révèlent un souci d'humaniser la doxographie du Portique, ibid., p. 244–245.

661 Le livre IV de la 'Cité de Dieu' souligne les divergences des 'sectes', en utilisant la tradition académique et l'argument des divergences doctrinales; Id. C.D XIX.3.349sq.

Digitized by Google

écoles rivales[662]. Mais la codification des différences aura été réalisée à la fin de l'ère antonine.

On a opposé la survie intellectuelle et la vitalité spirituelle. Il ne faut pas confrondre la virulence des controverses, qui subsistent à l'époque de la seconde Sophistique, et la vitalité spirituelle des écoles. Mais les choses sont liées. Si la poésie, après Auguste, subit moins l'irradiation des dogmes philosophiques, le phénomène est peut-être dû au recul de la grande poésie: du message des *uates*; on a vu que les genres réalistes, miroir de la vie quotidienne, renvoient l'image affaiblie des écoles philosophiques, chez Juvénal, chez Martial, chez Stace. La virulence épisodique des polémiques tient au fait que la philosophie, sacralisée dans ses dogmes et dans ses fondateurs[663], tend à apporter, au-delà d'un système de l'univers, un message d'outre-tombe, une eschatologie. Toutes les grandes écoles, même l'épicurisme, pallient, au même titre que les mystiques sotériologiques de l'Orient[664], les carences du paganisme officiel. La 'théologie naturelle' se prolonge, dans le platonisme, dans le pythagorisme, dans le stoïcisme, dans les dénégations du Jardin lui-même, en vérités sur l'au-delà. La polémique de Tertullien contre la 'théologie mythique', dans le 'De spectaculis', est surtout orientée contre le culte des morts[665]. La liturgie civile, dont les 'Actes des Arvales' soulignent la permanence, ne répond pas à l'inquiétude métaphysique. Elle apporte un pacte religieux à la société des vivants; elle n'est à aucun degré un credo. L'épigraphie funéraire et son témoignage eschatologique démontrent que le message des écoles, parfois solidaire de la tradition poétique[666], touche les classes moyennes, sinon les milieux populaires, par les promesses de survie bienheureuse ou de néant apaisant. Toute une religiosité philosophique explique, autant que la tradition doxographique, la vitalité tenace des écoles[667].

[662] La patrologie sera toujours travaillée par les deux tentations contradictoires, la quête d'un 'consensus' et l'approfondissement des différences: ainsi Lactance, dans Inst. Diu., III, rejettera la «fausse sagesse des philosophes» en raison des contradictions dogmatiques, mais dans l'"Epitomé', ultérieure, il cherchera dans la pensée profane un consensus théologique, de Thalès aux Stoïciens et à l'académisme cicéronien (la «cosmocratie» divine).

[663] La déification des sages, après les 'apothéoses littéraires' d'Epicure, dans le De rerum natura I.62 sq., III.1 sq., V.1 sq., VI.5 sq., est un apport décisif de Sénèque, De vita beata 26.7 (. . . *ipsam ut deos ac professores eius ut antistitis colite*); De brev. uitae 14.1 (. . . *illi clarissimi sacrarum opinionum conditores*); epist., 14.11; 52.15; 94.42; 95.64; 103,4, etc.

[664] Les implications entre les mystiques sotériologiques et les sectes, avec les 'récupérations', sont analysées par Fr. Cumont, Les Religions Orientales dans le paganisme romain, Paris, 1929 (1963).

[665] Tertullien, De spect. 10–12.

[666] Les modèles philosophiques, généralement lucrétiens, ont été étudiés dans les messages d'outre-tombe de l'épigraphie funéraire, cf. supra, p. 42. Or le phénomène est plus vaste, car les vivants aussi trahissent des préférences philosophiques dans leurs graffiti (Horace, Lucrèce, le Virgile de l'"Enéide' et des 'Bucoliques', prédominent à Pompéi). Cf. M. Gigante, Civiltà delle forme letterarie nell'antica Pompei, Napoli, 1979.

[667] On a relevé que l'Octavius 19, reprend mot pour mot un passage de Nat. deor. I.25–42. Tertullien, dans l'Apologétique 50, reconnait l'efficacité morale de la philosophie païenne qui permet la *tolerantia doloris et mortis*.

Digitized by Google

Digitized by Google

PLATONISMUS

Digitized by Google

Digitized by Google

Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire

by JOHN WHITTAKER, St. John's, Newfoundland

Contents

Introduction 81
I. Alcinous, 'Didaskalikos' and Albinus 83
II. Apuleius, Alcinous and their immediate sources 102
III. The Aristotelian component in Middle Platonism 110
IV. The Stoic component in Middle Platonism 114
V. Neopythagoreans and Platonists 117
VI. Gnostics and Platonists 121

Introduction

Modern research on the Platonism of the early Roman empire has tended to regard as its main goals (1) the investigation of the origins of the movement in the first century B.C., and (2) the identification of such specific elements of Neoplatonic theory as may be found anticipated in more or less embryonic form in the Middle Platonism of the preceding centuries. These objectives, canonized in particular in W. THEILER's speculative but enormously influential 'Die Vorbereitung des Neuplatonismus'[1] and in R. E. WITT's equally speculative and no less influential 'Albinus and the History of Middle Platonism',[2] have been pursued with unequal success. In spite of the patchy nature of the evidence the extent of Plotinus' debt to his immediate predecessors has been clarified in some degree. On the other hand, paucity of evidence has prevented a satisfactory reconstruction of the circumstances surrounding the renaissance of dogmatic Platonism which undoubtedly took place in the first century B.C.,[3]

[1] Berlin 1930 (reprinted Berlin/Zurich 1964).
[2] Cambridge 1937 (reprinted Amsterdam 1971).
[3] For some useful comments on this subject cf. H. DÖRRIE, Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, in: Le Néoplatonisme: Colloques internationaux du CNRS, Royaumont 9–13 juin 1969 (Paris 1971) 17ff. (reprinted in DÖRRIE's 'Platonica Minora' [Munich 1976] 154ff.), and J. GLUCKER, Antiochus and the Late Academy (Hypomnemata 56: Göttingen 1978).

Digitized by Google

and of the nature of the influence exerted upon this revived Platonism by in particular Posidonius, Antiochus of Ascalon, and Eudorus of Alexandria in their own and the two subsequent centuries. Whilst much energy and ingenuity have been expended upon these problems, the consideration of Middle Platonic speculation as a phenomenon – a spiritual ambiance – in its own right and as a worthwhile object of study has until recently suffered neglect. Fortunately, in the past few decades, a change of direction has come about, important testimonials of which are C. ANDRESEN's sympathetic studies of Justin Martyr and his milieu,[4] H. DÖRRIE's of Celsus,[5] and S. LILLA's of Clement of Alexandria.[6] The present study intends to follow in the footsteps of these and other works of similar inspiration.[7]

In the case of Middle Platonism, as in so many domains of ancient philosophy, the fragmentary character of the evidence limits the degree of understanding which we can hope to attain. But equally obstructive of comprehension has been a series of unjustified assumptions, which during the past century have distorted the character and value of the limited testimony at our disposal. Since these assumptions are of fundamental importance, it is to them first of all that we must here devote our attention. The assumptions to which I refer are the following:

(a) That the author of the Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων or Ἐπιτομὴ τῶν Πλάτωνος δογμάτων transmitted under the name of Alcinous[8] is none other than the Albinus familiar to us from Proclus and other sources, and in particular known to us from the 'Pinax' in Parisinus graecus 1962[9] as the editor of the lost lectures of the more than shadowy figure Gaius.

[4] Cf. ANDRESEN's 'Justin und der mittlere Platonismus', Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 44 (1952/53) 157ff., and ID., Logos und Nomos: die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Berlin 1955).

[5] Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1967, 2 pp. 19ff. (reprinted in DÖRRIE's Platonica Minora 229ff.).

[6] Clement of Alexandria: A study in Christian Platonism and Gnosticism (Oxford 1971).

[7] Two outstanding studies of Middle Platonism have appeared in the past decade, the one a concise sketch and the other expansive and rich in detail – namely, H. DÖRRIE's 'Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit' published in his 'Platonica Minora' 166ff., and J. DILLON, The Middle Platonists (London 1977). Between them these two recent studies render superfluous a further general survey, and in consequence I have in my present study concentrated upon what appear to me to be the most important and promising issues in contemporary research.

[8] I am happy to announce the imminent publication in the 'Collection Budé' of a completely new edition of this work with a revised translation and complete 'Index verborum' by PIERRE LOUIS, and a new Greek text based on a prolonged study of the entire manuscript tradition, with introductions and commentary by myself. In the meantime, all references in the present study are to page and line of C. F. HERMANN's 'Platonis dialogi' VI (Leipzig 1853).

[9] For a study of Parisinus gr. 1962 (from which the entire surviving manuscript tradition, with the exception of Vindobonensis phil. gr. 314, depends) and of its 'Pinax' in particular cf. my 'Parisinus graecus 1962 and the writings of Albinus', Phoenix 28 (1974) 320ff.

Digitized by Google

(b) That the 'Didaskalikos' has so much in common with the 'De Plat. dogm.' of Apuleius that the two must derive from the same proximate source, which must be either the teaching of Gaius, or the writings of Arius Didymus.

The result of these assumptions, and of others that have flowed from them, has been a grossly oversimplified view of the progress of philosophy, and in particular of Platonic philosophy, in the three centuries that separate the teaching of Antiochus of Ascalon from that of Neoplatonism as elaborated in the writings of Plotinus. It will be wise, therefore, to give close consideration to these assumptions separately.

I. Alcinous, 'Didaskalikos' and Albinus

The thesis, propounded by J. FREUDENTHAL in 1879,[10] that the author of the 'Didaskalikos' is none other than the Platonist Albinus, although supported only by weak and in some cases directly false arguments, has enjoyed a popularity out of proportion to its merits and has in turn formed the basis for further rickety constructions. The case against it was put succinctly and coherently by M. GIUSTA

and 450ff. This and other of my articles referred to below are reprinted in my 'Studies in Platonism and Patristic Thought' (Variorum: London 1984). The 'Pinax' (cf. my op. cit. Plate 2) gives the title Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων which appears also at the head of the text in the Parisinus, whilst the title Ἐπιτομὴ τῶν Πλάτωνος δογμάτων appears at the close. That the former title, drawn from the opening sentence of the work (Τῶν κυριωτάτων Πλάτωνος δογμάτων τοιαύτη τις ἂν διδασκαλία γένοιτο), is the original cannot perhaps be concluded from, but is strongly suggested by Clement of Alexandria's use of the term διδασκαλικὸς λόγος at Paed. I. 2. 1 (καίτοι καὶ διδασκαλικὸς ὁ αὐτός ἐστι λόγος, ἀλλ' οὐ νῦν· ὁ μὲν γὰρ ἐν τοῖς δογματικοῖς δηλωτικὸς καὶ ἀποκαλυπτικός, ὁ διδασκαλικός) and again at Paed. I. 8. 3, II. 76. 1 and III. 101. 3, as well as by Epictetus, Diss. III. 21. 19 and III. 23. 33 (τί οὖν; οὐκ ἔστιν ὁ προτρεπτικὸς χαρακτήρ; ... ὡς ⟨ὁ⟩ ἐλεγκτικός, ὡς ὁ διδασκαλικός) and Galen, Scripta minora II. 73. 3–6 MUELLER (Οὐκ οὖν ἀναιρετικὸς ὅδ' ὁ λόγος ἐστὶ τῶν ἐκ φιλοσοφίας καλῶν ἀλλ' ὑφηγητικός τε καὶ διδασκαλικός ⟨καίτοι γ'⟩ ἀγνοούμενος ⟨μέχρι⟩ τινὸς ἐνίοις τῶν φιλοσόφων), which together show that the διδασκαλικὸς [sc. λόγος] was an accepted literary category of the early empire. Whether the title Ἐπιτομὴ τῶν Πλάτωνος δογμάτων goes back to the author or not, it should be taken to imply not that the work is an abbreviated version, as has often been supposed, of a longer work by the same author, but rather that it is, precisely as this title indicates, an epitome (i.e., a summary) of the doctrines of Plato. On the relationship between Parisinus gr. 1962 and Vindobonensis phil. gr. 314 cf. the forthcoming new Budé edition of the 'Didaskalikos' and my study 'Arethas and the "Collection philosophique"' forthcoming in the Proceedings of the Second International Colloquium 'Griechische Paläographie und Kodikologie, Berlin und Wolfenbüttel 17.–21. Oktober 1983', ed. D. HARLFINGER (Biblioteca di Scrittura e Civiltà: Torino).

[10] In his 'Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos' (Hellenistische Studien 3, Berlin 1879).

Digitized by Google

in 1961.[11] It is astounding that FREUDENTHAL's thesis was allowed to stand so long, and that the consequences of GIUSTA's arguments have taken time to impress themselves upon the scholarly world. There is no need to repeat here in all detail GIUSTA's arguments, nor the supplementary evidence and minor corrections, based on an examination of all the relevant manuscript material, which I put forward in 1974.[12] However, it may be well to remind readers of some of the main points. FREUDENTHAL's argument that the name Ἀλβῖνος is corrupted to Ἀλκῖνος at Proclus, In Remp. II. 96. 12 KROLL in the ninth-century Vaticanus gr. 2197 (our sole independent witness) is incorrect. The manuscript reads unambiguously Ἀλβῖνος, as reported by KROLL and transmitted in apographs of the Vaticanus.[13] Similarly false was R. E. WITT's claim that Ἀλβῖνος is corrupted to Ἀλκῖνος in a Byzantine catalogue of important philosophers in Bodleianus Auct. T. 2. 11: in both the Bodleianus and Coislinianus 387 the text reads unequivocally Ἀλβῖνος[14] – a fact of which WITT himself took cognizance in the 1971 reprint of his book,[15] where (although this is not noted in his 'Preface' nor elsewhere in the work) the page in question (p. 106) has been appropriately revised. Much exaggerated, moreover, as well as irrelevant is WITT's claim that "during the earliest period of minuscule writing" B and K in minuscule are "easily confused".[16] Whether in later antiquity or in the early minuscule period an author's name would appear not in minuscule but in uncials or semi-uncials in titles, subscriptions, etc.[17] It would, of course, be rash to declare any error outside the capacity of an incompetent or flagging scribe. However, the fact that a hypothetical error falls within the practically all-embracing limits of possibility does not prove or even render probable that it has actually been committed in any particular case. To prove this, a quite different category of evidence and argument would be required. Furthermore, the unanimous manuscript tradition transmits the name of our author in the genitive form Ἀλκινόου, in explanation of which, FREUDENTHAL is forced to suppose as follows:[18] „*Ein Abschreiber brauchte also bloß* Ἀλκίνου *statt* Ἀλβίνου *zu lesen,*

[11] In his "Ἀλβίνου Ἐπιτομή ο Ἀλκινόου Διδασκαλικός?', Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 95 (1960/61) 167ff.

[12] Cf. my 'Parisinus graecus 1962 and the writings of Albinus', Phoenix 28 (1974) 320ff. and especially 450ff.

[13] Cf. my op. cit. 454, n. 22.

[14] Cf. my loc. cit. and ibid. 456, n. 29.

[15] Cf. note 2 above.

[16] Cf. WITT's op. cit. 109.

[17] As I have emphasized in my 'Arethas and the 'Collection philosophique" (cf. note 9 above), Parisinus gr. 1962 and Arethas' manuscript from which Vindobonensis phil. gr. 314 was copied both "derive from an immediate common exemplar, which cannot itself have been far removed in date from the transliteration into minuscule, and may well have been the actual transliteration copy." This conclusion leaves little room for a confusion of early minuscule B and K. In any case, such confusion, feasible though it may be, is by no means as commonplace as WITT's comment might lead the palaeographically inexperienced to suppose.

[18] Op. cit. 300.

Digitized by Google

ein anderer dann 'Αλκινόου *zu schreiben und die ganze Verwirrung ist erklärt.*" But neither FREUDENTHAL himself nor any of his supporters has even attempted to explain why after Scribe I had made the initial hypothetical mistake of writing 'Αλκίνου in place of 'Αλβίνου, Scribe II should have gone on to convert 'Αλκίνου into 'Αλκινόου. It deserves to be pointed out that the second step is no more inevitable nor self-explanatory than the first.

One could have been more sympathetic toward FREUDENTHAL's thesis had he been able to point to compelling similarities between the teaching of Albinus, as known to us from his 'Prologue' and from the few references to him in other authors, and that of the 'Didaskalikos'. In fact, as GIUSTA has shown,[19] whilst there are no such compelling similarities there are significant divergences.

To re-emphasize this point we shall first consider briefly the supposed points of contact between the 'Didaskalikos' and the sparse references to the doctrines of Albinus in the literature of later antiquity, and then turn to a consideration of purported stylistic similarities between the 'Didaskalikos' and the 'Prologue' of Albinus.

Tertullian twice refers to Albinus on the subject of the transmigration of souls. In the first instance (De an. 28. 1, p. 39. 25–29 WASZINK) Albinus is mentioned as supporting the view that the παλαιὸς λόγος of Phaedo 70 C 5–8 might derive from the Egyptian Hermes. Since neither the παλαιὸς λόγος nor the Egyptian Hermes is referred to in the 'Didaskalikos', it is evident that Tertullian did not have his information from that work. The second instance, still on the subject of the παλαιὸς λόγος, occurs in the following chapter of the 'De anima' at the close of a discussion of whether the fact that dead men are formed from the living entails that living men are formed from dead. Tertullian argues that there is no such entailment and cites a number of examples to validate his point (De an. 29. 3, p. 41. 13–19 W.):

> *Et nos enim opponemus contrarietates nati et innati, visualitatis et caecitatis, iuventae et senectae, sapientiae et insipientiae; nec tamen ideo innatum de nato provenire, quia contrarium ex contrario fiat, nec visualitatem iterum ex caecitate, quia de visualitate caecitas accidat, nec iuventam rursus de senecta revivescere, quia ex iuventa senecta marcescat, nec insipientiam ex sapientia denuo obtundi, quia de insipientia sapientia acuatur.*

The reference to Albinus follows immediately (De an. 29. 4, p. 41. 19–24 W.):

[19] Op.cit., especially 182ff. Cf. also my op.cit. (note 12 above) 450ff. and more recently C. MORESCHINI, Apuleio e il platonismo (Florence 1978) 62ff. In adopting a somewhat ambiguous attitude towards GIUSTA's case, MORESCHINI hardly seems to recognize fully that the identification of Alcinous with Albinus is unsupported by any intrinsic probability over and above FREUDENTHAL's flimsy arguments which GIUSTA has shown to be mistaken or inadequate. If FREUDENTHAL's supporters are not happy with GIUSTA's conclusions, then the onus is upon them to demonstrate that the explicit manuscript testimony on the matter of the authorship is necessarily incorrect. The burden of proof rests not with GIUSTA but rather with those who challenge the testimony of the manuscripts!

Digitized by Google

Haec et Albinus Platoni suo veritus subtiliter quaerit contrarietatum genera distinguere, quasi non et haec tam absolute in contrarietatibus posita sint quam et illa quae ad sententiam magistri sui interpretatur, vitam dico et mortem. Nec tamen ex morte vita reddatur, quia ex vita mors deferatur.

As J. H. WASZINK has emphasized,[20] Tertullian's elaborate refutation can hardly be aimed at the 'Didaskalikos' where the doctrine of opposites is referred to only briefly (Didask. 177. 30–34 H.): Τά τε ἄμεσα ἐναντία καὶ μὴ καθ' αὑτὰ ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς πέφυκεν ἐξ ἀλλήλων γίνεσθαι (cf. Phd. 71 B 9)· ἐναντίον δὲ τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ζῆν τῷ τεθνάναι (cf. Phd. 71 D 6)· ὡς οὖν ὁ θάνατος διάκρισις ψυχῆς ἀπὸ σώματος (cf. Phd. 67 D 4–5, Gorg. 524 B 2–4), οὕτως καὶ ἡ ζωὴ σύνοδος ψυχῆς, οὔσης δηλονότι πρόσθεν, καὶ σώματος (cf. Philo of Alexandria, Leg. Alleg. I. 106; Plotinus, Enn. I. 7. 3. 14–16 HENRY-SCHWYZER; Damascius, In Phaed. I. 59. 2–3 WESTERINK). That a discussion of opposites was commonplace in Platonic literature is suggested by Hippolytus, Ref. I. 19. 14 (Φασὶ δὲ αὐτὸν [sc. Plato] τὰ μὲν ἄμεσα λέγειν, τὰ δὲ ἔμμεσα, τὰ δὲ μέσα τῶν πραγμάτων· ἐγρήγορσιν μὲν καὶ ὕπνον ἄμεσα [cf. Phd. 71 C 1f.], καὶ ὅσα τοιαῦτα). Cf. also Plotinus, Enn. VI. 3. 20. 32 H.-S., Simplicius, In Cat. p. 284. 13–24 KALBFLEISCH, Damascius, In Phaed. I. 192 with WESTERINK's commentary, and Olympiodorus, In Phaed. 10. 10–11 WESTERINK.

In the course of a list of various reasons given by philosophers for the primeval descent of soul into matter, Iamblichus indicates that this initial descent had taken place (cf. Stobaeus, Anth. I. 375. 10f. WACHSMUTH) κατ' Ἀλβῖνον δὲ τῆς τοῦ αὐτεξουσίου διημαρτημένης κρίσεως αἰτίας γιγνομένης τῶν καταγωγῶν ἐνεργημάτων. No such doctrine is expounded in the 'Didaskalikos', where the topic of the descent of soul is hardly dealt with. At Didask. 172. 4–6 H. it is the Demiurge who sends human souls down to earth, whilst at Didask. 178. 26–31 H. we are told that Τῷ δὲ ἀθανάτους εἶναι τὰς ψυχὰς λόγῳ ἠκολούθησε τὸ εἰσκρίνεσθαι αὐτὰς τοῖς σώμασι παρεμφυομένας ταῖς τῶν ἐμβρύων διαπλαστικαῖς φύσεσιν, καὶ διαμείβειν (cf. Tim. 92 C 2) πολλὰ σώματα καὶ ἀνθρώπινα καὶ οὐκ ἀνθρώπινα, ἢ ἀριθμοὺς μενούσας ἢ βουλήσει θεῶν ἢ δι' ἀκολασίαν ἢ διὰ φιλοσωματίαν. None of the grounds here cited by Alcinous for the descent or transmigration of souls is identical with the reason for the primeval descent of soul which Iamblichus refers to Albinus.

Plato's explicit γέγονεν (Tim. 28 B 7) left his Middle Platonic disciples with no choice but to regard the universe as γενητός in some sense. There was, however, no unanimity on what this sense was, and in consequence Calvenus Taurus drew up a catalogue of possible meanings of the term in the context of the 'Timaeus', which has been happily preserved by Philoponus, De aetern. 145. 13ff. RABE. As it happens, Didask. 169. 26–31 H. propounds

[20] Cf. Tertullianus: De anima, ed. by J. H. WASZINK (Amsterdam 1947) p. 42*: "It is impossible that these particulars were borrowed from the still extant Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων, because in this work the παλαιὸς λόγος is not even mentioned, and the classification of contrasts is only alluded to (ch. 25 = 177. 30 seqq. HERMANN) in a fairly obscure sentence which cannot have given rise to Tert.'s refutation."

Digitized by Google

an interpretation of the term which is not identical with that ascribed to Albinus by Proclus, In Tim. I. 219. 2ff. DIEHL.[21]

In his discussion of Tim. 29 B 4f. (. . . ὡς ἄρα τοὺς λόγους, ὧνπερ εἰσιν ἐξηγηταί, τούτων αὐτῶν καὶ συγγενεῖς ὄντας), Proclus makes the following comment (In Tim. I. 340. 23ff. D.): καὶ ἐοίκασιν ἐντεῦθεν ἀφορμὰς λαβόντες οἱ περὶ Ἀλβῖνον καὶ Γάιον Πλατωνικοὶ διορίζειν, ποσαχῶς δογματίζει Πλάτων, καὶ ὅτι διχῶς, ἢ ἐπιστημονικῶς ἢ εἰκοτολογικῶς, κτλ.[22] The doctrine here attributed to Gaius and Albinus has been regarded by some[23] as identical with that of Didask. 154. 22–29 H.:

> Διττὸς δὲ καὶ οὗτος [sc. ὁ λόγος], ὁ μὲν περὶ τὰ νοητά, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητά· ὧν ὁ μὲν περὶ τὰ νοητὰ ἐπιστήμη τέ ἐστι καὶ ἐπιστημονικὸς λόγος, ὁ δὲ περὶ τὰ αἰσθητὰ δοξαστικός τε καὶ δόξα. Ὅθεν ὁ μὲν ἐπιστημονικὸς τὸ βέβαιον ἔχει καὶ μόνιμον, ἅτε περὶ τῶν βεβαίων καὶ μονίμων ἀρχῶν, ὁ δὲ πιθανὸς καὶ δοξαστικὸς πολὺ τὸ εἰκὸς διὰ τὸ μὴ περὶ τὰ μόνιμα εἶναι. Ἐπιστήμης δὲ τῆς περὶ τὰ νοητὰ καὶ δόξης τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ ἀρχαὶ νόησίς τε καὶ αἴσθησις.

In fact the two passages have little in common. Proclus' statement concerns the number of ways in which Plato presents his teaching (ποσαχῶς δογματίζει Πλάτων) and attributes to the two Middle Platonists the view that Plato presents

[21] For a discussion of this text cf. my op. cit. 451ff. C. MAZZARELLI, L'autore del Didaskalikos: L'Alcinoo dei manoscritti o il medioplatonico Albino?, Rivista di Filosofia Neoscolastica 72 (1980) 618, has recently attempted to explain away the discrepancy in the following manner: „*Proclo afferma che il mondo può dirsi γενητός, ὡς λόγον ἔχων γενέσεως διὰ τὴν ἐκ πλειόνων καὶ ἀνομοίων σύνθεσιν, mentre il 'Didaskalikos' dice διότι ἀεὶ ἐν γενέσει ἐστί. Che il mondo risulti dalla sintesi di più elementi diversi è quello che il 'Didaskalikos' ampiamente spiega nel c. XII e più chiaramente che mai nel c. XIII* [168. 9f. H.] *τὸ μὲν γὰρ σῶμα αὐτοῦ* (sc. τοῦ κόσμου) *ἐκ πυρὸς γέγονε γῆς ὕδατός τε καὶ ἀέρος.*" MAZZARELLI has misunderstood the nature of the problem. The question at issue is the meaning of the term γενητός, not whether the universe is composed of elements! On the latter point Plato himself is quite specific at Tim. 32 C 5–D 1, the wording of which is reproduced almost verbatim in Didask. 167. 18–21 H. Indeed the entire relevant portions of Didask. XII and XIII follow closely the text of the 'Timaeus'. For a detailed comparison I refer the reader to the '*apparatus fontium*' of the new Budé edition of the 'Didaskalikos'.

[22] Cf. K. PRAECHTER's exemplary discussion of this text in his 'Zum Platoniker Gaios', Hermes 51 (1916) 510–517 = ID., Kleine Schriften, ed. by H. DÖRRIE (Hildesheim 1973) 81–88. The term εἰκοτολογικός is not attested prior to Proclus (cf. also In Remp. I. 284. 5 K., where the context is similar). It would be good to know whether it was in fact employed already by Gaius and/or Albinus. The nominal form εἰκοτολογία was used by Philodemus and Strabo and the verb εἰκοτολογέω by Strabo; cf. LSJ s.vv.

[23] Cf. A. J. FESTUGIÈRE, Proclus: Commentaire sur le Timée, II (Paris 1967) 200–201, n. 2: «*Proclus a eu le manuel d'Albinus* [i.e., the 'Didaskalikos'] *entre les mains*»! PRAECHTER, op. cit., wisely refrained from drawing, or even suggesting, any such conclusion. Closer to the doctrine ascribed by Proclus to Gaius and Albinus is Apuleius, De Plat. dogm. I. 9. 200 (*Hinc et duplicem rationem interpretationemque dicit* [sc. Plato]: etc.), but it is not clear that Apuleius had in mind here precisely the terminology which Proclus attributes to Gaius and Albinus.

Digitized by Google

his doctrines in either of two ways, ἢ ἐπιστημονικῶς ἢ εἰκοτολογικῶς. The above passage of the 'Didaskalikos', on the other hand, concerns the subdivision of the human reason into ἐπιστήμη or ἐπιστημονικὸς λόγος and δοξαστικός (sc. λόγος) or δόξα – a fundamental Platonic distinction, which is repeated at Didask. 155. 30–156. 13 H. Its formulation is, of course, influenced primarily by Rep. 477 B 3–480 A 13 in combination with Tim. 28 A 1–4, which is deliberately echoed in Didask. 156. 11 H. (νόησις μετὰ λόγου = Tim. 28 A 1). The combination of βέβαιος and μόνιμος (Didask. 154. 25f. H.) is probably borrowed consciously from Tim. 29 B 6, whilst the phrasing of Didask. 154. 28f. H. is influenced by the Ps.-Platonic Def. 414 A 11. The classic distinction between Being and Becoming and their respective modes of cognition figured no doubt prominently in any exposé of Platonic doctrine. Its appearance in the 'Didaskalikos' is no more striking than a mention of the Trinity in St. Augustine.

A propos of Tim. 41 D 1f., Proclus comments as follows (In Tim. III. 234. 8–18 D.):

> Τί τὸ ἀθάνατόν ἐστι τοῦτο καὶ τί τὸ θνητόν, ἐζήτηται παρὰ τοῖς τοῦ Πλάτωνος ἐξηγηταῖς. καὶ οἱ μὲν τὴν λογικὴν ψυχὴν μόνην ἀθάνατον ἀπολείποντες φθείρουσι τήν τε ἄλογον ζωὴν σύμπασαν καὶ τὸ πνευματικὸν ὄχημα τῆς ψυχῆς, κατὰ τὴν εἰς γένεσιν ῥοπὴν τῆς ψυχῆς τὴν ὑπόστασιν διδόντες αὐτοῖς μόνον τε τὸν νοῦν ἀθάνατον διατηροῦντες ὡς μόνον καὶ μένοντα καὶ ὁμοιούμενον τοῖς θεοῖς καὶ μὴ φθειρόμενον, ὥσπερ οἱ παλαιότεροι καὶ ἔπεσθαι τῇ λέξει κρίναντες, δι' ἧς ὁ Πλάτων φθείρει τὴν ἄλογον, θνητὴν αὐτὴν καλῶν, τοὺς Ἀττικοὺς λέγω καὶ Ἀλβίνους καὶ τοιούτους τινάς.

Apart from the doctrine of the ὄχημα which is not present in the 'Didaskalikos' nor indeed in the surviving fragments of Atticus,[24] the viewpoint here attributed to Atticus, Albinus and other such thinkers bears substantial resemblance to that of Didask. 178. 21–26 H.:

> Πιθανὸν γὰρ τὰς ἀλόγους ψυχάς, ψιλῇ τε φαντασίᾳ ἐλαυνομένας καὶ οὔτε λογισμῷ οὔτε κρίσει χρωμένας οὔτε θεωρήμασι καὶ τῇ τούτων συναγωγῇ οὔτε καθολικαῖς διαλήψεσιν, παντελῶς δὲ ἀνεννοήτους οὔσας καὶ τῆς νοητῆς φύσεως, μήτε τῆς αὐτῆς οὐσίας εἶναι ταῖς λογικαῖς, θνητάς τε καὶ φθαρτὰς ὑπάρχειν.

We might indeed be tempted to consider Alcinous subsumed within Proclus' τοιούτους τινάς, as one of the παλαιότεροι who followed Plato to the letter. However, quite apart from the problem of the ὄχημα, Alcinous' cautious use

[24] The suggestion of E. R. Dodds, Proclus: The Elements of Theology (Oxford 1933; reprinted 1963) 306, n. 3, that "It is possible that Pr. is reading into these writers [sc. Atticus and Albinus] the belief in a pneumatic vehicle" is based on the supposition that Albinus is the author of the 'Didaskalikos'! As Dodds, op.cit. 313–321, has himself shown, the notion of the spiritual ὄχημα was already widespread in the second century. The fact that it does not occur in the extant fragments of Atticus nor in the few ancient references to Albinus is no adequate ground for declaring Proclus mistaken.

Digitized by Google

of the term Πιθανόν indicates that he did not maintain so extreme a stance as that which Proclus ascribes to Atticus, Albinus and others of their ilk.

Equally unconvincing are the stylistic similarities which FREUDENTHAL purports to find in the 'Didaskalikos' and the 'Prologue' of Albinus. It is less than surprising that both authors use the term εἰδοποιέω[25] which they have in common with Philo, Plutarch, Galen, etc. and which belonged therefore to the jargon of their day. Nor is one much impressed by the similarity between Prologue 149. 23ff. HERMANN (ἀλλ' ἀφ' ἧς ἂν ἕκαστος ἡμῶν σχέσεως ἔχῃ πρὸς τὸν λόγον ἀρχόμενος ἐντεύξεται τοῖς διαλόγοις) and Didask. 161. 5f. H. (καὶ τίς ἡ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς θεοὺς σχέσις). The two formulations have in common only the noun σχέσις and not, as FREUDENTHAL pretends,[26] the construction σχέσιν ἔχειν πρός τι. But since this latter construction is common enough, it would be a matter of no significance even if it had appeared in both works. The only other similarity of phrase noted by FREUDENTHAL is equally misleading and unfortunate: "*So* οὐχ ἁπλῶς οὐδὲ ὡς ἔτυχεν *oder* οὐχ ὁπωσοῦν οὐδὲ ὡς ἔτυχεν *149. 21 = Alk. c. 6. 160, 5.*" In fact at 149. 21 H. the 'Prologue' reads Οὐ μὴν διὰ τοῦτο ὁπωσοῦν ὡς ἔτυχεν in HERMANN's edition, with which FREUDENTHAL's own edition coincides except for the addition of καὶ before ὡς.[27] Thus, at this point FREUDENTHAL is misquoting not only HERMANN but also himself – not to mention Albinus. His treatment of Alcinous is only slightly less cavalier: at 160. 5 H. the latter reads in reality οὐ μὴν ἁπλῶς οὐδὲ ὡς ἔτυχεν.[28] Thus, what the two authors have in common at the points in question are the commonplace and therefore insignificant formulations οὐ μὴν and ὡς ἔτυχεν. For the common idiom ἁπλῶς καὶ ὡς ἔτυχε cf., e.g., Emperor Julian, Ep. 78, p. 84. 9 BIDEZ; for οὐχ ἁπλῶς οὐδ' ὡς ἔτυχεν cf., e.g., Alexander of Aphrodisias, Quaest. 4. 25, p. 150. 8 BRUNS. FREUDENTHAL is hardly more convincing when he turns to other real or supposed stylistic similarities. It is, for example, true but hardly significant that we find neither in Alcinous nor in the 'Prologue' „*den schwungvollen, oft schwülstigen Stil, den von Numenios an die Neuplatoniker lieben.*"[29]

Of greater weight might seem FREUDENTHAL's claim that the style of both works is characterized by the „*Häufung von Synonymen*".[30] Pleonasm is indeed

[25] Cf. FREUDENTHAL, op.cit. 296. In quite different contexts εἰδοποιέω occurs once only in the 'Didaskalikos' at 152. 19 H., and twice in the 'Prologue' of Albinus at 148. 13f. and 16 H.

[26] Loc. cit.

[27] Cf. op.cit. 325.

[28] For a further instance of FREUDENTHAL's cavalier carelessness cf. his op.cit. 288 and 291 where he twice translates τῷ μὰ Δία ὑπερουρανίῳ (Didask. 181. 36 H.) as „*der 'überhimmlische Zeus'*"! It deserves to be added that FREUDENTHAL had already mis-paraphrased the subsequent relative clause ὃς οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ' ἐστὶ ταύτης (Didask. 181. 36f. H.) as „*Er* [i.e., God] *ist vielmehr besser als gut*" (op.cit. 287), and this in spite of Didask. 179. 31–34 H.! Clearly FREUDENTHAL's references should be checked quite carefully before one lends assent to any of his claims.

[29] Op. cit. 295.

[30] Loc. cit.

Digitized by Google

a dominant feature of the style of Alcinous, as of that of much Greek literature, especially literature of a scholastic nature (where the presentation of synonyms serves obvious pedagogical aims), and, of course, of Plato himself (cf., e.g. Phd. 80 B 1–5), who in this regard is Alcinous' ultimate model as well as that of his more immediate sources. In fact many of Alcinous' more or less pleonastic couplets are borrowed unchanged from Plato – for example, Didask. 152. 19 H. εὐμάθειαν καὶ μνήμην (= Rep. 490 C 10f.),[31] 154. 26. H. βεβαίων καὶ μονίμων (cf. Symp. 184 B 3f., and in the reverse order Crat. 411 C 3 and Tim. 29 B 6), 168. 7 H. ὁρατὸν καὶ ἁπτόν (= Tim. 28 B 7, 31 B 4, 32 B 8), 180. 21 H. ἐκκαθηραμένους καὶ ἀναζωπυρήσαντας (cf. Rep. 527 D 8f.), 180. 21f. H. ἀπολλύμενόν τε καὶ ἀποτυφλούμενον (= Rep. 527 E 1), etc. In other instances the order of the Platonic couplet has been inverted, no doubt purposely – for example, Didask. 167. 12f. H. ἀτάκτως καὶ πλημμελῶς κινουμένην (cf. Tim. 30 A 4f. κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως), 167. 35 H. ἄνοσον καὶ ἀγήρω (cf. Tim. 33 A 2 ἀγήρων καὶ ἄνοσον), 177. 24 H. ἰλιγγιᾷ τε καὶ ταράττεται (cf. Phd. 79 C 7 ταράττεται καὶ εἰλιγγιᾷ), 172. 28 H. ἔκ τε ἁλμυροῦ καὶ ὀξέος (cf. Tim. 74 C 7 ἐξ ὀξέος καὶ ἁλμυροῦ), etc. In still further instances, one member of the Platonic couplet has been retained and the other altered, whether to display a certain independence vis-à-vis the original or in order to introduce terms more in keeping with the philosophical vocabulary of the day. Thus, in addition to βεβαίων καὶ μονίμων (cf. above) Alcinous has μόνιμα καὶ ἔμπεδα (166. 28 H.) and μόνιμα καὶ ἑδραῖα (175. 1 H.), neither of which couplets occurs anywhere in the Platonic corpus. Again, at Didask. 173. 34 H. Alcinous has τὸ λαιὸν καὶ τὸ δεξιόν in place of Plato's δεξιά and ἀριστερά (Tim. 46 B 6 and C 2). In fact λαιός occurs nowhere in the Platonic corpus. At Didask. 168. 7f. H. ἀόρατός τε καὶ ἀναφής simplifies and adapts to a new purpose Phdr. 247 C 6f. (ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφής – the only instance in which Plato employs the term ἀναφής) by combining the latter term with ἀόρατος from Tim. 36 E 6. Somewhat similarly at Didask. 152. 2f. H. λύσις καὶ περιαγωγὴ ψυχῆς ἀπὸ σώματος [sc. φιλοσοφία] cleverly combines Plato's definition of death at Phd. 67 D 4f. = Phd. 67 D 9f. (λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος) with his description of philosophy at Rep. 521 C 6ff. as ψυχῆς περιαγωγὴ ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας κτλ.

In yet other instances and for whatever reasons, pedagogical or otherwise, a single Platonic term has been expanded into a couplet. Thus, at Didask. 165. 27f. H. τὸ ἀγαθόν is qualified as τὸ πρῶτον ἐραστὸν καὶ ἐφετόν.[32] The term ἐραστόν is taken from Symp. 204 C 4, whereas the verbal adjective ἐφετός occurs nowhere in the Platonic corpus. That the choice of the latter term is not random nor even original to Alcinous can be seen from a parallel passage in

[31] Cf., e.g., Cicero, Acad. I. 5. 20 (*celeritatem ad discendum et memoriam*), De fin. V. 13. 36 (*docilitas, memoria*), and Arius Didymus *apud* Stobaeus, Anth. II. 137. 20f. W. (εὐμάθειαν καὶ μνήμην).

[32] For a discussion of this text, and in particular of the reading τὸ πρῶτον ἐραστόν, cf. my 'Numenius and Alcinous on the First Principle', Phoenix 32 (1978) 144ff. For the loss of α (= πρῶτον) cf. Plato, Crito 46 B 4.

Digitized by Google

Plutarch's cosmological interpretation of the 'Symposium' myth of Πενία and Πόρος, in which Plutarch, identifying Πόρος as the self-sufficient First Principle, says of him (De Iside. 374 D) ὁ γὰρ Πόρος οὐχ ἕτερός ἐστι τοῦ πρώτου ἐραστοῦ καὶ ἐφετοῦ καὶ τελείου καὶ αὐτάρκους. Plutarch's extended list of attributes allows us to identify the ultimate inspiration of Alcinous' ἐφετόν. In fact the last three members of Plutarch's litany derive from Philebus 20 D 1–8, where τὴν τἀγαθοῦ μοῖραν is described first of all as τέλεον, then as ἱκανόν, and finally it is said of it that πᾶν τὸ γιγνῶσκον αὐτὸ θηρεύει καὶ ἐφίεται. That this is not to read too much into Plutarch's words is confirmed by Hermeias, In Phaedr. p. 134. 10f. COUVREUR (στοιχεῖα γὰρ ταῦτα καὶ ἐν Φιλήβῳ εἶπε τοῦ ἀγαθοῦ τὸ τέλεον, τὸ ἱκανόν, τὸ ἐφετόν), and by Proclus, Theol. Plat. I. 22, p. 101. 14ff. SAFFREY-WESTERINK: Ἐν δέ γε τῷ Φιλήβῳ στοιχεῖα παραδίδωσιν ἡμῖν ὁ Πλάτων τῆς τοῦ ἀγαθοῦ φύσεως τρία τὰ κυριώτατα, τὸ ἐφετόν, τὸ ἱκανόν, τὸ τέλειον. Cf. Theol. Plat. III. 10, p. 42. 22f. and III. 22, p. 79. 9f. S.-W., In Alcib. 153. 10ff. WESTERINK, Olympiodorus, In Phaed. 5. 3 W., Damascius, In Phileb. 76–81 WESTERINK. It should be noted that the term τέλεον, which occurs both at Symp. 204 C 5 and Phileb. 20 D 1, serves as a concrete link between the two passages. We may conclude that though the term ἐφετός is never used by Plato, its appearance in both Alcinous and Plutarch has been dictated by Plato's use of the verb ἐφίεται at Phileb. 20 D 8. We may likewise conclude not that Alcinous has borrowed directly from Plutarch but rather that both are influenced by the same scholastic tradition of interpretation which sought to elucidate Plato by comparing and combining texts of similar import in the different dialogues. We shall have more to say later regarding this technique.[33] In the meantime the obvious conclusion that Alcinous' τὸ πρῶτον ἐραστὸν καὶ ἐφετόν is not an instance of random indulgence in tautology but a carefully chosen collocation of terms drawn directly from a well-established tradition of interpretation, upon which also Plutarch drew, should be a sufficient warning against laying too much stress upon supposed stylistic idiosyncrasies of a text which is known to be highly derivatory but of which the immediate sources are with few exceptions unknown to us.

It is with this consideration in mind that one should examine every detail of the text of Alcinous. Since we obviously cannot do that here, let us limit ourselves to the supposed instances of tautology listed by FREUDENTHAL.[34] The first of these is a list of terms, not all of which are tautologous, even in an

[33] Cf. pp. 108ff. below. Note that whereas Plato in the 'Philebus' passage introduces the terms τέλεον, ἱκανόν, ἐφίεται in that order, Plutarch has both varied the order and substituted αὐτάρκους in place of Plato's ἱκανόν. Alcinous' mannerisms in dealing with the text of Plato were not peculiar to himself! This present example illustrates well that extreme caution is required before one brands any such accumulation of terms as random or tautologous. For a further relevant example cf. Arius Didymus *apud* Stobaeus, Anth. II. 99. 12ff. W.: Καὶ τὸν μὲν σπουδαῖον μέγαν εἶναι καὶ ἀδρὸν καὶ ὑψηλὸν καὶ ἰσχυρόν. Arius Didymus goes on to discuss the precise significance of each of these qualifications. Similarly, Arius Didymus, ibid. II. 100. 15ff. W. (= SVF III. 208), explains the significance of fourteen epithets applied to ἀρετή!

[34] Op. cit. 295.

Digitized by Google

extended sense (Didask. 153. 7ff. H.): ὅθεν καὶ προηγούμενον καὶ τίμιον ἂν εἴη τὸ τοιοῦτον [sc. φρόνησις] καὶ εὐκταιότατον καὶ οἰκειότατον ἀκώλυτόν τε καὶ ἐφ' ἡμῖν κείμενον καὶ τοῦ προκειμένου τέλους ἡμῖν αἴτιον. Accumulations of this kind are rare in Alcinous but far from exceptional in the literature of the period. We have indeed just considered an instance in Plutarch.[35] The following example is chosen at random from Epictetus, Diss. I. 4. 18: ὥστε σύμφωνον ἀποτελέσαι τῇ φύσει [sc. τὴν προαίρεσιν], ὑψηλὴν ἐλευθέραν ἀκώλυτον ἀνεμπόδιστον πιστὴν αἰδήμονα. Cf. likewise Epictetus, Encheir. 1. 2 (καὶ τὰ μὲν ἐφ' ἡμῖν ἐστι φύσει ἐλεύθερα, ἀκώλυτα, ἀπαραπόδιστα, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀσθενῆ, δοῦλα, κωλυτά, ἀλλότρια) which serves to show that it is Alcinous' aim (or that of his source) in the passage in question to accommodate Stoic terminology and concepts to his presentation of Plato – a topic to which we shall presently return.[36] Cf. further, e.g., Epictetus, Diss. I. 1. 7 (τὸ κράτιστον ἁπάντων καὶ κυριεῦον οἱ θεοὶ μόνον ἐφ' ἡμῖν ἐποίησαν), fr. IV = p. 458 SCHENKL (ἐφ' ἡμῖν μὲν τὸ κάλλιστον καὶ σπουδαιότατον, ᾧ δὴ καὶ αὐτὸς εὐδαίμων ἐστί, τὴν χρῆσιν τῶν φαντασιῶν. τοῦτο γὰρ ὀρθῶς γιγνόμενον ἐλευθερία ἐστίν, εὔροια, εὐθυμία, εὐστάθεια, τοῦτο δὲ καὶ δίκη ἐστὶ καὶ νόμος καὶ σωφροσύνη καὶ ξύμπασα ἀρετή). Clearly, even if such accumulations had been frequent (which is by no means the case) in Alcinous, one could not be justified in regarding this as his personal idiosyncrasy. FREUDENTHAL[37] offers a further instance of supposedly tautological accumulation in Alcinous (Didask. 180. 6ff. H.): τὸ ἡμέτερον ἀγαθὸν καλὸν εἶναι καὶ σεμνὸν καὶ θεῖον καὶ ἐράσμιον καὶ σύμμετρον καὶ δαιμονίως προσκαλούμενον. It seems to have escaped FREUDENTHAL's atttention that in this instance Alcinous' litany constitutes a summary of Plato, Tim. 87 C 4ff. πᾶν δὴ τὸ ἀγαθὸν καλόν ... σύμμετρον (87 C 6) ... ἐρασμιώτατον (87 D 8) ... θειότατον (88 B 2). Although it is not easy to point to a source in the Platonic corpus, we may be sure that Alcinous (or, probably more correctly, his source) had valid reasons for introducing σεμνόν and δαιμονίως προσκαλούμενον (if this be the correct reading) into this catalogue. In the case of σεμνόν (cf. perhaps Phileb. 53 D 6 or Soph. 249 A 1) it may suffice to point to the frequency with which this term occurs in the religious and philosophical literature of the Roman empire: it evidently belonged to the jargon of the day. In addition to the above FREUDENTHAL[38] lists two examples of tautologous couplets: ἄρχον καὶ βασιλεῦον (Didask. 176. 12 H.) and ἀνώλεθρος ἂν εἴη καὶ ἄφθαρτος [sc. ψυχή] (Didask. 177. 30 H.). In the case of the former example the verbs in question appear as a couplet nowhere in the Platonic corpus, although their nominal counter-

[35] For a further instance from Plutarch cf., e.g., De virt. mor. 441 E: Ἐμφανῶς μέντοι καὶ βεβαίως καὶ ἀναμφιδόξως Πλάτων συνεῖδεν ὅτι τούτου τε τοῦ κόσμου τὸ ἔμψυχον οὐχ ἁπλοῦν οὐδ' ἀσύνθετον οὐδὲ μονοειδές ἐστιν. But the phenomenon is far too commonplace, throughout the entire literature of the period, to call for further exemplification here.

[36] Cf. pp. 114ff. below.

[37] Loc. cit.

[38] Loc. cit.

Digitized by Google

parts appear together at Crat. 396 A 7f. (ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων). Cf., however, Phd. 79 E 8–80 A 5, where it is explained that in regard to the body the role of the soul is to ἄρχειν καὶ δεσπόζειν (80 A 2) and ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν (80 A 4), and Tim. 34 C 5 where soul is described as δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν. It is probable that Alcinous' formulation is inspired precisely by these Platonic passages and that the substitution of βασιλεύειν as second member of the couplet is intentional. The same couplet is used in a similar context by Philo, Leg. alleg. I. 41 (τοῦ λογικοῦ τοῦ ἄρχοντός τε καὶ βασιλεύοντος ἐν ψυχῇ). Cf. likewise Apuleius, De Plat. dogm. I. 18. 217 . . . *dominam illam reginamque rationem*. In FREUDENTHAL's final example neither the complete couplet nor the adjective ἄφθαρτος occurs anywhere in the Platonic corpus. However, in the 'Phaedo', which the text of Alcinous paraphrases at this point, ἀνώλεθρος occurs a dozen times.[39] Alcinous couples this Platonic term with ἄφθαρτος which, although unplatonic, appears commonly in the philosophical jargon of the imperial age. The identical couplet, it may be added, occurs in inverted order in Timaeus of Locri p. 207. 7 MARG διαμένει ἄρα τοιόσδε ὢν [sc. ὁ κόσμος] ἄφθαρτος καὶ ἀνώλεθρος καὶ μακάριος.[40] Cf. further, e.g., Proclus, El. Theol. prop. 187, p. 162. 24 DODDS Πᾶσα ψυχὴ ἀνώλεθρός ἐστι καὶ ἄφθαρτος.

It should also be noted that in the one instance in which we are able to compare a lengthy passage of Alcinous with the text of his immediate source, the style of Alcinous does not distinguish itself from that of his source by the accumulation of tautological couplets. I refer to Didask. 166. 35–167. 12 H. which coincides, in large measure word for word, with Arius Didymus, fr. phys. 1 DIELS, preserved by Eusebius, Praep. Evang. XI. 23. 2–6 (II. 51. 15ff. MRAS) and by Stobaeus, Anth. I. 135. 20ff. W. Indeed Alcinous has actually suppressed one of Arius' couplets (καλλίστην καὶ τελειοτάτην = Stobaeus, Anth. I. 136. 12f. W.). Nor has Alcinous introduced any couplets of his own, with the possible exception at 167. 10 H. (i.e., if the text be acceptable as it stands) of κατὰ θαυμασιωτάτην πρόνοιαν καὶ δίαιταν in place of Arius Didymus' κατὰ πρόνοιαν. If δίαιταν is to be retained (and I think it probably should be), then the combination would be (*sauf erreur*) without parallel in extant Platonic

[39] In the same context Alcinous employs ἀνώλεθρον also at Didask. 177. 19 and 28 H.; cf. also 178. 15 H. The exact extent of Alcinous' dependence upon the text of Plato is indicated in detail in the 'Index fontium' of the forthcoming new edition in the 'Collection Budé' (cf. note 8 above).

[40] For the introduction of μακάριος in this context cf. Cicero, N.D. II. 8. 21 *Similiter effici potest sapientem esse mundum, similiter beatum, similiter aeternum*. The ultimate inspiration is no doubt Plato's εὐδαίμονα at Tim. 34 B 8. For the combination of ἄφθαρτος and μακάριος cf., e.g., Clement of Alexandria, Strom. VI. 12. 104. 3 ὁ θεὸς . . . μένει μακάριος καὶ ἄφθαρτος. Cf. further H. USENER, Glossarium Epicureum, ed. by M. GIGANTE and W. SCHMID (Rome 1977) p. 415 s.v. μακάριος. That the formula retained an Epicurean ring is evident from Tertullian, Adv. Marc. 1. 25. 3 (*Si aliquem de Epicuri schola deum affectavit Christi nomine titulari, ut quod beatum et incorruptibile sit*, etc.), on which see E. P. MEIJERING, Tertullian Contra Marcion: Gotteslehre in der Polemik [Adversus Marcionem I–II] (Leiden 1977) 75ff.

Digitized by Google

literature. Perhaps we have here a vestige of an otherwise unattested Middle Platonic conception of the demiurge as arbitrator. It is perhaps not irrelevant that Origen, Contra Cels. III. 37, says of Christ that he rules over all like a διαιτητής.[41] In any case, our above investigation has shown that it would be unwise to treat this or any other formulation of Alcinous as a random tautology. We must also conclude that Alcinous' verbatim adherence in the above passage to the text of Arius Didymus, and likewise the many other parallels (some of which we shall discuss below) with other more or less contemporary authors, render it dangerous to place any great emphasis upon stylistic details which Alcinous may have lifted unchanged from his sources. Alcinous' style must needs be, in large measure, that of the scholastic tradition upon which he draws.

It is particularly dangerous to attempt to draw conclusions from a comparison of the style of the 'Didaskalikos' of Alcinous with that of the 'Prologue' of Albinus. Even FREUDENTHAL has to admit[42] that this latter work is replete with *„Irrthümer, Widersprüche und Ungereimtheiten."* So much so that it is unthinkable that the work derive in its transmitted state from the pen of Albinus. And indeed in the manuscript tradition the text of the work opens with the word ὅτι, strongly suggesting that the text as transmitted is no more than an accumulation of more or less complete and more or less accurate student notes. Even if such existed, it would obviously be hazardous to base conclusions upon stylistic similarities between this work and the manual of Alcinous. But in fact neither FREUDENTHAL nor any of his successors has been able to identify a single striking stylistic parallel. In particular the tautologies to which FREUDENTHAL refers have no such force. They are characteristic of the pedagogical style and serve in Alcinous, as we have noted, a variety of functions. Since such tautologies are frequent in Plato, they are particularly frequent in Alcinous, whose text quotes, paraphases and at the same time expounds the master in the terminology of, and according to the techniques of, a well-established tradition of exposition. The 'Prologue' of Albinus, on the other hand, is devoted to the classification of the Platonic dialogues and to the question of the order in which they should be read. For this and for whatever other reasons tautologies are, in spite of FREUDENTHAL's assertion, relatively much less frequent in the 'Prologue' than in Alcinous, and can hardly be considered a prominent feature of the style of the former work. In particular, it is clear that the examples listed by FREUDENTHAL[43] are irrelevant. Thus, at Prol. 150. 16f. H. it is a patent mistake to consider as tautologous the concepts τῶν θείων καὶ τῶν θεῶν αὐτῶν: the author's αὐτῶν indicates his intention that they be kept distinct. Again, in the couplet ἐπεγείρειν καὶ προκαλεῖσθαι at Prol. 150. 21 H. the latter term should

[41] Other comparable titles are διοικητής and ἐξεταστής for which cf. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, s.vv. Calcidius, Comm. in Tim. p. 297. 14 WASZINK, introduces in a discussion that draws upon Numenius (= fr. 52 DES PLACES) the term *digestore deo* which may well, as WASZINK (op.cit. p. 411 s.v.) suggests, be a rendering of διοικητής.

[42] Op. cit. 247. Cf. further G. INVERNIZZI, Il 'Prologo' di Albino, Rivista di Filosofia Neoscolastica 71 (1979) 352ff.

[43] Op. cit. 254.

Digitized by Google

perhaps be considered a stage in the arousal subsequent to ἐπεγείρειν rather than as synonymous therewith. In any case the notion of arousal from slumber (frequently expressed by a couplet) is commonplace in the theologico-philosophical literature of the epoch and is therefore without significance and in no respect an idiosyncrasy of the author of the 'Prologue'. Cf. Plutarch, Plat. quaest. 1000 E (... Σωκράτης ... τοῖς νέοις ἐπήγειρε καὶ ἀνεκίνει καὶ ξυνεξῆγε τὰς ἐμφύτους νοήσεις); Celsus, *apud* Origen, Contra Cels. VII. 36 (καὶ σαρκὸς ἀποστραφέντες τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοὺς ἐγείρητε); Ep. ad Ephes. 5. 14 (Ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν); Clement of Alexandria, Strom. I. 19. 93. 5 (διεγείρειν καὶ συγγυμνάζειν πρὸς τὰ νοητὰ τὴν ψυχήν); and Maximus of Tyre, Diss. 10. 3, p. 113. 16ff. Hobein (ἀπαλλαγεῖσα [sc. ἡ ψυχὴ] τοῦ περὶ ἐκεῖνο [sc. τὸ σῶμα] ταράχου, καὶ ἐπιστρέψασα εἰς ἑαυτὴν τὸν νοῦν ... Τοῦτο ἔοικε μὲν ὕπνῳ κτλ.), which combines, as do Alcinous, Didask. 165. 1f. H. (τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου ἐπεγείρας [sc. ὁ πρῶτος θεὸς] καὶ εἰς αὐτὸν ἐπιστρέψας) and Didask. 169. 31ff. H. (ἐγείρων [sc. ὁ θεὸς] καὶ ἐπιστρέφων πρὸς αὐτὸν τόν τε νοῦν αὐτῆς [sc. τῆς ψυχῆς τοῦ κόσμου] καὶ αὐτὴν ὥσπερ ἐκ κάρου τινὸς βαθέος ἢ ὕπνου), the commonplace notion of arousal with the equally commonplace notion of ἐπιστροφή[44] for which cf., e.g., Plutarch, De an. procr. in Tim. 1024 C–D (ὁ δὲ νοῦς αὐτὸς μὲν ἐφ' ἑαυτοῦ μόνιμος ἦν καὶ ἀκίνητος, ἐγγενόμενος δὲ τῇ ψυχῇ καὶ κρατήσας εἰς ἑαυτὸν ἐπιστρέφει καὶ συμπεραίνει τὴν ἐγκύκλιον φορὰν κτλ.), Plat. quaest. 1003 A (κρατήσασα [sc. ἡ ψυχὴ] ταῖς αὐτῆς κινήσεσι τὰς ἐκείνης [sc. τῆς ὕλης] ἐπεσπάσατο καὶ ἐπέστρεψεν), De Iside. 376 B (ἡ σωτήριος καὶ ἀγαθὴ καὶ λόγον ἔχουσα τοῦ κόσμου κίνησις ἐπιστρέφει ποτὲ καὶ προσάγεται). We may conclude that whether tautological or (as is more probably the case) not, there is nothing unusual about the formulation ἐπεγείρειν καὶ προκαλεῖσθαι employed in the 'Prologue' of Albinus. Similarly at Prol. 150. 22f. H. (ἐκκαθαίρειν καὶ εὐκρινεῖς ἀποφαίνειν [sc. τὰς φυσικὰς ἐννοίας])[45] the first verb is no doubt a reminiscence of Plato, Rep. 527 D 8f. (ἐκκαθαίρεταί τε καὶ ἀναζωπυρεῖται)[46] whilst εὐκρινεῖς (the term is Platonic; cf. Rep. 564 C 6 and Soph. 242 C 2) denotes the consequence of the process of purification. Of the two remaining instances of tautology cited from the 'Prologue' by Freudenthal, the one (Prol. 149. 21 H. ὁπωσοῦν ⟨καὶ⟩ ὡς ἔτυχεν) we have already discussed above,[47] whilst the other (Prol. 151. 12–14 H. ὅπως αὐτοῖς [sc. τοῖς σοφισταῖς]

[44] On the history of the term ἐπιστροφή cf. E. R. Dodds, op.cit. (note 24 above) 218; further Calcidius, Comm. p. 205. 1f. W. (*propter indefessam ad summum deum conversionem*); and Epictetus, Diss. II. 20. 22 (ἵν' οἱ πολῖται ἡμῶν ἐπιστραφέντες τιμῶσι τὸ θεῖον). On "arousal" cf. H. Jonas, The Gnostic Religion (Boston 1963) 80ff. and G. Macrae, Sleep and awakening in Gnostic texts, in: Le origini dello Gnosticismo, ed. by U. Bianchi (Leiden 1967) 496ff. The notion becomes banal; cf. Epictetus, Diss. II. 20. 15 (Τί οὖν ἦν τὸ ἐγεῖρον αὐτὸν ἐκ τῶν ὕπνων καὶ ἀναγκάζον γράφειν ἃ ἔγραφεν;).

[45] On the popularity of this Stoic term in the Middle Platonic environment, cf. p. 115 below.

[46] Cf. Alcinous, Didask. 180. 21 H. (ἐκκαθηραμένους καὶ ἀναζωπυρήσαντας), which shows that the pertinent Platonic text was one upon which the Middle Platonists laid emphasis. Cf. also Clement of Alexandria, Protr. 11. 117. 2.

[47] Cf. p. 89 above.

Digitized by Google

καὶ ὄντινα τρόπον προσφέρεσθαι κακουργοῦσι περὶ τοὺς λόγους) is without parallel in Alcinous. Since these are the closing words of the 'Prologue', perhaps the apparently clumsy pleonasm ὅπως . . . καὶ ὄντινα τρόπον aims at lending a little *pondus* to the conclusion of the work. In any case, it has clearly no relevance to FREUDENTHAL's thesis.

It will be obvious from the '*apparatus fontium*' and commentary of the forthcoming Budé edition of the 'Didaskalikos'[48] that other purported coincidences between that work and Albinus' 'Prologue' recently adduced by C. MAZZARELLI[49] are in fact worthless. MAZZARELLI has failed to take into account both the close correspondence between the 'Didaskalikos' and the text of Plato, and the commonplaces of the literature of the early empire. Two examples will suffice here to illuminate the insubstantiality of MAZZARELLI's claims. (1) MAZZARELLI[50] sees a parallel between the use of the term φιλαλήθης by Albinus in the phrase (Prol. 148. 5f. H.) τῷ μὲν φιλοσόφῳ τὸ γενναῖον καὶ τὸ ἁπλοῦν καὶ τὸ φιλάληθες [sc. δεῖ ἀνατιθέναι] and Alcinous' formulation (Didask. 152. 10f. H.) πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ἐρωτικῶς (= Rep. 485 C 7) καὶ μηδαμῇ προσδέχεσθαι τὸ ψεῦδος (= Rep. 485 C 3f.) [sc. πεφυκέναι χρὴ τὸν φιλόσοφον]. MAZZARELLI has failed to note that Alcinous is here paraphrasing and in part directly quoting the words of Plato, Rep. 485 B 10–D 5[51]. For similar statements within the Middle Platonic ambit, see, for example, Clement of Alexandria, Strom. II. 9. 45. 3 (φιλεῖ δὲ καὶ ἀγαπᾷ τὴν ἀλήθειαν ὁ φιλό-

[48] Cf. note 8 above.

[49] Cf. his op. cit. (note 21 above) 626ff. Since MAZZARELLI's argumentation is transparently weak, I should not have bothered to take it into consideration here had it not been for the recent claim that „*Mazzarellis Analyse bestätigt die These, daß der Didaskalikos von Albinos stammt*" made by P. MORAUX, Der Aristotelismus bei den Griechen, II. Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr. (Berlin 1984) 442, n. 5.

[50] Op. cit. 626f. For φιλαλήθης cf., e.g., Justin Martyr, Dial. 3. 3.

[51] In ignoring the Platonic basis of the 'Didaskalikos', MAZZARELLI shows himself a loyal disciple of FREUDENTHAL, who made bold to claim, in his op. cit. (cf. note 10 above) 294, that „*Die stoische Theorie des λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός ist beiden* [i.e. Alcinous and Albinus] *gemeinsam (Prol. 147, 21 = Alk. c. 4. 155, 15f.).*" The Stoic distinction is indeed exploited by Albinus, Prol. 147. 21f. H. (ἐπεὶ δὲ ὁ λόγος ἐστὶν ὁ μὲν ἐνδιάθετος ὁ δὲ προφορικός, ἀκουσόμεθα τοῦ προφορικοῦ), but there is no trace of it in the 'Didaskalikos'. The passage to which FREUDENTHAL refers reads as follows (Didask. 155. 15–17 H.) τὴν δὲ διάνοιάν φησι [sc. ὁ Πλάτων] τὸν αὐτῆς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογον, λόγον δὲ τὸ ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος χωροῦν μετὰ φθόγγου. FREUDENTHAL should have made it clear that Alcinous here simply repeats, slightly compressed, Plato's own words from Soph. 263 E 3–9: Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταὐτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια; – Πάνυ μὲν οὖν. – Τὸ δὲ γ' ἀπ' ἐκείνης ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος ἰὸν μετὰ φθόγγου κέκληται λόγος; – Ἀληθῆ. Needless to say, MAZZARELLI, loc. cit., repeats FREUDENTHAL's bungled claim. Even if the Stoic distinction had been made by both Middle Platonists, it would be a matter of slight significance. That this item of Stoic terminology had passed into the public domain is indicated by the material accumulated in LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, s.v. ἐνδιάθετος. Cf. also M. SPANNEUT, Le stoïcisme des pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie (Patristica Sorbonensia I: Paris 1957) 310ff.

Digitized by Google

σοφος), Sextus Empiricus, Adv. math. I. 42 (φύσει φιλομαθής ἐστιν ἄνθρωπος καὶ πολὺς αὐτῷ κατὰ στέρνων τῆς ἀληθείας ἵμερος ἐντέτηκεν), Theophilus of Antioch, Ad Autol. I. 1 (ὁ δὲ τῆς ἀληθείας ἐραστής [= Rep. 501 D 2]). Examples could easily be multiplied. Quite apart from the Platonic reminiscence, it is, after all, perhaps hardly surprising that a love of truth should be thought essential to the philosopher. We may further note that in dependence upon the same passage of the 'Republic', Marinus, Proclus IV[52] includes among ὅσα Πλάτων στοιχεῖα εἶναι βούλεται τῆς φιλοσόφου φύσεως the demand Ἔδει δὲ ἄρα τὸν μέλλοντα τῆς τοῦ ὄντος ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, εὐθὺς ἐκ νέου ὅτι μάλιστα ταύτης ὀρέγεσθαι (= Rep. 485 D 3f.). (2) In the same phrase of Albinus, Prol. 148. 5f. H., MAZZARELLI[53] sees a parallel between Albinus' use of the term τὸ γενναῖον and the following statement of Alcinous (Didask. 152. 14f. H.) Δεῖ δὲ καὶ ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν. That Alcinous is simply repeating a second-century commonplace is obvious from a comparison with Lucian, Hist. conscr. 38, p. 310. 3f. MACLEOD: Μάλιστα δὲ καὶ πρὸ τῶν πάντων ἐλεύθερος ἔστω τὴν γνώμην [sc. ὁ μαθητής]. The ultimate inspiration is, of course, Plato, Rep. 486 A 4 (Μή σε λάθῃ μετέχουσα ἀνελευθερίας), as is obvious from the continuation in Alcinous (Didask. 152. 15ff. H.) ἐναντιώτατον γὰρ μικρολογία ψυχῇ μελλούσῃ θεωρεῖν τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα [cf. Rep. 486 A 4–6]. We shall return to this text below.[54] It should also be taken into account that in the opening chapter of the 'Didaskalikos' Alcinous is enunciating the qualities which are essential to the student of philosophy, whilst in the pertinent section of the Prologue 148. 2ff. H., Albinus draws distinctions between the philosopher and the sophist. It needs to be pointed out that these are quite different topics. When Alcinous turns to the distinction between philosopher and sophist at Didask. 189. 9ff. H., it is in a manner quite different from that of Albinus.

We may conclude that the supposed stylistic similarities between the 'Prologue' of Albinus and the 'Didaskalikos' of Alcinous are as evanescent as are the purported doctrinal resemblances. On the other hand, the 'Prologue', as FREUDENTHAL himself emphasized,[55] does present a number of real parallels with Diogenes Laertius III. 48ff., both of which texts appear to be following closely Thrasyllus.[56]

There is then no evidence, whether palaeographical, doctrinal or stylistic, that the author of the 'Didaskalikos' was not Alcinous but instead Albinus, and in consequence we may not exploit the 'Didaskalikos' as testimony of the teaching of Gaius, whose lectures, as we know from the 'Pinax' of Parisinus graecus 1962, were edited by Albinus. Albinus' edition of these σχολαί was

[52] On the correspondences between Marinus, Proclus IVf. and the 'Didaskalikos' cf. further pp. 106f. below.

[53] Loc. cit.

[54] Cf. pp. 106f. below.

[55] Op. cit. 257f.

[56] Cf. M. DUNN, Iamblichus, Thrasyllus, and the reading order of the Platonic dialogues in: The Significance of Neoplatonism, ed. by R. BAINE HARRIS (Albany, N.Y. 1976) 59ff.

Digitized by Google

probably utilized by Priscian in the sixth century and certainly survived beyond the ninth century as a part of the corpus composing Parisinus gr. 1962 prior to its dismemberment.[57] Perhaps, too, the ὑπομνήματα of Gaius which were read and no doubt discussed in the School of Plotinus[58] were identical with the σχολαί of Albinus, whose edition seems to be at the base of Proclus' references to Gaius.[59] In any case Gaius was clearly a major figure in his own day and subsequently, and the loss of his work is therefore unfortunate, and especially tantalizing in that Albinus' edition of his lectures is known to have survived into the Middle Ages.[60] There is, however, no basis but wishful thinking for making good the loss by appropriating to Albinus the 'Didaskalikos' of Alcinous.

Whether the author of the 'Didaskalikos' is identical with the Stoic Alcinous mentioned by Philostratus, V. Soph. I. 24, p. 40. 29 KAYSER (Ἀλκινόῳ τῷ Στωικῷ)[61] and/or with the philosopher Alcinous referred to by Photius, Bibl. cod. 48, p. 34 HENRY[62] are no doubt questions which cannot be answered

[57] On Parisinus gr. 1962 and its history cf. my 'Parisinus graecus 1962 and the writings of Albinus' (cf. note 9 above) 320ff., and my forthcoming study 'Arethas and the "Collection philosophique"' (cf. note 9 above); for Priscian cf. 'Parisinus graecus 1962 and the writings of Albinus' 326f.

[58] Cf. Porphyry, V. Plot. 14. 10ff. HENRY-SCHWYZER. It has hitherto escaped notice that Photius, Bibl. cod. 167, p. 155 HENRY, includes Albinus in his list of philosophers excerpted by Stobaeus. In the extant versions of Stobaeus the name of Albinus occurs once only at Anth. I.375.10W. (cf. p. 86 above) in an extract drawn from Iamblichus, De an. Since it is hardly likely that Photius' reference is to this brief mention, we may suppose with some probability that Stobaeus' compilation contained originally a now lost excerpt or excerpts from Albinus. The case of Harpocration is similar; cf. my 'Harpocration and Serenus in a Paris manuscript', Scriptorium 33 (1979) 59, n. 1.

[59] Cf. K. PRAECHTER, Zum Platoniker Gaios, Hermes 51 (1916) 510ff. = ID., Kleine Schriften, ed. by H. DÖRRIE (Hildesheim 1973) 81ff.

[60] Just how long Albinus' edition survived is hard to guess. We do, however, know that Parisinus gr. 1962 had been dismembered already at the start of the fourteenth century; cf. my 'Parisinus graecus 1962 and Janus Lascaris', Phoenix 31 (1977) 241.

[61] The context reads as follows (V. Soph. I. 24, p. 40. 23–32 K.) διδάσκων γὰρ [sc. the sophist Mark of Byzantium] περὶ τῆς τῶν σοφιστῶν τέχνης, ὡς πολλὴ καὶ ποικίλη, παράδειγμα τοῦ λόγου τὴν Ἶριν ἐποιήσατο καὶ ἤρξατο τῆς διαλέξεως ὧδε· "ὁ τὴν Ἶριν ἰδών, ὡς ἓν χρῶμα, οὐκ εἶδεν, ὡς θαυμάσαι, ὁ δὲ, ὅσα χρώματα, μᾶλλον ἐθαύμασεν." οἱ δὲ τὴν διάλεξιν ταύτην Ἀλκινόῳ τῷ Στωικῷ ἀνατιθέντες διαμαρτάνουσι μὲν ἰδέας λόγου, διαμαρτάνουσι δὲ ἀληθείας, ἀδικώτατοι δ' ἀνθρώπων εἰσὶ προσαφαιρούμενοι τὸν σοφιστὴν καὶ τὰ οἰκεῖα. That there are no points of contact between Philostratus' brief quotation and the 'Didaskalikos' is, of course, irrelevant if, as Philostratus claims, the true author of the piece was Mark of Byzantium.

[62] The context is as follows (Bibl. cod. 48, pp. 33f. H.): Ἀνεγνώσθη Ἰωσήπου περὶ τοῦ παντός, ὃ ἐν ἄλλοις ἀνέγνων ἐπιγραφόμενον περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας, ἐν ἄλλοις δὲ περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας. Ἔστι δὲ ἐν δυσὶ λογιδίοις. Δείκνυσι δὲ ἐν αὐτοῖς πρὸς ἑαυτὸν στασιάζοντα Πλάτωνα, ἐλέγχει δὲ καὶ περὶ ψυχῆς καὶ ὕλης καὶ ἀναστάσεως Ἀλκίνουν ἀλόγως τε καὶ ψευδῶς εἰπόντα, ἀντεισάγει δὲ τὰς οἰκείας περὶ τούτων τῶν ὑποθέσεων δόξας, δείκνυσί τε πρεσβύτερον Ἑλλήνων πολλῷ τὸ Ἰουδαίων γένος. Presumably the Alcinous refuted in the work in question was a Platonist. Depending upon how much emphasis one lays upon the term ἀνάστασις, it may or may not be possible that the work under attack was the 'Didaskalikos'.

Digitized by Google

with certainty, and which must therefore be left open.[63] In particular we cannot reject out of hand the possibility that Philostratus might have described the author of the 'Didaskalikos' as a Stoic rather than a Platonist. We know from Porphyry's reference (V. Plot. 17. 3 H.-S.) to Τρύφωνος τοῦ Στωικοῦ τε καὶ Πλατωνικοῦ that there were philosophers who wore both hats – not surprisingly in view of the large Stoic component in Middle Platonism.[64] One may also note that Amelius Gentilianus,[65] the trusted associate and leading pupil of Plotinus, had received a thorough philosophical training in the school of Lysimachus,[66] who is categorized specifically as a Stoic by Longinus (*apud* Porphyry, V. Plot. 20. 47 H.-S.). There is no suggestion that Amelius' transition to Plotinus had involved a profound philosophical conversion, and there is at least a chance that the Lysimachus in question is identical with the tourist who wrote Λυσίμαχος πλατωνικὸς φιλόσοφος ἱστόρησα on the great tomb popularly identified as that of Memnon in the Theban Valley of the Kings in upper Egypt, probably in the third century.[67] Moreover, Eusebius gives Περὶ τῶν ἀρεσκόντων Πλάτωνι as the title of a work by the Stoic Arius Didymus from which, we have seen,[68] Alcinous has incorporated almost verbatim one lengthy passage into the 'Didaskalikos'. Thus, whether a Stoic or not, Alcinous is not adverse to exploiting and indeed appropriating a Stoic source. Nor should one ignore the fact that Alcinous' exposition of Platonic doctrine follows the order dialectics, physics,

[63] The identifications were of course rejected by FREUDENTHAL, op.cit. 276 f., but are accepted by GIUSTA, op.cit. (note 11 above) 191f., whilst WITT, op.cit. (note 2 above) 104f. would be willing to accept only the identification of the author of the 'Didaskalikos' with the Alcinous mentioned by Photius. MORESCHINI, op.cit. (note 19 above) 65f. could accept both identifications but would consider Philostratus mistaken in naming Alcinous a Stoic. P. L. DONINI, Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d. C. (Turin 1974) 27f., n. 68, acknowledges Alcinous as author of the 'Didaskalikos' but finds it hard to believe that he could have been a Stoic.

[64] On this topic cf. further pp. 114ff. below. It is worth noting that at Cicero, N.D. II. 12. 32 it is a Stoic who calls Plato *quasi quendam deum philosophorum*! Should one wonder how Tryphon or any other like-minded reconciled within himself the opposed ideologies of Platonism and Stoicism, one may reflect upon W. WHEWELL's subtle and by no means superseded study 'Of the transformation of hypotheses in the history of science' first published in Transactions of the Cambridge Philosophical Society 9 (1851) 139ff., and reprinted in part in: William Whewell's Theory of Scientific Method, ed. by R. E. BUTTS (Pittsburgh 1968) 251ff.

[65] On whom see 'Porphyre: La Vie de Plotin, I. Travaux préliminaires et index grec complet' by L. BRISSON, M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET, and D. O'BRIEN (Paris 1982) 65ff.

[66] Cf. Porphyre, V. Plot. 3. 42f. H.-S. (ἔξιν μὲν ἔχων ὅτε προσῆλθεν ἀπὸ τῆς Λυσιμάχου συνουσίας), and BRISSON et al., op.cit. 95f.

[67] Cf. J. BAILLET, Inscriptions grecques et latines des tombeaux des rois ou syringes à Thebes, vol. II. Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, vol. 42 (Caire 1923) 302, no. 1281; A. CALDERINI, Di alcune arti liberali in documenti dell'Egitto greco-romano in: Studi in onore di Ugo Enrico Paoli (Florence 1956) 155; and BRISSON et al., loc. cit. Remarkably, a roughly contemporary graffito in the same zone reads Τρύφων πλα[τωνικός]; cf. BAILLET, op.cit. no. 175, CALDERINI, loc.cit., and BRISSON et al., op.cit. 111f.

[68] Cf. pp. 93f. above.

Digitized by Google

ethics, which one generally finds in Stoic sources.[69] Against the supposition that Alcinous be a Stoic, R.E. WITT objected as follows:[70] "The theology of Chapter X is quite without parallel in Stoic authors. The words τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει (63, 22) suggest that the writer is himself a Platonist. Plato is the only philosopher whose views he professes to report. The essential fabric is Platonic." WITT's objections fail to take into account the fundamentally doxographic character of the work. The formulation τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει does not suggest "that the writer is himself a Platonist." It suggests rather that he is recounting the views of others, from whom he himself maintains a certain distance. This impression is fortified when we consider in context the formulation in question (Didask. 163. 21ff. H.) ὁρίζονται [sc. the Platonists] δὲ τὴν ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον. οὔτε γὰρ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ἀρέσκει τῶν τεχνικῶν εἶναι ἰδέας. By using the third person plural Alcinous appears to detach himself from the doctrine in question. Was he a Platonist who did not accept the Xenocratean definition but is not bothering to tell us why, or what his own definition was? Or does his detachment indicate that he was not a Platonist at all? The same quandary is posed by Didask. 163. 28f. H.: ὅτι δὲ εἰσὶν αἱ ἰδέαι καὶ οὕτω παραμυθοῦνται. Why, here again, does Alcinous disassociate himself by using the third person plural? In fact only in one potentially substantive instance does Alcinous employ the first person singular, i.e. at Didask. 164. 30f. H. λέγω δὲ οὐχ ὡς χωρίζων ταῦτα, ἀλλ' ὡς κατὰ πάντα ἑνὸς νοουμένου. Only eight further instances of the first person singular occur in the work, but in neutral situations which do not indicate assent to any specific Platonic δόγμα, i.e. at Didask. 157. 24–26 and 29, 158. 31, 168. 29 and 35, and 186. 10 H. In addition there are ten instances of the first person plural optative, some of which may be taken to imply a degree of involvement in the subject matter, as at Didask. 166. 31f. H. (οὐκ ἄλλο δὲ εὕροιμεν ἂν τοῦτο ἢ ἀσώματον), at 176. 30ff. H. (Ὅτι δὲ τριμερής ἐστιν ἡ ψυχὴ κατὰ τὰς δυνάμεις, καὶ κατὰ λόγον τὰ μέρη αὐτῆς τόποις ἰδίοις διανενέμηται, μάθοιμεν ἂν ἐντεῦθεν), and at 178. 1f. H. (ὅτι δὲ αἱ μαθήσεις ἀναμνήσεις, τοῦτον ἂν ἐπαχθείημεν τὸν τρόπον). Cf. further Didask. 159. 6 and 31f., 160. 13, 161. 34, 164. 7, and 182. 2 H. On the other hand, the fifty-odd instances of the first person plural indicative and subjunctive (cf. Didask. 154. 18 and 36f., 155. 1f., 24 and 26f., 156. 19, 30 and 35f., 157. 15, 18 [εὕρωμεν], 21f. and 23–29, 158. 4 and 33 H., etc.) do not seem to carry any such implication. On a few occasions Alcinous employs the impersonal τις (cf. Didask. 153. 6, 154. 10, 159. 24, 171. 13, 179. 35 and 37, and 181. 37 H.). But frequently he ascribes the δόγματα which he is recounting specifically to Plato, whether by name (cf. Didask. 152. 1 and 24, 153. 21, 154. 7, 155. 11 and 14, 158. 14f. and 34, 159. 31, 161. 10 H., etc.), or by means

[69] Cf. SVF I. 46, II. 43, III Archedemus 5, and III Eudromus 2. For this order in a non-Stoic source cf. Ps.-Galen, Hist. phil. 6 DIELS (Doxographi graeci p. 603. 7–20). See further P. BOYANCÉ, Cicéron et les parties de la philosophie, Revue des études latines 49 (1971) 127ff. and in particular 148.

[70] Op. cit. 105.

Digitized by Google

of an honorific ὁ ἀνήρ (cf. Didask. 158. 24, 159. 37, 178. 19f., 179. 1 and 30 H.), or, most frequently, simply by using third person singular verbs with Plato understood as subject (cf. Didask. 156. 21, 159. 12, 17, 35f., 160. 3, 162. 11, 14f. and 26f., 163. 11, 169. 27, 178. 17, 179. 32 and 34, 180. 1f., 13f. H., etc.). Thus, throughout the work Alcinous gives the impression of detaching himself from his Platonic subject matter, and his reserve is emphasized by his occasional withdrawal into indirect speech (cf., e.g., Didask. 159. 22–24, 173. 26–31, 175. 13–19 H.).[71] It is possible that this detached doxographic character, very different from the impassioned style of a Numenius or Atticus, is representative of a certain extreme category of Middle Platonic scholasticism. But it is also possible that the detached sobriety of the presentation results from the author not being himself a Platonist by conviction, or from his being only on the fringes of the Middle Platonic movement.[72] Perhaps, like the Trypho mentioned by Porphyry,[73] he might have described himself, or have been described by his contemporaries, as both Stoic and Platonist. Certainly we cannot exclude the possibility that the author of the 'Didaskalikos' be identical with the Stoic Alcinous mentioned by Philostratus and/or the philosopher Alcinous referred to by Photius.[74] Apart from anything else, it is notable that, like that of the author of the 'Didaskalikos', the name of the Stoic referred to by Philostratus is in the uncontracted 'Homeric' form.[75] But the identification of homonyms is a dangerous business, and in the absence of concrete evidence it is wisest to reserve judgement.

However, if Alcinous were not a Platonist at all, then this, in addition to the cursory character of the work, would help to explain why neither he nor the 'Didaskalikos' is mentioned in any surviving Neoplatonic text. But in understanding this neglect one must also take into account both the fact that Proclus and his Neoplatonic successors[76] give no indication of real interest in pre-

[71] For the use of accusative and infinitive in a doxographic context cf., e.g., Arius Didymus *apud* Stobaeus, Anth. II. 138. 3–26 W.

[72] P. MORAUX, op. cit. (note 49 above) 255–257, raises similar doubts as to whether Aspasius should be considered a Peripatetic.

[73] Cf. p. 99 above. Cf. also Cicero, Tusc. II. 3. 8 (*Nam ut Platonem reliquosque Socraticos et deinceps eos, qui ab his profecti sunt, legunt omnes, etiam qui illa aut non approbant aut non studiosissime consectantur, . . .*) which indicates the extent to which Plato was studied outside the narrower circle of professional Platonists. Cf. further pp. 116f. below.

[74] Cf. pp. 98f. above.

[75] Would it be rash to suppose that the uncontracted form might have been a Corfiot affectation in honour of the legendary King of the Phaeacians?

[76] Proclus, Theol. Plat. I. 1, p. 5. 6–7. 8 S.-W., specifically discards the pre-Plotinian Platonic tradition. According to H. DIELS, Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet, ed. by H. DIELS and W. SCHUBART (Berliner Klassikertexte II: Berlin 1905) XXVIIf., the corpus contained in Parisinus gr. 1962 prior to its dismemberment (cf. pp. 97f. above) constituted *„Ein im Ausgang des Altertums in platonischen Kreisen entstandenes Einleitungskorpus der älteren, populären Akademiker des zweiten Jahrhunderts."* But there is little to suggest that the pre-Neoplatonic philosophers of the second century enjoyed any popularity in later Neoplatonism, or that there was then any conception of the

Digitized by Google

Plotinian Platonists, and secondly the derivatory and unoriginal character of the work – a character which Alcinous shared with much other philosophical literature of his epoch. Longinus (*apud* Porphyry, V. Plot. 20. 57ff. H.-S.) classifies this sort of literary activity as follows: Τῶν δ' οὖν γραψάντων οἱ μὲν οὐδὲν πλέον ἢ συναγωγὴν καὶ μεταγραφὴν τῶν τοῖς πρεσβυτέροις συντεθέντων ἐποιήσαντο.[77] Longinus goes on to declare such authors unworthy of consideration (ibid. 20. 81ff. H.-S.):

> Τοὺς μὲν γὰρ λοιποὺς τί τις ἂν κινεῖν οἴοιτο δεῖν ἀφεὶς ἐξετάζειν ἐκείνους, παρ' ὧν ταῦτα λαβόντες οὗτοι γεγράφασιν οὐδὲν αὐτοὶ παρ' αὑτῶν προσθέντες οὐχ ὅτι τῶν κεφαλαίων, ἀλλ' οὐδὲ τῶν ἐπιχειρημάτων, οὐδ' οὖν ἢ συναγωγῆς τῶν παρὰ τοῖς πλείοσιν ἢ κρίσεως τοῦ βελτίονος ἐπιμεληθέντες;

It is not surprising if Alcinous was not studied in the school of Plotinus and that later Neoplatonists did not, as far as we know, bother to mention him.

II. Apuleius, Alcinous and their immediate sources

Having shown that there is no evidence to suggest that Alcinous and Albinus be the same person, and having in the process illuminated certain Middle Platonic techniques of exposition, we may now proceed to a consideration of our second topic, i.e. the question of the similarities between the 'Didaskalikos' and the 'De Plat. dogm.' of Apuleius. These similarities were first tabulated in detail by TH. SINKO,[78] who was also apparently the first, basing himself upon FREUDENTHAL's hypothesis, to suggest a common source in the lectures of Gaius edited by Albinus.[79] The similarities are indeed many and striking, to such a degree that they closed the eyes of SINKO and his successors to the many fundamental differences. Since these fundamental differences have been recently exposed with considerable force by J. DILLON,[80] there is no need to go into them

second century as a specific philosophical period or entity. On the formation of the corpus in question cf. my 'Arethas and the 'Collection philosophique'' (note 9 above).

[77] Such and no more is the ambition expressed by Ps.-Galen, Hist. phil. 2 DIELS (Doxographi graeci 598. 5ff.) προὐθέμεθα δὲ διαλεχθῆναι περὶ τούτων οὐδὲν μὲν ἴδιον εὑρηκότες, τὰ δὲ παρὰ τοῖς προτέροις σποράδην εἰρημένα συναγαγόντες, σαφῶς τε καὶ συντόμως σπουδάσαντες περὶ τούτων διαλεχθῆναι, ἵνα οἱ φιλομαθεῖς τούτοις προεντυγχάνοντες μὴ δέοιντο τῶν ἐξηγουμένων, ἀλλὰ δι' ἑαυτῶν γιγνώσκοιεν τὰ καθ' ἕκαστα τῶν εἰρημένων σαφέστερον. κτλ. Cf. further Cleomedes, De motu II. 7. 126 ZIEGLER = Posidonius, Test. 57 EDELSTEIN-KIDD = Posidonius, Fragm. 275 THEILER, and DIELS, Doxographi graeci 242, n. 1.

[78] In his 'De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione', Dissertationes phil. cl. Acad. litter. Cracoviensis 41 (1905) 129ff.

[79] Op. cit. 170ff.

[80] Op. cit. (note 7 above) 311–338.

Digitized by Google

here. Instead we shall look at the many points of contact between the 'Didaskalikos' and other relevant literature and draw the conclusion that these are of such an order as to exclude the possibility that the 'Didaskalikos' draws only upon one single source.

Let us note first of all that the similarities with Apuleius are very real, and indeed in some instances verbal, which demonstrates that Alcinous and Apuleius did on occasion exploit verbatim the same source or sources. We may, for example, compare De Plat. dogm. II. 17. 244 (*Quis enim tantum mali voluntate susciperet, ut in optima mentis suae parte scelus et flagitium sciens veheret?*) with Didask. 184. 36ff. H. (τίς γὰρ ἂν ἑκὼν ἐν τῷ καλλίστῳ ἑαυτοῦ μέρει καὶ τιμιωτάτῳ ἕλοιτο ἔχειν τὸ μέγιστον τῶν κακῶν;), where both authors (presumably under the influence of [Plato], Clit. 407 D 5f.) paraphrase Laws 731 C 3–7 by means of a rhetorical question.[81] There can be little doubt but that in instances such as this both authors draw directly upon the same source. Such detailed resemblances serve to emphasize the derivatory nature of both the 'De Plat. dogm.' and the 'Didaskalikos'. The passage, to which we have already referred,[82] taken almost verbatim from Arius Didymus by Alcinous, is no isolated instance of direct borrowing. We have indeed already noted a striking point of contact between Didask. 165. 27f. H. and Plutarch, De Iside. 374 D where both authors appear to draw upon the same source which combined Symp. 204 C with Phileb. 20 D.[83] Nor is this the only case in which Plutarch and Alcinous agree. Didask. 168. 6f. H., for example, coincides almost word for word with Plutarch, Plat. quaest. 1001 B (δυεῖν ὄντων ἐξ ὧν ὁ κόσμος συνέστηκε, σώματος καὶ ψυχῆς). As P. L. Donini has recently shown,[84] there are remarkable parallels between the 'De virtute morali' of Plutarch and both Chapter XXIV (pp. 176. 30–177. 14 H.) and a part of Chapter XXX (p. 184. 12–30 H.) of the 'Didaskalikos', so remarkable that a common source must be presumed. Donini goes on to demonstrate that this common source cannot have been Arius Didymus, and to suggest the influence of the same source upon Aspasius.[85] The clear conclusion of Donini's investigation is that Arius Didymus cannot have been the sole source upon which Alcinous drew.

The same conclusion is suggested by the large number of similarities which exist between the 'Didaskalikos' and other more or less contemporary literature and which demand in each instance a common source; it would be difficult to believe that in all such cases the common source must be Arius Didymus. The following is a brief list, far from exhaustive, of some instances which present a particular interest. Didask. 163. 12–16 H. (Ἔστι δὲ ἡ ἰδέα ὡς μὲν πρὸς θεὸν νόησις αὐτοῦ, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς νοητὸν πρῶτον, ὡς δὲ πρὸς τὴν

[81] This striking parallel is omitted from the 'Locorum comparatio' in Witt, op. cit. 147, and likewise from the 'Notes complémentaires' in: Apulée: Opuscules philosophiques et fragments, ed. by J. Beaujeu (Paris 1973). Cf. also Hippolytus, Ref. I. 19. 19–21.

[82] Cf. pp. 93f. above.

[83] Cf. pp. 90f. above.

[84] Op. cit. (note 63 above) 81ff.

[85] Op. cit. 98ff.

Digitized by Google

ὕλην μέτρον, ὡς δὲ πρὸς τὸν αἰσθητὸν κόσμον παράδειγμα, ὡς δὲ πρὸς αὐτὴν ἐξεταζομένη οὐσία) reappears with a few very minor variations in Calcidius, Comm. in Tim. p. 332. 5–10 W.:

> *Est igitur principalis species, ut cum aliqua dicatur effigie, iuxta nos quidem, qui intellectus compotes sumus, primum intellegibile, iuxta deum vero perfectus intellectus dei, iuxta silvam modus mensuraque rerum corporearum atque silvestrium, iuxta ipsam vero speciem incorporea substantia causaque eorum omnium quae ex ea similitudinem mutuantur, iuxta mundum vero exemplum sempiternum omnium quae natura progenuit.*

A common source must be assumed. At Didask. 174. 10 H. Alcinous has introduced the non-Platonic couplet εὐώδους τε καὶ δυσώδους into a discussion of odours based on Tim. 66 D–67 A. The same couplet appears in the same context in Timaeus Locrus 220. 2f. M. One must suspect that the two texts drew upon a common source which reconciled the relative passage of the 'Timaeus' with Aristotle's discussion of olfaction at De an. 421 b 8ff., where the couplet in question occurs at 421 b 22f. (ἡ γὰρ τοῦ ὀσφραντοῦ αἴσθησις καὶ δυσώδους καὶ εὐώδους ὀσφρησίς ἐστιν).

In fact Alcinous' entire discussion of the senses in Didask. XVIIIf. follows not the order of their treatment in the 'Timaeus' (sight, touch, taste, smell, hearing) but rather that of Aristotle, De an. II. 7–11 (sight, hearing, smell, taste, touch) and more especially that of Theophrastus, De sens. 5f. DIELS (Doxographi graeci 500. 7–18) whose initial summary of Plato's doctrine of sensation follows the Aristotelian order. It has not, I think, been previously noted that the text of Alcinous on the senses as well as the subsequent chapter on weight are replete with verbal reminiscences and adaptations of Theophrastus, De sens. 83f., which Alcinous has exploited by means of techniques similar to those which he applied, as we have seen in some detail,[86] to the text of Plato. In particular Didask. 174. 30–32 H. (τῶν δὲ συναγόντων τοὺς πόρους καὶ συγκρινόντων τοὺς μὲν τραχυτέρους στρυφνοὺς εἶναι, τοὺς δ' ἧττον τοῦτο ἐργαζομένους αὐστηρούς) coincides not so much with Tim. 65 D 1–4 as with Theophrastus, De sens. 84, p. 525. 6f. D. (καὶ διὰ ταῦτα συνάγοντα τοὺς πόρους [χυμοὺς DIELS] καὶ συγκρίνοντα τὰ μὲν τραχύτερα στρυφνὰ εἶναι, τὰ δὲ ἧττον αὐστηρά) where, it should be noted, PHILIPPSON's conjecture πόρους in place of the mss. reading χυμούς (cf. DIELS' 'apparatus') is eminently substantiated by the presence of the former term in the equivalent passage of the 'Didaskalikos'. Again, Didask. 175. 12–14 H. (Βαρὺ δὲ καὶ κοῦφον τῷ μὲν ἄνω καὶ κάτω οὐδαμῶς ὁρίζειν προσήκει· οὐδὲν γὰρ εἶναι τὸ μὲν ἄνω τὸ δὲ κάτω) repeats not so much Tim. 62 C 3–8 as the sentiment and also in large measure the wording of Theophrastus, De sens. 83, p. 524. 26f. D. (βαρὺ δὲ καὶ κοῦφον τῷ μὲν ἄνω καὶ κάτω διορίζειν οὐ δεῖν, οὐ γὰρ εἶναι τοιούτων φύσιν); whilst Didask. 175. 16–18 H. (Ἀλλὰ γὰρ εἶναι βαρὺ

[86] For a complementary discussion of Alcinous' stylistic technique, cf. my Introduction to the forthcoming Budé edition of Alcinous (note 8 above).

Digitized by Google

μὲν τὸ χαλεπῶς εἰς τὸν παρὰ φύσιν τόπον ἑλκόμενον, κοῦφον δὲ τὸ ῥᾳδίως) repeats, with characteristic inversion, Theophrastus, De sens. 83, p. 524. 27f. D. (ἀλλὰ κοῦφον μὲν εἶναι τὸ εἰς τὸν παρὰ φύσιν τόπον ῥᾳδίως ἑλκόμενον, βαρὺ δὲ τὸ χαλεπῶς). Further correspondences between the text of the 'Didaskalikos' and that of Theophrastus, De sens. will be found in the 'apparatus fontium' of the new Budé edition of Alcinous.[87]

At Didask. 179. 31ff. H. (τὸ μὲν δὴ τιμιώτατον καὶ μέγιστον ἀγαθὸν οὔτε εὑρεῖν ᾧετο εἶναι ῥᾴδιον οὔτε εὑρόντας ἀσφαλὲς εἰς πάντας ἐκφέρειν) Alcinous misquotes Tim. 28 C 3–5 in such a way as to give the text a radically different meaning, first of all by substituting the highest Good in place of Plato's τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός, and secondly by inserting ἀσφαλές into the text in place of Plato's ἀδύνατον. The Platonic passage in question was of course very frequently quoted[88] and was presumably familiar to anyone with the slightest modicum of education. What is particularly striking is that in addition to Alcinous both Josephus, Contra Ap. 2. 224 (αὐτὸς δὲ Πλάτων ὡμολόγηκεν ὅτι τὴν ἀληθῆ περὶ θεοῦ δόξαν εἰς τὴν τῶν ὅχλων ἄγνοιαν οὐκ ἦν ἀσφαλὲς ἐξενεγκεῖν) and Justin Martyr, II Apol. 10. 6f., PG 6. 461 (τὸν δὲ πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὐθ' εὑρεῖν ῥᾴδιον οὐθ' εὑρόντα εἰς πάντας εἰπεῖν ἀσφαλὲς) have introduced ἀσφαλές into the text in place of the Platonic ἀδύνατον. One must conclude that all three authors are influenced, however indirectly in the case of Josephus, by a common source which in its interpretation of the pertinent passage of Plato dwelled not upon the impossibility of explaining the truth to all and sundry but upon the dangers involved. After all, as Justin goes on to point out, look what happened to Socrates. And certainly, as Alcinous adds (179. 33f. H.), Plato imparted his famous lecture on the Good only to a chosen few amongst his disciples.

Many rapprochements between the text of the 'Didaskalikos' and that of Hippolytus, Ref. I. 19 appear in the 'apparatus' to WENDLAND's edition of the latter. To these may be added, in illustration of the complex nature of the Middle Platonic tradition, the use of the verb συμπεριπολέω by both Alcinous, Didask. 180. 18 H. (συμπεριπολούσας) and Hippolytus, Ref. I. 19. 13, p. 21. 20 W. (συμπεριπολοῦντας) in the course of similar exploitations of the 'Phaedrus' myth. In fact, although Plato uses the form περιπολεῖ at Phdr. 246 B 7 and

[87] Cf. note 8 above. For a good example of inversion, compare Phd. 71 D 6 (οὐκ ἐναντίον μὲν φῇς τῷ ζῆν τὸ τεθνάναι εἶναι;) with Didask. 177. 32f. H. (ἐναντίον δὲ τοῦτο ὃ καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ζῆν τῷ τεθνάναι). For many further examples cf. the Introduction and 'apparatus fontium' of the new Budé edition (cf. note 8 above).

[88] Cf. the instances listed by A. S. PEASE on Cicero, N.D. I. 12. 30 (. . . *in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse*), and, for a discussion of the text as it appears in Justin Martyr, Alcinous and Josephus, cf. C. ANDRESEN, Justin und der mittlere Platonismus (note 4 above) 167f., and ID., Logos und Nomos (Berlin 1955) 348ff. Cf. further J. PÉPIN, Grégoire de Nazianze, lecteur de la littérature hermétique, Vigiliae Christianae 36 (1982) 251ff., and my 'Ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος', in: Platonismus und Christentum: Festschrift für H. DÖRRIE, ed. by H. D. BLUME and F. MANN (Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsbd. 10: Münster 1983) 303ff.

Digitized by Google

περιεπόλουν at 252 C 5 (cf. also Theaet. 176 A 8 and Tim. 41 A 3), συμπεριηνέχθη at Phdr. 248 A 3 and likewise συμπεριφέρονται at Phdr. 248 A 8 as well as συμπορευθεῖσα at Phdr. 249 C 2, neither in the 'Phaedrus' nor elsewhere in the Platonic corpus does the compound συμπεριπολέω occur. However, the form συμπεριπολοῦσα reappears in a reminiscence of the 'Phaedrus' passage in Maximus of Tyre, Diss. 10. 9, p. 126. 5f. H., as do various forms of the same compound in similar reminiscences of the 'Phaedrus' already in Philo, De opif. 70, De spec. leg. I. 37, II. 45, III. 1, and De praem. 121, as well as in Plutarch, Qu. conv. IX 745 E, Aristides Quintilianus, De mus. II. 17, p. 86. 30 WINNINGTON-INGRAM, and Proclus, In Remp. II. 160. 19 K., etc.[89]

In the opening Chapter of the 'Didaskalikos' (152. 7–24 H.) Alcinous gives a brief account, building primarily upon various passages of the 'Republic', of the natural dispositions demanded of a student of philosophy. In Chapters IV and V of his 'Proclus' Marinus sets out to show that Proclus was naturally endowed with ὅσα Πλάτων στοιχεῖα εἶναι βούλεται τῆς φιλοσόφου φύσεως.[90] It is remarkable that these στοιχεῖα coincide in large measure with the natural endowments required by Alcinous of the budding philosopher, and that both authors describe these endowments by means of the term εὐφυία which the Middle Platonists inherited primarily from Aristotle but also from the Stoics.[91] Marinus, ibid. IV, paraphrases Rep. 486 A 4–6 as follows: Ἐντεῦθεν δὲ καὶ πρὸς ἀνελευθερίαν καὶ τὴν λεγομένην μικρολογίαν ἀλλοτριώτατα διέκειτο [sc. Proclus], ἅτε τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ὀρεγόμενος θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου. Whilst Alcinous, Didask. 152. 14ff. H., paraphrases the same Platonic text as follows: Δεῖ δὲ καὶ ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν· ἐναντιώτατον γὰρ μικρολογία ψυχῇ μελλούσῃ θεωρεῖν τὰ θεῖα καὶ ἀνθρώ-

[89] Cf. also the cognate substantive συμπεριπόλησις in Hermeias, In Phaedr. p. 63. 20C. and Proclus, In I Alcib. 138.1W.

[90] On Marinus, Proclus IV cf. also p. 97 above.

[91] The word occurs in the Platonic corpus only at Def. 412 E 4 and 413 D 6 and 8. At Didask. 183. 15f. H. (αἱ οἷον εὐφυίαι καὶ προκοπαί) it is presumably the Stoic term προκοπαί or the combination εὐφυίαι καὶ προκοπαί rather than εὐφυίαι alone that Alcinous feels the need to introduce by means of an apologetic οἷον. He is not similarly cautious at 152. 20 H. (αὗται δὲ αἱ εὐφυίαι . . .). Marinus, Proclus IV, writes Ἐκ δέ τούτων αὐτῶν δῆλον ἤδη που καὶ παντὶ καὶ τῷ μὴ πειρασθέντι τῆς ἐκείνου εὐφυίας, ὡς εὐθὺς ἐκ νέου δικαιοσύνην τε ἠγάπα, κτλ. It should be noted that Arius Didymus *apud* Stobaeus, Anth. II. 131. 17 W. employs the couplet τὴν εὐφυίαν καὶ τὴν προκοπήν in a context similar to that of Didask. 183. 15f. H. MAZZARELLI, op.cit. (note 21 above) 626f. is struck by the fact that Albinus, Prol. 149. 26 H. employs the term εὐφυής and at Prol. 149. 31 H. the formulation κατὰ φύσιν εὖ πεφυκώς, whilst Alcinous (although he never uses the adjective εὐφυής or εὖ in combination with φύω) twice employs the noun εὐφυία. MAZZARELLI ignores the fact that εὐφυής is used very frequently by Plato (cf. Rep. 535 C 4, Gorg. 484 C 8, etc.), that εὐφυία is attested in the Ps.-Platonic 'Definitions' (with which Alcinous was familiar; cf. p. 88 above), and that both terms were used commonly by Aristotle (cf. BONITZ, Index Aristotelicus, s.vv.). For the use of these terms by the Stoics cf. SVF IV, s.vv. For εὖ πεφυκώς in a Middle Platonic context cf. Justin Martyr, Dial. 4. 1.

Digitized by Google

πινα.[92] It is interesting that in place of Plato's σμικρολογία both authors employ the form μικρολογία, a term which plays a role in Middle Platonic ethics, where both at Didask. 184. 16f. H. and in Plutarch, De virt. mor. 445 A μικρολογία appears as the opposite of ἀσωτία with ἐλευθεριότης as the mean virtue, as it does later also in Hierocles, In Carm. aur. pp. 39. 8–12, and 78. 12ff. KOEHLER. The Middle Platonic conception of virtue as the mean between excess and deficiency draws of course primarily upon Aristotle. However, in Aristotle the opposite of ἀσωτία is regularly ἀνελευθερία and never μικρολογία. DONINI has argued[93] that the utilisation of the latter term by both Plutarch and Alcinous in the above-mentioned passages is influenced by the appearance of the adjectival form μικρολόγους in [Aristotle], Magna Mor. 1192 a 10. But the passages of Alcinous and Marinus to which I have just drawn attention make it clear that the ultimate and decisive source of the term μικρολογία in Middle Platonic ethics is Rep. 486 A 4–6, which Middle Platonists have accommodated to Aristotelian theory in accordance with a general trend toward the Aristotelian exploitation of Platonic texts – a topic to which we shall shortly turn our attention in more detail.[94] Furthermore, unless we are to attribute the matter to chance, we must offer some explanation of the coincidences between Chapters I of the 'Didaskalikos' and IVf. of Marinus, 'Proclus.' In fact the topic of the qualities essential to the student of philosophy must have been commonly considered in especially the opening chapters of philosophical handbooks. Such discussions survive in Sallustius, De deis et mundo I and in Proclus, Plat. theol. I. 2, whilst the lost Chapter X of Book II of Stobaeus, Anth. was entitled ὁποῖον χρὴ εἶναι τὸν φιλόσοφον. Cf. also Proclus, In Parm. 926. 9–928. 27 COUSIN[95] and Damascius, Vit. Isidori pp. 54f. ZINTZEN. Clearly Chapter I of the 'Didaskalikos' is not an original developement but reflects an already established pedagogical tradition which has inspired also Marinus, Proclus IVf.

At Didask. 173. 8f. H., Alcinous speaks of the senses as surrounding the ἡγεμονικόν like a body-guard (περικειμένων καὶ τῶν αἰσθήσεων τῇ κεφαλῇ ὥσπερ δορυφορουσῶν τὸ ἡγεμονικόν). The same image occurs in Philo of Alexandria, De opif. 139 (... τὸν δὲ βασιλέα λογισμὸν ἐνιδρυσάμενος [sc. the Demiurge] τῷ ἡγεμονικῷ παρέδωκε δορυφορεῖσθαι πρὸς τὰς χρωμάτων καὶ φωνῶν χυλῶν τε αὖ καὶ ἀτμῶν καὶ τῶν παραπλησίων ἀντιλήψεις, ἃς ἄνευ αἰσθήσεως δι' αὑτοῦ μόνου καταλαβεῖν οὐχ οἷός τε ἦν). One may compare Philo of Alexandria, De confus. ling. 19, Maximus of Tyre, Diss. 10. 8, p. 123. 13f. H., Dionysius of Alexandria *apud* Eusebius, Praep. Evang. XIV. 26, PG 21. 1281 C. Clearly we have here a widely used item of philosophical imagery.

[92] On this text cf. also p. 97 above.

[93] Op. cit. 74f. and 82.

[94] Cf. pp. 110ff. below.

[95] Proclus employs the term εὐφυία eight times in this passage and indicates (ibid. 926. 14ff. C.) that the budding philosopher must be ὅλως τοιοῦτος οἷον ὁ ἐν Πολιτείᾳ Σωκράτης ὑπέγραψε τὸν τὴν φύσιν φιλοθεάμονα τῶν ὅλων.

Digitized by Google

Finally, one further example of extreme significance. L. FRÜCHTEL drew attention long ago[96] to the close similarities between Didask. 165. 4ff. H.

> Ἄρρητος δ' ἐστὶ καὶ νῷ μόνῳ ληπτός, ὡς εἴρηται, ἐπεὶ οὔτε γένος ἐστὶν οὔτε εἶδος οὔτε διαφορά, ἀλλ' οὐδὲ συμβέβηκέ τι αὐτῷ, οὔτε κακόν· οὐ γὰρ θέμις τοῦτο εἰπεῖν· οὔτε ἀγαθόν· κατὰ μετοχὴν γάρ τινος ἔσται οὕτως καὶ μάλιστα ἀγαθότητος· οὔτε ἀδιάφορον· οὐδὲ γὰρ τοῦτο κατὰ τὴν ἔννοιαν αὐτοῦ· οὔτε ποιόν· οὐ γὰρ ποιωθέν ἐστι καὶ ὑπὸ ποιότητος τοιοῦτον ἀποτετελεσμένον· οὔτε ἄποιον· οὐ γὰρ ἐστέρηταί τινος ἐπιβάλλοντος αὐτῷ ποιοῦ· οὔτε μέρος τινός, οὔτε ὡς ὅλον ἔχον τινὰ μέρη, οὔτε ὥστε ταὐτόν τινι εἶναι ἢ ἕτερον· οὐδὲν γὰρ αὐτῷ συμβέβηκε καθ' ὃ δύναται τῶν ἄλλων χωρισθῆναι· οὔτε κινεῖ οὔτε κινεῖται.

and Clement of Alexandria, Strom. V. 12. 81. 5f.

> πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητὸν ὃ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμός, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκός τι μηδὲ ᾧ συμβέβηκέν τι. οὐκ ἂν δὲ ὅλον εἴποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον καὶ ἔστι τῶν ὅλων πατήρ. οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν, διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξίτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον καὶ μὴ ἔχον πέρας, καὶ τοίνυν ἀσχημάτιστον καὶ ἀνωνόμαστον.

But what FRÜCHTEL did not remark is that both authors are dependent, through an intermediate source, upon the First Hypothesis of the 'Parmenides'.[97] This is a fact of the utmost importance in that the common source of Alcinous and Clement can have been nothing less than a theological exploitation of at least the First Hypothesis of the 'Parmenides'. We must conclude that the Middle Platonists did not treat the 'Parmenides' exclusively as a "logical exercise-book"[98] and that it was not left to Plotinus to initiate the theologico-metaphysical exploitation of that dialogue.[99]

The above examples (which by no means constitute a comprehensive list) will suffice to indicate the complex and subtle nature of the affinities subsisting between our various Middle Platonic texts and also between these texts and

[96] In his 'Clemens Alexandrinus und Albinus', Philologische Wochenschrift 57 (1937) 591f.

[97] Cf. my 'Philological comments on the Neoplatonic notion of infinity' in: The Significance of Neoplatonism, ed. by R. BAINE HARRIS (Albany, N.Y. 1976) 155ff.

[98] As claimed by, amongst others, R. E. WITT, op.cit. 4; cf. my op.cit. 169, n. 10.

[99] For other Middle Platonic instances of theologico-metaphysical exploitation of the 'Parmenides' cf. my "Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας', Vigiliae Christianae 23 (1969) 95ff., my 'Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute', Symbolae Osloenses 48 (1973) 77ff. and my "Ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος' (note 88 above). Further, Celsus *apud* Origen, Contra Cels. VI. 65 (Οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός [sc. ὁ θεός] ... οὐκ ὀνομαστὸς δέ) is surely influenced precisely by Parm. 142 A 3 (Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος) and not by Laws 895 D 4f. (Ἓν μὲν τὴν οὐσίαν, ἓν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον, ἓν δὲ ὄνομα) or by Soph. 218 C 1–5 or 221 A 8 – B 2 as suggested by A.-J. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste IV (Paris 1954) 116, n. 1.

Digitized by Google

other related material.[100] That all such affinities are to be traced back to the influence of a single man, the compilator Arius Didymus, is hardly a likely tale. Certainly the philosophically unambitious Alcinous drew in at least one instance upon Arius Didymus,[101] but Alcinous' affinities with other authors suggest that both he and they exploited a host of other sources which were available to them but which are for the most part no longer accessible to us.

In spite of the fact that Alcinous must have drawn upon a multiplicity of sources, his exposé of Platonic doctrines presents a remarkably cohesive picture. We may conclude that most of the sources upon which he drew employed the same standard technique of exposition, and that we in consequence are justified in considering the 'Didaskalikos' as emblematic of a largely lost tradition of Middle Platonic scholasticism. Our above discussion constitutes, therefore, an examination not only of the authorship of the 'Didaskalikos' but also of the wider question of Middle Platonic scholastic technique in general. The basis of this technique is the supposition that the writings of Plato contain along with much else a certain number of Platonic δόγματα which can be removed from their contexts and forged together into a systematic whole. Diogenes Laertius (III. 65) tells us that in the margins of manuscripts of Plato the *diple* was employed to isolate such doctrines (διπλῆ πρὸς τὰ δόγματα καὶ τὰ ἀρέσκοντα Πλάτωνι); the 'Didaskalikos' pretends to offer (152. 1f. H.) Τῶν κυριωτάτων Πλάτωνος δογμάτων . . . διδασκαλία; and Apuleius opens his exposition of Platonic philosophy as follows (De Plat. dogm. I. 4. 189): *Quae autem consulta, quae δόγματα graece licet dici, ad utilitatem hominum vivendique et intellegendi ac loquendi rationem extulerit, hinc ordiemur.* The Middle Platonic understanding of Plato clearly builds upon the exploitation of such δόγματα, which, having first been identified, were reduced to order and compounded into a system. We have already noted a superlative instance of the adaptation of Platonic texts one to the other.[102] A few more examples may serve to emphasize the importance of the technique in Middle Platonic method. Clement of Alexandria (Protr. VI. 68. 1 and Strom. V. 12. 78. 1) appropriately combines a misquotation of Tim. 28 C 3–5 (Τὸν γὰρ πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς ἅπαντας ἐξειπεῖν ἀδύνατον)[103] with VII Ep. 341 C 5 (Ῥητέον γὰρ οὐδαμῶς ἐστίν). To this combination of texts Justin Martyr, Dial. 4. 1 appositely adds Rep. 509 B 9 (ἐπέκεινα πάσης οὐσίας) in a context that includes allusions to Rep. 533 D 2 (τὸ τοῦ νοῦ ὄμμα), to Phd. 66 A 1–3 (εἰλικρινεῖ αὐτῷ ἐκείνῳ [i.e., the eye of the mind]), and to the ἐξαίφνης of Symp. 210 E 4 and VII Ep. 341 C 7. Pursuing the same technique Alcinous writes (Didask. 153. 4ff. H.) ἡ ψυχὴ δὴ θεωροῦσα μὲν τὸ θεῖον καὶ τὰς νοήσεις τοῦ θεοῦ εὐπαθεῖν (cf. Phdr. 247 D 4) τε λέγεται καὶ τοῦτο τὸ πάθημα αὐτῆς φρόνησις ὠνόμασται (cf. Phd. 79 D 6f.),

[100] For further examples see my commentary in the new Budé edition (cf. note 8 above).
[101] Cf. pp. 93f. above.
[102] Cf. pp. 90f. above.
[103] On this misquotation cf. my 'Ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος' (note 88 above). For Justin Martyr cf. J. C. M. VAN WINDEN, An Early Christian Philosopher (Leiden 1971) 71ff.

Digitized by Google

ὅπερ οὐχ ἕτερον εἴποι ἄν τις εἶναι τῆς πρὸς τὸ θεῖον ὁμοιώσεως (cf. Theaet. 176 B 1–3), combining the εὐπαθεῖ of the 'Phaedrus' with Plato's description in the 'Phaedo' of φρόνησις as a πάθημα, and passing thence to Plato's inclusion of φρόνησις in his definition of ὁμοίωσις θεῷ in the 'Theaetetus'. It should be noted that Alcinous returns at length to the theme of ὁμοίωσις θεῷ at Didask. 181. 16–182. 12 H., where he catalogues all the Platonic references which he or his source considers relevant to the topic.[104]

III. The Aristotelian component in Middle Platonism

A further prominent feature of the Middle Platonic scholastic tradition is the attempt to interpret Plato in the light of Aristotle and where possible to accommodate the one to the other.[105] We have already noted[106] that in summarizing Plato's account of olfaction at Tim. 66 D–67 A both Alcinous and 'Timaeus Locrus' are influenced by Aristotle's treatment of the same subject at De an. 421 b 8ff. In the same way, the Middle Platonists appropriate the term ὕλη in the Aristotelian sense without hesitation,[107] and Alcinous introduces into a catalogue of Platonic designations of ὕλη even the Aristotelian term ὑποκείμενον as though it had been employed by Plato himself in the required sense (Didask. 162. 25–28 H.) ταύτην τοίνυν [sc. ὕλην] ἐκμαγεῖόν τε καὶ πανδεχὲς καὶ τιθήνην καὶ μητέρα καὶ χώραν ὀνομάζει [sc. Plato] καὶ ὑποκείμενον ἁπτόν τε μετὰ ἀναισθησίας καὶ νόθῳ λογισμῷ ληπτόν. We may presume that Alcinous' mistake is honest enough, and that it results from his basing his exposition on other handbooks and commentaries rather than directly upon the text of Plato.[108] Similarly, at Didask. 155. 14 H. he ascribes to Plato the term ἀναζωγράφησις which nowhere occurs in the Platonic corpus,[109] but

[104] On the doctrine of ὁμοίωσις θεῷ in the Middle Platonic period cf. above all H. MERKI, 'ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ: Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis 7: Freiburg, Switz. 1952), and MERKI's rich article on 'Ebenbildlichkeit' in RAC IV (Stuttgart 1959) 459ff.

[105] On the Aristotelian element in Middle Platonism see now the broad and detailed study of P. MORAUX, op. cit. (note 49 above) passim.

[106] Cf. p. 104 above.

[107] Cf., however, Calcidius, Comm. in Tim. p. 309. 4f. W. (*Nomen* [sc. silvae] *dederunt auditores Platonis; ipse enim nusquam silvae nomen ascripsit*) and Plutarch, De def. orac. 414 F.

[108] From which of course one must not conclude that Alcinous was unfamiliar at first hand with the text of Plato, but only that, like most authors of school manuals, he based his own on previous handbooks rather than directly upon the texts which he was expounding.

[109] It is not unlikely that Alcinous or his source has in mind Phileb. 39 B 6f. (Ζωγράφον, ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει) or Phileb. 40 A 9 (Καὶ δὴ καὶ τὰ φαντάσματα ἐζωγραφημένα). Somewhat similarly, Alcinous asserts (Didask. 180. 13 H.) that Plato used on occasion the term θνητὰ ἀγαθά, which

Digitized by Google

which was used by Chrysippus (SVF II. 9. 23) and perhaps by Posidonius (*apud* Galen, De plac. Hipp. et Plat. p. 454. 3f. MUELLER) and, like ἀναζωγραφέω, was employed by many writers of the imperial period to describe the formation of mental pictures.[110] Apuleius, De Plat. dogm. I. 5. 190 makes the same mistake in attributing to Plato the unplatonic words ἀπερίμετρος and ἀδάμαστον. The term ὑποκείμενον must have figured commonly in Platonic literature, where we meet it in Plutarch, De an. procr. in Tim. 1013 C (ὕλην καὶ ὑποκείμενον), as well as in Calcidius, Comm. in Tim. p. 273. 17 W. (*subiecta corpori principaliter* = Aristotle, Phys. 192 a 31) and in Timaeus Locrus 215. 13f. M. (ὡς μὲν ὑποκείμενον ἁ ὕλα). It is presumably in the same interest that Alcinous writes at Didask. 170. 2f. H. ἴσως οὐχ οἷου τε ὄντος νοῦ ἄνευ ψυχῆς ὑποστῆναι, where Alcinous' ἴσως has no counterpart in Tim. 30 B 3 nor in Phileb. 30 C 9f., of which two Platonic passages Alcinous or his source has in mind certainly the former and probably also the latter. Atticus, who seeks to give the impression of preserving his Platonism pure of Aristotelian contamination, emphasizes that this was one of the major points on which the two authorities were at variance (fr. 7. 81ff. DES PLACES): Πάντως δὲ καὶ ἐν τούτοις διαφέρεται [sc. Aristotle] Πλάτωνι· ὁ μὲν γάρ φησι νοῦν ἄνευ ψυχῆς ἀδύνατον εἶναι συνίστασθαι, ὁ δὲ χωρίζει τῆς ψυχῆς τὸν νοῦν. Alcinous' ἴσως seeks to bridge the gap. Another accusation with which Atticus seeks to reproach his Middle Platonic contemporaries is their appropriation of the Aristotelian Categories (fr. 2. 136ff. DES PL.): κἂν τὰς δέκα δὲ κατηγορίας παρὰ σοῦ μάθῃ τις δεκαχῇ διανέμειν τἀγαθόν, τί ταῦτα πρὸς τὴν Πλάτωνος γνώμην τὰ διδάγματα; In fact Alcinous (Didask. 159. 34f. H.) found the Categories ἔν τε τῷ Παρμενίδῃ καὶ ἐν ἄλλοις, and Plutarch, De an. procr. in Tim. 1023 E in the 'Timaeus', whilst the author of the 'Anon. Comm. in Theaet.' introduces them into his exposition of the 'Theaetetus' at 68. 45ff.[111] Not content with this, Alcinous seems to attribute the whole of Aristotelian logic to Plato, and (Didask. 158. 14ff. H.) identifies in the dialogues various Aristotelian types of syllogism – but without mentioning in any instance Aristotle by name. That in appropriating to Plato the syllogistic method (with Theophrastean and Stoic accretions) Alcinous is pursuing a well-trodden trail is made evident by Galen, Inst. log. XV. 10f. (p. 38. 1ff. KALBFLEISCH):

> ὅτι δὲ πρὸς ἀπόδειξιν οἱ τοιοῦτοι συλλογισμοὶ ⟨χρήσιμοι⟩, δηλοῖ καὶ Πλάτων ἐν Ἀλκιβιάδῃ κεχρημένος κατὰ δύναμιν τῷ δευτέρῳ τῶν ὑποθετικῶν, ἔνθα φησίν "εἰ Ἀλκιβιάδης οἶδε τὰ δίκαια, ἤτοι παρ' ἑτέρου μαθὼν ἢ αὐτὸς εὑρὼν οἶδεν", εἶτα δείξας ὅτι μήτε παρ' ἑτέρου μαθὼν μήτ' αὐτὸς εὑρὼν ἐπιφέρει συμπέρασμα τὸ μὴ γινώσκειν Ἀλκιβιάδην τὰ δίκαια. κατὰ δὲ τὸ παραδιεζευγμένον ψιλὸν ὁ λόγος ἂν οὕτως ἠρωτᾶτο "Ἀλκιβιάδης οἶδε τὰ δίκαια ἤτοι μαθὼν ἢ αὐτὸς εὑρών· ἀλλὰ μὴν οὐκ οἶδε μαθών· αὐτὸς ἄρα εὑρὼν οἶδεν."

occurs nowhere in the Platonic corpus. It does, however, occur in Philo of Alexandria, Quod deus 152, and must have been in common use amongst Platonists.

[110] Cf. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, s.vv.

[111] Cf. further E. DES PLACES, Atticus: Fragments (Paris 1977) 17f.

Digitized by Google

For further instances in which Galen attributes the syllogistic method to Plato cf. ibid. XVIII. 2–4 (pp. 45. 13–46. 11 K.). Cf. also the Anon. comm. in Theaet. 66. 11–22 and Ps.-Galen, Hist. phil. 10 D. (Doxographi graeci 605. 20ff.). Olympiodorus cites Phdr. 245 C 5–246 A 2 as an example of syllogistic reasoning both at In Phaed. 3. 3. 9f. W. and at In Gorg. p. 138. 5–11 WESTERINK, and, following the same tradition, so also does John of Damascus, Dialectica ξε' 2ff. KOTTER. That this syllogistic exploitation of the 'Phaedrus' passage goes back to the Middle Platonic period is made probable both by the formal character of the Platonic argument which invites such exploitation, and by Macrobius' long exposition (In Somn. p. 134. 17ff. WILLIS) of the manners in which *diversi sectatores Platonis* have reduced the 'Phaedrus' argument to syllogistic form. Alcinous, Didask. 157. 18–32 H. cites the argument not as an example of syllogistic reasoning but in exemplification of his second category of ἀνάλυσις, whilst Plutarch speaks of it as being on everyone's lips.[112]

We have already noted one revealing instance of the harmonizing of Aristotelian and Platonic ethical terminology and theory in Middle Platonic texts.[113] In fact Aristotelian influences pervade the whole domain of Middle Platonic ethics, as may be seen from, in particular, the expositions of S. LILLA[114] and P. L. DONINI.[115] The following may serve as a further indicative example of the interaction of Aristotelian and Platonic elements in this field. In the course of Alcinous' discussion of the commonplace doctrine of ὁμοίωσις θεῷ, we meet the following statement (Didask. 181. 35ff. H.): ἀκόλουθον οὖν τῇ ἀρχῇ τὸ τέλος εἶη ἂν τὸ ἐξομοιωθῆναι θεῷ, θεῷ δηλονότι τῷ ἐπουρανίῳ, μὴ τῷ μὰ Δία ὑπερουρανίῳ, ὃς οὐκ ἀρετὴν ἔχει, ἀμείνων δ' ἐστὶ ταύτης.[116] Although the conjunction of the terms τέλος and ἐξομοιωθῆναι betrays the influence of Tim. 90 D 4f., Alcinous' viewpoint is hardly supported in the Platonic corpus;

[112] De an. procr. in Tim. 1016 A: ἡ μὲν οὖν ἐν Φαίδρῳ διάλεκτος ὀλίγου δεῖν ἅπασι διὰ στόματός ἐστι, τῷ ἀγενήτῳ τὸ ἀνώλεθρον τῷ δ' αὐτοκινήτῳ πιστουμένη τὸ ἀγένητον αὐτῆς. Evidence of such popularity is Cicero's translation of the argument in the Somnium Scip. 8. 3–9. 1, repeated at Tusc. I. 23. 53f., where he refers to it as *illa ratio*. Cf. also his summary at De senect. 78, and the Hermetic frs. III and XVI *apud* Stobaeus, Anth. I. 322. 25ff. W. (= C. H. vol. III. 17f. FESTUGIÈRE) and ibid. I. 281. 20ff. W. (= C. H. vol. III. 72f. F.) with FESTUGIÈRE's commentary thereon. The argument was no doubt familiar to all with an ounce of education.

[113] Cf. pp. 106f. above.

[114] Op. cit. (note 6 above) 60ff.

[115] Op. cit. (note 63 above) 63ff.

[116] H. DÖRRIE, Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre, Hermes 82 (1954) 339, n. 5 (= ID., Platonica Minora 294, n. 42), claims à propos of this text that „*Es ist das einzige Mal, daß Albinos in seinem sonst so nüchternen Werk mit Emphase* – μὰ Δία – *gegen eine falsche Konsequenz sich wendet.*" In fact Alcinous uses μὰ Δία also at Didask. 166. 20 and 168. 11 H. DÖRRIE has taken as an indication of emphasis what is no more than a mannerism of the epoch; cf., e.g., Arius Didymus *apud* Stobaeus, Anth. II. 66. 19, II. 80. 12, II. 98. 4f. W. Similarly Musonius uses νὴ Δία with only slight emphasis *apud* Stobaeus, Anth. II. 237. 2 and 239. 14 W. For the manneristic use of both formulations cf. Ps.-Longinus, De subl. passim. See further K. PRAECHTER, Hierokles der Stoiker (Leipzig 1901) 93f. = ID., Kleine Schriften (note 59 above) 407f.

Digitized by Google

virtues are specifically located in the ὑπερουράνιος τόπος at Phdr. 247 D 5ff. (ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, κτλ.). Cf. also Rep. 381 C 1f. (οὐ γάρ που ἐνδεᾶ γε φήσομεν τὸν θεὸν κάλλους ἢ ἀρετῆς εἶναι) and 613 A 7–B 1 (οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ), and on the virtue of the heavenly gods Laws 898 C 1–900 D 3. In spite of this absence of Platonic support, a distinction similar to that of Alcinous is put forward for consideration by Plotinus, again in connection with the doctrine of ὁμοίωσις θεῷ, at Enn. I. 2. 1. 5ff. H.-S. (Εἰ οὖν ἀρετῇ ὁμοιούμεθα, ἆρα ἀρετὴν ἔχοντι; Καὶ δὴ καὶ τίνι θεῷ; Ἆρ' οὖν τῷ μᾶλλον δοκοῦντι ταῦτα ἔχειν καὶ δὴ τῇ τοῦ κόσμου ψυχῇ καὶ τῷ ἐν ταύτῃ ἡγουμένῳ ᾧ φρόνησις θαυμαστὴ ὑπάρχει;). Since Plotinus is hardly likely to have been inspired by Alcinous, we may conclude that the latter's position is one that enjoyed some popularity in Middle Platonic circles, and that it was perhaps read into Tim. 90 C 7–D 7 by Middle Platonic commentators. In fact Aristotle insists in a number of instances that divinity transcends virtue, in particular practical virtue. Cf. the Magna Mor. 1200 b 14 f. (ὁ γὰρ θεὸς βελτίων τῆς ἀρετῆς καὶ οὐ κατ' ἀρετὴν ἐστι σπουδαῖος), Eth. Nic. 1145 a 25ff. (καὶ γὰρ ὥσπερ οὐδὲ θηρίου ἐστὶ κακία οὐδ' ἀρετή, οὕτως οὐδὲ θεοῦ, ἀλλ' ἡ μὲν τιμιώτερον ἀρετῆς, ἡ δ' ἕτερόν τι γένος κακίας), and in particular ibid. 1178 b 7ff.[117] We may conclude that here once again the position adopted by Alcinous and discussed by Plotinus is an attempt to reconcile the fundamental Platonic doctrine of ὁμοίωσις θεῷ with Aristotle's discussions of the relationship of ἀρετή to deity. However, in this instance there were other influences at work, too. Firstly, the negative theological[118] trend exemplified already in Philo, De opif. 8 (ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλόν); secondly the sceptic development of the Aristotelian theme of the incompatibility of the notions of deity and practical virtue (cf. Sextus Empiricus, Adv. math. IX. 152ff.); and thirdly the Stoic belief in the identity of virtue in man and god, which we meet, for example, in Cicero, De leg. I. 8. 25 (*Iam vero virtus eadem in homine ac deo est . . . est igitur homini cum deo similitudo*), or in Seneca, Ep. 73. 13 (*Iuppiter quo antecedit virum bonum?*). This Stoic thesis was attacked by both Platonists (cf., e.g., Plutarch, De comm. not. 1076 A = SVF III. 246) and Aristotelians (cf., e.g., Alexander of Aphrodisias, De fato p. 211. 13ff. Bruns = SVF III. 247). The position of Christian Platonists, on the other hand, is frequently ambivalent. Clement of Alexandria's rejection of the Stoic thesis in Strom. VII.

[117] It is noteworthy that in spite of these unequivocal statements Aspasius could still assert that (In Eth. Nic. p. 34. 23f. Heylbut) ἡγεῖται ὁ Ἀριστοτέλης καὶ ἀρετὴν καὶ εὐδαιμονίαν ἄλλην θεοῦ εἶναι, ἄλλην δὲ ἀνθρώπου. Cf. similarly ibid. p. 30. 34f. H.

[118] On which see my 'Neopythagoreanism and negative theology', Symbolae Osloenses 44 (1969) 109ff., my 'Basilides on the ineffability of God', Harvard Theological Review 62 (1969) 367ff., and my 'Neopythagoreanism and the transcendent absolute', Symbolae Osloenses 48 (1973) 77ff.

Digitized by Google

14 = SVF III. 250 (οὐ γὰρ καθάπερ οἱ Στωικοὶ ἀθέως πάνυ τὴν αὐτὴν ἀρετὴν ἀνθρώπου λέγομεν καὶ θεοῦ) is compatible with his transcendentalism but difficult to reconcile with his frequent emphasis upon the similarity between God and Man (cf., e.g., Strom. VI. 9. 72. 2 θεοειδὴς καὶ θεοείκελος ὁ ἀγαθὸς ἀνὴρ κατὰ ψυχὴν ὅ τε αὖ θεὸς ἀνθρωποειδής). There is a similar ambivalence in Origen, who on the one hand expresses agreement with the Stoic view (cf. Contra Cels. IV. 29 καθ' ἡμᾶς γὰρ ἡ αὐτὴ ἀρετή ἐστι τῶν μακαρίων πάντων, ὥστε καὶ αὐτὴ ἀρετὴ ἀνθρώπου καὶ θεοῦ. Likewise ibid. VI. 62 ἔστι γὰρ αὐτῷ [sc. τῷ θεῷ] ἀρετή) and on the other lays stress on the absolute transcendence of God.[119] We may further note that the Middle Platonic distinction between perfect and imperfect virtues which we encounter in Apuleius, De Plat. dogm. II. 6. 228, in Alcinous, Didask. 183. 14ff. H., and in the Anon. comm. in Theaet. 9. 40–10. 3, is attributed by Arius Didymus (*apud* Stobaeus, Anth. II. 131. 14ff. W.) to the Peripatetics. The appropriate terminology does in fact occur, in a somewhat different context, in Aristotle, Eth. Eudem. II. 1, 1219 a 35–39:

> ἐπεὶ δὲ ἦν ἡ εὐδαιμονία τέλεόν τι, καὶ ἔστι ζωὴ καὶ τελέα καὶ ἀτελής, καὶ ἀρετὴ ὡσαύτως (ἡ μὲν γὰρ ὅλη, ἡ δὲ μόριον), ἡ δὲ τῶν ἀτελῶν ἐνέργεια ἀτελής, εἴη ἂν ἡ εὐδαιμονία ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν.[120]

That already Cicero was familiar with the Middle Platonic distinction is suggested by De fin. V. 13. 36 and Acad. I. 5. 20. It has no obvious foundation in the Platonic corpus.

The above few examples may serve to indicate the extent to which Middle Platonic commentators found it useful to interpret the text of Plato in the light of what Aristotle had to say on the same or similar subjects: the essentially systematic Aristotelian treatises provided an opportune aid to the scholastic elucidation of the richly varied literature of the Platonic dialogues. It is above all else this appropriation of Aristotelian elements which lends the appearance of a formally coherent system to Middle Platonic thought. The stock of δόγματα which they had culled from the Platonic corpus the Middle Platonists welded together within a terminological and conceptual framework which, while this may not impair the Platonic character of the whole, is frequently of Aristotelian origin.

IV. The Stoic component in Middle Platonism

Equally obvious but generally of more superficial character is the infusion of Stoic terminology and concepts. We have already noted the Middle Platonic

[119] Cf. my "Ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας', Vigiliae Christianae 23 (1969) 91ff.

[120] Cf. similarly Eth. Nic. I. 7, 1098 a 15–17; I. 13, 1102 a 5f., etc. Cf. further P. Moraux, op. cit. (note 49 above) 272ff., n. 166.

Digitized by Google

use of the Stoic term προκοπή.[121] Similarly we meet the apparently Stoic terms κατεσταλμένος[122] at Didask. 152. 12f. and 183. 1f. H. and ἀποτέλεσμα[123] at ibid. 170. 1 H. But terms such as these had no doubt long before become jargon and are no more indicative of deep influence than, for example, the appearance of the Epicurean formula τῷ λόγῳ θεωρητῶν[124] at Didask. 175. 22f. H. This latter formula, too, had passed into popular philosophical parlance and is used, for example, by Aetius, Plac. I. 3. 5 (Doxographi graeci p. 279. 17–21 D.) where λόγῳ θεωρητὰ μόρια occurs twice in the discussion of Anaxagoras. More interesting but hardly more significant is the appearance of the Stoic term ἀσκητής in Alcinous' discussion of friendship at Didask. 188. 4f. H.: ὅταν δ' ἔλῃ τὸν ἐρώμενον, χρήσεται αὐτῷ παρεγγύων ταῦτα δι' ὧν ἀσκητὴς ἔσται τέλειος. LAMBINUS conjectured ἀσκηθείς in place of the ἀσκητής of the manuscripts, and subsequent editors have accepted his emendation. That the emendation is unnecessary is suggested not only by the parallel formulation τέλεος ἔσται ῥήτωρ at Didask. 159. 29 H. but more particularly by Epictetus' use of the term ἀσκητής at Diss. II. 18. 27 (Οὗτός ἐστιν ὁ ταῖς ἀληθείαις ἀσκητὴς ὁ πρὸς τὰς τοιαύτας φαντασίας γυμνάζων ἑαυτόν), and ibid. III. 12. 8 (τίς γάρ ἐστιν ἀσκητής; ὁ μελετῶν ὀρέξει μὲν ⟨μὴ⟩ χρῆσθαι, ἐκκλίσει δὲ πρὸς μόνα τὰ προαιρετικὰ χρῆσθαι καὶ μελετῶν μᾶλλον ἐν τοῖς δυσκαταπονήτοις).[125] Alcinous' use of ἀσκητής may be considered typical of what DIELS called *„die naive Verwendung stoischer Termini"*,[126] citing as example thereof the Middle Platonic adoption of the Stoic term φυσικαὶ ἔννοιαι (cf. SVF II. 104) to designate innate reminiscences of the Platonic Forms – a usage which we meet in the Anon. comm. in Theaet. 46. 43–48. 7, in Albinus, Prol. 150. 22 and 33 H. and in Alcinous, Didask. 155. 28, 156. 17f. and 158. 3 H. In fact this use of the term ἔννοια is at least as old as Cicero who, à propos of the 'Meno', mentions (Tusc. I. 24. 57) *insitas et quasi consignatas in animis notiones, quas ἐννοίας vocant*. One may compare Plutarch, Plat. quaest. 1000 E (τὰς ἐμφύτους νοήσεις) and Syrianus' use of the formulation τοὺς καθόλου λόγους with reference to the theory of Atticus (fr. 40 DES PL.). The term φυσικὴ ἔννοια reappears as an item of philosophical jargon in Alexander of Aphrodisias, In Metaph. 130. 15–16 HAYDUCK, in Athenagoras, De res. mort. 14, PG 6. 1001, in Justin Martyr, Dial. 93. 1, PG 6. 697, in Clement of Alexandria, Strom. I. 19. 94. 2, and in Origen, Contra Cels. IV. 14, etc. Whether or not it retained any specifically Stoic flavour is hard to say. Scarcely more significant

[121] Cf. note 91 above. [122] Cf. Epictetus, Diss. IV. 4. 10 and IV. 12. 6.

[123] Cf. SVF II. 337, 351, 352, etc., Epictetus, Diss. I. 4. 13, and Marcus Aurelius, Med. VI. 42. 1. At Didask. 170. 1 H. Alcinous has substituted ἀποτέλεσμα in place of Plato's ἔργον (Tim. 30 B 3). Cf. Hippolytus, Ref. VII. 22, p. 201. 26ff. W. (... τήν τε ψυχὴν ἔργον καὶ ἀποτέλεσμα [ὡς] φησιν εἶναι ὁ Ἀριστοτέλης, φυσικοῦ σώματος ὀργανικοῦ ἐντελέχειαν) and Plutarch, De an. procr. in Tim. 1023 C (... τῆς δὲ ψυχῆς ὥσπερ ἀποτελέσματος δημιουργός).

[124] Cf. H. USENER, Glossarium Epicureum, ed. by M. GIGANTE and W. SCHMID (Rome 1977) 333.

[125] Cf. likewise Diss. III. 12. 11; Dio Chrysostom, Or. 29. 21, etc.

[126] Op. cit. (note 76 above) XXXI.

Digitized by Google

is the appropriation of Stoic logical terminology, as in the case of the formula τὸ δὲ ἡγούμενον· τὸ ἄρα λῆγον[127] at Didask. 159. 22, 163. 33 and 164. 11 H., or the ascription to Plato of the Stoic definition of time at Aetius, Plac. I. 21. 2 (Doxographi graeci p. 318. 4f. D.) Πλάτων αἰῶνος εἰκόνα κινητὴν [sc. τὸν χρόνον] ἢ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως. Cf. likewise Alcinous, Didask. 170. 20f. H. τὸν χρόνον ἐποίησε [sc. ὁ θεὸς] τῆς κινήσεως τοῦ κόσμου διάστημα. Similarly the Stoic formula διήκουσα διὰ πάντων (cf. SVF II. 1029) is used of the World Soul by Atticus, fr. 8. 3 DES PL.[128] Again, the originally Stoic definition of σοφία as ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων (cf. SVF II. 35f.), which we meet in Didask. 152. 4f. H.[129] as well as frequently elsewhere in Middle Platonic sources,[130] had long passed into the common domain – it appears, for example, in the Septuagint at IV Macc. I. 16 (σοφία δὴ τοίνυν ἐστὶν γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν). Nor is it easy to attach any especial significance to the use of the term τὸ ἡγεμονικόν in the Anon. comm. in Theat. 11. 28, in the Anon. Londinensis 16. 38 DIELS (Supplementum Aristotelicum III, 1), and by Alcinous, Didask. 173. 5f. and 9, 177. 28f. and 182. 26 H. Although of Stoic origin, the term was widely used.[131] We may in fact conclude that the Stoic element in Middle Platonism, both in the 'Didaskalikos' and elsewhere, is generally of a superficial nature and indicates rather a generous disposition toward Stoic concepts and terminology than a whole-hearted attempt to accommodate Platonism to a Stoic mould.

Certainly the Stoic element in the 'Didaskalikos' is not sufficient to justify the identification of its author with the Stoic Alcinous mentioned by Philostratus.[132] Nor on the other hand is his unstoic assertion[133] of the immaterial nature of qualities at Didask. 166. 14–25 H.,[134] any more than his rejection of the

[127] Cf. B. MATES, Stoic Logic (Univ. of California Publications in Philosophy 26 [1953]; reprinted Berkeley and Los Angeles 1961) 133f. s.vv. ἡγούμενον and λῆγον.

[128] Cf. further Plutarch, De an. procr. in Tim. 1026 C with the note ad loc. of H. CHERNISS, Plutarch's Moralia, XIII Part I (Cambridge, Mass./London 1976) 255.

[129] But in this and many other such instances it was not difficult to find supporting texts in the Platonic corpus. In the present instance it is reasonable to suppose that Alcinous reflects here his interpretation of Rep. 486 A 6 (θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου), since he goes on to quote directly from the surrounding context (cf. pp. 97 and 106f. above). But cf. also Symp. 186 B 2 and Laws 631 B 7.

[130] Cf. Apuleius, De Plat. dogm. II. 6. 228, Maximus of Tyre, Diss. 26. 1, p. 308. 19ff. H., Origen, Contra Cels. III. 72. For further pertinent references cf. LILLA, op.cit. (note 6 above) 73, n. 1.

[131] Cf. the commentary of A. S. PEASE on Cicero, N.D. II. 11. 29. However, the fact that Plotinus avoids the term, using instead τὸ ἡγεμονοῦν (cf., e.g., Enn. II. 3. 13. 29 H.-S.) or τὸ ἡγούμενον (cf., e.g., Enn. II. 3. 17. 7f. H.-S.), suggests that τὸ ἡγεμονικόν still retained a specifically Stoic character with which Plotinus did not wish to associate himself.

[132] Cf. pp. 98–102 above.

[133] But neither in this instance nor in any other does Alcinous employ the term Στωικός nor mention any Stoic by name.

[134] Cf. my 'Parisinus graecus 1962 and the writings of Albinus' (note 9 above) 450, n. 1, and P. MORAUX, op.cit. (note 49 above) 470ff.

Digitized by Google

Stoic theory of πάθη in favour of the Peripatetic at Didask. 185. 37–186. 25 H.,[135] to be taken as a proof that its author could not be described as a Stoic. In the first place, as we have seen,[136] we have no absolute proof that the author of the 'Didaskalikos' was fully committed to the doctrines he was expounding; and secondly, even if he were, no Stoic could commit himself to Middle Platonism without compromising his Stoicism on a number of issues, one of which would necessarily be that of the immateriality of qualities. That this topic belonged to the standard Middle Platonic repertoire may be concluded from the fact that Albinus wrote a separate treatise 'Concerning the Incorporeal'.[137] According to Nemesius, De nat. hom. 2, PG 40. 540 (= Numenius fr. 4 b. 30f. DES PLACES) both Numenius and Ammonius Saccas emphasized the same point in asserting against the Stoics the immaterial nature of the soul. Similarly, Origen's 'De principiis' devotes the opening chapter of Book I to a lengthy attack on materialism. The subject was, in other words, a popular ingredient of philosophical debate. That Stoicism and Platonism were no more considered of necessity mutually exclusive than Platonism and Aristotelianism is indicated already by the statement, inspired by Antiochus of Ascalon but from the mouth of Lucullus, in Cicero, Acad. II. 5. 15, regarding *Peripateticos et Academicos, nominibus differentes, re congruentes, a quibus Stoici ipsi verbis magis quam sententiis dissenserunt.*[138] Living evidence of this compatibility is the Trypho described by Porphyry, V. Plot. 17. 3 H.-S., as τοῦ Στωικοῦ τε καὶ Πλατωνικοῦ.[139] Nor is the Stoic element in the thought of Plotinus himself inconsiderable. Porphyry says openly of him that (V. Plot. 14. 4f. H.-S.) Ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ Στωικὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ Περιπατητικά. The 'apparatus fontium' and 'index fontium' of HENRY-SCHWYZER's edition of the 'Enneads' amply indicate the justice of Porphyry's assessment. Our above examination, although far from exhaustive, shows that in this regard, as indeed in many others, Plotinus was pursuing trails that had been carefully laid out in the Middle Platonic era.

V. Neopythagoreans and Platonists

There is one further philosophical tendency which plays a substantial role in some forms of Middle Platonic speculation but which, since it seems totally

[135] Cf. my commentary and 'apparatus fontium' in the new Budé edition (cf. note 8 above).
[136] Cf. pp. 98–102 above.
[137] Cf. note 134 above.
[138] Cf. Cicero, N.D. I. 7. 16 with A. S. PEASE's commentary thereon, and likewise Clement of Alexandria, Strom. V. 14. 97. 6 (= SVF III, Antipater fr. 56) Ἀντίπατρος μὲν οὖν ὁ Στωικός, τρία συγγραψάμενος βιβλία περὶ τοῦ "ὅτι κατὰ Πλάτωνα μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν", ἀποδείκνυσιν ὅτι καὶ κατ' αὐτὸν αὐτάρκης ἡ ἀρετὴ πρὸς εὐδαιμονίαν, καὶ ἄλλα πλείω παρατίθεται δόγματα σύμφωνα τοῖς Στωικοῖς.
[139] Cf. pp. 99 and 101 above.

Digitized by Google

lacking in the 'Didaskalikos' from which most of our examples have been drawn, we have not yet had occasion to mention. On principle Alcinous does not refer by name to philosophers other than Plato or to other schools of thought, and only in one insignificant instance does he break this policy of silence (Didask. 169. 24–26 H.): ἢ γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γνωρίζεται, ὡς τοῖς Πυθαγορείοις ἀρέσκει, ἢ τῷ ἀνομοίῳ τὸ ἀνόμοιον, ὡς Ἡρακλείτῳ τῷ φυσικῷ. The commonplace character of this little doxographical display[140] shows that it is not Alcinous' intention here to ascribe to Pythagoras or the Pythagoreans, any more than to Heraclitus, an authority comparable to that of Plato. On the contrary, Alcinous seems shy of associating himself with anything that might smack even slightly of Neopythagorean influence. Although, as we have seen,[141] his theological disquisition draws in part upon a theologico-metaphysical exploitation of the First Hypothesis of Plato's 'Parmenides', Alcinous, both here and elsewhere, avoids designating his first principle as τὸ ἕν. Whereas Clement of Alexandria, who exploits the same source, has no hesitation in declaring ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἕν, Alcinous, Didask. 164. 31 H., speaks of his first principle more cautiously as κατὰ πάντα ἑνὸς νοουμένου and avoids taking the further step of identifying it specifically as τὸ ἕν, as if this latter term had acquired a Pythagorean flavour which might contaminate what he conceived to be pure Platonism. Clearly Clement of Alexandria had no such qualm. Plato and Pythagoras are mentioned in the same breath by Clement at Strom. V. 5. 29. 3 as also by, e.g., Justin Martyr, Dial. 5. 6 and 6. 1, and Eusebius, Hist. II. 4. 3 in his account of Philo, whilst Theo of Smyrna, Expos. p. 12. 10ff. HILLER, emphasizes that Plato frequently followed Pythagoras. Similarly in the supposed Apollinian oracle concerning ποῦ ἡ Πλωτίνου ψυχὴ κεχώρηκεν which Porphyry quotes in Chapter 22 of his 'Vita Plotini', Plato and Pythagoras, alone of philosophers, are mentioned side by side as denizens of the world beyond the grave (V. Plot. 22. 54f. H.-S.), and whatever the source of the oracle, the collocation is clearly approved by Porphyry (cf. ibid. 23. 35f. H.-S.). Indeed in Porphyry's mind Pythagorean and Platonic are barely distinguished. He speaks, as we have seen,[142] of Stoic and Peripatetic δόγματα concealed in the writings of Plotinus, without bothering to distinguish the Pythagorean element but nonetheless evidently approving the view of Longinus that Plotinus expounded τὰς Πυθαγορείους ἀρχὰς καὶ Πλατωνικάς more clearly than anybody

[140] For the ascription to Pythagoras of the doctrine that like knows like cf. also Sextus Empiricus, Adv. math. VII. 92, Calcidius, Comm. in Tim. p. 100. 10f. W., Iamblichus, De comm. math. scientia p. 36. 7 FESTA. Cf. further H. LEWY, Chaldaean Oracles and Theurgy (Cairo 1956; new edition by M. TARDIEU, Paris 1978) 371, n. 226, and my 'Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute' (note 118 above) 81f. For Heraclitus cf. Theophrastus, De sens. 1, p. 499. 1ff. D.: Περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δυ' εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ. Παρμενίδης μὲν καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων τῷ ὁμοίῳ, οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ. Didask. 169. 24ff. H. suggests that Heraclitus was commonly cited as exponent of the latter view.

[141] Cf. p. 108 above.

[142] Cf. p. 117 above.

Digitized by Google

else, and especially than the Pythagoreans Numenius, Cronius and Moderatus as well as Thrasyllus (cf. V. Plot. 20. 68ff. and 21. 1ff. H.-S.). Clearly, for Porphyry the Pythagorean element was subsumed within the Platonic. Examples of such Platonic-Pythagorean conflation could easily be multiplied.

H. DÖRRIE has rightly stressed[143] the role of Eudorus of Alexandria in the revival of a fruitful exchange of ideas between Platonists and Pythagoreans in the first century B.C. More generally one may regard this contact as no more than a natural consequence of the renewal that took place in that century in both trends of thought. That there were mutual influences was immediately obvious, and even the coalescence of the two domains of thought was hardly difficult to justify. It is emphasized by, for example, Cicero, Tusc. I. 17. 39[144] and Apuleius, De Plat. dogm. I. 3. 186 (following a tradition attested already by Aristotle, Metaph. I. 6, 987 a 29ff.) that Plato had been a student of Pythagoreanism, whilst both Cicero, loc. cit. and Posidonius, according to Galen, De plac. Hipp. et Plat. p. 401. 11ff. M. (= T 95 EDELSTEIN-KIDD), speak of Plato as elaborating or perfecting Pythagorean doctrine. Cf. likewise Apuleius, Flor. XV. 26 *Porro noster Plato, nihil ab hac secta* [sc. *pythagorica*] *vel paululum devius, pythagorissat in plurimis.* An important and seemingly objective link between the two tendencies was the apparently Pythagorean character of the teaching expounded in the 'Timaeus'. It was generally accepted in later antiquity that Plato's 'Timaeus' was, as Hierocles put it (In Carm. aur. comm. p. 6. 2 K.), τῶν Πυθαγορείων δογμάτων ὁ ἀκριβὴς διδάσκαλος[145] – a view that appeared confirmed by the widely circulated Περὶ φύσιος κόσμω καὶ ψυχᾶς attributed to Timaeus of Locri himself and purporting to be the source upon which Plato had based his 'Timaeus'.[146] Small wonder that a dividing line between Platonic and Pythagorean was hard to draw! The outstanding exponent of a blend of Pythagorean and Platonic elements appears to have been Numenius of Apamea, whom Plotinus himself was to be accused of plagiarizing.[147] Whether Numenius described himself as Pythagorean or Platonist or both is not known. Most ancient authors refer to him as Πυθαγόρειος or Πυθαγορικός[148] but Proclus, In Remp. II. 96. 11 K., puts him first in a list of τῶν Πλατωνικῶν οἱ κορυφαῖοι, whilst Porphyry, V. Plot. 14. 10ff. H.-S., lists Numenius and his associate Cronius together with Severus, Gaius and Atticus as authors of ὑπομνήματα (doubtless Platonic commentaries) which were read in the school of Plotinus. All this is not surprising; for in spite of his frequent designation as a Pythagorean, the content of Numenius' surviving fragments is in the main more Platonic than Pythagorean. This, however, does not mean that the

[143] Cf. his 'Der Platoniker Eudoros von Alexandreia', Hermes 79 (1944) 25ff. (reprinted with some additions in DÖRRIE's Platonica Minora 297ff.).

[144] Cf. likewise De fin. V. 29. 87, and De rep. I. 10. 16.

[145] Cf., e.g., Hippolytus, Ref. VI. 21, p. 148. 26f. W. καὶ γὰρ Πλάτων ὅλως ἐν τῷ Τιμαίῳ τὸν Πυθαγόραν ἀπεμάξατο.

[146] The work is excellently commented by M. BALTES, Timaios Lokros: Über die Natur des Kosmos und der Seele (Leiden 1972).

[147] Cf. Porphyry, V. Plot. 17. 1 – 18. 3 H.-S.

[148] Cf. fr. 1a. 1, 1b. 3f., 1c. 1, 4b. 3, 5. 2, 24. 3, 52. 2, 53. 4f. DES PL.

Digitized by Google

"Pythagorean" element is negligible or insignificant. In particular a Πυθαγόρειος could allow greater freedom to his speculative talent than was permissible for a professional Platonist whose primary task was that of expounding the Platonic dialogues and of disengaging and interpreting the stock of δόγματα enshrined therein. Numenius, by contrast, was free as the wind. He picks up his δόγματα where he finds them and elaborates them according to his fancy.[149] Like Horace (Ep. I. 1. 14), but unlike the pedestrian school Platonism of Alcinous or of the pedantic 'Anon. comm. in Theaet.', he is *nullius addictus iurare in verba magistri.* Not being obliged to focus his own attention and that of his students upon the meticulous exposition of all the minutiae of the Platonic dialogues, he escapes the charge of converting speculative philosophy into pedestrian philology. Already Seneca, Ep. 108. 23, was complaining that *quae philosophia fuit, facta philologia est* (cf. Ep. 88. 42), and two centuries later Plotinus (*apud* Porphyry, V. Plot. 14. 19f. H.-S.) accused Longinus of being φιλόλογος μέν . . . φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς. The contrast was evidently one that was commonly made; it appears even at the popular level in the Ps.-Clementine Homilies I. 11. 7 (φιλόλογοί ἐστε καὶ οὐ φιλαλήθεις φιλόσοφοι) and ibid. II. 8. 3 οἱ τῶν Ἑλλήνων φιλόλογοι (οὐ φιλόσοφοι) διὰ στοχασμῶν τοῖς πράγμασιν ἐπιβάλλοντες πολλὰ καὶ διάφορα ἐδογμάτισαν, κτλ.[150] The only limitation to which Numenius appears to subscribe is the unspoken obligation of presenting his speculation not boldly as the offspring of his own brain but as derived from, and resurrecting, a *prisca theologia*, which had once blossomed not only on Hellenic soil but also, and perhaps still, in the East. The quest for this παλαιὰ σοφία[151] and the frequently concomitant fascination of the East were in the early empire strong currents from whose pull none escaped. Before

[149] Cf. fr. 1a and b DES PL. By way of contrast, Proclus, In Tim. III. 234. 15ff. D. (= Atticus, fr. 15 DES PL.) refers to Middle Platonists (τοὺς Ἀττικοὺς . . . καὶ Ἀλβίνους καὶ τοιούτους τινάς) as following Plato to the letter (ἕπεσθαι τῇ λέξει κρίναντες). Similarly, Proclus, In Tim. III. 247. 13f. D. (= Atticus, fr. 14 DES PL.) describes Atticus as εἰωθότα σφόδρα παρέπεσθαι ταῖς ῥήσεσι, and ibid. I. 284. 13f. D. as δεινὸς . . . ἀντιλαβέσθαι τῶν ῥημάτων.

[150] For other instances of the pejorative use of φιλόλογος and cognates cf. already Plato, Laws 641 E 5, Plutarch, De Stoic. repug. 1033 E, Justin Martyr, Dial. 3. 3 (Φιλόλογος οὖν τις εἶ συ, ἔφη, φιλεργὸς δὲ οὐδαμῶς οὐδὲ φιλαλήθης, οὐδὲ πειρᾷ πρακτικὸς εἶναι μᾶλλον ἢ σοφιστής;), and the 'Index verborum' s.vv. of SCHENKL's edition of Epictetus, Diss. (Leipzig 1916). When Origen, Contra Cels. VI. 2, exaggeratedly claims that the works of Plato, in contrast to those of Epictetus, can be seen only in the hands of men who seem to be learned (τῶν δοκούντων εἶναι φιλολόγων μόνον) he no doubt intends the term φιλολόγων to carry a pejorative connotation. For the positive use of φιλόλογος cf. Plato, Phdr. 236 E 5, Plutarch, De Pyth. orac. 394 F, Longinus *apud* Porphyry, V. Plot. 20. 49 H.-S., Porphyry, De abst. I. 3, p. 87. 9 NAUCK, Cat. cod. astr. VIII. 2, p. 136. 4.

[151] The term is that of Porphyry, De antr. nymph. 4, p. 6. 18 and 36, p. 34. 9 WESTERINK. For the concept cf. in particular C. ANDRESEN, Logos und Nomos (note 4 above) 258, n. 40 and passim. In deliberate contrast, Greek paganism becomes ἡ παλαιὰ πλάνη in the Christian protreptic tradition! Cf. Ps.-Justin, Cohort. 1, PG 6. 241 and ibid. 5, PG 6. 249, etc. On the fascination of the East, cf. A.-J. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste, I. L'astrologie et les sciences occultes (Paris 1944) 19–44.

Digitized by Google

his migration to Rome Plotinus, perhaps already influenced by Numenius, had even sought to experience for himself Eastern wisdom at first hand.[152] If Plotinus' Eastern expedition left no obvious marks upon his thought, its very occurrence remains nonetheless a striking exemplification of the inevitably conventional background from which his philosophy emerged.

VI. Gnostics and Platonists

The ability of the Platonic tradition to fuse with and fructify other trends of thought is conclusively evident not only in the fragments of Numenius and other "Pythagoreans" but throughout the whole expanse of the literature of the early empire. Suffice it to name Plutarch's 'De Iside et Osiride' or the Alexandrian Jewish teaching which, elaborated and crystallized in the voluminous writings of Philo, exercised, along with other philosophical – primarily Platonic – literature, a preponderant influence upon the nascent Christian patristic tradition. Well documented, but generally of slight interest for the history of philosophy, is the Platonic element in the naively ambitious but largely unsystematic Hermetic writings. Of profounder import but much less well explored is the Platonic element in the Gnostic systems of the second century. Here the Nag Hammadi documents in particular open up a rich new field of research. But even the works of the classic patristic heresiologists, still inadequately exploited, have much to offer. In contrast to the jejune mentalities of the Hermetic writers, the Gnostic teachers were frequently men of outstanding talent, owing no obligation to any school, exulting in their own originality and independence, but eager to borrow with or without acknowledgement wherever they thought fit. There can be no doubt but that a principal source of their borrowings was precisely the Platonism of their day – the teachings of the *deus philosophorum*[153] as expounded and reinterpreted by devout Platonists and 'Pythagoreans' from the first century B.C. onwards. To which borrowings one must add the stock of Platonic ideas, more or less consciously recognized as such, which permeated, formed and filled the minds of educated and uneducated alike across the empire.[154] The penetration through every sect and level of society of the term δημιουργός as principal designation of the creator-god is in itself a remarkable tribute to the all-pervasive influence of the Platonic 'Timaeus', and an indication of the degree to which that dialogue satisfied the obsessive cosmological preoccupations of the day. For in the early centuries of the empire, more perhaps than in any other epoch of human history, religious aspirations

[152] Cf. Porphyry, V. Plot. 3. 13ff. H.-S. Also Plato, according to Apuleius, De Plat. dogm. I. 3. 186, had been thwarted by military operations in his effort to reach India.

[153] Cf. Cicero, N.D. II. 12. 32 with A. S. PEASE's note ad loc. and Atticus, fr. 1. 32–35 DES PL.

[154] On the extent to which Plato was read cf. note 73 above.

Digitized by Google

were obsessively intertwined with questions of cosmology. It was for religious reasons that such Platonists as Plutarch and Atticus denied the eternity of the universe and hence (in opposition to other equally religiously motivated Platonists) insisted upon the literal interpretation of the 'Timaeus',[155] whilst Philo of Alexandria declares it superbly appropriate that Moses present a cosmogony as introduction to the Jewish Law (De opif. 3):

> ἡ δ' ἀρχή [i.e. of the Book of Genesis] . . . ἐστὶ θαυμασιωτάτη κοσμοποιίαν περιέχουσα, ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνάδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται.[156]

There is of course a strong Stoic element here,[157] but it is combined with the new preoccupation with cosmology, and, as the continuation of the 'De opificio' shows, the determining factor in that preoccupation is for Philo, too, precisely the 'Timaeus'. Similarly, at the root of every Gnostic system there is a cosmology in which a major influence, direct or indirect, is that of the Platonic 'Timaeus'. However, the Platonic influence upon the Gnostics extends far beyond that of the 'Timaeus', and to a degree that was evident even to contemporaries.

On its own one would not need to take too seriously the charge of Hippolytus with regard to the Valentinians that (Ref. VI. 29. 1, p. 155. 18ff. W.) Οὐαλεντῖνος τοίνυν καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολή, οἱ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος μαθηταί, κτλ. But more serious are Tertullian, De an. 23. 5 (*doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum*) and Plotinus, Enn. II. 9, in particular Enn. II. 9. 6. 10ff. H.-S. (ὅλως γὰρ τὰ μὲν αὐτοῖς παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται κτλ.). Both Plotinus and other Platonists of his day felt sufficiently concerned at the Gnostic challenge that they sought to refute Gnostic teaching at length,[158] and it appears that some Gnostics argued in return that their teaching was not stolen from Plato so much as it transcended Plato.[159] Middle Platonic influences upon the Gnostics can, then, be taken for granted. Not only is such influence attested in ancient sources but indications thereof are everywhere obvious in Gnostic texts.[160] The question is whether these indications have anything to offer us other

[155] Cf. MORESCHINI, op. cit. (note 19 above) 156ff.

[156] Since it is shared by Ps.-Longinus, De subl. 9. 9, Philo's approval can probably not be considered peculiarly Jewish. On the date and authorship of the De subl. cf. D. A. RUSSELL, 'Longinus': On the Sublime (Oxford 1964) xxiiff.

[157] Cf., e.g., Cicero, De leg. II. 4. 8ff. (= SVF III. 316).

[158] Cf. Porphyry, V. Plot. 16.

[159] Cf. Porphyry, ibid. 16. 8f. H.-S. . . . ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος.

[160] Unsurpassed on this topic is the preliminary study by H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik (Amsterdam 1964) 223ff. Cf. also H. LEWY, op. cit. (note 140 above) 311ff. For Valentinus' exploitation of the ps.-Platonic Ep. II, cf. Proclus: Théologie Platonicienne, II, ed. by H. D. SAFFREY and L. G. WESTERINK (Paris 1974) pp. XXXVIf.

Digitized by Google

than the bare confirmation of the predominance of Middle Platonic ideas in every department of the intellectual and spiritual life of the second century of our era. To which the answer is that Gnostic texts can indeed offer us something more. Out of the vast Middle Platonic and Pythagoreanizing literature of the early empire only scattered remnants have survived. One must suppose that the Gnostic teachers of the epoch, like the early Fathers, had at their disposal a much wider, and sometimes differently oriented, selection of philosophical texts than has survived to our day, and we can expect to find reflections of these vanished texts in extant Gnostic writings. For example, perhaps the finest surviving exposition of the Middle Platonic negative theology is to be found in the 'Apocryphon of John',[161] and, to name but one further instance, the Nag Hammadi 'Tripartite Tractate'[162] is full of Middle Platonic material. I have dwelled elsewhere upon the significance of Hippolytus' account of the Peratae[163] (Ref. V. 12, p. 104. 13ff. W.): in fact the evidence supplied here by Hippolytus shows that the pattern of the post-Plotinian Neoplatonic metaphysical hierarchy was already established in the second century. Our conception of the history of Platonism must be revised accordingly and we must acknowledge in the Middle Platonic movement the existence of a greater vitality and variety than most scholars have hitherto been prepared to admit.[164]

For a useful survey of recent research see R. VAN DEN BROEK, The present state of Gnostic studies, Vigiliae Christianae 37 (1983) 41ff. and in particular 62ff.

[161] Cf. The Nag Hammadi Library in English, ed. by J. M. ROBINSON (San Francisco 1977) 100.

[162] Cf. op. cit. 55ff.

[163] Cf. my 'The historical background of Proclus' doctrine of the αὐθυπόστατα' in: De Jamblique à Proclus (Fondation Hardt, Entretiens 21; Vandœuvres-Geneva 1975) 222f., and my 'Self-generating principles in second-century Gnostic systems' in: The Rediscovery of Gnosticism (Proceedings of the Conference at Yale, March 1978) vol. I ed. by B. LAYTON (Leiden 1980) 184f.

[164] Most of the groundwork for this study was done during a stay in Paris in 1979/80 at the invitation of the CNRS. I take this opportunity of expressing my appreciation to Parisian friends and colleagues, in particular MM. PIERRE LOUIS, JEAN PÉPIN and JEAN IRIGOIN.

Digitized by Google

Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926–1986

par Luc Deitz, Konstanz*

Table des matières

I. Introduction 126
A. Objet et limites de la bibliographie 126
B. Arrangement de la bibliographie 128
II. Bibliographies existantes 129
III. Recueils 130
IV. Mélanges *in honorem* 130
V. Actes de congrès 131
VI. Le platonisme impérial 131
A. Études générales 131
B. Études sur les auteurs 135
1. Albinus 135
2. Alcinous 136
3. Alexandre d'Aphrodise, 'De fato' 137
4. Alexandre de Lycopolis 138
5. Ammonius, le maître de Plutarque 138
6. Ammonius Saccas 138
7. 'Anonymus in Theaetetum' 140
8. Apulée 141
9. Aristide Quintilien, De musica II 17–19 143
10. Atticus 143
11. Bacchius 144
12. Calcidius 144
13. Celse 145
14. Cronius 147

* Ce nous est un devoir agréable de remercier M. G. Rocca-Serra, qui nous a permis d'inclure les titres → 155, → 181, → 190, → 393, → 424, → 664a; M. F. Mann, qui nous a généreusement communiqué des renseignements sur Grégoire de Nysse; MM. K. Gaiser et A. Lunguiti, qui nous ont fourni des détails sur le 'Corpus dei papiri filosofici'; ainsi que Mme. M. Kranz pour son aide matérielle et ses renvois toujours pertinents.

Digitized by Google

15. Démocrite 147
16. Dercyl(l)ide 147
17. Diogène Laërce III 67ss. 147
18. Eudore 148
19. Favonius Eulogius 148
20. Favorin d'Arles 149
21. Gaius 149
22. Galien 149
23. Pseudo-Galien, 'De qualitatibus incorporeis' 150
24. Harpocration 151
25. Hérode (Atticus) 151
26. Hiérax 152
27. Juncus 152
28. Justin 152
29. Lucius 154
30. Maxime de Tyr 154
31. Nicostrate 154
32. [Nigrinus] 155
33. Numénius 155
34. Oracles chaldaïques 157
35. Plutarque 158
36. Pseudo-Plutarque, 'De fato' 160
37. Ptolémée 160
38. Sénèque, épp. 58 et 65 161
39. Sévère 161
40. Taurus 161
41. Théon de Smyrne 162
42. Thrasyl(l)e 162

VII. Le platonisme impérial et le christianisme 162
A. Études générales 162
B. Études sur les auteurs 164
1. Arius 164
2. Arnobe, Adversus nationes II 11 164
3. Athanase 164
4. Athénagore 165
5. Basile de Césarée 165
6. Clément d'Alexandrie 165
7. Cyrille d'Alexandrie 166
8. Énée de Gaza 166
9. Eusèbe de Césarée 166
10. Grégoire de Nysse 167
11. Hippolyte 167
12. Irénée de Lyon 168

Digitized by Google

13. Origène 168
a) le chrétien 168
b) le néoplatonicien (?) 170
14. Tatien 170
15. Tertullien 170
VIII. Le platonisme impérial et la gnose 170
IX. Le platonisme impérial et le néopythagorisme 172
A. Études générales 172
B. Études sur les auteurs 173
1. Modératus de Gadès 173
2. Nicomaque de Gérase 173
3. Pseudo-Timée de Locres 174
X. Le platonisme impérial et l'hermétisme 174
Index des auteurs, éditeurs et traducteurs 176
Addenda 182

I. Introduction

A. Objet et limites de la bibliographie

L'objet de la présente bibliographie est de faire le point sur les travaux relatifs à cette époque de la philosophie communément désignée par le nom de 'médioplatonisme' ou 'platonisme moyen'. En raison de son ambiguïté, ce terme nous paraît peu adéquat: on l'emploie, en effet, et pour désigner une époque – dans ce cas, on s'accorde mal sur son *terminus a quo*: faut-il faire débuter le platonisme moyen par Antiochus d'Ascalon (*fl.* ca. 100 av. J. Chr.) ou convient-il plutôt de commencer par Eudore (*fl.* ca. 35 av. J. Chr.)? –, et pour désigner un courant de pensée dont, en dernière analyse, le seul dénominateur commun semble consister dans l'absence d'éléments proprement plotiniens.

S'il est, en principe, toujours possible d'assigner un terme précis à une époque, il n'en va pas de même de l'histoire des idées. Tel penseur qui, chronologiquement, se situe après Plotin, soutiendra des philosophèmes préplotiniens; tel autre, qui lui est antérieur, l'anticipera sur plus d'un point. «Niaiseries», nous dira-t-on. Peut-être. Mais le bibliographe doit procéder à des choix: s'il y a moyen d'être exhaustif en traitant des auteurs d'une époque bien délimitée, on ne saurait être complet en s'occupant de l'histoire des idées. Le problème – insoluble – est celui de réconcilier l'esprit à la lettre. – Nous avons tâché de réunir dans les sections II–VI toutes les études fondamentales ou peu connues sur les médioplatoniciens 'canoniques'[1], tandis que les sections VII–X recensent un

[1] J. Glucker (Antiochus and the Late Academy [Hypomnemata 56], Göttingen 1978) a bien montré qu'on ne saurait considérer Antiochus comme le fondateur du moyen platonisme (cp. p. ex. p. 98, n. 4); aussi ne l'a-t-on pas retenu dans la présente étude qui com-

Digitized by Google

certain nombre de travaux représentatifs sur les domaines voisins les plus importants: le christianisme[2], la gnose[3], l'hermétisme[4] et le néopythagorisme[5]. Il faudrait une étude spéciale sur les rapports entre le moyen platonisme et l'aristotélisme[6], le stoïcisme, le cynisme, ainsi que l'épicurisme, qu'il eût dépassé nos forces et nos compétences de faire.

mence par Eudore. – *Pace* H. Dörrie (KP V, 1975, art. 'Neuplatoniker', 85), Longin n'est pas un médioplatonicien non plus (cp. Aulitzky, art. 'Longinos', in: RE XIII 2, 1927, 1401–1415); nous l'avons ignoré ici. – Philon fait bande à part; comme il existe plusieurs bibliographies excellentes à son sujet (cp. E. Hilgert, A Bibliography of Philo Studies, in: SP 1, 1972; 3, 1974–1975 ss.; Id., Bibliographia Philoniana 1935–1981, dans: W. Haase [éd.], ANRW II 21,1, Berlin–New York 1984, 47–97; R. Radice, Bibliografia generale su Filone di Alessandria negli ultimi quarantacinque anni, in: Elenchos 3, 1982, 109–152; Id., Filone di Alessandria. Bibliografia generale 1937–1982 [Elenchos 8], Napoli 1983), il n'a pas semblé utile de reproduire des travaux existants. On se contente de signaler la meilleure introduction à cet auteur polymorphe (H. Chadwick, Philo and the Beginnings of Christian Thought, in: → 87, stt. 137–192 ['Philo']; repris dans: Id., → 12, IV), ainsi que de mentionner la dernière étude exhaustive sur ses rapports avec Platon (D. T. Runia, Philo of Alexandria and the 'Timaeus' of Plato, Diss. Amsterdam 1983; [Philosophia antiqua 44], Leiden 1986).

En revanche, quelques noms pourraient surprendre le spécialiste: A quoi bon mentionner Favonius Eulogius, si l'on renonce à traiter Macrobe? Les raisons en sont bien simples: H. J. Krämer (→ 83) pense que le prétendu élève de St. Augustin peut servir sérieusement à reconstruire la pensée de Xénocrate (qui aurait à son tour influencé les spéculations médioplatoniciennes), tandis qu'un tel honneur n'échoit pas à Macrobe. Bien que les hypothèses de M. Krämer soient loin de faire l'unanimité des savants (cp. p. ex. → 90 et → 520), il nous eût semblé impardonnable de passer sous silence le commentateur du 'Somnium Scipionis'. – Aristide Quintilien n'était ni platonicien, ni préplotinien – aurait-on mieux fait d'ignorer l'étude du P. Festugière (→ 307)? – On nous objectera que 'le néoplatonicien Calcidius' n'a rien à voir dans la présente bibliographie; cependant, il a semblé préférable de ne pas omettre la mention de ses sources médioplatoniciennes (ou néopythagoriciennes). Etc. etc.

[2] Pour qui veut avoir des renseignements plus exhaustifs, nous nous permettons de renvoyer à la Bibliographia patristica, Berlin 1959 ss. (pour l'année 1956), à la 'Patrology' de J. Quasten (3 voll., Utrecht–Anvers 1950–1960 [plusieurs réimpressions; trad. franç. Paris 1955 ss.; trad. ital. Torino 1967 ss.; trad. esp. Madrid ²1968 ss.]), ainsi qu'à la 'Patrologie' de B. Altaner–A. Stuiber (Freiburg im Breisgau ⁹1978).

[3] Le lecteur trouvera une bibliographie complète des travaux sur la gnose dans: D. M. Scholer, Nag Hammadi Bibliography 1948–1969 (NHS 1), Leiden 1971, continuellement mise à jour par le même D. M. Scholer, in: NT 13, 1971–17, 1975; 19, 1977 ss. Un complément indispensable à ces bibliographies sont les 'Forschungsberichte zur Gnosis', publiés par K. Rudolph, in: ThR 34, 1969; 36, 1971; 37, 1972; 38, 1973; 42, 1977; 50, 1985.

[4] Cp. A. González Blanco, Hermetism. A Bibliographical Approach, dans: W. Haase (éd.), ANRW II 17,4 Berlin–New York 1984, 2240–2281.

[5] Encore que Numénius se rattache, dans ses propres écrits, à Pythagore plutôt qu'à Platon, la tradition postnuménienne vit en lui de préférence un interprète de Platon; aussi l'avons-nous traité parmi les moyens platoniciens. Des considérations analogues valent pour Cronius, qui est souvent cité en même temps que Numénius. Sur Numénius voir M. Frede, Numenius, dans ce même volume (ANRW II 36,2) (sous presse).

[6] Cette étude devrait s'occuper entre autres des points de contact entre le Περὶ κόσμου, que le regretté P. Moraux range dans la tradition péripatéticienne (→ 124, 8), et le moyen

Digitized by Google

Notre point de départ est constitué par la dernière édition du 'Grundriß der Geschichte der Philosophie'[7]. Si l'on a retenu quelques travaux antérieurs à 1926, c'est qu'ils ont été d'une importance fondamentale pour la recherche subséquente. En revanche, il n'a pas semblé utile de retenir les 'Histoires de la philosophie'[8] qui vont en nombre croissant et se bornent soit à reproduire les erreurs de leurs prédécesseurs, soit à faire des résumés fautifs de résumés corrects. On a ignoré de même des douzaines d'ouvrages faisant allusion en passant à des 'doctrines médioplatoniciennes', sans procéder pour autant à des analyses de détail.

Il nous reste à signaler cinq projets importants en cours de publication ou de préparation. – L'éditeur Frommann-Holzboog annonce la publication de l'*opus postumum* de H. DÖRRIE, 'Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung'. Pendant que nous écrivons ceci (octobre 1986), le premier volume de cette vaste synthèse est sous presse ('Abteilung I, Band 1 [Bausteine 1–35]: Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus', hgg. v. H. DÖRRIE und A. DÖRRIE). – Sous le patronage de l'"Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'", un groupe de chercheurs prépare le 'Corpus dei papiri filosofici greci e latini', dont la première partie ('Autori noti') comportera tous les témoignages sur les philosophes antiques qui nous sont parvenus sur papyrus ou sur des supports de l'écriture comparables. – Dans le cadre de l'Équipe de recherche no. 76 du CNRS ('Histoire des doctrines de la fin de l'Antiquité et du Haut Moyen Age'), R. GOULET rassemble une 'Clavis philosophorum antiquorum'; les notices relatives aux moyens platoniciens y seront rédigées par J. WHITTAKER. – P. MERTENS, de son côté, prépare une nouvelle édition de R. A. PACK, The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt, Ann Arbor ²1965. – L'éditeur Brill, finalement, annonce la parution prochaine du dernier ouvrage de C. J. DE VOGEL, 'Rethinking Plato and Platonism' (Mnem. Suppl. 92).

B. Arrangement de la bibliographie

A l'exception des sections III–V, la bibliographie a été arrangée chronologiquement. Ces sections suivent l'ordre alphabétique, dans le cas des 'Mélanges' la personne honorée ayant été retenue pour établir cet ordre. Sous ces rubriques, on n'a d'ailleurs retenu que les travaux cités au moins deux fois au cours du pré-

platonisme (cp. la remarque de J. BEAUJEU dans son introduction au 'De mundo' d'Apulée [→ 254, 112]: «. . . en fin de compte, l'ouvrage s'inscrit aussi dans la tradition du Moyen platonisme et participe du mouvement des idées sous le Haut Empire . . .»). Sur Apulée 'De mundo', le Περὶ κόσμου et le moyen platonisme voir B. L. HIJMANS, Apuleius, Philosophus Platonicus, dans ce même volume (ANRW II 36,1), *infra*, pp. 395–475.

[7] F. UEBERWEGS Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums . . . hgg. v. K. PRAECHTER, Berlin ¹²1926.

[8] A l'exception de deux ouvrages fondamentaux: → 87 et → 112.

Digitized by Google

sent travail. Afin de faciliter les renvois, on a introduit un *numerus currens*; les renvois se font par l'indication du numéro respectif précédé d'une fléchette (→). Les comptes rendus importants ont été traités comme des contributions indépendantes.

II. Bibliographies existantes

1. W. Totok (en collaboration avec H. Schröder), Handbuch der Geschichte der Philosophie, I: Altertum, Frankfurt am Main 1964, 321–328 ('Die Neupythagoreer', 'Der mittlere Platonismus'). – Éléments de bibliographie très précis sur Nicomaque, Numénius, le 'Corpus Hermeticum', Plutarque, Albinus, Apulée, Atticus et Celse.

1a. É. des Places, Études récentes (1953–1973) sur le platonisme moyen du IIe siècle après J.-C., in: BAGB, 4e sér., 3, 1974, 347–358; repris dans: Id., → 22, 273–284. – Étude précise, succincte et utile de quelques travaux importants, tous mentionnés dans la présente bibliographie.

2. H. Dörrie, Bibliographischer Bericht über den Stand der Forschung zum mittleren und neueren Platonismus, dans: Id., → 14, 524–548. – Cette bibliographie, terminée en décembre 1974, est la plus complète de toutes celles que nous avons à mentionner ici. Puisqu'elle dépasse largement le cadre que nous nous sommes proposé de traiter, qu'il nous soit permis d'y renvoyer le lecteur pour toutes les questions concernant plus spécifiquement le néoplatonisme, l'hermétisme, l'orphisme, le néopythagorisme, et surtout les relations entre le platonisme et le christianisme. Un certain nombre de coquilles, notamment d'ordre orthographique, n'enlève rien à la valeur de ce travail.

3. J. Dillon, Bibliography, dans: Id., → 109, 416–421. – Au dire même de l'auteur, sa bibliographie n'a pas l'intention d'être complète; elle ne comporte presque que des études antérieures à la première moitié de ce siècle et, de ce fait, ne saurait être que d'une utilité très restreinte.

4. G. Invernizzi, Lo stato degli studi su Numenio di Apamea, in: RFNsc 70, 1978, 604–625. – Cet article important tient compte de tous les travaux sur Numénius et peut servir de répère bibliographique.

5. R. Del Re, Note sul platonismo medio. Rassegna critica speciale di alcuni degli scrittori platonici del II secolo d.C., in: Cultura e scuola 18, 1979, no. 71, 33–39. – En faisant abstraction des travaux de M. Del Re cités dans son étude, on n'y trouvera mentionnés qu'une dizaine de travaux critiques ou d'éditions, en règle générale de manière très fautive et incomplète. A négliger.

6. G. Reale (en collaboration avec R. Radice), Storia della filosofia antica. V. Lessico, indice e bibliografia, Milano 1980; ib., ²1983, 428–433 ('Medioplatonici'). – Travail de seconde main; très fautif.

7. C. Mazzarelli, Bibliografia medioplatonica. Parte prima: Gaio, Albino e Anonimo commentatore del 'Teeteto', in: RFNsc 72, 1980, 108–144. – Bibliographie commentée très complète et très exacte; on s'y reportera surtout pour les travaux antérieurs à 1926 qui n'ont pas été retenus ici.

8. C. Zintzen, Bibliographische Hinweise, dans: Id. (éd.), → 33, 519–524. – Renvois très sommaires et peu utiles.

9. C. Mazzarelli, Bibliografia medioplatonica. Parte seconda: Apuleio, in: RFNsc 73, 1981, 557–595. – Mêmes remarques que sous → 7.

10. C. Mazzarelli, Bibliografia medioplatonica. Parte terza: Numenio d'Apamea, in: RFNsc 74, 1982, 126–159. – Mêmes remarques que sous → 7.

Digitized by Google

III. Recueils

11. A. H. Armstrong, Plotinian and Christian Studies, London 1979.
12. H. Chadwick, History and Thought of the Early Church, London 1982.
13. H. Cherniss, Selected Papers (éd. L. Tarán), Leiden 1977.
14. H. Dörrie, Platonica minora (Studia et testimonia antiqua 8), München 1976.
15. A.-J. Festugière, Hermétisme et mystique païenne, Paris 1967.
15a. A.-J. Festugière, Études de philosophie grecque, Paris 1971.
16. E. Hoffmann, Platonismus und christliche Philosophie (Gesammelte Abhandlungen und Vorträge zur Gesch. der Philos., hgg. . . . v. H.-G. Gadamer, W. Rüegg et Alii), Zürich–Stuttgart 1960; trad. italienne par G. Sgarbi, Bologna 1967.
17. E. von Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964.
18. R. M. Jones, The Platonism of Plutarch and Selected Papers, with an Introduction by L. Tarán, New York 1980.
19. E. P. Meijering, God Being History. Studies in Patristic Philosophy, Amsterdam–Oxford 1975.
20. Ph. Merlan, Kleine philosophische Schriften, hgg. v. F. Merlan (Collectanea 20), Hildesheim–New York 1976.
21. C. Moreschini, Apuleio e il platonismo (Accademia Toscana di scienze e lettere «La Colombaria», Studi 51), Firenze 1978.
22. É. des Places, Études platoniciennes 1929–1979 (EPRO 90), Leiden 1981.
23. K. Praechter, Kleine Schriften, hgg. von H. Dörrie (Collectanea 7), Hildesheim–New York 1973.
24. J. M. Rist, Platonism and its Christian Heritage, London 1985.
25. W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 10), Berlin 1966.
26. W. Theiler, Untersuchungen zur antiken Literatur, Berlin 1970.
27. C. J. de Vogel, Philosophia, Part I. Studies in Greek Philosophy (Philosophical Texts and Studies 19), Assen 1970.
28. J. H. Waszink, Opuscula selecta, Leiden 1979.
29. J. Whittaker, Studies in Platonism and Patristic Thought, London 1984.
30. J. Wippern (éd.), Das Fortwirken der Ungeschriebenen Lehre Platons in der Philosophie der Antike (WdF 220), Darmstadt, à paraître.
31. H. A. Wolfson, Studies in the History of Philosophy and Religion, Volume One, ed. by I. Twersky and G. H. Williams, Cambridge, Mass., 1973.
32. C. Zintzen (éd.), Die Philosophie des Neuplatonismus (WdF 436), Darmstadt 1977.
33. C. Zintzen (éd.), Der Mittelplatonismus (WdF 70), Darmstadt 1981.

IV. Mélanges in honorem

34. A. M. Ritter (éd.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift C. Andresen, Göttingen 1979.
35. H. J. Blumenthal and R. A. Markus (édd.), Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong, London 1981.

Digitized by Google

36. J. Fontaine et Ch. Kannengiesser (édd.), Epektasis. Mélanges . . . J. Daniélou, Paris 1972.
37. H.-D. Blume und F. Mann (édd.), Platonismus und Christentum. Festschrift H. Dörrie (JbAC, Ergbd. 10), Münster/Westfalen 1983.
38. K. Flasch (éd.), Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe . . . J. Hirschberger, Frankfurt/Main 1965.
39. A. Stuiber und A. Hermann (édd.), Mullus. Festschrift Th. Klauser (JbAC, Ergbd. 1), Münster/Westfalen 1964.
40. R. B. Palmer and R. Hamerton-Kelley (édd.), Philomathes. Studies . . . in Memory of Ph. Merlan, The Hague 1971.
41. P. Granfield und J. A. Jungmann (édd.), Kyriakon. Festschrift J. Quasten, 2 voll., Münster/Westfalen 1970.
42. J. Mansfeld and L. M. de Rijk (édd.), Kephalaion. Studies . . . offered to . . . C. J. de Vogel, Assen 1975.
43. W. den Boer et Alii (édd.), Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink oblata, Amsterdam–London 1973.

V. Actes de congrès

44. De Jamblique à Proclus (Fondation Hardt – Entretiens sur l'Antiquité Classique XXI, 26–31 août 1974), Vandœuvres–Genève 1975.
45. Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18.–23 [sic] September 1972, herausgegeben von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm, Leiden 1976.
46. Le Néoplatonisme (Colloques intern. du CNRS, Royaumont 9–13 juin 1969), Paris 1971.
47. Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Convegno Roma, 5–9 ottobre 1970 – Accademia Nazionale dei Lincei 198), Roma 1974.
48. Porphyre (Fondation Hardt – Entretiens sur l'Antiquité Classique XII, 30 août–5 septembre 1965), Vandœuvres–Genève 1966.
49. Recherches sur la tradition platonicienne (Fondation Hardt – Entretiens sur l'Antiquité Classique III, 12–20 août 1955), Vandœuvres–Genève 1958.
50. The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume One: The School of Valentinus, ed. by B. Layton (Studies in the History of Religions, Numen Suppl. 41), Leiden 1980.
51. Studia Patristica Vol. XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975. Part I. . . . edited by E. A. Livingstone (TU 128), Berlin (Est) 1984.
52. Les sources de Plotin (Fondation Hardt – Entretiens sur l'Antiquité Classique V, 21–29 août 1957), Vandœuvres–Genève 1960.

VI. Le platonisme impérial

A. Études générales

53. E. R. Dodds, The 'Parmenides' of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One', in: CQ 22, 1928, 129–142; repris en trad. allemande dans: Wippern (éd.), → 30.

Digitized by Google

54. W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus (Problemata 1), Berlin 1930; Zürich–Berlin ²1964.
55. E. R. Dodds, compte rendu de Theiler, → 54, dans: Gnomon 7, 1931, 307–310.
56. R. Mondolfo, L'infinità divina da Filone ai neoplatonici e i suoi precedenti, in: AeR, Ser. 3, 1, 1933, 192–200.
57. A. H. Armstrong, The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study, Cambridge 1940 (réimpression Amsterdam 1967).
58. W. Theiler, Plotin und die antike Philosophie, in: MH 1, 1944, 209–225; repris dans: Id., → 25, 140–159.
59. D. Amand, Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles (Université de Louvain. Recueil . . . d'Histoire et de Philologie, 3ᵉ série, 19), Louvain 1945 (réimpression Amsterdam 1973).
60. J. H. Waszink, Het eclecticisme, dans: J. H. W., W. C. van Unnik et Ch. de Beus (édd.), Het oudste Christendom en de antieke cultuur I, Haarlem 1951, 349–363.
61. H. Merki, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis 7), Fribourg (Suisse) 1952.
62. Ph. Merlan, From Platonism to Neoplatonism, The Hague 1953; ²1960; ³1968.
63. C. J. de Vogel, On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism, in: Mind, N.S., 62, 1953, 43–64; repris de façon légèrement modifiée dans: Ead., → 27, 355–377, et en traduction allemande dans: Wippern (éd.), → 30.
64. C. J. de Vogel, A la recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme, in: Mnem., Ser. 4, 7, 1954, 111–122; repris en trad. allemande dans: Wippern (éd.), → 30 (cp. le résumé de cet article, in: Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et de Poitiers, 1954. Actes du congrès, Paris 1954, 193–194).
65. H. Dörrie, compte rendu de Merlan, → 62, in: Phil. Rundschau 5, 1955, 14–25; repris dans: Id., → 14, 275–285.
66. H. Dörrie, 'Hypostasis'. Wort- und Bedeutungsgeschichte (NGAW, Phil.-hist. Kl., 1955, 3), Göttingen 1955, 35–92, stt. VI: 'Vorformen der Hypostasen-Lehre bei Mittelplatonikern'; repris dans: Id., → 14, 13–69.
67. H. Dörrie, Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus, in: Hermes 85, 1957, 414–435; repris de façon quelque peu modifiée (cp. Hermes 422 avec Platonica Minora 428) dans: Id., → 14, 420–440 (→ Alcinous).
68. G. Martano, Due precursori del neoplatonismo, Napoli s.d. (ca. 1956/1957).
69. W. Theiler, art. 'Demiurgos', in: RAC III, 1957, 694–711, stt. 701–702.
70. W. Theiler, Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken, in: → 49, 65–91; repris dans: Id., → 25, 104–123.
71. H. Merki, art. 'Ebenbildlichkeit', in: RAC IV, 1959, 459–479.
72. J. Ratzinger, art. 'Emanation', in: RAC IV, 1959, 1219–1228.
73. C. J. de Vogel, La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne, in: RPhFE 149, 1959, 21–39; repris de façon légèrement modifiée dans: Ead., → 27, 378–395, et en traduction allemande dans: Wippern (éd.), → 30.
74. H. Dörrie, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, in: → 52, 191–241; repris dans: Id., → 14, 211–228.
75. P. Hadot, Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin, in: → 52, 105–157.
76. R. Harder, Quelle oder Tradition?, in: → 52, 327–339.
77. H.-Ch. Puech, Plotin et les Gnostiques, in: → 52, 159–190.
78. F. P. Hager, Die Materie und das Böse im antiken Platonismus, in: MH 19, 1962, 73–103; repris dans: Id., Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik (Noctes Romanae 10), Bern–Stuttgart

Digitized by Google

²1970, 265–295; et, avec un „*Nachtrag 1973*", dans: ZINTZEN (éd.), → 32, 427–474.

79. J. M. RIST, Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origenes (Phoenix Supplementary Volume 6), Toronto 1964.
80. W. THEILER, Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin, dans: J. MAU et E. G. SCHMIDT (édd.), Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken (Dt. Ak. d. Wiss. zu Berlin, Inst. f. griech.-röm. Altertumskunde, Arbeitsgruppe f. hellenist.-röm. Philosophie, Veröffentlichung 9), Berlin (Est) 1964, 89–109.
81. C. J. DE VOGEL, Greek Philosophy. A Collection of Texts with Notes and Explanations. Volume III: The Hellenistic-Roman Period, Leiden ²1964, 340–433 (textes commentés relatifs au néopythagorisme [stt. Ocellus, Modératus et Nicomaque], à Philon, Plutarque, Albinus [c.-à-d. Alcinous], Apulée, Maxime de Tyr, Numénius, ainsi qu'à la gnose et à l'hermétisme).
82. E. DÖNT, „Vorneuplatonisches" im Großen Alkibiades, in: WSt 77, 1964, 37–51.
83. H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964 (réimpression ib. 1967).
84. H. DÖRRIE, Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken, dans: K. FLASCH (éd.), → 38; repris dans: ID., → 14, 70–85.
85. J. M. RIST, Monism. Plotinus and Some Predecessors, in: HStClPh 69, 1965, 329–344.
86. H. DÖRRIE, Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios, in: → 48, 1–32; repris dans: ID., → 14, 406–419.
87. A. H. ARMSTRONG (éd.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967; ²1970. Part I (par PH. MERLAN): Greek Philosophy from Plato to Plotinus, Chapter 4: The Later Academy and Platonism, 53–83; Chapter 5: The Pythagoreans, 84–106.
88. H.-R. SCHWYZER, compte rendu de → 48, in: Gnomon 40, 1968, 17–22.
89. E. VALGIGLIO, Il fato nel pensiero classico, in: Riv. di studi classici 16, 1968, 56–84.
90. L. G. WESTERINK, compte rendu de KRÄMER, → 83, in: Mnem., Ser. 4, 21, 1968, 309–310.
91. H. CHADWICK, art. 'Florilegium', in: RAC VII, 1969, 1131–1160, stt. 1142–1143 ('Plato').
92. J. WHITTAKER, 'Επέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, in: VC 23, 1969, 91–104; repris dans: ID., → 29, XIII.
93. H. DÖRRIE, Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, in: Rev. int. de philos. 24, 1970, 217–235; repris dans: ID., → 14, 390–405.
94. H. DÖRRIE, Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jh. vor Christus, in: → 46, 17–33; repris dans: ID., → 14, 154–165.
95. C. J. DE VOGEL, A propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme de Platon, in: → 46, 7–16.
96. J. WHITTAKER, God Time Being. Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy (Symb. Osl. Fasc. Supplet. 23), Oslo 1971.
97. A. H. ARMSTRONG, Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus, in: → 47, 171–194; repris dans: ID., → 11, XVII.
98. J. WHITTAKER, Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute, in: SO 48, 1973, 77–86; repris dans: ID., → 29, XI.
99. K. WURM, Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3 (Quellen und Studien zur Philosophie 5), Berlin–New York 1973.
100. H. DÖRRIE, Plotino – tradizionalista o innovatore?, in: → 47, 195–201.
101. P. L. DONINI, Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C. (Historica, politica, philosophica 7), Torino 1974.
102. H. DÖRRIE, Logos-Religion? Oder Noûs-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: → 42, 115–136.

Digitized by Google

103. D. J. O'Meara, Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Étude historique et interprétative (Philosophia antiqua 27), Leiden 1975, stt. 19–32 ('Chapitre I. Le moyen platonisme').
104. M. O. Young, Did some Middle Platonists Deny the Immortality of the Soul?, in: Harv. Theol. Rev. 68, 1975, 58–60.
104a. M. Baltes, Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, Teil I (Philosophia antiqua 30), Leiden 1976, stt. chapp. 2 et 3.
105. H. Dörrie, Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit, dans: Id., → 14, 166–210.
106. H. Dörrie, Tradition und Erneuern in Plotins Philosophieren, dans: Id., → 14, 375–389 (Vortrag Basel 28.5.1970).
107. H. Dörrie, Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung (Rhein.-Westfäl. Ak. d. Wiss., Geisteswiss., Vorträge G 211), Opladen 1976.
108. J. M. Dillon, The Academy in the Middle Platonic Period, in: Dionysios 3, 1979, 63–77.
109. J. Dillon, The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220, Ithaca, N.Y., 1977.
110. P. Moraux, compte rendu de Donini, → 101, in: Gnomon 50, 1978, 532–536.
111. C. Moreschini, Da Antioco di Ascalon ad Apuleio, dans: Id., → 21, 1–18.
112. G. Reale, Storia della filosofia antica, vol. IV, Milano 1978.
113. Th. A. Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel–Stuttgart 1979, 212–216 ('Zu den vorplotinischen Texten zum Transzendenzproblem').
114. R. E. Witt, compte rendu de Dillon, → 109, in: Gnomon 51, 1979, 382b–385b.
115. H. Dörrie, Formula Analogiae: An Exploration of a Theme in Hellenistic and Imperial Platonism, in: → 35, 33–49.
116. L. Brisson, Prosopographie, dans: Id., et Alii (édd.), Porphyre. La Vie de Plotin (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 6), Paris 1982, 55–114.
117. P. [= P. L.] Donini, Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino, Torino 1982, stt. 100–159 ('2. Il platonismo medio').
118. W. Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre (Ak. der Wiss. und der Lit. Mainz, Abhandl. der Geistes- und Sozialwissenschaftl. Kl., Einzelveröffentlichung 3), Wiesbaden 1983, stt. 7–112 (Plutarque – Atticus – Numénius – Albinus [= Alcinous] – Maxime de Tyr – Justin – Apulée – Galien – Sévérus).
119. R. Sorabji, Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages, London 1983, passim.
120. C. J. de Vogel, Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?, in: → 37, 277–302.
121. J. Whittaker, ΑΡΡΗΤΟΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟΣ, in: FS Dörrie, → 37, 303–306; repris dans: Id., → 29, XII.
122. M. J. White, Time and Determinism in the Hellenistic Philosophical Schools, in: AGPh 65, 1983, 40–62; stt. 56–59.
123. R. M. Berchman, From Philo to Origen. Middle Platonism in Tradition (Brown Judaica Studies 69), Chico, California, 1984.
124. P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n.Chr. (Peripatoi 6), Berlin–New York 1984, stt. 427–582.
125. W. L. Gombocz, Vom Vorneuplatonismus zum Mittelplatonismus [= compte rendu de Zintzen (éd.), → 33], in: Phil. Rundschau 32, 1985, 277–288.
126. J. Talanga, Zukunftsurteile und Fatum. Eine Untersuchung über Aristoteles 'De interpretatione 9' und Ciceros 'De fato', mit einem Überblick über die spätantiken Heimarmene-Lehren (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Kl. Philol. 36), Bonn 1986, stt. 148–151 ('Mittlerer Platonismus').

Digitized by Google

127. J. WHITTAKER, Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire, dans ce même volume (ANRW II 36,1), *supra*, pp. 81–123.
128. J. WHITTAKER, Proclus et les moyens platoniciens, dans: Proclus, lecteur et interprète des Anciens (Colloques int. du CNRS, Paris 2–4 octobre 1985), à paraître.

B. Études sur les auteurs

1. Albinus[9]
(cp. aussi → 7, p. 115–140; → 493)

Texte et traductions:

129. C. F. HERMANN (éd.), Ἀλβίνου εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους, in: Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi, vol. VI, Lipsiae 1853; ²1884; ³1907, 147–151 (notes critiques: XV–XVIII).
130. J. FREUDENTHAL, Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos, dans: ID., Hellenistische Studien III, Berlin 1879, 322–326.
131. R. LE CORRE, Le prologue d'Albinus, in: RPhFE 146, 1956, 28–38.
132. G. INVERNIZZI, Il 'Prologo' di Albino. Introduzione, traduzione e note, in: RFNsc 71, 1979, 352–361.

Études:

133. J. FREUDENTHAL, → 130, 241–327.
134. R. M. JONES, The Ideas as the Thoughts of God, in: CPh 21, 1926, 317–326; repris dans: ID., → 18, et en trad. allemande dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 187–199.
135. O. SCHISSEL, Zum Πρόλογος des Platonikers Albinos, in: Hermes 66, 1931, 215–226.
136. L. FRÜCHTEL, compte rendu de WITT, → 153, in: Berl. Philol. Woch. 58, 1938, 996–1003.
137. A. N. M. RICH, The Platonic Ideas as the Thoughts of God, in: Mnem., Ser. 4, 7, 1954, 123–133; repris en trad. all. dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 200–211 (→ Atticus; → Justin).
137a. P. BOYANCÉ, Fulvius Nobilior et le Dieu ineffable, in: RPh, Sér. 3, 29, 1955, 172–191, stt. 185ss.; repris dans: ID., Études sur la religion romaine (Coll. de l'École franç. de Rome 11), Rome 1972, 227–252.
138. J. H. LOENEN, Albinus' Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation, in: Mnem., Ser. 4, 9, 1956, 296–319 ('The inner consistency and the original character of Albinus' interpretation of Plato'); ib. 10, 1957, 35–56 ('The sources of Albinus' metaphysics'); repris en trad. all. dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 98–149.
139. J. G. MILHAVEN, Der Aufstieg der Seele bei Albinos, Diss. München 1962.
140. A.-J. FESTUGIÈRE, L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles, in: MH 26, 1969, 281–296; repris dans: ID., → 15a, 535–550.
141. J. G. GRIFFITHS, *In memoriam* R. E. WITT, in: Gnomon 52, 1980, 806–807, stt. 806b–807a.
142. C. MAZZARELLI, L'autore del 'Didaskalikos': l'Alcinoo dei manoscritti o il medioplatonico Albino?, in: RFNsc 72, 1980, 606–639.

[9] Ont été rangées sous 'Albinus' 1. les études consacrées au 'Prologue'; 2. les études soutenant expressément contre WHITTAKER que l'Alcinous des MSS est bien Albinus. – Ont été rangées sous 'Alcinous' 1. les études consacrées au 'Didaskalikos'; 2. les études consacrées à Alcinous; 3. les études consacrées à Albinus et Alcinous.

Digitized by Google

2. Alcinous
(→ 542)

Vie et œuvre:

143. J. H. Waszink, art. 'Albinus', in: RAC I, 1950, 238–239.
144. E. R. D[odds], art. 'Albinus', in: OCD ²1970, 34b.
145. H. Dörrie, art. 'Albinos', in: RE Suppl. XII, 1970, 14–22.
146. E. K[önig], art. 'Albinos', dans: J. Mittelstrass (éd.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, I (A–G), Mannheim etc. 1980, 67a.

Texte et traductions:

147. C. F. Hermann (éd.), Ἀλκινόου Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων, in: Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi, vol. VI, Lipsiae 1853; ²1884; ³1907, 152–189.
148. P. Louis, Albinos. Epitome, Paris et Rennes 1945 (M. Whittaker annonce, en collaboration avec M. Louis, une nouvelle édition de l'"Epitomé' attribuée maintenant – conformément à la tradition manuscrite – à Alcinous: supra, p. 82, n. 8).
149. G. Invernizzi, Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo. Saggio di interpretazione storico-filosofica con introduzione e commento del Didaskalikos, 2 voll., Roma 1976.

Études:

150. O. Schissel von Fleschenberg, Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade (Texte und Forschungen zur byz.-neugr. Philologie 8), Athènes 1928, stt. 36–44.
151. W. Theiler, compte rendu de Schissel, → 150, in: Gnomon 5, 1929, 307–317.
152. L. Früchtel, Clemens Alexandrinus und Albinus, in: Berl. Philol. Woch. 57, 1937, 591–592.
153. R. E. Witt, Albinus and the History of Middle Platonism (Cambridge Class. Stud. 7), Cambridge 1937; Amsterdam ²1971.
154. H. Cherniss, compte rendu de Witt, → 153, in: AJPh 59, 1983, 351–356; repris dans: Id., → 13, 468–473; et en trad. all. dans: Zintzen (éd.), → 33, 91–97.
155. É. Bréhier, Les études de philosophie antique [= compte rendu de Witt, → 153], in: Actualités scientifiques et industrielles 790, Philosophie I, Paris 1939, 40–42.
156. E. Pelosi, Een platoonse gedachte bij Gaios, Albinos en Apuleius van Madaura. Plat. Theait. 176a: φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, in: Studia Catholica 15, 1939, 375–394, stt. 380–394 (→ Gaius; → Apulée) (→ 259).
157. W. Theiler, compte rendu de Witt, → 153, in: Gnomon 15, 1939, 104a–105b.
158. P. Louis, Études sur les manuscrits d'Albinos, in: REG 55, 1942, 70–76.
159. F. Steckerl, On the Problem: Artefact and Idea, in: CPh 37, 1942, 288–298.
160. A. Diès, compte rendu de Louis, → 148, in: RPhLHA, 3. s., 22, 1948, 195–199.
161. H. Cherniss, compte rendu de Louis, → 148, in: AJPh 70, 1949, 76–80, repris dans: Id., → 13, 474–478.
162. M. Plezia, De commentariis isagogicis (Archiwum Filologiczne 23), Kraków 1949.
163. B. Laourdas, Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τῆς Ἐπιτομῆς τοῦ Ἀλβίνου, in: Ἀθηνᾶ 54, 1950, 29–35.
164. H. A. Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes, in: HThR 45, 1952, 115–130; repris dans: Id., → 31, 115–130, et en trad. all. dans: Zintzen (éd.), → 33, 150–168.
165. A. C. Lloyd, Neoplatonic logic and Aristotelian logic – I, in: Phronesis 1, 1955–1956, 58–72, stt. 58–64.

Digitized by Google

166. A. H. ARMSTRONG, The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not Outside the Intellect", in: → 52, 391–425; repris dans: ID., → 11, IV, et en trad. allemande dans: ZINTZEN (éd.), → 32, 38–57.
167. L. G. WESTERINK et B. LAOURDAS, Scholia by Arethas in Vindob. Phil. Gr. 314, in: Ἑλληνικά 17, 1960 [1962], 105–131, stt. 111–118; repris dans: ID., Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers by L. G. WESTERINK, Amsterdam 1980, 31–57, stt. 37–44.
168. M. GIUSTA, Ἀλβίνου Ἐπιτομή o Ἀλκινόου Διδασκαλικός, in: Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 95, 1960–1961, 167–194.
169. PH. MERLAN, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness (Arch. int. d'hist. des idées 2), The Hague 1963; ²1970, stt. 62–71.
170. J. M. RIST, Albinus as a Representative of Eclectic Platonism, dans: ID., → 79, 165–168; repris en trad. allemande dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 212–216.
171. M. ISNARDI PARENTE, Platone e la prima Accademia di fronte al problema delle idee degli "artefacta", in: Riv. crit. di Storia della Filos. 19, 1964, 123–158, stt. 140.
172. M. GIUSTA, I Dossografi di Etica II, Torino 1967, 535–538 (→ Pseudo-Galien).
173. A. J. MALHERBE, The Structure of Athenagoras, 'Supplicatio pro Christianis', in: VC 23 1969, 1–20.
174. J. WHITTAKER, Neopythagoreanism and Negative Theology, in: SO 44, 1969, 109–125; repris dans: ID., → 29, IX, et en trad. all. dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 168–189.
175. K. KLEVE, Albinus on God and the One, in: SO 47, 1972, 66–69.
176. J. MANSFELD, Three Notes on Albinus, in: Θ-Π (Thêta-Pi) 1, 1972, 61–80.
177. J. WHITTAKER: Lost and Found: Some Manuscripts of the 'Didaskalikos' of Alcinous (Albinus), in: SO 49, 1973, 127–139; repris dans: ID., → 29, XIX.
178. J. WHITTAKER, 'Parisinus Graecus' 1962 and the Writings of Albinus. Part I, in: Phoenix 28, 1974, 320–354; repris dans: ID., → 29, XX.
179. J. WHITTAKER, 'Parisinus Graecus' 1962 and the Writings of Albinus. Part II, in: Phoenix 28, 1974, 450–456; repris dans: ID., → 29, XXI.
180. J. WHITTAKER, 'Parisinus Graecus' 1962 and Janus Lascaris, in: Phoenix 31, 1977, 239–244; repris dans: ID., → 29, XXII.
181. J. WHITTAKER, Arethas and the 'Collection philosophique', dans: D. HARLFINGER (éd.), Griechische Paläographie und Kodikologie (à paraître).
182. M. GIUSTA, Due capitoli sui dossografi di fisica: 1. La trattazione della fisica nei 'Vetusta placita' e nei testi dossografici "per scuola" ('Didaskalikos' di Alcinoo, 'de Platone' di Apuleio, Diogene Laerzio VII ecc.); 2. Il falso Albino e i capitoli 8–12 del 'Didaskalikos', dans: G. CAMBIANO (éd.), Storiografia e dossografia nella filosofia antica, Torino, à paraître.
182a. D. T. RUNIA, A Note on Albinus/Alcinous Didaskalikos XIV, in: Mnem., Ser. 4, 39, 1986, 131–138.

3. Alexandre d'Aphrodise, 'De fato'

Texte et traductions:

183. Alexander of Aphrodisias. On Fate. Text, translation and commentary by R. W. SHARPLES, London 1983.
184. Alexandre d'Aphrodise. Traité du Destin. Texte établi et traduit par P. THILLET (CUF), Paris 1984.

Étude:

185. R. W. SHARPLES, Alexander of Aphrodisias, 'De Fato': some Parallels, in: CQ 28, 1978, 243–266.

Digitized by Google

4. Alexandre de Lycopolis

Vie et œuvre:

186. M. Dibelius, art. 'Alexander von Lykopolis', in: RAC I, 1950, 270–271.
187. H. Dörrie, art. 'Alexander von Lykopolis', in: RGG I³, 1957, 230.

Texte et traductions:

188. Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio edidit A. Brinkmann, Lipsiae 1895.
189. P. W. van der Horst et J. Mansfeld, An Alexandrian Platonist Against Dualism. Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'. Translated, with an introduction and notes by P. W. v. d. H. and J. M., Leiden 1974 (reprise corrigée et augmentée d'une étude parue d'abord dans: Θ-Π [Thêta-Pi] 3, 1974, 1–97).
190. A. Villey, Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani (Sources Gnostiques et Manichéennes 2), Paris 1985.

Études:

191. H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, in: F. Saxl (éd.), Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–1925, Leipzig–Berlin 1927, 65–157, stt. 106–110 (réimpression Nendeln 1967); repris dans: Id., Studien zur orientalischen Religionsgeschichte, hgg. von C. Colpe, Darmstadt 1968, 15–107, stt. 56–60.
192. R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Leipzig–Berlin 1929, 91–95 (réimpression Darmstadt 1967).
193. R. Harder, Prismata, in: Philologus 85, 1930, 243–254, stt. 247–250 ('2.').
194. R. Reitzenstein, Alexander von Lykopolis, in: Philologus 86, 1931, 185–198.
195. R. Reitzenstein, Eine wertlose und eine wertvolle Überlieferung über den Manichäismus, in: NGG 1931, Phil.-hist. Kl., 28–58.
196. L. Troje, Zum Begriff ἄτακτος κίνησις bei Platon und Mani, in: MH 5, 1948, 96–115.
197. C. Riggi, Una testimonianza del „kerygma" cristiano in Alessandro di Licopoli, in: Salesianum 31, 1969, 561–628.

5. Ammonius, le maître de Plutarque

Vie et œuvre:

198. K. Ziegler, art. 'Plutarchos von Chaironeia', in: RE XXI 1, 1951, 651–653 (= ²1964, 15–17) (→ 570).

Études:

199. C. P. Jones, The Teacher of Plutarch, in: HStClPh 71, 1966, 205–213.
200. J. Whittaker, Ammonius on the Delphic E, in: CQ 19, 1969, 185–192; repris dans: Id., → 29, V (→ Eudore).

6. Ammonius Saccas
(→ 701; → 749)

Vie et œuvre:

201. H.-R. Schwyzer, s.v. 'Plotinos', in: RE XXI 1, 1951, 477–481.
202. H.-R. Schwyzer, s.v. 'Plotinos', in: RE Suppl. XV, 1978, 316–319.

Digitized by Google

203. H. Dörrie, art. 'Ammonios Sakkas', in: TRE II, 1978, 463–471.
204. M. Baltes, art. 'Ammonios Sakkas', in: RAC Suppl. III, 1985, 323–332.

Testimonia:

205. H.-R. Schwyzer, Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins (Rhein.-Westfäl. Ak. d. Wiss., Geisteswiss., Vorträge G 260), Opladen 1983, 10–14.

Études:

206. F. Heinemann, Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus, in: Hermes 61, 1926, 1–27.
207. I. Chevalier, Le relatif «selon l'être» chez quelques témoins de la Renaissance hellénistique, in: Divus Thomas, 3. série, 16, 1938, 67–84, stt. 75–76.
208. E. Seeberg, Ammonius Sakas, in: Zschr. f. Kirchengesch. 61 (= 3. Folge 12), 1942, 136–170.
209. K. H. E. de Jong, Plotinus of Ammonius Saccas, Leyde 1941.
210. E. Elorduy, ¿Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Areopagita?, in: Est. ecl. 18, 1944, 501–557.
211. W. Theiler, Plotin und die antike Philosophie, in: MH 1, 1944, 209–225, stt. 215; repris dans: Id., → 25, 140–159, stt. 147s.
212. E. Elorduy, Ammonio Sakkas, la leyenda de su apostasia, in: Pensamiento 3, 1947, 5–27.
213. S. Caramella, Il cristianesimo di Ammonio Sacca, in: Nuovo Didaskaleion 2, 1948, 62–70.
214. E. Elorduy, La física estoica absorbida por la filosofía cristiana, in: Sophia 16, 1948, 195–198; 326–350 (→ Clément d'Alexandrie).
215. E. Elorduy, Orígenes, discípulo de Ammonio, in: Las Ciencias 12, 1948, 897–912.
216. A. Tovar, El Pseudo-Dionysio y Ammonio Sakkas, in: Emerita 16, 1948, 277–281.
217. E. Benz, Indirekte Einflüsse auf die frühchristliche Theologie (Ak. d. Wiss. u. Lit. Mainz, Abh. d. Geistes- u. Sozialwiss. Kl. 1951, no. 3), Wiesbaden 1951.
218. E. Elorduy, Sobre la 'Vida de Aristóteles' según Ammonio, in: Pensamiento 9, 1953, 77–95, stt. 83–87.
219. E. Elorduy, El problema del mal en Proclo y el Ps.Areopagita, in: Pensamiento 9, 1953, 481–489.
220. H. Dörrie, Ammonios, der Lehrer Plotins, in: Hermes 83, 1955, 439–477; repris dans: Id., → 14, 324–360.
221. H. Crouzel, Origène et Plotin élèves d'Ammonios Saccas, in: Bull. de Litt. Eccl. 57, 1956, 193–214.
222. H. Crouzel, Notes critiques sur Origène, in: Bull. de Litt. Eccl. 59, 1958, 3–12, stt. 3–7 ('I. – Encore Origène et Ammonios Saccas').
223. H. Langerbeck, The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements therein, in: JHSt 77, 1957, 67–74.
224. H. Dörrie, Porphyrios' 'Symmikta Zetemata'. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten (Zetemata 20), München 1959, passim.
225. E. Elorduy, Ammonio Sakkas. I: La doctrína de la creación y del mal en Proclo y el Ps.-Areopagita (Estudios Onienses, Facultad de teología, Ser. I, vol. 7), Oña (Burgos) 1959.
226. J. C. Hindley, Ammonios Sakkas. His Name and Origin, in: ZKG 75 (= F. 4, 13), 1964, 332–336.
227. I. P. Sheldon-Williams, Plato and the School of Ammonius Saccas – Reflections on a Recent Book [= compte rendu de Rist, → 79], in: Downside Review 83, 1965, 311–326.

Digitized by Google

228. W. Theiler, Ammonios und Porphyrios, in: → 48, 85–123; repris dans: Id., → 26, 519–542.
229. J. Rist–I. P. Sheldon-Williams, Correspondence, in: Downside Review 84, 1966, 196–201.
230. W. Theiler, Ammonios, der Lehrer des Origenes, dans: Id., Forschungen, → 25, 1–45.
231. H. Langerbeck, Die Verbindung aristotelischer und christlicher Elemente in der Philosophie des Ammonius Saccas, dans: Id., Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlaß hgg. v. H. Dörries (AAWGött., Phil.-hist. Kl., 3. Folge, 69), Göttingen 1967, 146–166.
232. A. H. Armstrong, compte rendu de Theiler, → 25, in: Gnomon 40, 1968, 204b–206a.
233. A. C. Lloyd, compte rendu de Theiler, → 25, in: CR 18, 1968, 295–297.
234. W. Theiler, Die Seele als Mitte bei Augustin und Origenes (1968), dans: Id., → 26, 554–563.
235. F. H. Kettler, War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?, in: → 36, 327–334.
236. E. TeSelle, Regio dissimilitudinis in the Christian Tadition and its Context in Late Greek Philosophy, in: Augustinian Studies 6, 1975, 153–197, stt. 173, 178–179.
237. G. Fowden, The Platonist Philosopher and His Circle in Late Antiquity, in: Φιλοσοφία (Athènes) 7, 1977, 359–383.
238. T. A. Szlezák, Plotin und die geheimen Lehren des Ammonios, in: H. Holzhey und W. Ch. Zimmerli (édd.), Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung, Basel/Stutgart 1977, 52–69.
239. F. H. Kettler, Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius, in: → 34, 322–328.
240. H.-R. Schwyzer, Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins, → 205.
241. M. Baltes, compte rendu de Schwyzer, → 205, in: Gnomon 56, 1984, 204–207.
241a. F. M. Schroeder, Ammonius Saccas, dans ce même volume (ANRW II 36,1), *infra*, pp. 493–526.

7. 'Anonymus in Theaetetum' (→ 7, p. 140–144)

Texte:

242. Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782) nebst drei Bruchstücken philosophischen Inhalts (Pap. N. 8; P. 9766. 9569) unter Mitwirkung von J. L. Heiberg bearbeitet von H. Diels und W. Schubart. Mit zwei Lichtdrucktafeln (Berliner Klassikertexte, hgg. v. d. Generalverwaltung der Kgl. Museen zu Berlin 2), Berlin 1905.

Études:

243. K. Praechter, compte rendu de: → 242, in: GGA 171, 1909, 530–547; repris dans: Id., → 23, 264–281, et dans: Zintzen (éd.), → 33, 301–316.
244. J. Mansfeld, Notes on some passages in Plato's Theaetetus and the 'Anonymous Commentary', in: Zetesis. Album amicorum . . . aan E. de Strycker, Antwerpen–Utrecht 1973, 108–114.
245. G. Invernizzi, Un commentario medioplatonico al 'Teeteto' e il suo significato filosofico, in: RFNsc 68, 1976, 215–233.
246. H. Tarrant, The date of Anon. 'In Theaetetum', in: CQ 33, 1983, 161–187 (→ Eudore).
247. H. Tarrant, Zeno on Knowledge or on Geometry? The Evidence of anon. 'In Theaetetum', in: Phronesis 29, 1984, 96–99.

Digitized by Google

248. H. TARRANT, Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy, Cambridge 1985, stt. 66–88.

8. Apulée[10]
(→ 9)

Vie et œuvre:

249. SCHWABE, art. 'Apuleius (9) von Madaura', in: RE II 1, 1895, 246–258.

Éditions et traductions:

250. Apulei opera quae supersunt, vol. III: De philosophia libri, recensuit P. THOMAS (BSGRT), Lipsiae 1908 (réimpressions ibid. 1921; 1970); contient: 'De deo Socratis', 'Asclepius', 'De Platone et eius dogmate', 'De mundo', 'Περὶ ἑρμηνείας').
251. L. MINIO-PALUELLO, De mundo . . . paraphrasis Apulei (Aristoteles Latinus XI 1–2), Bruges–Paris ²1965, 114–133.
252. G. BARRA–U. PANNUTI, Il 'De deo Socratis' di Apuleio, in: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli 10, Napoli 1962–1963, 81–141 (texte et traduction).
253. R. DEL RE, Apuleio. Sul dio di socrate (Scriptores Latini 5), Roma 1966 (texte et traduction).
254. J. BEAUJEU, Apulée. Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments (CUF), Paris 1973.
255. Apuleius. Platon und seine Lehre. Hgg. und komm. von P. SINISCALCO, eingel. und übers. von K. ALBERT (Texte zur Philosophie 4), Sankt Augustin 1981.

Études:

256. T. SINKO, De vita Platonis Apuleiana, in: Eos 30, 1927, 101–112.
257. V. USSANI, Magia, misticismo e arte in Apuleio, in: Nuova Antologia, S. 7, 264 (342 della Raccolta), 1929, 137–155.
258. S. MÜLLER, Das Verhältnis von Apuleius de mundo zu seiner Vorlage (Philologus, Supplementband 32, Heft 2), Leipzig 1939.
259. E. PELOSI, Een platoonse gedachte bij Gaios, Albinos en Apuleius van Madaura, II (Vervolg van Sept. 1939), in: Studia Catholica 16, 1940, 226–242 (→ 156).
260. M.-TH. PELLETIER, Les idées religieuses et philosophiques chez Apulée, Diss. Paris 1948.
261. A. BERTOZZI, La posizione filosofica di Apuleio, in: Sophia 17, 1949, 238–245.
262. E. B. ANTONARAS, Μελεταὶ περὶ τὸν Ἀπουλήϊον, Athènes 1952 (stt. 91–124: 'Γ'. Τὰ ἔργα τοῦ Ἀπουληΐου καὶ τὰ συναφῆ προβλήματα).
263. B. AXELSON, Akzentuierender Klauselrhythmus bei Apuleius. Bemerkungen zu den Schriften De Platone und De mundo (Vetenskaps-Societeten i Lund, Årsbok 1952), Lund 1953, 3–20.
264. L. HERRMANN, Le Dieu-Roi d'Apulée, in: Latomus 18, 1959, 110–116.
265. J. REDFORS, Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften De Platone und De mundo, Lund 1960.
266. G. BARRA, Il valore e il significato del 'De deo Socratis' di Apuleio, in: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli 9, 1960–1961, 67–119.

[10] Nous avons inclu les travaux relatifs au 'De interpretatione', la question de l'authenticité de ce traité n'étant pas encore résolue. L'"Asclépius' qui, lui, ne saurait être d'Apulée a été publié dans le deuxième volume du 'Corpus Hermeticum' (édité par A.-J. FESTUGIÈRE et A. D. NOCK), Paris 1945, 296–355 (→ 829).

Digitized by Google

267. P. Courcelle, De Platon à saint Ambroise par Apulée. (Parallèles textuels entre le 'De excessu fratris' et le 'De Platone'), in: Rev. de philologie 35, 1961, 15–28.
268. G. Barra–U. Pannuti, L'esperienza filosofica e religiosa di Apuleio (introduction à → 252, 81–92).
269. G. Barra, La biografia di Platone nel 'De Platone et eius dogmate' di Apuleio, in: Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli 38, 1963, 5–18.
270. Ph. Merlan, → 169, stt. 69–71.
271. J. Mossay, Apulée, «De Platone, II, 12», in: AntCl 32, 1963, 571–576.
272. B. M. Portogalli, Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio, in: SCO 12, 1963, 227–241.
273. B. M. Portogalli, I problemi della critica apuleiana, in: Cultura e scuola 2, 1963, no. 8, 44–50.
274. C. Moreschini, La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo, in: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Serie II, 33, 1964, 17–56; repris de façon augmentée dans: Id., → 21, 133–191, et en trad. allemande dans: Zintzen (éd.), → 33, 219–274 (→ Numénius [pp. 46–50]).
275. C. Moreschini, La demonologia medioplatonica e le Metamorfosi di Apuleio, in: Maia 17, 1965, 30–46; repris, avec additions et corrections, sous le titre de 'La demonologia e le 'Metamorfosi' di Apuleio. La curiositas', dans: Id., → 21, 19–42.
276. R. Thibau, Les Métamorphoses d'Apulée et la Théorie Platonicienne de l'Erôs, in: Studia Phil. Gand. 3, 1965, 89–144.
277. G. Barra, La questione dell'autenticità del 'De Platone et eius dogmate' e del 'De mundo' di Apuleio, in: Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli 40, 1966, 127–188.
278. C. Moreschini, Studi sul De dogmate Platonis di Apuleio (Studi di lettere, storia e filosofia 29), Pisa 1966; repris, avec additions et corrections, sous le titre de 'Il 'De Platone et eius dogmate' e il 'De mundo'' dans: Id., → 21, 51–132.
279. C. Roncaioli, L'arcaismo nelle opere filosofiche di Apuleio, in: GIF 19, 1966, 322–356.
280. G. Barra, Initia rerum. Un passo controverso del 'De Platone et eius dogmate' di Apuleio, in: Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, 40, 1967, 35–42.
281. M. W. Sullivan, Apuleian Logic. The Nature, Sources and Influence of Apuleius's Peri Hermeneias, Amsterdam 1967.
282. P. G. Walsh, Lucius Madaurensis, in: Phoenix 22, 1968, 143–157.
283. A. Wlosok, Zur Einheit der Metamorphosen des Apuleius, in: Philologus 113, 1969, 68–84.
284. T. Mantero, Enciclopedismo e misteriosofia in Apuleio, in: Quaderni del Teatro Stabile di Torino 20, 1970, 62–111.
285. C. C. Schlam, Platonica in the 'Metamorphoses' of Apuleius, in: TAPhA 101, 1970, 477–487.
286. F. Regen, Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 10), Berlin–New York 1971.
287. C. C. Schlam, The Scholarship on Apuleius since 1983, in: ClW 64, 1970–1971, 285–309.
288. G. Barra, Apuleio e il problema dell'origine del male, in: Vichiana, N.S., 1, 1972, 102–113; repris en trad. allemande dans: Zintzen (éd.), → 33, 275–298 (→ Alcinous).
289. R. Mortley, Apuleius and Platonic Theology, in: AJPh 93, 1972, 584–590; repris en trad. allemande dans: Zintzen (éd.), → 33, 275–282.
290. K.-P. Schmutzler, Die Platon-Biographie in der Schrift des Apuleius 'De Platone et eius dogmate', Diss. Kiel 1974.

Digitized by Google

291. F. Regen, compte rendu de Beaujeu, → 254, in: GGA 229, 1977, 186–227.
292. C. Moreschini, La terminologia filosofica apuleiana, dans: Id., → 21, 193–210.
293. C. Moreschini, Apuleio e Arnobio, dans: Id., → 21, 228–240.
294. D. B. Pottle, The Platonic Elements in the Metamorphoses of Apuleius. Diss. Tufts University, Medford, Mass., 1978 (résumé dans: Diss. Abstr. 39 [1978], 269 A).
295. P. L. Donini, Apuleio e il platonismo medio, dans: Id. et Alii, Apuleio letterato, filosofo, mago, Bologna 1979, 103–111.
296. P. Krafft, Apuleius' Darstellung der providentia tripertita, in: MH 36, 1979, 153–163.
297. P. G. Walsh, Apuleius and Plutarch, in: → 35, 20–32.
298. R. van den Broek, Apuleius on the Nature of God (De Plat., 190–191), in: J. den Boeft et A. H. M. Kessels (édd.), Actus. Studies . . . H. L. W. Nelson, Utrecht 1982, 57–72.
299. A. Lumpe, Die Logik des Pseudo-Apuleius. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie, Augsburg 1982.
300. S. Heller, Apuleius, Platonic Dualism, and Eleven, in: AJPh 104, 1983, 312–339, stt. 322–332 ('I. Apuleius and Platonism').
301. D. Londey and C. Johanson, Apuleius and the Square of Opposition in: Phronesis 29, 1984, 165–173.
301a. F. E. Brenk, In the Light of the Moon, dans: W. Haase (éd.), ANRW II 16,3, Berlin–New York 1986, 2068–2145, stt. 2130–2135 ('Lucian and Apuleius').
302. B. L. Hijmans, Apuleius Philosophus Platonicus, dans ce même volume (ANRW II 36,1), *infra*, pp. 395–475.

9. Aristide Quintilien, De musica II 17–19

Vie et œuvre:

303. W. Vetter, art. 'Aristides Quintilianus', in: MGG I, 1949–51, 629–31.
304. W. Anderson, art. 'Aristides Quintilianus', in: The New Grove Dictionary of Music and Musicians I (éd. S. Sadie), London 1980, 585–86.

Texte et traductions:

305. R. Schäfke, Aristeides Quintilianus. Von der Musik, Berlin-Schöneberg 1937.
306. Aristidis Quintiliani De musica libri tres, ed. R. P. Winnington-Ingram, Lipsiae 1963.
306a. Aristides Quintilianus, On Music in Three Books. Translation with Introduction, Commentary, and Annotations. By Th. J. Mathiesen, New Haven 1983.

Études:

307. A.-J. Festugière, L'Ame et la Musique, d'après Aristide Quintilien, in: TAPhA 85, 1954, 55–78; repris dans: Id., → 15a, 463–486.
308. R. P. Winnington-Ingram, Ancient Greek Music 1932–1957, in: Lustrum 3, 1958, 5–57. stt. 19–21.

10. Atticus

Vie et œuvre:

309. Freudenthal, art. 'Attikos (8)', in: RE II 2, 1896, 2241.

Fragments et traductions:

310. J. Baudry, Atticos. Fragments de son œuvre, avec introduction et notes par J. B., Paris 1931.

Digitized by Google

311. G. MARTANO, → 68, 77–97.
312. O. GIGON, Aristoteles. Einführungsschriften, Zürich–Stuttgart 1961, 293–321 (traduction des frgg. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 DES PLACES).
313. Atticus. Fragments. Texte établi et traduit par É. DES PLACES (CUF), Paris 1977.

Études:

313a. PH. MERLAN, compte rendu de BAUDRY, → 310, in: Gnomon 10, 1934, 263–270 et 336.
314. K. MRAS, Zu Attikos, Porphyrios und Eusebios, in: Glotta 25, 1936 [= Festschrift P. Kretschmer], 183–188.
315. G. MARTANO, Attico, filosofo platonico del II secolo d.C., in: Riv. crit. di Storia della Filos. 2, 1947, 123–134.
315a. K. MRAS, Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius im antiken Schrifttum, in: Anzeiger der Österreich. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 93, 1956, Nr. 17, 209–217.
316. G. MARTANO, → 68, 23–61.
317. PH. MERLAN, Zwei Untersuchungen zu Alexander von Aphrodisias, in: Philologus 113, 1969, 85–91, stt. 88–91 ('II. Der Platoniker bei Alexander von Aphrodisias, Quaestiones II 21, p. 65, 17–71,2 BRUNS'); repris dans: ID., → 20, 282–288, stt. 285–288.
318. G. BOZONIS, A Criticism of two of Atticus' Arguments against Aristotle, in: Diotima 4, 1976, 53–57.
319. W. C. VAN UNNIK, Two Notes on Irenaeus, in: VC 30, 1976, 201–213, stt. 201–209 ('I. Irenaeus and Atticus Platonicus').
320. M. BALTES, Zur Philosophie des Platonikers Attikos, in: → 37, 38–57.

11. Bacchius

321. K. PRAECHTER, → 484, 483s. (= 103s.).

12. Calcidius
(→ Numénius)

Vie et œuvre:

322. H. C[HADWICK], art. 'C(h)alcidius', in: OCD ²1970, 226a.
323. J. H. WASZINK, Nachtrag 243 zum RAC, in: JbAC 15, 1972, 236–244.
324. G. B. KERFERD, art. 'Calcidius', in: TRE VII, 1981, 546–550.

Texte:

325. Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. In societatem operis coniuncto P. J. JENSEN edidit J. H. WASZINK (Plato Latinus IV), London–Leyden 1962.

Études:

326. R. M. JONES, Chalcidius and Neo-Platonism, in: CPh 13, 1918, 194–208; repris dans: ID., → 18.
327. P. A. C. VEGA, Calcidio gran escritor platónico español del siglo IV, in: La Ciudad de Dios 152, 1936, 145–164 (→ 329).
328. J. H. WASZINK, Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen, in: Mnem., Ser. 3, 9, 1941, 65–85.
329. P. A. C. VEGA, Calcidio, escritor platónico español del siglo IV, II. Valor fundamental del Comentario de Calcidio, in: La Ciudad de Dios 155, 1943, 219–241 (→ 327).

Digitized by Google

330. J. R. O'Donnell, The Meaning of "Silva" in the Commentary on the 'Timaeus' of Plato by Chalcidius, in: Mediaeval Studies 7, 1945, 1–20.
331. J. C. M. van Winden, Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism (Philosophia antiqua 9), Leiden 1959; ²1968.
332. E. Mensching, compte rendu de van Winden, → 331, in: Gnomon 34, 1962, 687–692.
333. A. R. Sodano, Su una recente edizione critica del commento di Calcidio al 'Timeo' di Platone [= compte rendu de Waszink–Jensen, → 325], in: GIF 16, 1963, 339–349.
334. J. H. Waszink, Studien zum Timaioskommentar des Calcidius. I. Die erste Hälfte des Kommentars (mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele) (Philosophia antiqua 12), Leiden 1964.
335. E. Mensching, Zur Calcidius-Überlieferung, in: VC 19, 1965, 42–56.
336. J. H. Waszink, Calcidius, 'Comm. in Tim.' 28, in: Mnem., Ser. 4, 20, 1967, 441–443.
337. J. H. Waszink, Calcidius' Erklärung von Tim. 41 e 2–42 a 4, in: MH 26, 1969, 271–280.
338. J. den Boeft, Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources (Philosophia antiqua 18), Leiden 1970.
339. J. H. Waszink, Calcidius (→ 323).
340. J. H. Waszink, La théorie du langage des dieux et des démons dans Calcidius, in: → 36, 237–244; repris dans: Id., → 28, 411–418.
341. A. R. Sodano, compte rendu de den Boeft, → 328, in: Gnomon 45, 1973, 418b–421b.
342. W. Theiler, Vitalis vigor bei Calcidius, in: → 43, 311–316.
343. J. H. Waszink, Le rapport de Calcidius sur la doctrine platonicienne de la métempsycose, in: Mélanges . . . H.-Ch. Puech, Paris 1974, 315–322.
344. J. H. Waszink, Calcidiana, in: VC 29, 1975, 96–119.
345. J. den Boeft, Calcidius on Demons (Commentarius Ch. 127–136) (Philosophia antiqua 33), Leiden 1977.
346. B. L. van der Waerden, On the motion of the planets according to Heraclides of Pontus, in: Arch. int. d'hist. des sciences 28, 1978, 167–182.
347. J. H. Waszink, La conception du temps dans le 'Commentaire sur le Timée' de Calcidius, in: Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III^e–XIII^e siècles (Colloques int. du CNRS, Paris 9–12 mars 1981), Paris 1984, 363–368.
348. J. H. Waszink, Der Zeitbegriff im Timaioskommentar des Calcidius, in: Vivarium. Festschrift Th. Klauser (JbAC, Ergbd. 11), Münster/Westfalen 1984, 348–352.

13. Celse[11]
(→ Origène)

Vie et œuvre:

349. Ph. Merlan, art. 'Celsus', in: RAC II, 1954, 954–965; repris dans: Id., → 20, 352–357.

[11] On trouvera des bibliographies sur Celse dans Andresen, → 357, 401–407, ainsi que dans M. Borret, Origène, Contre Celse, tome V: Introduction, tables et index (SC 227), Paris 1976, 141–182. – Par ailleurs, toute étude sur le 'Discours Véritable' devra partir de l'édition du 'Contre Celse' publiée par M. Borret dans la collection des 'Sources chrétiennes' (tome I: livres I et II [SC 132], Paris 1967; t. II: ll. III et IV [SC 136], ib. 1968; t. III: ll. V et VI [SC 147], ib. 1969; t. IV: ll. VII et VIII [SC 150], ib. 1969) (→ 730a).

Digitized by Google

Éditions et traductions:

350. Celsi ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, excussit et restituere conatus est O. Glöckner (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 151), Bonn 1924.

350a. H. O. Schröder, Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Textes und Kommentar, Habilitationsschrift Gießen 1938. Im Auszug erschienen Gießen 1939.[12]

351. R. Bader, Der 'Αληθὴς Λόγος des Kelsos (TBAW 33), Stuttgart–Berlin 1940.

Études:

352. O. Glöckner, Die Gottes- und Weltanschauung des Celsus, in: Phil. 82, 1926–1927, 329–352.

353. P. de Labriolle, La Réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du I^{er} au VI^{e} siècle, Paris 1934; ^{2}1948, stt. 111–169.

354. A. Wifstrand, Die Wahre Lehre des Kelsos (Bull. de la Soc. Roy. des Lettres de Lund 1941/1942), Lund 1942.

355. A. Wifstrand, Kelsos' stridsskrift mot kristendomen, in: Svensk Teologisk Kvartalskrift 18, 1942, 1–18.

356. Q. Cataudella, Celso e l'epicureismo, in: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia, Ser. 2, 12, 1943, 1–23.

357. C. Andresen, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Arbeiten z. Kirchengesch. 30), Berlin 1955.

358. H. Dörrie, compte rendu d'Andresen, → 357, in: Gnomon 29, 1957, 185–196; repris dans: Id., → 14, 263–274.

359. H. O. Schröder, Celsus und Porphyrius als Christengegner, in: Die Welt als Geschichte 17, 1957, 190–202.

360. J. H. Waszink, compte rendu d'Andresen, → 357, in: VC 12, 1958, 166–177.

361. J. C. M. van Winden, Notes on Origen, Contra Celsum, in: VC 20, 1966, 201–213.

362. L. W. Barnard, Athenagoras, Galen, Marcus Aurelius and Celsus, in: Church Quart. Rev. 168, 1967, 168–181.

363. H. Dörrie, Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes c. Celsum 7, 42ff. (Nachrichten der Ak. d. Wiss. in Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1967, 2, 19–55), Göttingen 1967; repris dans: Id., → 14, 229–262.

364. H.-U. Rosenbaum, Zur Datierung von Celsus' 'Αληθὴς λόγος, in: VC 26, 1972, 102–111.

365. P. Schwanz, Zum λόγος σπερματικός. Das Problem der Vermittlung, in: Kairos 17, 1975, 123–125.

366. Th. de Andrés Hernansanz, La síntesis filosófica del intelectual pagano del siglo II d.C. a traves del 'Alethes Logos' de Celso, in: Miscelánea Comillas 34, 1976, 145–195.

367. W. den Boer, La polémique anti-chrétienne du II^{e} siècle: 'La doctrine de vérité' de Celse, in: Athenaeum 54, 1976, 300–318.

368. W. Ullmann, Die Bedeutung der Gotteserkenntnis für die Gesamtkonzeption von Celsus' Logos alethes, in: E. A. Livingstone (éd.), Studia Patristica 14 (TU 117), Berlin (Est) 1976, 180–188.

369. H. Y. Gamble, Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22–43, in: VC 33, 1979, 12–92.

[12] Cette édition, dont C. Andresen pouvait consulter le manuscrit, n'a jamais été publiée. H. O. Schröder, → 359, p. 190, n. 4, formulait son espoir de pouvoir présenter le texte sous peu („*demnächst*"); au meilleur de nos connaissances, cet espoir ne s'est pas réalisé.

Digitized by Google

370. K. Pichler, Streit um das Christentum: Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes (Regensburger Studien zur Theologie 23), Fankfurt am Main – Bern 1980.
370a. R. P. C. Hanson, The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great, in: W. Haase (éd.), ANRW II 23,2, Berlin–New York 1980, 910–973.
370b. St. Benko, Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D., in: W. Haase (éd.), ANRW II 23,2, Berlin–New York 1980, 1055–1118, stt. 1101–1108.
371. G. T. Burke, Celsus and Justin: Carl Andresen Revisited, in: ZNtW 76, 1985, 107–116.

14. Cronius

Vie et œuvre:

372. K. Praechter, art. 'Kronios (3)', in: RE XI 2, 1922, 1978–1982.

Fragment et *testimonia*:

373. E. A. Leemans, Studie, → 495, 153–157.

15. Démocrite

Vie et œuvre:

374. Kroll, art. 'Demokritos (7)', in: RE V 1, 1903, 140.
375. L. Brisson, → 116, 78–79.

Étude:

376. M. Hirschle, Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus. Mit einem Exkurs zu „Demokrit" B 142 (Beitr. z. klass. Philol. 96), Meisenheim am Glan 1979.

16. Dercyl(l)ide

Vie et œuvre:

377. Kroll, art. 'Derkylides (2)', in: RE V 1, 1903, 242.

Étude:

378. C. J. de Vogel, Problems Concerning Later Platonism, II, in: Mnem., Ser. 4, 2, 1949, 299–318, stt. 299–301.

17. Diogène Laërce III 67ss.

379. M. Untersteiner, Posidonio nei 'placita' di Platone secondo Diogene Laerzio III (Antichità classica e cristiana 7), Brescia 1970.
380. M. Carbonara Naddei, Platone e Posidonio in Diogene Laerzio III, in: Logos 1, 1970, 523–540 [= compte rendu d'Untersteiner, → 379].

Digitized by Google

18. Eudore
(→ 'Anonymus in Theaetetum')

Vie et œuvre:

381. E. Martini, art. 'Eudoros (10) von Alexandrien', in: RE VI 1, 1907, 915–916.
382. H. Dörrie, Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, in: Hermes 79, 1944, 25–39; repris avec quelques additions dans: Id., → 14, 297–309.

Fragments, *testimonia* et traduction:

382a. C. Mazzarelli, Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte prima: Testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri, in: RFNsc 77, 1985, 197–209; Parte seconda: Testo e traduzione delle testimonianze non sicure, ib., 535–555.

Études:

383. A.-J. Festugière, → 857, IV, 22–25.
383a. A. N. Zoubas, Εὔδωρος ὁ Ἀλεξανδρεύς, in: Ἀθηνᾶ 62, 1958, 194–203.
384. P. Boyancé, Philon d'Alexandrie selon le P. Daniélou, in: REG 72, 1959, 377–384, stt. 378–380.
385. J. M. Rist, The Neoplatonic One and Plato's 'Parmenides', in: TAPhA 93, 1962, 389–401, stt. 391–394.
386. P. Boyancé, Études philoniennes, in: REG 76, 1963, 64–110, stt. 85–89.95.98; partiellement repris en trad. all. dans: Zintzen (éd.), → 33, 33–51.
387. M. Giusta, I Dossografi di Etica I. II, Torino 1964. 1967, passim (cp. 'Indice analitico', II 561).
388. W. Theiler, Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus, dans: K. Flasch (éd.), → 38, 199–218, stt. 204ss.; repris dans: Id., → 26, 484–501, stt. 488ss.
389. F. W. Kohnke, Das Bild der echten Münze bei Philon von Alexandria, in: Hermes 96, 1968, 583–590.
390. P. Moraux, Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles, in: R. Stiehl et H. E. Stier (édd.), Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift . . . F. Altheim I, Berlin 1969, 492–504.
391. W. Theiler, Philo von Alexandria und der hellenisierte Timaeus, in: → 40, 25–35; repris en trad. all. dans: Zintzen (éd.), → 33, 52–63.
392. H. Dörrie, Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, in: Le Néoplatonisme. Coll. int. du CNRS (Royaumont, 9–13 juin 1969), Paris 1971, 17–33; repris dans: Id., 14, 154–165.
393. P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria, 3 voll., Oxford 1972, I 489–490; II 708–709.
394. J. M. Dillon, Eudoros und die Anfänge des Mittelplatonismus [1976/1977], dans: Zintzen (éd.), → 33, 3–22; repris de façon peu modifiée et en langue anglaise dans: Id., → 109, 115–135.
395. G. Calvetti, Eudoro di Alessandria: medioplatonismo e neopitagorismo nel I secolo a.C., in: RFNsc 69, 1977, 3–19.
396. G. Iaksetich, Eudoro e la 'Metafisica' di Aristotele, in: Quad. di Filol. Class. (Trieste) 4, 1983, 25–30.
397. P. Moraux, → 124, 505–527.

19. Favonius Eulogius

Vie et œuvre:

398. Wissowa, art. 'Favonius (2)', in: RE VI 2, 1909, 2077.

Digitized by Google

Texte et traduction:

399. Favonii Eulogii Disputatio de somnio Scipionis. Éd. et trad. de R.-E. VAN WEDDINGEN (Coll. Latomus 27), Bruxelles 1957.

Études:

400. P. KRAFFT, Zum Monadenkapitel des Favonius Eulogius, in: VC 22, 1968, 96–127.
401. A. GRILLI, Sul numero sette, in: Studi su Varrone, sulla retorica, storiografia e poesia latina. Scritti . . . B. Riposato, Rieti–Milano 1979, 203–219.
402. E. MARTINELLI, Considerazioni sulla monade in Favonio Eulogio, in: Scripta Philologa 2, 1980, 175–186.

20. Favorin d'Arles

Vie et œuvre:

403. SEECK, art. 'Favorinus', in: RE VI 2, 1909, 2078–2086.

Texte:

404. Favorin von Arelate. Der erste Teil der Fragmente. Memorabilien und Omnigena historia, herausgegeben und kommentiert von E. MENSCHING (Texte und Kommentare 3), Berlin 1963.
405. Favorino di Arelate. Opere. Introduzione, testo critico e commento a cura di A. BARIGAZZI, Firenze 1966.

21. Gaius

(→ 7, p. 111–114; → 138 [10]; → 180, p. 326s.; → 259; → 274)

Vie et œuvre:

406. K. PRAECHTER, art. 'Gaios', in: RE Suppl. III, 1918, 535–537.

Études:

407. T. SINKO, De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione (Seorsum impressum e Tomo XLI Dissertationum philologicae Classis Academiae Litterarum Cracoviensis), Cracoviae 1905 (Tom. XLI, 129–178 [cf. Bulletin international de l'Académie Polonaise de Cracovie 1904, 9/10, 115–119]) = Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydziat filologiczny, Serya II, tom. 41, Cracovie 1906, 129–178.
408. K. PRAECHTER, Zum Platoniker Gaios, in: Hermes 51, 1916, 510–529; repris dans: ID., → 23, 81–100, et dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 67–88.
409. W. THEILER, Tacitus und die antike Schicksalslehre, in: Phyllobolia für P. v. d. Mühll, Basel 1945, 35–90; repris dans: ID., → 25, 46–103 (→ Calcidius).

22. Galien

(→ 362)

Vie et œuvre:

410. MEWALDT, art. 'Galenos (2)'. in: RE VII 1, 1910, 578–591.
411. R. WALZER, art. 'Galenos', in: RAC VIII, 1972, 777–786.

Digitized by Google

Textes et traductions:

412. In Platonis Timaeum commentarii fragmenta collegit, disposuit, explicavit H. O. Schröder. Appendicem Arabicam addidit P. Kahle, Lipsiae-Berolini 1934.
413. Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis, quae extant fragmenta, ediderunt P. Kraus et R. Walzer (Corpus Platonicum medii aevi. Plato Arabus 1), London 1951 (réimpression Nendeln 1973).
414. Galeni De placitis Hippocratis et Platonis edidit, in linguam Anglicam vertit, commentatus est Ph. De Lacy (CMG V 4,1,2), 3 voll., Berlin (Est) 1978. 1980. 1984. Vol. 1: libri I–V; vol. 2: libri VI–IX; vol. 3: commentarius et indices.

Études:

415. H. Cherniss, Galen and Posidonius' Theory of Vision, in: AJPh 54, 1933, 154–161; repris dans: Id., → 13, 447–454.
415a. J. Walsh, Galens's Writings and Influences Inspiring Them, Part II, in: Annals of Medical History 6, 1934, 143–149, stt. 147–148.
415b. J. Walsh, Galen's Writings and Influences Inspiring Them, Part III, Continued, in: Annals of Medical History 7, 1935, 570–589, stt. 582–583.
416. R. Walzer, Galen on Jews and Christians, Oxford 1949.
417. A.-J. Festugière, Le «Compendium Timaei» de Galien, in: REG 65, 1952, 97–118; repris dans: Id., → 15a, 487–506.
418. M. Isnardi, Techne, in: PP 16, 1961, 257–296.
419. Ph. De Lacy, Galen's Platonism, in: AJPh 93, 1972, 27–39.
420. H. Diller, Empirie und Logos: Galens Stellung zu Hippokrates und Platon, in: K. Döring et W. Kullmann (édd.), Studia Platonica. Festschrift . . . H. Gundert, Amsterdam 1973, 227–238.
421. J. Mansfeld, Alcmaeon: 'Physikos' or Physician? With some remarks on Calcidius' 'On Vision' compared to Galen, Plac. Hipp. Plat. VII, in: → 42, 26–38.
422. P. L. Donini, Motivi filosofici in Galeno, in: PP 35, 1980, 333–370; stt. 333–357 ('1. Sole demiurgo in Galeno e in Numenio').
423. P. Moraux, Galien comme philosophe: la philosophie de la nature, in: Galen: Problems and Prospects, ed. by V. Nutton, London 1981, 87–116.
424. G. Fichtner, 'Corpus Galenicum'. Verzeichnis der galenischen und pseudogalenischen Schriften, Tübingen 1983.

23. Pseudo-Galien, 'De qualitatibus incorporeis'[13] (→ Albinus)

Texte et traduction:

425. Galeni opera omnia XIX 463–484 Kühn.
426. I. Westenberger, Galeni qui fertur de qualitatibus incorporeis libellus, Diss. Marburg 1906.

[13] Sur la foi d'une notice chez St. Ephrem le Syrien (IVe s.), E. Orth a proposé d'attribuer à Albinus cette œuvre contenue dans le *corpus Galenicum*; en l'absence d'autres témoignages confirmant cette hypothèse, des raisons d'ordre systématique permettent de l'écarter sûrement. – Une traduction anglaise du texte d'Ephrem en question se trouve chez C. W. Mitchell, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan . . ., vol II, London–Oxford 1921 (réimpr. 1969), p. iii de la traduction: "*But these inquiries* (scil. au sujet des σώματα et des ἀσώματα) *do not belong to the Platonists, even if they are written*

Digitized by Google

427. M. GIUSTA, L'opuscolo pseudogalenico ὅτι αἱ ποιότητες ἀσώματοι. Edizione, traduzione e note (Mem. dell'Accad. di Scienze di Torino, Ser. 4, 34), Torino 1976.

Études:

428. E. ORTH, De Albino Platonico, in: Palaestra latina 14, n. 100, 1946, 225–226.
429. F. R. A[DRADOS], (discussion d'ORTH, → 428) in: Emerita 15, 1947, 285.
430. E. ORTH, Les œuvres d'Albinos le Platonicien, in: ACl 16, 1947, 113–114.
431. E. ORTH, Curae Criticae, in: Emerita 26, 1958, 201–213, stt. 209–210 (no. XIV).
432. R. B. TODD, The Author of the 'De qualitatibus incorporeis'. If not Albinus, Who?, in: ACl 46, 1977, 198–204.

24. Harpocration

Vie et œuvre:

433. J. v. ARNIM, art. 'Harpokration (2)', in: RE VII 2, 1912, 2411.

Fragments et *testimonia*:

434. J. DILLON, Harpocration's 'Commentary on Plato': Fragments of a Middle Platonic Commentary, in: Clf. St. in Class. Ant. 4, 1971, 125–146.
435. R. A. PACK, The Greek and Latin Literary Texts form Greco-Roman Egypt, Ann Arbor ²1965, no. 2088.

Études:

436. J. WHITTAKER, Harpocration and Serenus in a Paris Manuscript, in: Scriptorium 33, 1979, 59–62; repris dans: ID., → 29, XXIV.
437. M. S. FUNGHI, Un commentario all'Alcibiade I (Pap. Oxy. 1609 + Pap. Princeton Inv. AM 11224 C), in: ZPE 55, 1984, 5–6.

25. Hérode (Atticus)

Vie et œuvre:

438. MÜNSCHER, art. 'Herodes (13)', in: RE VIII 1, 1912, 921–954.
439. K. GERTH, art. 'Die Zweite oder Neue Sophistik', in: RE Suppl. VIII, 1956, 719–782, stt. 742.

Texte:

440. ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ. Introduzione, testo critico e commento a cura di U. ALBINI (Biblioteca Nazionale, Serie dei classici greci e latini. Testi con commento filologico 8), Firenze 1968.

Étude:

441. W. AMELING, Herodes Atticus. I: Biographie; II: Inschriftenkatalog (Subsidia epigraphica 11), Hildesheim etc. 1983.

in the writings of the Platonists; but they are the inquiries of the Stoics which Albinus introduced into his book which is called 'Concerning the Incorporeal' . . .". Cp. aussi H. J. W. DRIJVERS, Bardaiṣan of Edessa (Studia semitica neerlandica 6), Assen 1966, 163–165.

Digitized by Google

26. Hiérax

442. K. Praechter, Hierax der Platoniker, in: Hermes 41, 1906, 593–618; repris dans: Id., → 23, 55–80.
443. Praechter, art. 'Hierax (9)', in: RE VIII 2, 1913, 1410–1411.

27. Juncus

Fragments:

444. ap. Stobaeum, Anthologium vol. V, p. 1026,10 – 1031,13; 1049,11 – 1052,16; 1060,10 – 1065,11; 1107,16 – 1109,18 Wachsmuth-Hense.

Études:

445. J. A. A. Faltin, Die Juncus-Fragmente bei Stobaeus, Diss. Freiburg im Br. 1910.
446. F. Wilhelm, Die Schrift des Juncus περὶ γήρως und ihr Verhaltnis zu Ciceros Cato maior, Programm Breslau (König-Wilhelm-Gymnasium) 1911.
447. A. Dyroff, Junkos und Ariston von Keos über Greisenalter, in: RhM 68, 1937, 241–269.
448. R. Joly, Notes pour le Moyen Platonisme, in: → 38, 311–321, stt. 311–315 ('I. Justin et Juncus') (→ Justin).

28. Justin[14]
(→ 357; → 448)

Vie et œuvre:

449. Lietzmann, art. 'Iustinus (11)', in: RE X 2, 1919, 1332–1337.
450. H. D[örrie], art. 'Justin', in: LAW 1453–1454.
451. L. W. Barnard, Justin Martyr. His Life and Thought, Cambridge 1967, stt. 27–38 (chap. 3: 'Background: Greek Philosophy').
452. Ch. Kannengiesser et A. Solignac, art. 'Justin (1) martyr', in: DS VIII, 1974, 1640–1647.

Texte et traduction:

453. J. C. M. van Winden, An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Chapters One to Nine. Introduction, Text and Commentary (Philosophia patrum 1), Leiden 1971.

Études:

454. J. M. Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 10, 1), Paderborn 1910.
455. E. R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr. An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences, Jena 1923 (réimpression Amsterdam 1968). – Cette étude, de toute première importance, comporte, aux pages 295–320, une bibliographie de 488 titres antérieurs à 1922.

[14] Nous n'avons pas pu consulter A. Davids, Iustinus philosophus et martyr. Bibliographie 1923–1973, Nijmegen (Kathol. Univ., Fac. der Godgeleerdeid) 1983 (cp. APh 54, 1983, 2899).

Digitized by Google

456. W. SCHMID, Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogus, in: 'EPMHNEIA. Festschrift O. Regenbogen, Heidelberg 1952, 163–182; repris dans: ID., Ausgewählte philologische Schriften, herausgegeben von H. ERBSE und J. KÜPPERS, Berlin–New York 1984, 447–468.

457. C. ANDRESEN, Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNtW 44, 1952–1953, 157–195; repris dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 319–368.

458. R. HOLTE, Logos spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies, in: Stud. Theol. 12, 1958, 109–168.

459. H. KRAFT, Der mittlere Platonismus und das Christentum [= compte rendu d'ANDRESEN, → 357], in: ThLZ 83, 1958, 333–340.

460. J. H. WASZINK, compte rendu d'ANDRESEN, → 357, in: VC 12, 1958, 166–177.

461. J. DANIÉLOU, Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles, Tournai 1961, stt. 317–328; trad. anglaise London 1973.

462. H. P. SCHNEIDER, Some Reflections on the Dialogue of Justin Martyr with Trypho, in: Scottish Journal of Theology 15, 1962, 164–175.

463. J. H. WASZINK, Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos, in: → 39, 380–390; repris dans: ID., → 28, 317–327.

464. H. CHADWICK, Justin Martyr's Defence of Christianity, in: BRL 47, 1965, 275–297.

465. J. H. WASZINK, Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum, in: VC 19, 1965, 129–162; repris dans: ID., → 28, 352–385, et dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 413–448.

466. N. HYLDAHL, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (Acta Theologica Danica 9), Kopenhagen 1966; reprise des pages 272–292 ('Justin und die griechische Philosophie') dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 369–396.

467. E. F. OSBORN, Justin's Response to Second Century Challenges, in: Australian Biblical Review 14, 1966, 37–54.

467a. H. CHADWICK, Philo and the Beginnings of Christian Thought, in: → 87, 137–192, stt. 158–167 ('The Beginning of Christian Philosophy: Justin: the Gnostics'); repris dans: ID., → 12, IV.

468. A. H. ARMSTRONG, Faith and Reason: Ancient and Modern, dans: G. F. MCLEAN (éd.), Philosophy and Contemporary Man, Washington, D.C., 1968, 3–16, stt. 14–16; repris dans: ID., → 11, XIII.

469. J. C. M. VAN WINDEN, Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison, dans: → 41, I, 205–213, et en trad. allemande dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 397–412.

470. R. JOLY, Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle (Univ. libre de Bruxelles, Fac. de Phil. et Lettres 52), Bruxelles 1973.

471. E. F. OSBORN, Justin Martyr (Beitr. zur histor. Theologie 47), Tübingen 1973.

471a. C. J. DE VOGEL, Plato in de latere en late oudheid, bij heidenen en christenen, in: Lampas 6, 1973, 230–254, stt. 230–240 ('Justinus').

471b. J. C. M. VAN WINDEN, De verhouding tussen Platonisme en Christelijk geloof bij Justinus, in: Lampas 6, 1973, 358–364.

472. J. PÉPIN, Prière et providence au 2e siècle (Justin, Dial. I 4), dans: C. LAGA (éd.), Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia G. Verbeke . . . dicata (Symbolae Facultatis Litterarum et Philosophiae Lovaniensis, Series A, Vol. 1), Louvain 1976, 111–125; repris dans: ID., De la philosophie ancienne à la théologie patristique, London 1986, X.

473. É. DES PLACES, Platonisme moyen et apologétique chrétienne au IIe siècle ap. J.C. Numénius, Atticus, Justin, in: E. A. LIVINGSTONE (éd.), Studia Patristica 14 (TU 117), Berlin (Est) 1976, 432–441.

Digitized by Google

474. J. C. M. VAN WINDEN, Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dialogue I 4–5, in: VC 31, 1977, 181–190.
475. C. J. DE VOGEL, Problems Concerning Justin Martyr. Did Justin find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?, in: Mnem., Ser. 4, 31, 1978, 360–388.
476. E. OSBORN, The Platonic Ideas in Second Century Christian Thought, in: Prudentia 12, 1980, 31–45.
476a. L. ABRAMOWSKI, Die „Die Erinnerungen der Apostel" bei Justin, in: Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982, hrsg. von P. STUHLMACHER (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 28), Tübingen 1983, 341–353.

29. Lucius
(→ Nicostrate)

Vie et œuvre:

447. K. PRAECHTER, → 484, 502 (= 122) nn. 1.2.
478. CAPELLE, art. 'Lukios (1)', in: RE XIII 2, 1927, 1791–1797.

30. Maxime de Tyr

Vie et œuvre:

479. W. KROLL–H. HOBEIN, art. 'Maximos (37) von Tyros', in: RE XIV 2, 1930, 2555–2562.

Texte:

480. Maximi Tyrii Philosophumena, edidit H. HOBEIN, Lipsiae 1910.

Études:

481. G. SOURY, Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique. La prière, la divination, le problème du mal (CEA), Paris 1942.
482. J. LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée II (Bibl. de théol. hist. [8]), Paris 1928, 68–80.
483. M. SZARMACH, Über Begriff und Bedeutung der 'Philosophia' bei Maximos Tyrios, dans: P. OLIVA et A. FROLÍKOVÁ (édd.), Concilium Eirene XVI. Proceedings of the 16th International Eirene Conference, Prague 31.8.–4.9.1982, vol. 1, Prague 1983, 223–227.

31. Nicostrate
(→ 99)

Vie et œuvre:

484. K. PRAECHTER, Nikostratos der Platoniker, in: Hermes 57, 1922, 481–517; repris dans: ID., → 23, 101–137.
485. K. v. FRITZ, art. 'Nikostratos (26)', in: RE XVII 1, 1936, 547–551.

Digitized by Google

32. [Nigrinus][15]

Vie et œuvre:

486. H. D[ÖRRIE], art. 'Nigrinos (1)', in: Der Kleine Pauly IV, München 1975, 92.

Texte et traduction:

487. Lucian. With an English Translation by A. M. HARMON, in Eight Volumes, I (LCL), Cambridge, Mass.–London 1913, 98–139.

Études:

488. A. QUACQUARELLI, La retorica antica al bivio (L'"Ad Nigrinum" e l'"Ad Donatum"), Roma 1956, stt. 44–49.
489. J. BOMPAIRE, Lucien écrivain. Imitation et création (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 190), Paris 1958, stt. 277–278.
490. J. PALM, Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur (Acta reg. soc. human. litt. Lundensis 57), Lund 1959, 44–51.
491. B. BALDWIN, Studies in Lucian, Toronto 1973, stt. 29.
492. G. ANDERSON, Lucian's 'Nigrinus': the Problem of Form, in: GRBS 19, 1978, 367–374.
493. H. A. S. TARRANT, Alcinous, Albinus, Nigrinus, in: Antichthon 19, 1985, 87–95.

33. Numénius
(→ 10; → Calcidius; → Oracles chaldaïques)

Vie et œuvre:

494. R. BEUTLER, art. 'Numenios (8)', in: RE Suppl. VII, 1940, 664–678.

Fragments et traductions:

495. E.-A. LEEMANS, Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten (Acad. royale de Belgique, Mémoires in–8°; 37, 2), Bruxelles 1937.
496. É. DES PLACES, Numénius. Fragments (CUF), Paris 1973.
497. A. RUSSO, Scettici antichi, Torino 1978 (contient une traduction des frgg. du 'De Academicorum a Platone defectione', cp. 'Indice dei passi' s.v. 'Numenio', p. 796).

Études:

498. F. THEDINGA, Die Paraenese in des Porphyrios Schrift Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, in: RhM 76, 1927, 54–101. stt. 95–101.
499. E. PETERSON, Herkunft und Bedeutung der ΜΟΝΟΣ ΠΡΟΣ ΜΟΝΟΝ-Formel bei Plotin, in: Philologus 88, 1933, 30–41, stt. 37–39.
500. H.-CH. PUECH, Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle, in: Mélanges Bidez (ULB. Annuaire de philologie et d'histoire orientales 2, 1933–1934), Bruxelles 1934, 745–778; repris en trad. all. dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 451–487.
501. E. A. LEEMANS, → 495.
502. J. M. VAN DER VEN, Numenius van Apamea, in: Rev néoscol. de philos. (Louvain) 40, 1937, 691–692.
503. J. VAN DER VEN, Leven, Leer en Beteekenis van Numenius van Apamea, in: Bijdragen van de Philosoph. en Theolog. Faculteiten der Nerdel. Jezuïeten 1, 1938, 236–272.

[15] On ignore si ce philosophe a existé; d'aucuns pensent que Lucien vise Albinus (Nigrinus: *niger*::Albinus:*albus*).

Digitized by Google

were obsessively intertwined with questions of cosmology. It was for religious reasons that such Platonists as Plutarch and Atticus denied the eternity of the universe and hence (in opposition to other equally religiously motivated Platonists) insisted upon the literal interpretation of the 'Timaeus',[155] whilst Philo of Alexandria declares it superbly appropriate that Moses present a cosmogony as introduction to the Jewish Law (De opif. 3):

> ἡ δ' ἀρχή [i.e. of the Book of Genesis] . . . ἐστὶ θαυμασιωτάτη κοσμοποιίαν περιέχουσα, ὡς καὶ τοῦ κόσμου τῷ νόμῳ καὶ τοῦ νόμου τῷ κόσμῳ συνάδοντος καὶ τοῦ νομίμου ἀνδρὸς εὐθὺς ὄντος κοσμοπολίτου πρὸς τὸ βούλημα τῆς φύσεως τὰς πράξεις ἀπευθύνοντος, καθ' ἣν καὶ ὁ σύμπας κόσμος διοικεῖται.[156]

There is of course a strong Stoic element here,[157] but it is combined with the new preoccupation with cosmology, and, as the continuation of the 'De opificio' shows, the determining factor in that preoccupation is for Philo, too, precisely the 'Timaeus'. Similarly, at the root of every Gnostic system there is a cosmology in which a major influence, direct or indirect, is that of the Platonic 'Timaeus'. However, the Platonic influence upon the Gnostics extends far beyond that of the 'Timaeus', and to a degree that was evident even to contemporaries.

On its own one would not need to take too seriously the charge of Hippolytus with regard to the Valentinians that (Ref. VI. 29. 1, p. 155. 18ff. W.) Οὐαλεντῖνος τοίνυν καὶ Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος καὶ πᾶσα ἡ τούτων σχολή, οἱ Πυθαγόρου καὶ Πλάτωνος μαθηταί, κτλ. But more serious are Tertullian, De an. 23. 5 (*doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum*) and Plotinus, Enn. II. 9, in particular Enn. II. 9. 6. 10ff. H.-S. (ὅλως γὰρ τὰ μὲν αὐτοῖς παρὰ τοῦ Πλάτωνος εἴληπται κτλ.). Both Plotinus and other Platonists of his day felt sufficiently concerned at the Gnostic challenge that they sought to refute Gnostic teaching at length,[158] and it appears that some Gnostics argued in return that their teaching was not stolen from Plato so much as it transcended Plato.[159] Middle Platonic influences upon the Gnostics can, then, be taken for granted. Not only is such influence attested in ancient sources but indications thereof are everywhere obvious in Gnostic texts.[160] The question is whether these indications have anything to offer us other

[155] Cf. MORESCHINI, op.cit. (note 19 above) 156ff.

[156] Since it is shared by Ps.-Longinus, De subl. 9. 9, Philo's approval can probably not be considered peculiarly Jewish. On the date and authorship of the De subl. cf. D. A. RUSSELL, 'Longinus': On the Sublime (Oxford 1964) xxiiff.

[157] Cf., e.g., Cicero, De leg. II. 4. 8ff. (= SVF III. 316).

[158] Cf. Porphyry, V. Plot. 16.

[159] Cf. Porphyry, ibid. 16. 8f. H.-S. . . . ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος.

[160] Unsurpassed on this topic is the preliminary study by H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik (Amsterdam 1964) 223ff. Cf. also H. LEWY, op.cit. (note 140 above) 311ff. For Valentinus' exploitation of the ps.-Platonic Ep. II, cf. Proclus: Théologie Platonicienne, II, ed. by H. D. SAFFREY and L. G. WESTERINK (Paris 1974) pp. XXXVIf.

Digitized by Google

than the bare confirmation of the predominance of Middle Platonic ideas in every department of the intellectual and spiritual life of the second century of our era. To which the answer is that Gnostic texts can indeed offer us something more. Out of the vast Middle Platonic and Pythagoreanizing literature of the early empire only scattered remnants have survived. One must suppose that the Gnostic teachers of the epoch, like the early Fathers, had at their disposal a much wider, and sometimes differently oriented, selection of philosophical texts than has survived to our day, and we can expect to find reflections of these vanished texts in extant Gnostic writings. For example, perhaps the finest surviving exposition of the Middle Platonic negative theology is to be found in the 'Apocryphon of John',[161] and, to name but one further instance, the Nag Hammadi 'Tripartite Tractate'[162] is full of Middle Platonic material. I have dwelled elsewhere upon the significance of Hippolytus' account of the Peratae[163] (Ref. V. 12, p. 104. 13ff. W.): in fact the evidence supplied here by Hippolytus shows that the pattern of the post-Plotinian Neoplatonic metaphysical hierarchy was already established in the second century. Our conception of the history of Platonism must be revised accordingly and we must acknowledge in the Middle Platonic movement the existence of a greater vitality and variety than most scholars have hitherto been prepared to admit.[164]

For a useful survey of recent research see R. VAN DEN BROEK, The present state of Gnostic studies, Vigiliae Christianae 37 (1983) 41ff. and in particular 62ff.

[161] Cf. The Nag Hammadi Library in English, ed. by J. M. ROBINSON (San Francisco 1977) 100.

[162] Cf. op.cit. 55ff.

[163] Cf. my 'The historical background of Proclus' doctrine of the αὐθυπόστατα' in: De Jamblique à Proclus (Fondation Hardt, Entretiens 21; Vandœuvres-Geneva 1975) 222f., and my 'Self-generating principles in second-century Gnostic systems' in: The Rediscovery of Gnosticism (Proceedings of the Conference at Yale, March 1978) vol. I ed. by B. LAYTON (Leiden 1980) 184f.

[164] Most of the groundwork for this study was done during a stay in Paris in 1979/80 at the invitation of the CNRS. I take this opportunity of expressing my appreciation to Parisian friends and colleagues, in particular MM. PIERRE LOUIS, JEAN PÉPIN and JEAN IRIGOIN.

Digitized by Google

Bibliographie du platonisme impérial antérieur à Plotin: 1926–1986

par Luc Deitz, Konstanz*

Table des matières

I. Introduction 126
A. Objet et limites de la bibliographie 126
B. Arrangement de la bibliographie 128
II. Bibliographies existantes 129
III. Recueils 130
IV. Mélanges *in honorem* 130
V. Actes de congrès 131
VI. Le platonisme impérial 131
A. Études générales 131
B. Études sur les auteurs 135
1. Albinus 135
2. Alcinous 136
3. Alexandre d'Aphrodise, 'De fato' 137
4. Alexandre de Lycopolis 138
5. Ammonius, le maître de Plutarque 138
6. Ammonius Saccas 138
7. 'Anonymus in Theaetetum' 140
8. Apulée 141
9. Aristide Quintilien, De musica II 17–19 143
10. Atticus 143
11. Bacchius 144
12. Calcidius 144
13. Celse 145
14. Cronius 147

* Ce nous est un devoir agréable de remercier M. G. Rocca-Serra, qui nous a permis d'inclure les titres → 155, → 181, → 190, → 393, → 424, → 664a; M. F. Mann, qui nous a généreusement communiqué des renseignements sur Grégoire de Nysse; MM. K. Gaiser et A. Lunguiti, qui nous ont fourni des détails sur le 'Corpus dei papiri filosofici'; ainsi que Mme. M. Kranz pour son aide matérielle et ses renvois toujours pertinents.

Digitized by Google

15. Démocrite . . . 147
16. Dercyl(l)ide . . . 147
17. Diogène Laërce III 67ss. . . . 147
18. Eudore . . . 148
19. Favonius Eulogius . . . 148
20. Favorin d'Arles . . . 149
21. Gaius . . . 149
22. Galien . . . 149
23. Pseudo-Galien, 'De qualitatibus incorporeis' . . . 150
24. Harpocration . . . 151
25. Hérode (Atticus) . . . 151
26. Hiérax . . . 152
27. Juncus . . . 152
28. Justin . . . 152
29. Lucius . . . 154
30. Maxime de Tyr . . . 154
31. Nicostrate . . . 154
32. [Nigrinus] . . . 155
33. Numénius . . . 155
34. Oracles chaldaïques . . . 157
35. Plutarque . . . 158
36. Pseudo-Plutarque, 'De fato' . . . 160
37. Ptolémée . . . 160
38. Sénèque, épp. 58 et 65 . . . 161
39. Sévère . . . 161
40. Taurus . . . 161
41. Théon de Smyrne . . . 162
42. Thrasyl(l)e . . . 162

VII. Le platonisme impérial et le christianisme . . . 162
A. Études générales . . . 162
B. Études sur les auteurs . . . 164
1. Arius . . . 164
2. Arnobe, Adversus nationes II 11 . . . 164
3. Athanase . . . 164
4. Athénagore . . . 165
5. Basile de Césarée . . . 165
6. Clément d'Alexandrie . . . 165
7. Cyrille d'Alexandrie . . . 166
8. Énée de Gaza . . . 166
9. Eusèbe de Césarée . . . 166
10. Grégoire de Nysse . . . 167
11. Hippolyte . . . 167
12. Irénée de Lyon . . . 168

Digitized by Google

13. Origène 168
a) le chrétien 168
b) le néoplatonicien (?) 170
14. Tatien 170
15. Tertullien 170
VIII. Le platonisme impérial et la gnose 170
IX. Le platonisme impérial et le néopythagorisme 172
A. Études générales 172
B. Études sur les auteurs 173
1. Modératus de Gadès 173
2. Nicomaque de Gérase 173
3. Pseudo-Timée de Locres 174
X. Le platonisme impérial et l'hermétisme 174
Index des auteurs, éditeurs et traducteurs 176
Addenda 182

I. Introduction

A. Objet et limites de la bibliographie

L'objet de la présente bibliographie est de faire le point sur les travaux relatifs à cette époque de la philosophie communément désignée par le nom de 'médioplatonisme' ou 'platonisme moyen'. En raison de son ambiguïté, ce terme nous paraît peu adéquat: on l'emploie, en effet, et pour désigner une époque – dans ce cas, on s'accorde mal sur son *terminus a quo*: faut-il faire débuter le platonisme moyen par Antiochus d'Ascalon (*fl.* ca. 100 av. J. Chr.) ou convient-il plutôt de commencer par Eudore (*fl.* ca. 35 av. J. Chr.)? –, et pour désigner un courant de pensée dont, en dernière analyse, le seul dénominateur commun semble consister dans l'absence d'éléments proprement plotiniens.

S'il est, en principe, toujours possible d'assigner un terme précis à une époque, il n'en va pas de même de l'histoire des idées. Tel penseur qui, chronologiquement, se situe après Plotin, soutiendra des philosophèmes préplotiniens; tel autre, qui lui est antérieur, l'anticipera sur plus d'un point. «Niaiseries», nous dira-t-on. Peut-être. Mais le bibliographe doit procéder à des choix: s'il y a moyen d'être exhaustif en traitant des auteurs d'une époque bien délimitée, on ne saurait être complet en s'occupant de l'histoire des idées. Le problème – insoluble – est celui de réconcilier l'esprit à la lettre. – Nous avons tâché de réunir dans les sections II–VI toutes les études fondamentales ou peu connues sur les médioplatoniciens 'canoniques'[1], tandis que les sections VII–X recensent un

[1] J. Glucker (Antiochus and the Late Academy [Hypomnemata 56], Göttingen 1978) a bien montré qu'on ne saurait considérer Antiochus comme le fondateur du moyen platonisme (cp. p. ex. p. 98, n. 4); aussi ne l'a-t-on pas retenu dans la présente étude qui com-

Digitized by Google

certain nombre de travaux représentatifs sur les domaines voisins les plus importants: le christianisme[2], la gnose[3], l'hermétisme[4] et le néopythagorisme[5]. Il faudrait une étude spéciale sur les rapports entre le moyen platonisme et l'aristotélisme[6], le stoïcisme, le cynisme, ainsi que l'épicurisme, qu'il eût dépassé nos forces et nos compétences de faire.

mence par Eudore. – *Pace* H. DÖRRIE (KP V, 1975, art. 'Neuplatoniker', 85), Longin n'est pas un médioplatonicien non plus (cp. AULITZKY, art. 'Longinos', in: RE XIII 2, 1927, 1401–1415); nous l'avons ignoré ici. – Philon fait bande à part; comme il existe plusieurs bibliographies excellentes à son sujet (cp. E. HILGERT, A Bibliography of Philo Studies, in: SP 1, 1972; 3, 1974–1975ss.; ID., Bibliographia Philoniana 1935–1981, dans: W. HAASE [éd.], ANRW II 21,1, Berlin–New York 1984, 47–97; R. RADICE, Bibliografia generale su Filone di Alessandria negli ultimi quarantacinque anni, in: Elenchos 3, 1982, 109–152; ID., Filone di Alessandria. Bibliografia generale 1937–1982 [Elenchos 8], Napoli 1983), il n'a pas semblé utile de reproduire des travaux existants. On se contente de signaler la meilleure introduction à cet auteur polymorphe (H. CHADWICK, Philo and the Beginnings of Christian Thought, in: → 87, stt. 137–192 ['Philo']; repris dans: ID., → 12, IV), ainsi que de mentionner la dernière étude exhaustive sur ses rapports avec Platon (D. T. RUNIA, Philo of Alexandria and the 'Timaeus' of Plato, Diss. Amsterdam 1983; [Philosophia antiqua 44], Leiden 1986).

En revanche, quelques noms pourraient surprendre le spécialiste: A quoi bon mentionner Favonius Eulogius, si l'on renonce à traiter Macrobe? Les raisons en sont bien simples: H. J. KRÄMER (→ 83) pense que le prétendu élève de St. Augustin peut servir sérieusement à reconstruire la pensée de Xénocrate (qui aurait à son tour influencé les spéculations médioplatoniciennes), tandis qu'un tel honneur n'échoit pas à Macrobe. Bien que les hypothèses de M. KRÄMER soient loin de faire l'unanimité des savants (cp. p. ex. → 90 et → 520), il nous eût semblé impardonnable de passer sous silence le commentateur du 'Somnium Scipionis'. – Aristide Quintilien n'était ni platonicien, ni préplotinien – aurait-on mieux fait d'ignorer l'étude du P. FESTUGIÈRE (→ 307)? – On nous objectera que 'le néoplatonicien Calcidius' n'a rien à voir dans la présente bibliographie; cependant, il a semblé préférable de ne pas omettre la mention de ses sources médioplatoniciennes (ou néopythagoriciennes). Etc. etc.

[2] Pour qui veut avoir des renseignements plus exhaustifs, nous nous permettons de renvoyer à la Bibliographia patristica, Berlin 1959ss. (pour l'année 1956), à la 'Patrology' de J. QUASTEN (3 voll., Utrecht–Anvers 1950–1960 [plusieurs réimpressions; trad. franç. Paris 1955ss.; trad. ital. Torino 1967ss.; trad. esp. Madrid ²1968ss.]), ainsi qu'à la 'Patrologie' de B. ALTANER–A. STUIBER (Freiburg im Breisgau ⁹1978).

[3] Le lecteur trouvera une bibliographie complète des travaux sur la gnose dans: D. M. SCHOLER, Nag Hammadi Bibliography 1948–1969 (NHS 1), Leiden 1971, continuellement mise à jour par le même D. M. SCHOLER, in: NT 13, 1971–17, 1975; 19, 1977ss. Un complément indispensable à ces bibliographies sont les 'Forschungsberichte zur Gnosis', publiés par K. RUDOLPH, in: ThR 34, 1969; 36, 1971; 37, 1972; 38, 1973; 42, 1977; 50, 1985.

[4] Cp. A. GONZÁLEZ BLANCO, Hermetism. A Bibliographical Approach, dans: W. HAASE (éd.), ANRW II 17,4 Berlin–New York 1984, 2240–2281.

[5] Encore que Numénius se rattache, dans ses propres écrits, à Pythagore plutôt qu'à Platon, la tradition postnuménienne vit en lui de préférence un interprète de Platon; aussi l'avons-nous traité parmi les moyens platoniciens. Des considérations analogues valent pour Cronius, qui est souvent cité en même temps que Numénius. Sur Numénius voir M. FREDE, Numenius, dans ce même volume (ANRW II 36,2) (sous presse).

[6] Cette étude devrait s'occuper entre autres des points de contact entre le Περὶ κόσμου, que le regretté P. MORAUX range dans la tradition péripatéticienne (→ 124, 8), et le moyen

Digitized by Google

Notre point de départ est constitué par la dernière édition du 'Grundriß der Geschichte der Philosophie'[7]. Si l'on a retenu quelques travaux antérieurs à 1926, c'est qu'ils ont été d'une importance fondamentale pour la recherche subséquente. En revanche, il n'a pas semblé utile de retenir les 'Histoires de la philosophie'[8] qui vont en nombre croissant et se bornent soit à reproduire les erreurs de leurs prédécesseurs, soit à faire des résumés fautifs de résumés corrects. On a ignoré de même des douzaines d'ouvrages faisant allusion en passant à des 'doctrines médioplatoniciennes', sans procéder pour autant à des analyses de détail.

Il nous reste à signaler cinq projets importants en cours de publication ou de préparation. – L'éditeur Frommann-Holzboog annonce la publication de l'*opus postumum* de H. Dörrie, 'Der Platonismus in der Antike. Grundlagen – System – Entwicklung'. Pendant que nous écrivons ceci (octobre 1986), le premier volume de cette vaste synthèse est sous presse ('Abteilung I, Band 1 [Bausteine 1–35]: Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus', hgg. v. H. Dörrie und A. Dörrie). – Sous le patronage de l'"Accademia Toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria'", un groupe de chercheurs prépare le 'Corpus dei papiri filosofici greci e latini', dont la première partie ('Autori noti') comportera tous les témoignages sur les philosophes antiques qui nous sont parvenus sur papyrus ou sur des supports de l'écriture comparables. – Dans le cadre de l'Équipe de recherche no. 76 du CNRS ('Histoire des doctrines de la fin de l'Antiquité et du Haut Moyen Age'), R. Goulet rassemble une 'Clavis philosophorum antiquorum'; les notices relatives aux moyens platoniciens y seront rédigées par J. Whittaker. – P. Mertens, de son côté, prépare une nouvelle édition de R. A. Pack, The Greek and Latin Literary Texts from Greco-Roman Egypt, Ann Arbor ²1965. – L'éditeur Brill, finalement, annonce la parution prochaine du dernier ouvrage de C. J. de Vogel, 'Rethinking Plato and Platonism' (Mnem. Suppl. 92).

B. Arrangement de la bibliographie

A l'exception des sections III–V, la bibliographie a été arrangée chronologiquement. Ces sections suivent l'ordre alphabétique, dans le cas des 'Mélanges' la personne honorée ayant été retenue pour établir cet ordre. Sous ces rubriques, on n'a d'ailleurs retenu que les travaux cités au moins deux fois au cours du pré-

platonisme (cp. la remarque de J. Beaujeu dans son introduction au 'De mundo' d'Apulée [→ 254, 112]: «. . . en fin de compte, l'ouvrage s'inscrit aussi dans la tradition du Moyen platonisme et participe du mouvement des idées sous le Haut Empire . . .»). Sur Apulée 'De mundo', le Περὶ κόσμου et le moyen platonisme voir B. L. Hijmans, Apuleius, Philosophus Platonicus, dans ce même volume (ANRW II 36,1), *infra*, pp. 395–475.

[7] F. Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Erster Teil: Die Philosophie des Altertums . . . hgg. v. K. Praechter, Berlin ¹²1926.

[8] A l'exception de deux ouvrages fondamentaux: → 87 et → 112.

Digitized by Google

sent travail. Afin de faciliter les renvois, on a introduit un *numerus currens*; les renvois se font par l'indication du numéro respectif précédé d'une fléchette (→). Les comptes rendus importants ont été traités comme des contributions indépendantes.

II. Bibliographies existantes

1. W. Totok (en collaboration avec H. Schröder), Handbuch der Geschichte der Philosophie, I: Altertum, Frankfurt am Main 1964, 321–328 ('Die Neupythagoreer', 'Der mittlere Platonismus'). – Éléments de bibliographie très précis sur Nicomaque, Numénius, le 'Corpus Hermeticum', Plutarque, Albinus, Apulée, Atticus et Celse.

1a. É. des Places, Études récentes (1953–1973) sur le platonisme moyen du IIe siècle après J.-C., in: BAGB, 4e sér., 3, 1974, 347–358; repris dans: Id., → 22, 273–284. – Étude précise, succincte et utile de quelques travaux importants, tous mentionnés dans la présente bibliographie.

2. H. Dörrie, Bibliographischer Bericht über den Stand der Forschung zum mittleren und neueren Platonismus, dans: Id., → 14, 524–548. – Cette bibliographie, terminée en décembre 1974, est la plus complète de toutes celles que nous avons à mentionner ici. Puisqu'elle dépasse largement le cadre que nous nous sommes proposé de traiter, qu'il nous soit permis d'y renvoyer le lecteur pour toutes les questions concernant plus spécifiquement le néoplatonisme, l'hermétisme, l'orphisme, le néopythagorisme, et surtout les relations entre le platonisme et le christianisme. Un certain nombre de coquilles, notamment d'ordre orthographique, n'enlève rien à la valeur de ce travail.

3. J. Dillon, Bibliography, dans: Id., → 109, 416–421. – Au dire même de l'auteur, sa bibliographie n'a pas l'intention d'être complète; elle ne comporte presque que des études antérieures à la première moitié de ce siècle et, de ce fait, ne saurait être que d'une utilité très restreinte.

4. G. Invernizzi, Lo stato degli studi su Numenio di Apamea, in: RFNsc 70, 1978, 604–625. – Cet article important tient compte de tous les travaux sur Numénius et peut servir de répère bibliographique.

5. R. Del Re, Note sul platonismo medio. Rassegna critica speciale di alcuni degli scrittori platonici del II secolo d.C., in: Cultura e scuola 18, 1979, no. 71, 33–39. – En faisant abstraction des travaux de M. Del Re cités dans son étude, on n'y trouvera mentionnés qu'une dizaine de travaux critiques ou d'éditions, en règle générale de manière très fautive et incomplète. A négliger.

6. G. Reale (en collaboration avec R. Radice), Storia della filosofia antica. V. Lessico, indice e bibliografia, Milano 1980; ib., ²1983, 428–433 ('Medioplatonici'). – Travail de seconde main; très fautif.

7. C. Mazzarelli, Bibliografia medioplatonica. Parte prima: Gaio, Albino e Anonimo commentatore del 'Teeteto', in: RFNsc 72, 1980, 108–144. – Bibliographie commentée très complète et très exacte; on s'y reportera surtout pour les travaux antérieurs à 1926 qui n'ont pas été retenus ici.

8. C. Zintzen, Bibliographische Hinweise, dans: Id. (éd.), → 33, 519–524. – Renvois très sommaires et peu utiles.

9. C. Mazzarelli, Bibliografia medioplatonica. Parte seconda: Apuleio, in: RFNsc 73, 1981, 557–595. – Mêmes remarques que sous → 7.

10. C. Mazzarelli, Bibliografia medioplatonica. Parte terza: Numenio d'Apamea, in: RFNsc 74, 1982, 126–159. – Mêmes remarques que sous → 7.

Digitized by Google

III. Recueils

11. A. H. Armstrong, Plotinian and Christian Studies, London 1979.
12. H. Chadwick, History and Thought of the Early Church, London 1982.
13. H. Cherniss, Selected Papers (éd. L. Tarán), Leiden 1977.
14. H. Dörrie, Platonica minora (Studia et testimonia antiqua 8), München 1976.
15. A.-J. Festugière, Hermétisme et mystique païenne, Paris 1967.
15a. A.-J. Festugière, Études de philosophie grecque, Paris 1971.
16. E. Hoffmann, Platonismus und christliche Philosophie (Gesammelte Abhandlungen und Vorträge zur Gesch. der Philos., hgg. . . . v. H.-G. Gadamer, W. Rüegg et Alii), Zürich–Stuttgart 1960; trad. italienne par G. Sgarbi, Bologna 1967.
17. E. von Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964.
18. R. M. Jones, The Platonism of Plutarch and Selected Papers, with an Introduction by L. Tarán, New York 1980.
19. E. P. Meijering, God Being History. Studies in Patristic Philosophy, Amsterdam–Oxford 1975.
20. Ph. Merlan, Kleine philosophische Schriften, hgg. v. F. Merlan (Collectanea 20), Hildesheim–New York 1976.
21. C. Moreschini, Apuleio e il platonismo (Accademia Toscana di scienze e lettere «La Colombaria», Studi 51), Firenze 1978.
22. É. des Places, Études platoniciennes 1929–1979 (EPRO 90), Leiden 1981.
23. K. Praechter, Kleine Schriften, hgg. von H. Dörrie (Collectanea 7), Hildesheim–New York 1973.
24. J. M. Rist, Platonism and its Christian Heritage, London 1985.
25. W. Theiler, Forschungen zum Neuplatonismus (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 10), Berlin 1966.
26. W. Theiler, Untersuchungen zur antiken Literatur, Berlin 1970.
27. C. J. de Vogel, Philosophia, Part I. Studies in Greek Philosophy (Philosophical Texts and Studies 19), Assen 1970.
28. J. H. Waszink, Opuscula selecta, Leiden 1979.
29. J. Whittaker, Studies in Platonism and Patristic Thought, London 1984.
30. J. Wippern (éd.), Das Fortwirken der Ungeschriebenen Lehre Platons in der Philosophie der Antike (WdF 220), Darmstadt, à paraître.
31. H. A. Wolfson, Studies in the History of Philosophy and Religion, Volume One, ed. by I. Twersky and G. H. Williams, Cambridge, Mass., 1973.
32. C. Zintzen (éd.), Die Philosophie des Neuplatonismus (WdF 436), Darmstadt 1977.
33. C. Zintzen (éd.), Der Mittelplatonismus (WdF 70), Darmstadt 1981.

IV. Mélanges in honorem

34. A. M. Ritter (éd.), Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift C. Andresen, Göttingen 1979.
35. H. J. Blumenthal and R. A. Markus (édd.), Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong, London 1981.

Digitized by Google

36. J. FONTAINE et CH. KANNENGIESSER (édd.), Epektasis. Mélanges . . . J. Daniélou, Paris 1972.
37. H.-D. BLUME und F. MANN (édd.), Platonismus und Christentum. Festschrift H. Dörrie (JbAC, Ergbd. 10), Münster/Westfalen 1983.
38. K. FLASCH (éd.), Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus, Festgabe . . . J. Hirschberger, Frankfurt/Main 1965.
39. A. STUIBER und A. HERMANN (édd.), Mullus. Festschrift Th. Klauser (JbAC, Ergbd. 1), Münster/Westfalen 1964.
40. R. B. PALMER and R. HAMERTON-KELLEY (édd.), Philomathes. Studies . . . in Memory of Ph. Merlan, The Hague 1971.
41. P. GRANFIELD und J. A. JUNGMANN (édd.), Kyriakon. Festschrift J. Quasten, 2 voll., Münster/Westfalen 1970.
42. J. MANSFELD and L. M. DE RIJK (édd.), Kephalaion. Studies . . . offered to . . . C. J. de Vogel, Assen 1975.
43. W. DEN BOER et ALII (édd.), Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink oblata, Amsterdam–London 1973.

V. Actes de congrès

44. De Jamblique à Proclus (Fondation Hardt – Entretiens sur l'Antiquité Classique XXI, 26–31 août 1974), Vandœuvres–Genève 1975.
45. Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa, Freckenhorst bei Münster 18.–23 [sic] September 1972, herausgegeben von H. DÖRRIE, M. ALTENBURGER, U. SCHRAMM, Leiden 1976.
46. Le Néoplatonisme (Colloques intern. du CNRS, Royaumont 9–13 juin 1969), Paris 1971.
47. Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Convegno Roma, 5–9 ottobre 1970 – Accademia Nazionale dei Lincei 198), Roma 1974.
48. Porphyre (Fondation Hardt – Entretiens sur l'Antiquité Classique XII, 30 août–5 septembre 1965), Vandœuvres–Genève 1966.
49. Recherches sur la tradition platonicienne (Fondation Hardt – Entretiens sur l'Antiquité Classique III, 12–20 août 1955), Vandœuvres–Genève 1958.
50. The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978. Volume One: The School of Valentinus, ed. by B. LAYTON (Studies in the History of Religions, Numen Suppl. 41), Leiden 1980.
51. Studia Patristica Vol. XV. Papers presented to the Seventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1975. Part I. . . . edited by E. A. LIVINGSTONE (TU 128), Berlin (Est) 1984.
52. Les sources de Plotin (Fondation Hardt – Entretiens sur l'Antiquité Classique V, 21–29 août 1957), Vandœuvres–Genève 1960.

VI. Le platonisme impérial

A. Études générales

53. E. R. DODDS, The 'Parmenides' of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One', in: CQ 22, 1928, 129–142; repris en trad. allemande dans: WIPPERN (éd.), → 30.

Digitized by Google

54. W. THEILER, Die Vorbereitung des Neuplatonismus (Problemata 1), Berlin 1930; Zürich–Berlin ²1964.
55. E. R. DODDS, compte rendu de THEILER, → 54, dans: Gnomon 7, 1931, 307–310.
56. R. MONDOLFO, L'infinità divina da Filone ai neoplatonici e i suoi precedenti, in: AeR, Ser. 3, 1, 1933, 192–200.
57. A. H. ARMSTRONG, The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study, Cambridge 1940 (réimpression Amsterdam 1967).
58. W. THEILER, Plotin und die antike Philosophie, in: MH 1, 1944, 209–225; repris dans: ID., → 25, 140–159.
59. D. AMAND, Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles (Université de Louvain. Recueil . . . d'Histoire et de Philologie, 3ᵉ série, 19), Louvain 1945 (réimpression Amsterdam 1973).
60. J. H. WASZINK, Het eclecticisme, dans: J. H. W., W. C. VAN UNNIK et CH. DE BEUS (édd.), Het oudste Christendom en de antieke cultuur I, Haarlem 1951, 349–363.
61. H. MERKI, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis 7), Fribourg (Suisse) 1952.
62. PH. MERLAN, From Platonism to Neoplatonism, The Hague 1953; ²1960; ³1968.
63. C. J. DE VOGEL, On the Neoplatonic Character of Platonism and the Platonic Character of Neoplatonism, in: Mind, N.S., 62, 1953, 43–64; repris de façon légèrement modifiée dans: EAD., → 27, 355–377, et en traduction allemande dans: WIPPERN (éd.), → 30.
64. C. J. DE VOGEL, A la recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme, in: Mnem., Ser. 4, 7, 1954, 111–122; repris en trad. allemande dans: WIPPERN (éd.), → 30 (cp. le résumé de cet article, in: Association Guillaume Budé. Congrès de Tours et de Poitiers, 1954. Actes du congrès, Paris 1954, 193–194).
65. H. DÖRRIE, compte rendu de MERLAN, → 62, in: Phil. Rundschau 5, 1955, 14–25; repris dans: ID., → 14, 275–285.
66. H. DÖRRIE, 'Hypostasis'. Wort- und Bedeutungsgeschichte (NGAW, Phil.-hist. Kl., 1955, 3), Göttingen 1955, 35–92, stt. VI: 'Vorformen der Hypostasen-Lehre bei Mittelplatonikern'; repris dans: ID., → 14, 13–69.
67. H. DÖRRIE, Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus, in: Hermes 85, 1957, 414–435; repris de façon quelque peu modifiée (cp. Hermes 422 avec Platonica Minora 428) dans: ID., → 14, 420–440 (→ Alcinous).
68. G. MARTANO, Due precursori del neoplatonismo, Napoli s.d. (ca. 1956/1957).
69. W. THEILER, art. 'Demiurgos', in: RAC III, 1957, 694–711, stt. 701–702.
70. W. THEILER, Gott und Seele im kaiserzeitlichen Denken, in: → 49, 65–91; repris dans: ID., → 25, 104–123.
71. H. MERKI, art. 'Ebenbildlichkeit', in: RAC IV, 1959, 459–479.
72. J. RATZINGER, art. 'Emanation', in: RAC IV, 1959, 1219–1228.
73. C. J. DE VOGEL, La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne, in: RPhFE 149, 1959, 21–39; repris de façon légèrement modifiée dans: EAD., → 27, 378–395, et en traduction allemande dans: WIPPERN (éd.), → 30.
74. H. DÖRRIE, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, in: → 52, 191–241; repris dans: ID., → 14, 211–228.
75. P. HADOT, Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin, in: → 52, 105–157.
76. R. HARDER, Quelle oder Tradition?, in: → 52, 327–339.
77. H.-CH. PUECH, Plotin et les Gnostiques, in: → 52, 159–190.
78. F. P. HAGER, Die Materie und das Böse im antiken Platonismus, in: MH 19, 1962, 73–103; repris dans: ID., Die Vernunft und das Problem des Bösen im Rahmen der platonischen Ethik und Metaphysik (Noctes Romanae 10), Bern–Stuttgart

Digitized by Google

²1970, 265–295; et, avec un „*Nachtrag 1973*", dans: ZINTZEN (éd.), → 32, 427–474.

79. J. M. RIST, Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origenes (Phoenix Supplementary Volume 6), Toronto 1964.
80. W. THEILER, Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Plato bis Plotin, dans: J. MAU et E. G. SCHMIDT (édd.), Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken (Dt. Ak. d. Wiss. zu Berlin, Inst. f. griech.-röm. Altertumskunde, Arbeitsgruppe f. hellenist.-röm. Philosophie, Veröffentlichung 9), Berlin (Est) 1964, 89–109.
81. C. J. DE VOGEL, Greek Philosophy. A Collection of Texts with Notes and Explanations. Volume III: The Hellenistic-Roman Period, Leiden ²1964, 340–433 (textes commentés relatifs au néopythagorisme [stt. Ocellus, Modératus et Nicomaque], à Philon, Plutarque, Albinus [c.-à-d. Alcinous], Apulée, Maxime de Tyr, Numénius, ainsi qu'à la gnose et à l'hermétisme).
82. E. DÖNT, „Vorneuplatonisches" im Großen Alkibiades, in: WSt 77, 1964, 37–51.
83. H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964 (réimpression ib. 1967).
84. H. DÖRRIE, Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken, dans: K. FLASCH (éd.), → 38; repris dans: ID., → 14, 70–85.
85. J. M. RIST, Monism. Plotinus and Some Predecessors, in: HStClPh 69, 1965, 329–344.
86. H. DÖRRIE, Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios, in: → 48, 1–32; repris dans: ID., → 14, 406–419.
87. A. H. ARMSTRONG (éd.), The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967; ²1970. Part I (par PH. MERLAN): Greek Philosophy from Plato to Plotinus, Chapter 4: The Later Academy and Platonism, 53–83; Chapter 5: The Pythagoreans, 84–106.
88. H.-R. SCHWYZER, compte rendu de → 48, in: Gnomon 40, 1968, 17–22.
89. E. VALGIGLIO, Il fato nel pensiero classico, in: Riv. di studi classici 16, 1968, 56–84.
90. L. G. WESTERINK, compte rendu de KRÄMER, → 83, in: Mnem., Ser. 4, 21, 1968, 309–310.
91. H. CHADWICK, art. 'Florilegium', in: RAC VII, 1969, 1131–1160, stt. 1142–1143 ('Plato').
92. J. WHITTAKER, 'Επέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, in: VC 23, 1969, 91–104; repris dans: ID., → 29, XIII.
93. H. DÖRRIE, Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, in: Rev. int. de philos. 24, 1970, 217–235; repris dans: ID., → 14, 390–405.
94. H. DÖRRIE, Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jh. vor Christus, in: → 46, 17–33; repris dans: ID., → 14, 154–165.
95. C. J. DE VOGEL, A propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme de Platon, in: → 46, 7–16.
96. J. WHITTAKER, God Time Being. Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy (Symb. Osl. Fasc. Supplet. 23), Oslo 1971.
97. A. H. ARMSTRONG, Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus, in: → 47, 171–194; repris dans: ID., → 11, XVII.
98. J. WHITTAKER, Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute, in: SO 48, 1973, 77–86; repris dans: ID., → 29, XI.
99. K. WURM, Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3 (Quellen und Studien zur Philosophie 5), Berlin–New York 1973.
100. H. DÖRRIE, Plotino – tradizionalista o innovatore?, in: → 47, 195–201.
101. P. L. DONINI, Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C. (Historica, politica, philosophica 7), Torino 1974.
102. H. DÖRRIE, Logos-Religion? Oder Noûs-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: → 42, 115–136.

Digitized by Google

103. D. J. O'Meara, Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Étude historique et interprétative (Philosophia antiqua 27), Leiden 1975, stt. 19–32 ('Chapitre I. Le moyen platonisme').
104. M. O. Young, Did some Middle Platonists Deny the Immortality of the Soul?, in: Harv. Theol. Rev. 68, 1975, 58–60.
104a. M. Baltes, Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, Teil I (Philosophia antiqua 30), Leiden 1976, stt. chapp. 2 et 3.
105. H. Dörrie, Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit, dans: Id., → 14, 166–210.
106. H. Dörrie, Tradition und Erneuern in Plotins Philosophieren, dans: Id., → 14, 375–389 (Vortrag Basel 28.5.1970).
107. H. Dörrie, Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung (Rhein.-Westfäl. Ak. d. Wiss., Geisteswiss., Vorträge G 211), Opladen 1976.
108. J. M. Dillon, The Academy in the Middle Platonic Period, in: Dionysios 3, 1979, 63–77.
109. J. Dillon, The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220, Ithaca, N.Y., 1977.
110. P. Moraux, compte rendu de Donini, → 101, in: Gnomon 50, 1978, 532–536.
111. C. Moreschini, Da Antioco di Ascalon ad Apuleio, dans: Id., → 21, 1–18.
112. G. Reale, Storia della filosofia antica, vol. IV, Milano 1978.
113. Th. A. Szlezák, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel–Stuttgart 1979, 212–216 ('Zu den vorplotinischen Texten zum Transzendenzproblem').
114. R. E. Witt, compte rendu de Dillon, → 109, in: Gnomon 51, 1979, 382b–385b.
115. H. Dörrie, Formula Analogiae: An Exploration of a Theme in Hellenistic and Imperial Platonism, in: → 35, 33–49.
116. L. Brisson, Prosopographie, dans: Id., et Alii (édd.), Porphyre. La Vie de Plotin (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique 6), Paris 1982, 55–114.
117. P. [= P. L.] Donini, Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino, Torino 1982, stt. 100–159 ('2. Il platonismo medio').
118. W. Deuse, Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre (Ak. der Wiss. und der Lit. Mainz, Abhandl. der Geistes- und Sozialwissenschaftl. Kl., Einzelveröffentlichung 3), Wiesbaden 1983, stt. 7–112 (Plutarque – Atticus – Numénius – Albinus [= Alcinous] – Maxime de Tyr – Justin – Apulée – Galien – Sévérus).
119. R. Sorabji, Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages, London 1983, passim.
120. C. J. de Vogel, Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?, in: → 37, 277–302.
121. J. Whittaker, ΑΡΡΗΤΟΣ ΚΑΙ ΑΚΑΤΟΝΟΜΑΣΤΟΣ, in: FS Dörrie, → 37, 303–306; repris dans: Id., → 29, XII.
122. M. J. White, Time and Determinism in the Hellenistic Philosophical Schools, in: AGPh 65, 1983, 40–62; stt. 56–59.
123. R. M. Berchman, From Philo to Origen. Middle Platonism in Tradition (Brown Judaica Studies 69), Chico, California, 1984.
124. P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias. Zweiter Band: Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n.Chr. (Peripatoi 6), Berlin–New York 1984, stt. 427–582.
125. W. L. Gombocz, Vom Vorneuplatonismus zum Mittelplatonismus [= compte rendu de Zintzen (éd.), → 33], in: Phil. Rundschau 32, 1985, 277–288.
126. J. Talanga, Zukunftsurteile und Fatum. Eine Untersuchung über Aristoteles 'De interpretatione 9' und Ciceros 'De fato', mit einem Überblick über die spätantiken Heimarmene-Lehren (Habelts Dissertationsdrucke, Reihe Kl. Philol. 36), Bonn 1986, stt. 148–151 ('Mittlerer Platonismus').

Digitized by Google

127. J. WHITTAKER, Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire, dans ce même volume (ANRW II 36,1), *supra*, pp. 81–123.
128. J. WHITTAKER, Proclus et les moyens platoniciens, dans: Proclus, lecteur et interprète des Anciens (Colloques int. du CNRS, Paris 2–4 octobre 1985), à paraître.

B. Études sur les auteurs

1. Albinus[9]
(cp. aussi → 7, p. 115–140; → 493)

Texte et traductions:

129. C. F. HERMANN (éd.), Ἀλβίνου εἰσαγωγὴ εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους, in: Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi, vol. VI, Lipsiae 1853; ²1884; ³1907, 147–151 (notes critiques: XV–XVIII).
130. J. FREUDENTHAL, Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos, dans: ID., Hellenistische Studien III, Berlin 1879, 322–326.
131. R. LE CORRE, Le prologue d'Albinus, in: RPhFE 146, 1956, 28–38.
132. G. INVERNIZZI, Il 'Prologo' di Albino. Introduzione, traduzione e note, in: RFNsc 71, 1979, 352–361.

Études:

133. J. FREUDENTHAL, → 130, 241–327.
134. R. M. JONES, The Ideas as the Thoughts of God, in: CPh 21, 1926, 317–326; repris dans: ID., → 18, et en trad. allemande dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 187–199.
135. O. SCHISSEL, Zum Πρόλογος des Platonikers Albinos, in: Hermes 66, 1931, 215–226.
136. L. FRÜCHTEL, compte rendu de WITT, → 153, in: Berl. Philol. Woch. 58, 1938, 996–1003.
137. A. N. M. RICH, The Platonic Ideas as the Thoughts of God, in: Mnem., Ser. 4, 7, 1954, 123–133; repris en trad. all. dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 200–211 (→ Atticus; → Justin).
137a. P. BOYANCÉ, Fulvius Nobilior et le Dieu ineffable, in: RPh, Sér. 3, 29, 1955, 172–191, stt. 185ss.; repris dans: ID., Études sur la religion romaine (Coll. de l'École franç. de Rome 11), Rome 1972, 227–252.
138. J. H. LOENEN, Albinus' Metaphysics. An Attempt at Rehabilitation, in: Mnem., Ser. 4, 9, 1956, 296–319 ('The inner consistency and the original character of Albinus' interpretation of Plato'); ib. 10, 1957, 35–56 ('The sources of Albinus' metaphysics'); repris en trad. all. dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 98–149.
139. J. G. MILHAVEN, Der Aufstieg der Seele bei Albinos, Diss. München 1962.
140. A.-J. FESTUGIÈRE, L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux Ve/VIe siècles, in: MH 26, 1969, 281–296; repris dans: ID., → 15a, 535–550.
141. J. G. GRIFFITHS, *In memoriam* R. E. WITT, in: Gnomon 52, 1980, 806–807, stt. 806b–807a.
142. C. MAZZARELLI, L'autore del 'Didaskalikos': l'Alcinoo dei manoscritti o il medioplatonico Albino?, in: RFNsc 72, 1980, 606–639.

[9] Ont été rangées sous 'Albinus' 1. les études consacrées au 'Prologue'; 2. les études soutenant expressément contre WHITTAKER que l'Alcinous des MSS est bien Albinus. – Ont été rangées sous 'Alcinous' 1. les études consacrées au 'Didaskalikos'; 2. les études consacrées à Alcinous; 3. les études consacrées à Albinus et Alcinous.

Digitized by Google

2. Alcinous
(→ 542)

Vie et œuvre:

143. J. H. Waszink, art. 'Albinus', in: RAC I, 1950, 238–239.
144. E. R. D[odds], art. 'Albinus', in: OCD ²1970, 34b.
145. H. Dörrie, art. 'Albinos', in: RE Suppl. XII, 1970, 14–22.
146. E. K[önig], art. 'Albinos', dans: J. Mittelstrass (éd.), Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, I (A–G), Mannheim etc. 1980, 67a.

Texte et traductions:

147. C. F. Hermann (éd.), Ἀλκινόου Διδασκαλικὸς τῶν Πλάτωνος δογμάτων, in: Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi, vol. VI, Lipsiae 1853; ²1884; ³1907, 152–189.
148. P. Louis, Albinos. Epitome, Paris et Rennes 1945 (M. Whittaker annonce, en collaboration avec M. Louis, une nouvelle édition de l'"Epitomé' attribuée maintenant – conformément à la tradition manuscrite – à Alcinous: supra, p. 82, n. 8).
149. G. Invernizzi, Il Didaskalikos di Albino e il medioplatonismo. Saggio di interpretazione storico-filosofica con introduzione e commento del Didaskalikos, 2 voll., Roma 1976.

Études:

150. O. Schissel von Fleschenberg, Marinos von Neapolis und die neuplatonischen Tugendgrade (Texte und Forschungen zur byz.-neugr. Philologie 8), Athènes 1928, stt. 36–44.
151. W. Theiler, compte rendu de Schissel, → 150, in: Gnomon 5, 1929, 307–317.
152. L. Früchtel, Clemens Alexandrinus und Albinus, in: Berl. Philol. Woch. 57, 1937, 591–592.
153. R. E. Witt, Albinus and the History of Middle Platonism (Cambridge Class. Stud. 7), Cambridge 1937; Amsterdam ²1971.
154. H. Cherniss, compte rendu de Witt, → 153, in: AJPh 59, 1983, 351–356; repris dans: Id., → 13, 468–473; et en trad. all. dans: Zintzen (éd.), → 33, 91–97.
155. É. Bréhier, Les études de philosophie antique [= compte rendu de Witt, → 153], in: Actualités scientifiques et industrielles 790, Philosophie I, Paris 1939, 40–42.
156. E. Pelosi, Een platoonse gedachte bij Gaios, Albinos en Apuleius van Madaura. Plat. Theait. 176a: φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, in: Studia Catholica 15, 1939, 375–394, stt. 380–394 (→ Gaius; → Apulée) (→ 259).
157. W. Theiler, compte rendu de Witt, → 153, in: Gnomon 15, 1939, 104a–105b.
158. P. Louis, Études sur les manuscrits d'Albinos, in: REG 55, 1942, 70–76.
159. F. Steckerl, On the Problem: Artefact and Idea, in: CPh 37, 1942, 288–298.
160. A. Diès, compte rendu de Louis, → 148, in: RPhLHA, 3. s., 22, 1948, 195–199.
161. H. Cherniss, compte rendu de Louis, → 148, in: AJPh 70, 1949, 76–80, repris dans: Id., → 13, 474–478.
162. M. Plezia, De commentariis isagogicis (Archiwum Filologiczne 23), Kraków 1949.
163. B. Laourdas, Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τῆς Ἐπιτομῆς τοῦ Ἀλβίνου, in: Ἀθηνᾶ 54, 1950, 29–35.
164. H. A. Wolfson, Albinus and Plotinus on Divine Attributes, in: HThR 45, 1952, 115–130; repris dans: Id., → 31, 115–130, et en trad. all. dans: Zintzen (éd.), → 33, 150–168.
165. A. C. Lloyd, Neoplatonic logic and Aristotelian logic – I, in: Phronesis 1, 1955–1956, 58–72, stt. 58–64.

Digitized by Google

166. A. H. ARMSTRONG, The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not Outside the Intellect", in: → 52, 391–425; repris dans: ID., → 11, IV, et en trad. allemande dans: ZINTZEN (éd.), → 32, 38–57.
167. L. G. WESTERINK et B. LAOURDAS, Scholia by Arethas in Vindob. Phil. Gr. 314, in: Ἑλληνικά 17, 1960 [1962], 105–131, stt. 111–118; repris dans: ID., Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature. Collected Papers by L. G. WESTERINK, Amsterdam 1980, 31–57, stt. 37–44.
168. M. GIUSTA, Ἀλβίνου Ἐπιτομή ο Ἀλκινόου Διδασκαλικός, in: Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche 95, 1960–1961, 167–194.
169. PH. MERLAN, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness (Arch. int. d'hist. des idées 2), The Hague 1963; ²1970, stt. 62–71.
170. J. M. RIST, Albinus as a Representative of Eclectic Platonism, dans: ID., → 79, 165–168; repris en trad. allemande dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 212–216.
171. M. ISNARDI PARENTE, Platone e la prima Accademia di fronte al problema delle idee degli "artefacta", in: Riv. crit. di Storia della Filos. 19, 1964, 123–158, stt. 140.
172. M. GIUSTA, I Dossografi di Etica II, Torino 1967, 535–538 (→ Pseudo-Galien).
173. A. J. MALHERBE, The Structure of Athenagoras, 'Supplicatio pro Christianis', in: VC 23 1969, 1–20.
174. J. WHITTAKER, Neopythagoreanism and Negative Theology, in: SO 44, 1969, 109–125; repris dans: ID., → 29, IX, et en trad. all. dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 168–189.
175. K. KLEVE, Albinus on God and the One, in: SO 47, 1972, 66–69.
176. J. MANSFELD, Three Notes on Albinus, in: Θ-Π (Thêta-Pi) 1, 1972, 61–80.
177. J. WHITTAKER: Lost and Found: Some Manuscripts of the 'Didaskalikos' of Alcinous (Albinus), in: SO 49, 1973, 127–139; repris dans: ID., → 29, XIX.
178. J. WHITTAKER, 'Parisinus Graecus' 1962 and the Writings of Albinus. Part I, in: Phoenix 28, 1974, 320–354; repris dans: ID., → 29, XX.
179. J. WHITTAKER, 'Parisinus Graecus' 1962 and the Writings of Albinus. Part II, in: Phoenix 28, 1974, 450–456; repris dans: ID., → 29, XXI.
180. J. WHITTAKER, 'Parisinus Graecus' 1962 and Janus Lascaris, in: Phoenix 31, 1977, 239–244; repris dans: ID., → 29, XXII.
181. J. WHITTAKER, Arethas and the 'Collection philosophique', dans: D. HARLFINGER (éd.), Griechische Paläographie und Kodikologie (à paraître).
182. M. GIUSTA, Due capitoli sui dossografi di fisica: 1. La trattazione della fisica nei 'Vetusta placita' e nei testi dossografici "per scuola" ('Didaskalikos' di Alcinoo, 'de Platone' di Apuleio, Diogene Laerzio VII ecc.); 2. Il falso Albino e i capitoli 8–12 del 'Didaskalikos', dans: G. CAMBIANO (éd.), Storiografia e dossografia nella filosofia antica, Torino, à paraître.
182a. D. T. RUNIA, A Note on Albinus/Alcinous Didaskalikos XIV, in: Mnem., Ser. 4, 39, 1986, 131–138.

3. Alexandre d'Aphrodise, 'De fato'

Texte et traductions:

183. Alexander of Aphrodisias. On Fate. Text, translation and commentary by R. W. SHARPLES, London 1983.
184. Alexandre d'Aphrodise. Traité du Destin. Texte établi et traduit par P. THILLET (CUF), Paris 1984.

Étude:

185. R. W. SHARPLES, Alexander of Aphrodisias, 'De Fato': some Parallels, in: CQ 28, 1978, 243–266.

Digitized by Google

4. Alexandre de Lycopolis

Vie et œuvre:

186. M. Dibelius, art. 'Alexander von Lykopolis', in: RAC I, 1950, 270–271.
187. H. Dörrie, art. 'Alexander von Lykopolis', in: RGG I³, 1957, 230.

Texte et traductions:

188. Alexandri Lycopolitani contra Manichaei opiniones disputatio edidit A. Brinkmann, Lipsiae 1895.
189. P. W. van der Horst et J. Mansfeld, An Alexandrian Platonist Against Dualism. Alexander of Lycopolis' Treatise 'Critique of the Doctrines of Manichaeus'. Translated, with an introduction and notes by P. W. v. d. H. and J. M., Leiden 1974 (reprise corrigée et augmentée d'une étude parue d'abord dans: Θ-Π [Thêta-Pi] 3, 1974, 1–97).
190. A. Villey, Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani (Sources Gnostiques et Manichéennes 2), Paris 1985.

Études:

191. H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, in: F. Saxl (éd.), Vorträge der Bibliothek Warburg 1924–1925, Leipzig–Berlin 1927, 65–157, stt. 106–110 (réimpression Nendeln 1967); repris dans: Id., Studien zur orientalischen Religionsgeschichte, hgg. von C. Colpe, Darmstadt 1968, 15–107, stt. 56–60.
192. R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Leipzig–Berlin 1929, 91–95 (réimpression Darmstadt 1967).
193. R. Harder, Prismata, in: Philologus 85, 1930, 243–254, stt. 247–250 ('2.').
194. R. Reitzenstein, Alexander von Lykopolis, in: Philologus 86, 1931, 185–198.
195. R. Reitzenstein, Eine wertlose und eine wertvolle Überlieferung über den Manichäismus, in: NGG 1931, Phil.-hist. Kl., 28–58.
196. L. Troje, Zum Begriff ἄτακτος κίνησις bei Platon und Mani, in: MH 5, 1948, 96–115.
197. C. Riggi, Una testimonianza del „kerygma" cristiano in Alessandro di Licopoli, in: Salesianum 31, 1969, 561–628.

5. Ammonius, le maître de Plutarque

Vie et œuvre:

198. K. Ziegler, art. 'Plutarchos von Chaironeia', in: RE XXI 1, 1951, 651–653 (= ²1964, 15–17) (→ 570).

Études:

199. C. P. Jones, The Teacher of Plutarch, in: HStClPh 71, 1966, 205–213.
200. J. Whittaker, Ammonius on the Delphic E, in: CQ 19, 1969, 185–192; repris dans: Id., → 29, V (→ Eudore).

6. Ammonius Saccas
(→ 701; → 749)

Vie et œuvre:

201. H.-R. Schwyzer, s.v. 'Plotinos', in: RE XXI 1, 1951, 477–481.
202. H.-R. Schwyzer, s.v. 'Plotinos', in: RE Suppl. XV, 1978, 316–319.

Digitized by Google

203. H. Dörrie, art. 'Ammonios Sakkas', in: TRE II, 1978, 463–471.
204. M. Baltes, art. 'Ammonios Sakkas', in: RAC Suppl. III, 1985, 323–332.

Testimonia:

205. H.-R. Schwyzer, Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins (Rhein.-Westfäl. Ak. d. Wiss., Geisteswiss., Vorträge G 260), Opladen 1983, 10–14.

Études:

206. F. Heinemann, Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus, in: Hermes 61, 1926, 1–27.
207. I. Chevalier, Le relatif «selon l'être» chez quelques témoins de la Renaissance hellénistique, in: Divus Thomas, 3. série, 16, 1938, 67–84, stt. 75–76.
208. E. Seeberg, Ammonius Sakas, in: Zschr. f. Kirchengesch. 61 (= 3. Folge 12), 1942, 136–170.
209. K. H. E. de Jong, Plotinus of Ammonius Saccas, Leyde 1941.
210. E. Elorduy, ¿Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Areopagita?, in: Est. ecl. 18, 1944, 501–557.
211. W. Theiler, Plotin und die antike Philosophie, in: MH 1, 1944, 209–225, stt. 215; repris dans: Id., → 25, 140–159, stt. 147s.
212. E. Elorduy, Ammonio Sakkas, la leyenda de su apostasia, in: Pensamiento 3, 1947, 5–27.
213. S. Caramella, Il cristianesimo di Ammonio Sacca, in: Nuovo Didaskaleion 2, 1948, 62–70.
214. E. Elorduy, La física estoica absorbida por la filosofía cristiana, in: Sophia 16, 1948, 195–198; 326–350 (→ Clément d'Alexandrie).
215. E. Elorduy, Orígenes, discípulo de Ammonio, in: Las Ciencias 12, 1948, 897–912.
216. A. Tovar, El Pseudo-Dionysio y Ammonio Sakkas, in: Emerita 16, 1948, 277–281.
217. E. Benz, Indirekte Einflüsse auf die frühchristliche Theologie (Ak. d. Wiss. u. Lit. Mainz, Abh. d. Geistes- u. Sozialwiss. Kl. 1951, no. 3), Wiesbaden 1951.
218. E. Elorduy, Sobre la 'Vida de Aristóteles' según Ammonio, in: Pensamiento 9, 1953, 77–95, stt. 83–87.
219. E. Elorduy, El problema del mal en Proclo y el Ps.Areopagita, in: Pensamiento 9, 1953, 481–489.
220. H. Dörrie, Ammonios, der Lehrer Plotins, in: Hermes 83, 1955, 439–477; repris dans: Id., → 14, 324–360.
221. H. Crouzel, Origène et Plotin élèves d'Ammonios Saccas, in: Bull. de Litt. Eccl. 57, 1956, 193–214.
222. H. Crouzel, Notes critiques sur Origène, in: Bull. de Litt. Eccl. 59, 1958, 3–12, stt. 3–7 ('I. – Encore Origène et Ammonios Saccas').
223. H. Langerbeck, The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian Elements therein, in: JHSt 77, 1957, 67–74.
224. H. Dörrie, Porphyrios' 'Symmikta Zetemata'. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus nebst einem Kommentar zu den Fragmenten (Zetemata 20), München 1959, passim.
225. E. Elorduy, Ammonio Sakkas. I: La doctrína de la creación y del mal en Proclo y el Ps.-Areopagita (Estudios Onienses, Facultad de teología, Ser. I, vol. 7), Oña (Burgos) 1959.
226. J. C. Hindley, Ammonios Sakkas. His Name and Origin, in: ZKG 75 (= F. 4, 13), 1964, 332–336.
227. I. P. Sheldon-Williams, Plato and the School of Ammonius Saccas – Reflections on a Recent Book [= compte rendu de Rist, → 79], in: Downside Review 83, 1965, 311–326.

Digitized by Google

228. W. Theiler, Ammonios und Porphyrios, in: → 48, 85–123; repris dans: Id., → 26, 519–542.
229. J. Rist–I. P. Sheldon-Williams, Correspondence, in: Downside Review 84, 1966, 196–201.
230. W. Theiler, Ammonios, der Lehrer des Origenes, dans: Id., Forschungen, → 25, 1–45.
231. H. Langerbeck, Die Verbindung aristotelischer und christlicher Elemente in der Philosophie des Ammonius Saccas, dans: Id., Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlaß hgg. v. H. Dörries (AAWGött., Phil.-hist. Kl., 3. Folge, 69), Göttingen 1967, 146–166.
232. A. H. Armstrong, compte rendu de Theiler, → 25, in: Gnomon 40, 1968, 204b–206a.
233. A. C. Lloyd, compte rendu de Theiler, → 25, in: CR 18, 1968, 295–297.
234. W. Theiler, Die Seele als Mitte bei Augustin und Origenes (1968), dans: Id., → 26, 554–563.
235. F. H. Kettler, War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?, in: → 36, 327–334.
236. E. TeSelle, Regio dissimilitudinis in the Christian Tadition and its Context in Late Greek Philosophy, in: Augustinian Studies 6, 1975, 153–197, stt. 173, 178–179.
237. G. Fowden, The Platonist Philosopher and His Circle in Late Antiquity, in: Φιλοσοφία (Athènes) 7, 1977, 359–383.
238. T. A. Szlezák, Plotin und die geheimen Lehren des Ammonios, in: H. Holzhey und W. Ch. Zimmerli (édd.), Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung, Basel/Stutgart 1977, 52–69.
239. F. H. Kettler, Origenes, Ammonius Sakkas und Porphyrius, in: → 34, 322–328.
240. H.-R. Schwyzer, Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins, → 205.
241. M. Baltes, compte rendu de Schwyzer, → 205, in: Gnomon 56, 1984, 204–207.
241a. F. M. Schroeder, Ammonius Saccas, dans ce même volume (ANRW II 36,1), *infra*, pp. 493–526.

7. 'Anonymus in Theaetetum' (→ 7, p. 140–144)

Texte:

242. Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet (Papyrus 9782) nebst drei Bruchstücken philosophischen Inhalts (Pap. N. 8; P. 9766. 9569) unter Mitwirkung von J. L. Heiberg bearbeitet von H. Diels und W. Schubart. Mit zwei Lichtdrucktafeln (Berliner Klassikertexte, hgg. v. d. Generalverwaltung der Kgl. Museen zu Berlin 2), Berlin 1905.

Études:

243. K. Praechter, compte rendu de: → 242, in: GGA 171, 1909, 530–547; repris dans: Id., → 23, 264–281, et dans: Zintzen (éd.), → 33, 301–316.
244. J. Mansfeld, Notes on some passages in Plato's Theaetetus and the 'Anonymous Commentary', in: Zetesis. Album amicorum . . . aan E. de Strycker, Antwerpen–Utrecht 1973, 108–114.
245. G. Invernizzi, Un commentario medioplatonico al 'Teeteto' e il suo significato filosofico, in: RFNsc 68, 1976, 215–233.
246. H. Tarrant, The date of Anon. 'In Theaetetum', in: CQ 33, 1983, 161–187 (→ Eudore).
247. H. Tarrant, Zeno on Knowledge or on Geometry? The Evidence of anon. 'In Theaetetum', in: Phronesis 29, 1984, 96–99.

Digitized by Google

248. H. TARRANT, Scepticism or Platonism? The Philosophy of the Fourth Academy, Cambridge 1985, stt. 66–88.

8. Apulée[10]
(→ 9)

Vie et œuvre:

249. SCHWABE, art. 'Apuleius (9) von Madaura', in: RE II 1, 1895, 246–258.

Éditions et traductions:

250. Apulei opera quae supersunt, vol. III: De philosophia libri, recensuit P. THOMAS (BSGRT), Lipsiae 1908 (réimpressions ibid. 1921; 1970); contient: 'De deo Socratis', 'Asclepius', 'De Platone et eius dogmate', 'De mundo', 'Περὶ ἑρμηνείας').
251. L. MINIO-PALUELLO, De mundo . . . paraphrasis Apulei (Aristoteles Latinus XI 1–2), Bruges–Paris ²1965, 114–133.
252. G. BARRA–U. PANNUTI, Il 'De deo Socratis' di Apuleio, in: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli 10, Napoli 1962–1963, 81–141 (texte et traduction).
253. R. DEL RE, Apuleio. Sul dio di socrate (Scriptores Latini 5), Roma 1966 (texte et traduction).
254. J. BEAUJEU, Apulée. Opuscules philosophiques (Du dieu de Socrate, Platon et sa doctrine, Du monde) et fragments (CUF), Paris 1973.
255. Apuleius. Platon und seine Lehre. Hgg. und komm. von P. SINISCALCO, eingel. und übers. von K. ALBERT (Texte zur Philosophie 4), Sankt Augustin 1981.

Études:

256. T. SINKO, De vita Platonis Apuleiana, in: Eos 30, 1927, 101–112.
257. V. USSANI, Magia, misticismo e arte in Apuleio, in: Nuova Antologia, S. 7, 264 (342 della Raccolta), 1929, 137–155.
258. S. MÜLLER, Das Verhältnis von Apuleius de mundo zu seiner Vorlage (Philologus, Supplementband 32, Heft 2), Leipzig 1939.
259. E. PELOSI, Een platoonse gedachte bij Gaios, Albinos en Apuleius van Madaura, II (Vervolg van Sept. 1939), in: Studia Catholica 16, 1940, 226–242 (→ 156).
260. M.-TH. PELLETIER, Les idées religieuses et philosophiques chez Apulée, Diss. Paris 1948.
261. A. BERTOZZI, La posizione filosofica di Apuleio, in: Sophia 17, 1949, 238–245.
262. E. B. ANTONARAS, Μελεταὶ περὶ τὸν Ἀπουλήϊον, Athènes 1952 (stt. 91–124: 'Γ'. Τὰ ἔργα τοῦ Ἀπουληΐου καὶ τὰ συναφῆ προβλήματα).
263. B. AXELSON, Akzentuierender Klauselrhythmus bei Apuleius. Bemerkungen zu den Schriften De Platone und De mundo (Vetenskaps-Societeten i Lund, Årsbok 1952), Lund 1953, 3–20.
264. L. HERRMANN, Le Dieu-Roi d'Apulée, in: Latomus 18, 1959, 110–116.
265. J. REDFORS, Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften De Platone und De mundo, Lund 1960.
266. G. BARRA, Il valore e il significato del 'De deo Socratis' di Apuleio, in: Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli 9, 1960–1961, 67–119.

[10] Nous avons inclu les travaux relatifs au 'De interpretatione', la question de l'authenticité de ce traité n'étant pas encore résolue. L''Asclépius' qui, lui, ne saurait être d'Apulée a été publié dans le deuxième volume du 'Corpus Hermeticum' (édité par A.-J. FESTUGIÈRE et A. D. NOCK), Paris 1945, 296–355 (→ 829).

Digitized by Google

267. P. Courcelle, De Platon à saint Ambroise par Apulée. (Parallèles textuels entre le 'De excessu fratris' et le 'De Platone'), in: Rev. de philologie 35, 1961, 15–28.
268. G. Barra–U. Pannuti, L'esperienza filosofica e religiosa di Apuleio (introduction à → 252, 81–92).
269. G. Barra, La biografia di Platone nel 'De Platone et eius dogmate' di Apuleio, in: Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli 38, 1963, 5–18.
270. Ph. Merlan, → 169, stt. 69–71.
271. J. Mossay, Apulée, «De Platone, II, 12», in: AntCl 32, 1963, 571–576.
272. B. M. Portogalli, Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio, in: SCO 12, 1963, 227–241.
273. B. M. Portogalli, I problemi della critica apuleiana, in: Cultura e scuola 2, 1963, no. 8, 44–50.
274. C. Moreschini, La posizione di Apuleio e della scuola di Gaio nell'ambito del medioplatonismo, in: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Serie II, 33, 1964, 17–56; repris de façon augmentée dans: Id., → 21, 133–191, et en trad. allemande dans: Zintzen (éd.), → 33, 219–274 (→ Numénius [pp. 46–50]).
275. C. Moreschini, La demonologia medioplatonica e le Metamorfosi di Apuleio, in: Maia 17, 1965, 30–46; repris, avec additions et corrections, sous le titre de 'La demonologia e le 'Metamorfosi' di Apuleio. La curiositas', dans: Id., → 21, 19–42.
276. R. Thibau, Les Métamorphoses d'Apulée et la Théorie Platonicienne de l'Erôs, in: Studia Phil. Gand. 3, 1965, 89–144.
277. G. Barra, La questione dell'autenticità del 'De Platone et eius dogmate' e del 'De mundo' di Apuleio, in: Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli 40, 1966, 127–188.
278. C. Moreschini, Studi sul De dogmate Platonis di Apuleio (Studi di lettere, storia e filosofia 29), Pisa 1966; repris, avec additions et corrections, sous le titre de 'Il 'De Platone et eius dogmate' e il 'De mundo'' dans: Id., → 21, 51–132.
279. C. Roncaioli, L'arcaismo nelle opere filosofiche di Apuleio, in: GIF 19, 1966, 322–356.
280. G. Barra, Initia rerum. Un passo controverso del 'De Platone et eius dogmate' di Apuleio, in: Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, 40, 1967, 35–42.
281. M. W. Sullivan, Apuleian Logic. The Nature, Sources and Influence of Apuleius's Peri Hermeneias, Amsterdam 1967.
282. P. G. Walsh, Lucius Madaurensis, in: Phoenix 22, 1968, 143–157.
283. A. Wlosok, Zur Einheit der Metamorphosen des Apuleius, in: Philologus 113, 1969, 68–84.
284. T. Mantero, Enciclopedismo e misteriosofia in Apuleio, in: Quaderni del Teatro Stabile di Torino 20, 1970, 62–111.
285. C. C. Schlam, Platonica in the 'Metamorphoses' of Apuleius, in: TAPhA 101, 1970, 477–487.
286. F. Regen, Apuleius philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 10), Berlin–New York 1971.
287. C. C. Schlam, The Scholarship on Apuleius since 1983, in: ClW 64, 1970–1971, 285–309.
288. G. Barra, Apuleio e il problema dell'origine del male, in: Vichiana, N.S., 1, 1972, 102–113; repris en trad. allemande dans: Zintzen (éd.), → 33, 275–298 (→ Alcinous).
289. R. Mortley, Apuleius and Platonic Theology, in: AJPh 93, 1972, 584–590; repris en trad. allemande dans: Zintzen (éd.), → 33, 275–282.
290. K.-P. Schmutzler, Die Platon-Biographie in der Schrift des Apuleius 'De Platone et eius dogmate', Diss. Kiel 1974.

Digitized by Google

291. F. Regen, compte rendu de Beaujeu, → 254, in: GGA 229, 1977, 186–227.
292. C. Moreschini, La terminologia filosofica apuleiana, dans: Id., → 21, 193–210.
293. C. Moreschini, Apuleio e Arnobio, dans: Id., → 21, 228–240.
294. D. B. Pottle, The Platonic Elements in the Metamorphoses of Apuleius. Diss. Tufts University, Medford, Mass., 1978 (résumé dans: Diss. Abstr. 39 [1978], 269 A).
295. P. L. Donini, Apuleio e il platonismo medio, dans: Id. et Alii, Apuleio letterato, filosofo, mago, Bologna 1979, 103–111.
296. P. Krafft, Apuleius' Darstellung der providentia tripertita, in: MH 36, 1979, 153–163.
297. P. G. Walsh, Apuleius and Plutarch, in: → 35, 20–32.
298. R. van den Broek, Apuleius on the Nature of God (De Plat., 190–191), in: J. den Boeft et A. H. M. Kessels (édd.), Actus. Studies . . . H. L. W. Nelson, Utrecht 1982, 57–72.
299. A. Lumpe, Die Logik des Pseudo-Apuleius. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie, Augsburg 1982.
300. S. Heller, Apuleius, Platonic Dualism, and Eleven, in: AJPh 104, 1983, 312–339, stt. 322–332 ('I. Apuleius and Platonism').
301. D. Londey and C. Johanson, Apuleius and the Square of Opposition in: Phronesis 29, 1984, 165–173.
301a. F. E. Brenk, In the Light of the Moon, dans: W. Haase (éd.), ANRW II 16,3, Berlin–New York 1986, 2068–2145, stt. 2130–2135 ('Lucian and Apuleius').
302. B. L. Hijmans, Apuleius Philosophus Platonicus, dans ce même volume (ANRW II 36,1), *infra*, pp. 395–475.

9. Aristide Quintilien, De musica II 17–19

Vie et œuvre:

303. W. Vetter, art. 'Aristides Quintilianus', in: MGG I, 1949–51, 629–31.
304. W. Anderson, art. 'Aristides Quintilianus', in: The New Grove Dictionary of Music and Musicians I (éd. S. Sadie), London 1980, 585–86.

Texte et traductions:

305. R. Schäfke, Aristeides Quintilianus. Von der Musik, Berlin-Schöneberg 1937.
306. Aristidis Quintiliani De musica libri tres, ed. R. P. Winnington-Ingram, Lipsiae 1963.
306a. Aristides Quintilianus, On Music in Three Books. Translation with Introduction, Commentary, and Annotations. By Th. J. Mathiesen, New Haven 1983.

Études:

307. A.-J. Festugière, L'Ame et la Musique, d'après Aristide Quintilien, in: TAPhA 85, 1954, 55–78; repris dans: Id., → 15a, 463–486.
308. R. P. Winnington-Ingram, Ancient Greek Music 1932–1957, in: Lustrum 3, 1958, 5–57. stt. 19–21.

10. Atticus

Vie et œuvre:

309. Freudenthal, art. 'Attikos (8)', in: RE II 2, 1896, 2241.

Fragments et traductions:

310. J. Baudry, Atticos. Fragments de son œuvre, avec introduction et notes par J. B., Paris 1931.

Digitized by Google

311. G. MARTANO, → 68, 77–97.
312. O. GIGON, Aristoteles. Einführungsschriften, Zürich–Stuttgart 1961, 293–321 (traduction des frgg. 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9 DES PLACES).
313. Atticus. Fragments. Texte établi et traduit par É. DES PLACES (CUF), Paris 1977.

Études:

313a. PH. MERLAN, compte rendu de BAUDRY, → 310, in: Gnomon 10, 1934, 263–270 et 336.
314. K. MRAS, Zu Attikos, Porphyrios und Eusebios, in: Glotta 25, 1936 [= Festschrift P. Kretschmer], 183–188.
315. G. MARTANO, Attico, filosofo platonico del II secolo d.C., in: Riv. crit. di Storia della Filos. 2, 1947, 123–134.
315a. K. MRAS, Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius im antiken Schrifttum, in: Anzeiger der Österreich. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 93, 1956, Nr. 17, 209–217.
316. G. MARTANO, → 68, 23–61.
317. PH. MERLAN, Zwei Untersuchungen zu Alexander von Aphrodisias, in: Philologus 113, 1969, 85–91, stt. 88–91 ('II. Der Platoniker bei Alexander von Aphrodisias, Quaestiones II 21, p. 65, 17–71,2 BRUNS'); repris dans: ID., → 20, 282–288, stt. 285–288.
318. G. BOZONIS, A Criticism of two of Atticus' Arguments against Aristotle, in: Diotima 4, 1976, 53–57.
319. W. C. VAN UNNIK, Two Notes on Irenaeus, in: VC 30, 1976, 201–213, stt. 201–209 ('I. Irenaeus and Atticus Platonicus').
320. M. BALTES, Zur Philosophie des Platonikers Attikos, in: → 37, 38–57.

11. Bacchius

321. K. PRAECHTER, → 484, 483s. (= 103s.).

12. Calcidius
(→ Numénius)

Vie et œuvre:

322. H. C[HADWICK], art. 'C(h)alcidius', in: OCD ²1970, 226a.
323. J. H. WASZINK, Nachtrag 243 zum RAC, in: JbAC 15, 1972, 236–244.
324. G. B. KERFERD, art. 'Calcidius', in: TRE VII, 1981, 546–550.

Texte:

325. Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. In societatem operis coniuncto P. J. JENSEN edidit J. H. WASZINK (Plato Latinus IV), London–Leyden 1962.

Études:

326. R. M. JONES, Chalcidius and Neo-Platonism, in: CPh 13, 1918, 194–208; repris dans: ID., → 18.
327. P. A. C. VEGA, Calcidio gran escritor platónico español del siglo IV, in: La Ciudad de Dios 152, 1936, 145–164 (→ 329).
328. J. H. WASZINK, Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Chalcidius und ihre Quellen, in: Mnem., Ser. 3, 9, 1941, 65–85.
329. P. A. C. VEGA, Calcidio, escritor platónico español del siglo IV, II. Valor fundamental del Comentario de Calcidio, in: La Ciudad de Dios 155, 1943, 219–241 (→ 327).

Digitized by Google

330. J. R. O'Donnell, The Meaning of "Silva" in the Commentary on the 'Timaeus' of Plato by Chalcidius, in: Mediaeval Studies 7, 1945, 1–20.
331. J. C. M. van Winden, Calcidius on Matter. His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism (Philosophia antiqua 9), Leiden 1959; ²1968.
332. E. Mensching, compte rendu de van Winden, → 331, in: Gnomon 34, 1962, 687–692.
333. A. R. Sodano, Su una recente edizione critica del commento di Calcidio al 'Timeo' di Platone [= compte rendu de Waszink–Jensen, → 325], in: GIF 16, 1963, 339–349.
334. J. H. Waszink, Studien zum Timaioskommentar des Calcidius. I. Die erste Hälfte des Kommentars (mit Ausnahme der Kapitel über die Weltseele) (Philosophia antiqua 12), Leiden 1964.
335. E. Mensching, Zur Calcidius-Überlieferung, in: VC 19, 1965, 42–56.
336. J. H. Waszink, Calcidius, 'Comm. in Tim.' 28, in: Mnem., Ser. 4, 20, 1967, 441–443.
337. J. H. Waszink, Calcidius' Erklärung von Tim. 41 e 2–42 a 4, in: MH 26, 1969, 271–280.
338. J. den Boeft, Calcidius on Fate. His Doctrine and Sources (Philosophia antiqua 18), Leiden 1970.
339. J. H. Waszink, Calcidius (→ 323).
340. J. H. Waszink, La théorie du langage des dieux et des démons dans Calcidius, in: → 36, 237–244; repris dans: Id., → 28, 411–418.
341. A. R. Sodano, compte rendu de den Boeft, → 328, in: Gnomon 45, 1973, 418b–421b.
342. W. Theiler, Vitalis vigor bei Calcidius, in: → 43, 311–316.
343. J. H. Waszink, Le rapport de Calcidius sur la doctrine platonicienne de la métempsycose, in: Mélanges . . . H.-Ch. Puech, Paris 1974, 315–322.
344. J. H. Waszink, Calcidiana, in: VC 29, 1975, 96–119.
345. J. den Boeft, Calcidius on Demons (Commentarius Ch. 127–136) (Philosophia antiqua 33), Leiden 1977.
346. B. L. van der Waerden, On the motion of the planets according to Heraclides of Pontus, in: Arch. int. d'hist. des sciences 28, 1978, 167–182.
347. J. H. Waszink, La conception du temps dans le 'Commentaire sur le Timée' de Calcidius, in: Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age, III^e–XIII^e siècles (Colloques int. du CNRS, Paris 9–12 mars 1981), Paris 1984, 363–368.
348. J. H. Waszink, Der Zeitbegriff im Timaioskommentar des Calcidius, in: Vivarium. Festschrift Th. Klauser (JbAC, Ergbd. 11), Münster/Westfalen 1984, 348–352.

13. Celse[11]
(→ Origène)

Vie et œuvre:

349. Ph. Merlan, art. 'Celsus', in: RAC II, 1954, 954–965; repris dans: Id., → 20, 352–357.

[11] On trouvera des bibliographies sur Celse dans Andresen, → 357, 401–407, ainsi que dans M. Borret, Origène, Contre Celse, tome V: Introduction, tables et index (SC 227), Paris 1976, 141–182. – Par ailleurs, toute étude sur le 'Discours Véritable' devra partir de l'édition du 'Contre Celse' publiée par M. Borret dans la collection des 'Sources chrétiennes' (tome I: livres I et II [SC 132], Paris 1967; t. II: ll. III et IV [SC 136], ib. 1968; t. III: ll. V et VI [SC 147], ib. 1969; t. IV: ll. VII et VIII [SC 150], ib. 1969) (→ 730a).

Digitized by Google

Éditions et traductions:

350. Celsi ΑΛΗΘΗΣ ΛΟΓΟΣ, excussit et restituere conatus est O. Glöckner (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 151), Bonn 1924.

350a. H. O. Schröder, Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Textes und Kommentar, Habilitationsschrift Gießen 1938. Im Auszug erschienen Gießen 1939.[12]

351. R. Bader, Der 'Αληθὴς Λόγος des Kelsos (TBAW 33), Stuttgart–Berlin 1940.

Études:

352. O. Glöckner, Die Gottes- und Weltanschauung des Celsus, in: Phil. 82, 1926–1927, 329–352.

353. P. de Labriolle, La Réaction païenne. Étude sur la polémique anti-chrétienne du I^{er} au VI^{e} siècle, Paris 1934; ^{2}1948, stt. 111–169.

354. A. Wifstrand, Die Wahre Lehre des Kelsos (Bull. de la Soc. Roy. des Lettres de Lund 1941/1942), Lund 1942.

355. A. Wifstrand, Kelsos' stridsskrift mot kristendomen, in: Svensk Teologisk Kvartalskrift 18, 1942, 1–18.

356. Q. Cataudella, Celso e l'epicureismo, in: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere, Storia e Filosofia, Ser. 2, 12, 1943, 1–23.

357. C. Andresen, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Arbeiten z. Kirchengesch. 30), Berlin 1955.

358. H. Dörrie, compte rendu d'Andresen, → 357, in: Gnomon 29, 1957, 185–196; repris dans: Id., → 14, 263–274.

359. H. O. Schröder, Celsus und Porphyrius als Christengegner, in: Die Welt als Geschichte 17, 1957, 190–202.

360. J. H. Waszink, compte rendu d'Andresen, → 357, in: VC 12, 1958, 166–177.

361. J. C. M. van Winden, Notes on Origen, Contra Celsum, in: VC 20, 1966, 201–213.

362. L. W. Barnard, Athenagoras, Galen, Marcus Aurelius and Celsus, in: Church Quart. Rev. 168, 1967, 168–181.

363. H. Dörrie, Die platonische Theologie des Kelsos in ihrer Auseinandersetzung mit der christlichen Theologie auf Grund von Origenes c. Celsum 7, 42ff. (Nachrichten der Ak. d. Wiss. in Göttingen, Philol.-hist. Kl. 1967, 2, 19–55), Göttingen 1967; repris dans: Id., → 14, 229–262.

364. H.-U. Rosenbaum, Zur Datierung von Celsus' 'Αληθὴς λόγος, in: VC 26, 1972, 102–111.

365. P. Schwanz, Zum λόγος σπερματικός. Das Problem der Vermittlung, in: Kairos 17, 1975, 123–125.

366. Th. de Andrés Hernansanz, La síntesis filosófica del intelectual pagano del siglo II d.C. a traves del 'Alethes Logos' de Celso, in: Miscelánea Comillas 34, 1976, 145–195.

367. W. den Boer, La polémique anti-chrétienne du II^{e} siècle: 'La doctrine de vérité' de Celse, in: Athenaeum 54, 1976, 300–318.

368. W. Ullmann, Die Bedeutung der Gotteserkenntnis für die Gesamtkonzeption von Celsus' Logos alethes, in: E. A. Livingstone (éd.), Studia Patristica 14 (TU 117), Berlin (Est) 1976, 180–188.

369. H. Y. Gamble, Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22–43, in: VC 33, 1979, 12–92.

[12] Cette édition, dont C. Andresen pouvait consulter le manuscrit, n'a jamais été publiée. H. O. Schröder, → 359, p. 190, n. 4, formulait son espoir de pouvoir présenter le texte sous peu („*demnächst*"); au meilleur de nos connaissances, cet espoir ne s'est pas réalisé.

Digitized by Google

370. K. Pichler, Streit um das Christentum: Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes (Regensburger Studien zur Theologie 23), Fankfurt am Main – Bern 1980.
370a. R. P. C. Hanson, The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great, in: W. Haase (éd.), ANRW II 23,2, Berlin–New York 1980, 910–973.
370b. St. Benko, Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D., in: W. Haase (éd.), ANRW II 23,2, Berlin–New York 1980, 1055–1118, stt. 1101–1108.
371. G. T. Burke, Celsus and Justin: Carl Andresen Revisited, in: ZNtW 76, 1985, 107–116.

14. Cronius

Vie et œuvre:

372. K. Praechter, art. 'Kronios (3)', in: RE XI 2, 1922, 1978–1982.

Fragment et *testimonia*:

373. E. A. Leemans, Studie, → 495, 153–157.

15. Démocrite

Vie et œuvre:

374. Kroll, art. 'Demokritos (7)', in: RE V 1, 1903, 140.
375. L. Brisson, → 116, 78–79.

Étude:

376. M. Hirschle, Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus. Mit einem Exkurs zu „Demokrit" B 142 (Beitr. z. klass. Philol. 96), Meisenheim am Glan 1979.

16. Dercyl(l)ide

Vie et œuvre:

377. Kroll, art. 'Derkylides (2)', in: RE V 1, 1903, 242.

Étude:

378. C. J. de Vogel, Problems Concerning Later Platonism, II, in: Mnem., Ser. 4, 2, 1949, 299–318, stt. 299–301.

17. Diogène Laërce III 67ss.

379. M. Untersteiner, Posidonio nei 'placita' di Platone secondo Diogene Laerzio III (Antichità classica e cristiana 7), Brescia 1970.
380. M. Carbonara Naddei, Platone e Posidonio in Diogene Laerzio III, in: Logos 1, 1970, 523–540 [= compte rendu d'Untersteiner, → 379].

Digitized by Google

18. Eudore
(→ 'Anonymus in Theaetetum')

Vie et œuvre:

381. E. Martini, art. 'Eudoros (10) von Alexandrien', in: RE VI 1, 1907, 915–916.
382. H. Dörrie, Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, in: Hermes 79, 1944, 25–39; repris avec quelques additions dans: Id., → 14, 297–309.

Fragments, *testimonia* et traduction:

382a. C. Mazzarelli, Raccolta e interpretazione delle testimonianze e dei frammenti del medioplatonico Eudoro di Alessandria. Parte prima: Testo e traduzione delle testimonianze e dei frammenti sicuri, in: RFNsc 77, 1985, 197–209; Parte seconda: Testo e traduzione delle testimonianze non sicure, ib., 535–555.

Études:

383. A.-J. Festugière, → 857, IV, 22–25.
383a. A. N. Zoubas, Εὔδωρος ὁ Ἀλεξανδρεύς, in: Ἀθηνᾶ 62, 1958, 194–203.
384. P. Boyancé, Philon d'Alexandrie selon le P. Daniélou, in: REG 72, 1959, 377–384, stt. 378–380.
385. J. M. Rist, The Neoplatonic One and Plato's 'Parmenides', in: TAPhA 93, 1962, 389–401, stt. 391–394.
386. P. Boyancé, Études philoniennes, in: REG 76, 1963, 64–110, stt. 85–89.95.98; partiellement repris en trad. all. dans: Zintzen (éd.), → 33, 33–51.
387. M. Giusta, I Dossografi di Etica I. II, Torino 1964. 1967, passim (cp. 'Indice analitico', II 561).
388. W. Theiler, Philo von Alexandria und der Beginn des kaiserzeitlichen Platonismus, dans: K. Flasch (éd.), → 38, 199–218, stt. 204ss.; repris dans: Id., → 26, 484–501, stt. 488ss.
389. F. W. Kohnke, Das Bild der echten Münze bei Philon von Alexandria, in: Hermes 96, 1968, 583–590.
390. P. Moraux, Eine Korrektur des Mittelplatonikers Eudoros zum Text der Metaphysik des Aristoteles, in: R. Stiehl et H. E. Stier (édd.), Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben. Festschrift . . . F. Altheim I, Berlin 1969, 492–504.
391. W. Theiler, Philo von Alexandria und der hellenisierte Timaeus, in: → 40, 25–35; repris en trad. all. dans: Zintzen (éd.), → 33, 52–63.
392. H. Dörrie, Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, in: Le Néoplatonisme. Coll. int. du CNRS (Royaumont, 9–13 juin 1969), Paris 1971, 17–33; repris dans: Id., 14, 154–165.
393. P. M. Fraser, Ptolemaic Alexandria, 3 voll., Oxford 1972, I 489–490; II 708–709.
394. J. M. Dillon, Eudoros und die Anfänge des Mittelplatonismus [1976/1977], dans: Zintzen (éd.), → 33, 3–22; repris de façon peu modifiée et en langue anglaise dans: Id., → 109, 115–135.
395. G. Calvetti, Eudoro di Alessandria: medioplatonismo e neopitagorismo nel I secolo a.C., in: RFNsc 69, 1977, 3–19.
396. G. Iaksetich, Eudoro e la 'Metafisica' di Aristotele, in: Quad. di Filol. Class. (Trieste) 4, 1983, 25–30.
397. P. Moraux, → 124, 505–527.

19. Favonius Eulogius

Vie et œuvre:

398. Wissowa, art. 'Favonius (2)', in: RE VI 2, 1909, 2077.

Digitized by Google

Texte et traduction:

399. Favonii Eulogii Disputatio de somnio Scipionis. Éd. et trad. de R.-E. VAN WEDDINGEN (Coll. Latomus 27), Bruxelles 1957.

Études:

400. P. KRAFFT, Zum Monadenkapitel des Favonius Eulogius, in: VC 22, 1968, 96–127.
401. A. GRILLI, Sul numero sette, in: Studi su Varrone, sulla retorica, storiografia e poesia latina. Scritti . . . B. Riposato, Rieti–Milano 1979, 203–219.
402. E. MARTINELLI, Considerazioni sulla monade in Favonio Eulogio, in: Scripta Philologa 2, 1980, 175–186.

20. Favorin d'Arles

Vie et œuvre:

403. SEECK, art. 'Favorinus', in: RE VI 2, 1909, 2078–2086.

Texte:

404. Favorin von Arelate. Der erste Teil der Fragmente. Memorabilien und Omnigena historia, herausgegeben und kommentiert von E. MENSCHING (Texte und Kommentare 3), Berlin 1963.
405. Favorino di Arelate. Opere. Introduzione, testo critico e commento a cura di A. BARIGAZZI, Firenze 1966.

21. Gaius

(→ 7, p. 111–114; → 138 [10]; → 180, p. 326s.; → 259; → 274)

Vie et œuvre:

406. K. PRAECHTER, art. 'Gaios', in: RE Suppl. III, 1918, 535–537.

Études:

407. T. SINKO, De Apulei et Albini doctrinae Platonicae adumbratione (Seorsum impressum e Tomo XLI Dissertationum philologicae Classis Academiae Litterarum Cracoviensis), Cracoviae 1905 (Tom. XLI, 129–178 [cf. Bulletin international de l'Académie Polonaise de Cracovie 1904, 9/10, 115–119]) = Rozprawy Akademii Umiejętności, Wydziat filologiczny, Serya II, tom. 41, Cracovie 1906, 129–178.
408. K. PRAECHTER, Zum Platoniker Gaios, in: Hermes 51, 1916, 510–529; repris dans: ID., → 23, 81–100, et dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 67–88.
409. W. THEILER, Tacitus und die antike Schicksalslehre, in: Phyllobolia für P. v. d. Mühll, Basel 1945, 35–90; repris dans: ID., → 25, 46–103 (→ Calcidius).

22. Galien

(→ 362)

Vie et œuvre:

410. MEWALDT, art. 'Galenos (2)'. in: RE VII 1, 1910, 578–591.
411. R. WALZER, art. 'Galenos', in: RAC VIII, 1972, 777–786.

Digitized by Google

Textes et traductions:

412. In Platonis Timaeum commentarii fragmenta collegit, disposuit, explicavit H. O. SCHRÖDER. Appendicem Arabicam addidit P. KAHLE, Lipsiae-Berolini 1934.
413. Galeni Compendium Timaei Platonis aliorumque dialogorum synopsis, quae extant fragmenta, ediderunt P. KRAUS et R. WALZER (Corpus Platonicum medii aevi. Plato Arabus 1), London 1951 (réimpression Nendeln 1973).
414. Galeni De placitis Hippocratis et Platonis edidit, in linguam Anglicam vertit, commentatus est PH. DE LACY (CMG V 4,1,2), 3 voll., Berlin (Est) 1978. 1980. 1984. Vol. 1: libri I–V; vol. 2: libri VI–IX; vol. 3: commentarius et indices.

Études:

415. H. CHERNISS, Galen and Posidonius' Theory of Vision, in: AJPh 54, 1933, 154–161; repris dans: ID., → 13, 447–454.
415a. J. WALSH, Galens's Writings and Influences Inspiring Them, Part II, in: Annals of Medical History 6, 1934, 143–149, stt. 147–148.
415b. J. WALSH, Galen's Writings and Influences Inspiring Them, Part III, Continued, in: Annals of Medical History 7, 1935, 570–589, stt. 582–583.
416. R. WALZER, Galen on Jews and Christians, Oxford 1949.
417. A.-J. FESTUGIÈRE, Le «Compendium Timaei» de Galien, in: REG 65, 1952, 97–118; repris dans: ID., → 15a, 487–506.
418. M. ISNARDI, Techne, in: PP 16, 1961, 257–296.
419. PH. DE LACY, Galen's Platonism, in: AJPh 93, 1972, 27–39.
420. H. DILLER, Empirie und Logos: Galens Stellung zu Hippokrates und Platon, in: K. DÖRING et W. KULLMANN (édd.), Studia Platonica. Festschrift . . . H. Gundert, Amsterdam 1973, 227–238.
421. J. MANSFELD, Alcmaeon: 'Physikos' or Physician? With some remarks on Calcidius' 'On Vision' compared to Galen, Plac. Hipp. Plat. VII, in: → 42, 26–38.
422. P. L. DONINI, Motivi filosofici in Galeno, in: PP 35, 1980, 333–370; stt. 333–357 ('1. Sole demiurgo in Galeno e in Numenio').
423. P. MORAUX, Galien comme philosophe: la philosophie de la nature, in: Galen: Problems and Prospects, ed. by V. NUTTON, London 1981, 87–116.
424. G. FICHTNER, 'Corpus Galenicum'. Verzeichnis der galenischen und pseudogalenischen Schriften, Tübingen 1983.

23. Pseudo-Galien, 'De qualitatibus incorporeis'[13] (→ Albinus)

Texte et traduction:

425. Galeni opera omnia XIX 463–484 KÜHN.
426. I. WESTENBERGER, Galeni qui fertur de qualitatibus incorporeis libellus, Diss. Marburg 1906.

[13] Sur la foi d'une notice chez St. Ephrem le Syrien (IVe s.), E. ORTH a proposé d'attribuer à Albinus cette œuvre contenue dans le *corpus Galenicum*; en l'absence d'autres témoignages confirmant cette hypothèse, des raisons d'ordre systématique permettent de l'écarter sûrement. – Une traduction anglaise du texte d'Ephrem en question se trouve chez C. W. MITCHELL, S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan . . ., vol II, London–Oxford 1921 (réimpr. 1969), p. iii de la traduction: "*But these inquiries* (scil. au sujet des σώματα et des ἀσώματα) *do not belong to the Platonists, even if they are written*

Digitized by Google

427. M. GIUSTA, L'opuscolo pseudogalenico ὅτι αἱ ποιότητες ἀσώματοι. Edizione, traduzione e note (Mem. dell'Accad. di Scienze di Torino, Ser. 4, 34), Torino 1976.

Études:

428. E. ORTH, De Albino Platonico, in: Palaestra latina 14, n. 100, 1946, 225–226.
429. F. R. A[DRADOS], (discussion d'ORTH, → 428) in: Emerita 15, 1947, 285.
430. E. ORTH, Les œuvres d'Albinos le Platonicien, in: ACl 16, 1947, 113–114.
431. E. ORTH, Curae Criticae, in: Emerita 26, 1958, 201–213, stt. 209–210 (no. XIV).
432. R. B. TODD, The Author of the 'De qualitatibus incorporeis'. If not Albinus, Who?, in: ACl 46, 1977, 198–204.

24. Harpocration

Vie et œuvre:

433. J. v. ARNIM, art. 'Harpokration (2)', in: RE VII 2, 1912, 2411.

Fragments et *testimonia*:

434. J. DILLON, Harpocration's 'Commentary on Plato': Fragments of a Middle Platonic Commentary, in: Clf. St. in Class. Ant. 4, 1971, 125–146.
435. R. A. PACK, The Greek and Latin Literary Texts form Greco-Roman Egypt, Ann Arbor ²1965, no. 2088.

Études:

436. J. WHITTAKER, Harpocration and Serenus in a Paris Manuscript, in: Scriptorium 33, 1979, 59–62; repris dans: ID., → 29, XXIV.
437. M. S. FUNGHI, Un commentario all'Alcibiade I (Pap. Oxy. 1609 + Pap. Princeton Inv. AM 11224 C), in: ZPE 55, 1984, 5–6.

25. Hérode (Atticus)

Vie et œuvre:

438. MÜNSCHER, art. 'Herodes (13)', in: RE VIII 1, 1912, 921–954.
439. K. GERTH, art. 'Die Zweite oder Neue Sophistik', in: RE Suppl. VIII, 1956, 719–782, stt. 742.

Texte:

440. ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΕΙΑΣ. Introduzione, testo critico e commento a cura di U. ALBINI (Biblioteca Nazionale, Serie dei classici greci e latini. Testi con commento filologico 8), Firenze 1968.

Étude:

441. W. AMELING, Herodes Atticus. I: Biographie; II: Inschriftenkatalog (Subsidia epigraphica 11), Hildesheim etc. 1983.

in the writings of the Platonists; but they are the inquiries of the Stoics which Albinus introduced into his book which is called 'Concerning the Incorporeal' . . .". Cp. aussi H. J. W. DRIJVERS, Bardaiṣan of Edessa (Studia semitica neerlandica 6), Assen 1966, 163–165.

Digitized by Google

26. Hiérax

442. K. Praechter, Hierax der Platoniker, in: Hermes 41, 1906, 593–618; repris dans: Id., → 23, 55–80.
443. Praechter, art. 'Hierax (9)', in: RE VIII 2, 1913, 1410–1411.

27. Juncus

Fragments:

444. ap. Stobaeum, Anthologium vol. V, p. 1026,10 – 1031,13; 1049,11 – 1052,16; 1060,10 – 1065,11; 1107,16 – 1109,18 Wachsmuth-Hense.

Études:

445. J. A. A. Faltin, Die Juncus-Fragmente bei Stobaeus, Diss. Freiburg im Br. 1910.
446. F. Wilhelm, Die Schrift des Juncus περὶ γήρως und ihr Verhältnis zu Ciceros Cato maior, Programm Breslau (König-Wilhelm-Gymnasium) 1911.
447. A. Dyroff, Junkos und Ariston von Keos über Greisenalter, in: RhM 68, 1937, 241–269.
448. R. Joly, Notes pour le Moyen Platonisme, in: → 38, 311–321, stt. 311–315 ('I. Justin et Juncus') (→ Justin).

28. Justin[14]
(→ 357; → 448)

Vie et œuvre:

449. Lietzmann, art. 'Iustinus (11)', in: RE X 2, 1919, 1332–1337.
450. H. D[örrie], art. 'Justin', in: LAW 1453–1454.
451. L. W. Barnard, Justin Martyr. His Life and Thought, Cambridge 1967, stt. 27–38 (chap. 3: 'Background: Greek Philosophy').
452. Ch. Kannengiesser et A. Solignac, art. 'Justin (1) martyr', in: DS VIII, 1974, 1640–1647.

Texte et traduction:

453. J. C. M. van Winden, An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho. Chapters One to Nine. Introduction, Text and Commentary (Philosophia patrum 1), Leiden 1971.

Études:

454. J. M. Pfättisch, Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 10, 1), Paderborn 1910.
455. E. R. Goodenough, The Theology of Justin Martyr. An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and Its Hellenistic and Judaistic Influences, Jena 1923 (réimpression Amsterdam 1968). – Cette étude, de toute première importance, comporte, aux pages 295–320, une bibliographie de 488 titres antérieurs à 1922.

[14] Nous n'avons pas pu consulter A. Davids, Iustinus philosophus et martyr. Bibliographie 1923–1973, Nijmegen (Kathol. Univ., Fac. der Godgeleerdeid) 1983 (cp. APh 54, 1983, 2899).

Digitized by Google

456. W. SCHMID, Frühe Apologetik und Platonismus. Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogus, in: 'EPMHNEIA. Festschrift O. Regenbogen, Heidelberg 1952, 163–182; repris dans: ID., Ausgewählte philologische Schriften, herausgegeben von H. ERBSE und J. KÜPPERS, Berlin–New York 1984, 447–468.

457. C. ANDRESEN, Justin und der mittlere Platonismus, in: ZNtW 44, 1952–1953, 157–195; repris dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 319–368.

458. R. HOLTE, Logos spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies, in: Stud. Theol. 12, 1958, 109–168.

459. H. KRAFT, Der mittlere Platonismus und das Christentum [= compte rendu d'ANDRESEN, → 357], in: ThLZ 83, 1958, 333–340.

460. J. H. WASZINK, compte rendu d'ANDRESEN, → 357, in: VC 12, 1958, 166–177.

461. J. DANIÉLOU, Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles, Tournai 1961, stt. 317–328; trad. anglaise London 1973.

462. H. P. SCHNEIDER, Some Reflections on the Dialogue of Justin Martyr with Trypho, in: Scottish Journal of Theology 15, 1962, 164–175.

463. J. H. WASZINK, Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos, in: → 39, 380–390; repris dans: ID., → 28, 317–327.

464. H. CHADWICK, Justin Martyr's Defence of Christianity, in: BRL 47, 1965, 275–297.

465. J. H. WASZINK, Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum, in: VC 19, 1965, 129–162; repris dans: ID., → 28, 352–385, et dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 413–448.

466. N. HYLDAHL, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins (Acta Theologica Danica 9), Kopenhagen 1966; reprise des pages 272–292 ('Justin und die griechische Philosophie') dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 369–396.

467. E. F. OSBORN, Justin's Response to Second Century Challenges, in: Australian Biblical Review 14, 1966, 37–54.

467a. H. CHADWICK, Philo and the Beginnings of Christian Thought, in: → 87, 137–192, stt. 158–167 ('The Beginning of Christian Philosophy: Justin: the Gnostics'); repris dans: ID., → 12, IV.

468. A. H. ARMSTRONG, Faith and Reason: Ancient and Modern, dans: G. F. MCLEAN (éd.), Philosophy and Contemporary Man, Washington, D.C., 1968, 3–16, stt. 14–16; repris dans: ID., → 11, XIII.

469. J. C. M. VAN WINDEN, Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison, dans: → 41, I, 205–213, et en trad. allemande dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 397–412.

470. R. JOLY, Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle (Univ. libre de Bruxelles, Fac. de Phil. et Lettres 52), Bruxelles 1973.

471. E. F. OSBORN, Justin Martyr (Beitr. zur histor. Theologie 47), Tübingen 1973.

471a. C. J. DE VOGEL, Plato in de latere en late oudheid, bij heidenen en christenen, in: Lampas 6, 1973, 230–254, stt. 230–240 ('Justinus').

471b. J. C. M. VAN WINDEN, De verhouding tussen Platonisme en Christelijk geloof bij Justinus, in: Lampas 6, 1973, 358–364.

472. J. PÉPIN, Prière et providence au 2^e siècle (Justin, Dial. I 4), dans: C. LAGA (éd.), Images of Man in Ancient and Medieval Thought. Studia G. Verbeke . . . dicata (Symbolae Facultatis Litterarum et Philosophiae Lovaniensis, Series A, Vol. 1), Louvain 1976, 111–125; repris dans: ID., De la philosophie ancienne à la théologie patristique, London 1986, X.

473. É. DES PLACES, Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II^e siècle ap. J.C. Numénius, Atticus, Justin, in: E. A. LIVINGSTONE (éd.), Studia Patristica 14 (TU 117), Berlin (Est) 1976, 432–441.

Digitized by Google

474. J. C. M. VAN WINDEN, Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dialogue I 4–5, in: VC 31, 1977, 181–190.
475. C. J. DE VOGEL, Problems Concerning Justin Martyr. Did Justin find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?, in: Mnem., Ser. 4, 31, 1978, 360–388.
476. E. OSBORN, The Platonic Ideas in Second Century Christian Thought, in: Prudentia 12, 1980, 31–45.
476a. L. ABRAMOWSKI, Die „Die Erinnerungen der Apostel" bei Justin, in: Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982, hrsg. von P. STUHLMACHER (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 28), Tübingen 1983, 341–353.

29. Lucius
(→ Nicostrate)

Vie et œuvre:

447. K. PRAECHTER, → 484, 502 (= 122) nn. 1.2.
478. CAPELLE, art. 'Lukios (1)', in: RE XIII 2, 1927, 1791–1797.

30. Maxime de Tyr

Vie et œuvre:

479. W. KROLL–H. HOBEIN, art. 'Maximos (37) von Tyros', in: RE XIV 2, 1930, 2555–2562.

Texte:

480. Maximi Tyrii Philosophumena, edidit H. HOBEIN, Lipsiae 1910.

Études:

481. G. SOURY, Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr, platonicien éclectique. La prière, la divination, le problème du mal (CEA), Paris 1942.
482. J. LEBRETON, Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée II (Bibl. de théol. hist. [8]), Paris 1928, 68–80.
483. M. SZARMACH, Über Begriff und Bedeutung der 'Philosophia' bei Maximos Tyrios, dans: P. OLIVA et A. FROLÍKOVÁ (édd.), Concilium Eirene XVI. Proceedings of the 16th International Eirene Conference, Prague 31. 8.–4. 9. 1982, vol. 1, Prague 1983, 223–227.

31. Nicostrate
(→ 99)

Vie et œuvre:

484. K. PRAECHTER, Nikostratos der Platoniker, in: Hermes 57, 1922, 481–517; repris dans: ID., → 23, 101–137.
485. K. v. FRITZ, art. 'Nikostratos (26)', in: RE XVII 1, 1936, 547–551.

Digitized by Google

32. [Nigrinus][15]

Vie et œuvre:

486. H. D[ÖRRIE], art. 'Nigrinos (1)', in: Der Kleine Pauly IV, München 1975, 92.

Texte et traduction:

487. Lucian. With an English Translation by A. M. HARMON, in Eight Volumes, I (LCL), Cambridge, Mass.–London 1913, 98–139.

Études:

488. A. QUACQUARELLI, La retorica antica al bivio (L''Ad Nigrinum' e l''Ad Donatum'), Roma 1956, stt. 44–49.
489. J. BOMPAIRE, Lucien écrivain. Imitation et création (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 190), Paris 1958, stt. 277–278.
490. J. PALM, Rom, Römertum und Imperium in der griechischen Literatur (Acta reg. soc. human. litt. Lundensis 57), Lund 1959, 44–51.
491. B. BALDWIN, Studies in Lucian, Toronto 1973, stt. 29.
492. G. ANDERSON, Lucian's 'Nigrinus': the Problem of Form, in: GRBS 19, 1978, 367–374.
493. H. A. S. TARRANT, Alcinous, Albinus, Nigrinus, in: Antichthon 19, 1985, 87–95.

33. Numénius
(→ 10; → Calcidius; → Oracles chaldaïques)

Vie et œuvre:

494. R. BEUTLER, art. 'Numenios (8)', in: RE Suppl. VII, 1940, 664–678.

Fragments et traductions:

495. E.-A. LEEMANS, Studie over den Wijsgeer Numenius van Apamea met uitgave der fragmenten (Acad. royale de Belgique, Mémoires in–8°; 37, 2), Bruxelles 1937.
496. É. DES PLACES, Numénius. Fragments (CUF), Paris 1973.
497. A. RUSSO, Scettici antichi, Torino 1978 (contient une traduction des frgg. du 'De Academicorum a Platone defectione', cp. 'Indice dei passi' s.v. 'Numenio', p. 796).

Études:

498. F. THEDINGA, Die Paraenese in des Porphyrios Schrift Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, in: RhM 76, 1927, 54–101. stt. 95–101.
499. E. PETERSON, Herkunft und Bedeutung der ΜΟΝΟΣ ΠΡΟΣ ΜΟΝΟΝ-Formel bei Plotin, in: Philologus 88, 1933, 30–41, stt. 37–39.
500. H.-CH. PUECH, Numénius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle, in: Mélanges Bidez (ULB. Annuaire de philologie et d'histoire orientales 2, 1933–1934), Bruxelles 1934, 745–778; repris en trad. all. dans: ZINTZEN (éd.), → 33, 451–487.
501. E. A. LEEMANS, → 495.
502. J. M. VAN DER VEN, Numenius van Apamea, in: Rev néoscol. de philos. (Louvain) 40, 1937, 691–692.
503. J. VAN DER VEN, Leven, Leer en Beteekenis van Numenius van Apamea, in: Bijdragen van de Philosoph. en Theolog. Faculteiten der Nerdel. Jezuïeten 1, 1938, 236–272.

[15] On ignore si ce philosophe a existé; d'aucuns pensent que Lucien vise Albinus (Nigrinus: *niger*::Albinus:*albus*).

Digitized by Google

504. R. Beutler, compte rendu de Leemans, → 495, in: Gnomon 16, 1940, 111–115.
505. A. H. Armstrong, → 57.
506. G. Martano, Numenio d'Apamea. Un precursore del neoplatonismo, Roma 1941; Napoli ²1960.
507. P. Courcelle, Quelques symboles funéraires du néo-platonisme latin, in: REA 1944, 65–93, stt. 73 ss.
508. W. Theiler, Plotin und die antike Philosophie, in: MH 1, 1944, 209–225, stt. 216–219; repris dans: Id., → 25, 140–159, stt. 148–153.
509. E. R. Dodds, Numenius and Ammonius, in: → 52, 1–61; repris en traduction allemande dans: Zintzen (éd.), → 33, 488–517 (sans la discussion).
510. Ph. Merlan, Drei Anmerkungen zu Numenius, in: Philologus 106, 1962, 137–145; repris dans: Id., → 20, 379–387.
511. J. M. Rist, Theos and the One in Some Texts of Plotinus, in: Mediaeval Studies 24, 1962, 169–180, stt. 173–177.
512. H. de Ley, De nederdaling van de Ziel in de filosofie van Noemenios, in: Studia Philosophica Gandensia 1, 1963, 155–198.
513. H. J. Krämer, → 83, chap. I. 3 ('Xenokrates und Numenios'), 63–92.
514. J. M. Rist, Monism: Plotinus and some Predecessors, in: Harv. St. in Cl. Phil. 69, 1965, 329–344, stt. 334–337 (→ Eudore).
515. J.-H. Waszink, Porphyrios und Numenios, in: → 48, 33–83; repris dans: Zintzen (éd.), → 33, 167–207.
516. H. de Ley, Le traité sur l'emplacement des Enfers chez Macrobe, in: ACl 36, 1967, 190–208.
517. J. Whittaker, Moses Atticizing, in: Phoenix 21, 1967, 196–201; repris dans: Id., → 29, VII.
518. M. A. Elferink, La descente de l'âme d'après Macrobe (Philosophia antiqua 16), Leyde 1968.
519. J. Flamant, compte rendu d'Elferink, → 518, in: REL 46, 1968, 506–510.
520. Ph. Merlan, compte rendu de Krämer, → 83, in: Philos. Rundschau 15, 1968, 97–110, stt. 102–108.
521. J. Whittaker, Ammonius on the Delphic E, in: CQ 19, 1969, 185–192; repris dans: Id., → 29, V (→ Ammonius, le maître de Plutarque; → Eudore).
522. É. des Places, Les fragments de Numénius d'Apamée dans la 'Préparation Evangélique' d'Eusèbe de Césarée, in: CRAI 1971, 455–462.
523. J. G. Gager, Moses in Greco-Roman Paganism (Society of Biblical Literature, Monograph Series, 16), Nashville–New York 1972, 63–69.
524. H. de Ley, Macrobius and Numenius. A Study of Macrobius, In somn., I, c. 12 (Coll. Latomus 125), Bruxelles 1972.
525. R. Del Re, Numenio di Apamea e questioni numeniane, in: Cultura e scuola 12, 1973, no. 47, 53–58.
526. H. Dörrie, Platons Reisen zu fernen Völkern. Zur Geschichte eines Motivs der Platon-Legende und zu seiner Neuwendung durch Lactanz, in: → 43, 99–118, stt. 108.
527. É. des Places, La matière dans le platonisme moyen, surtout chez Numénius et dans les 'Oracles chaldaïques', in: Zetesis. Album amicorum . . . aan E. de Strycker, Antwerpen–Utrecht 1973, 215–223; repris dans: Id., → 22, 286–293.
528. É. des Places, Le «Dieu incertain» des Juifs, in: Journal des Savants 1973, 289–294; repris dans: Id., → 22, 294–299.
529. P. Mastandrea, Numenio 57 des Places e la cronologia di Cornelio Labeone, in: Atti e memorie dell'Accademia Patavina di Scienze, Lettere ed Arti 87, Parte III, Padova 1974–1975, 77–88.
530. M. Baltes, compte rendu de des Places, → 496, in: Gnomon 48, 1975, 538–543.
531. M. Baltes, Numenios von Apamea und der platonische Timaios, in: VC 29, 1975, 241–270.

Digitized by Google

532. É. DES PLACES, Un terme biblique et platonicien: ἀκοινώνητος, in: Forma futuri. Studi . . . Card. M. Pellegrino, Torino 1975, 154–158; repris dans: ID., → 22, 300–304.
533. É. DES PLACES, Numénius et la Bible, dans: L. ALVAREZ VERDES y E. J. ALONSO HERNÁNDEZ (édd.), Homenaje . . . J. Prado. Miscelánea de estudios bíblicos y hebráicos . . ., Madrid 1975, 497–502; repris dans: ID., → 22, 310–315.
534. É. DES PLACES, Du Dieux jaloux au Nom incommunicable, dans: J. BINGEN, G. CAMBIER et G. NACHTERGAEL (édd.), Le monde grec. Hommages à C. Préaux (Univ. Libre de Bruxelles, Faculté de Philos. et Lettres 52 [lire: 62]), Bruxelles 1975, 338–342; repris dans: ID., → 22, 305–309.
535. É. DES PLACES, Numénius et Eusèbe de Césarée, dans: E. A. LIVINGSTONE (éd.), Studia Patristica 13 (TU 116), Berlin (Est) 1975, 19–28.
536. H.-D. SAFFREY, Un lecteur antique des œuvres de Numénius: Eusèbe de Césarée, in: Forma futuri. Studi . . . Card. M. Pellegrino, Torino 1975, 145–153.
537. H.-D. SAFFREY, Les extraits du Περὶ τἀγαθοῦ de Numénius dans le livre XI de la préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée, dans: E. A. LIVINGSTONE (éd.), Studia Patristica 13 (TU 116), Berlin (Est) 1975, 46–51.
537a. E. TESELLE, → 236.
538. R. TURCAN, Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra (EPRO 47), Leiden 1975, passim (cp. 'Index', p. 137, s.v. 'Numénius').
539. D. J. O'MEARA, Being in Numenius and Plotinus: Some Points of Comparison, in: Phronesis 21, 1976, 120–129.
540. F. L. LISI, Los tres niveles de la divinidad en Numenio de Apamea, in: Cuad. de Filos. 17, 1977, 111–130.
541. H. J. BLUMENTHAL, Callimachus, Epigram 28, Numenius Fr. 20, and the meaning of κυκλικός, in: CQ 28, 1978, 125–127.
542. J. WHITTAKER, Numenius and Alcinous on the First Principle, in: Phoenix 32, 1978, 144–145; repris dans: ID., → 29, VIII.
543. H. A. S. TARRANT, Numenius Fr. 13 and Plato's 'Timaeus', in: Antichthon 13, 1979, 19–29.
544. J. BARNES, Query, in: Phronesis 26,1, 1981, 89, avec réponse, ib. 26,3, 1981, 321.
545. G. MARTANO, Platone tra pitagorismo e critica scettica. Un documento di storiografia polemica dell'antichità, dans: G. GIANNANTONI (éd.), Lo scetticismo antico. Atti del convegno organizzato dal Centro di studio del pensiero antico del C. N. R., Roma 5–8 novembre 1980 (Elenchos 6), I, Napoli 1981, 129–141.
546. É. DES PLACES, Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité, in: Dialogues d'histoire ancienne 7, 1981, 323–332.
547. L. MAURO, La teologia filosofica di Numenio, dans: C. ANGELINO et E. SALVANESCHI (édd.), Σύγκρισις α'. Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso, Genova 1982, 100–126.
548. É DES PLACES, Éléments de sotériologie dans le platonisme à la fin de l'antiquité, dans: U. BIANCHI et M. J. VERMASEREN (édd.), La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano. Atti del Colloquio Internazionale, Roma 24–28 settembre 1979 (EPRO 92), Leiden 1982, 243–255.
549. J. ROUGÉ, Trois notes maritimes: Numénius, fragments 2 et 18; Plutarque, 'De defectu oraculorum', 419B–D, in: RPh, 3. sér., 56, 1982, 104–107.
550. M. FREDE, Numenius, dans ce même volume (ANRW II 36,2) (sous presse).

34. Oracles chaldaïques

Textes et traductions:

551. É. DES PLACES, Oracles chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens (CUF), Paris 1971.

Digitized by Google

552. R. D. Majerick, Chaldaean Oracles. Text, translation and commentary, Diss. Univ. of California, Santa Barbara, 1982 (sur microfilm; cp. résumé in: DA 44, 1984, 2170A–2171A).

Études:

553. W. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios (Schriften d. Königsberger Gel. Ges., Geisteswiss. Kl. 18,1), Halle 1942; repris dans: Id., → 25, 252–301.

554. H. Lewy, Chaldaean Oracles and Theurgy (I.F.A.O., Rech. d'arch., de phil. et d'hist. 13), Le Caire 1956; nouvelle édition par M. Tardieu, Paris 1978 (contient, en appendice, → 555, et P. Hadot, Bilan et perspectives sur les 'Oracles Chaldaïques').

554a. A.-J. Festugière, Un vers méconnu des Oracles Chaldaïques dans Simplicius, In de caelo II 1. 284 a 14 (p. 375. 9s. Heib.), in: SO 26, 1958, 75–77.

555. E. R. Dodds, New Light on the 'Chaldaean Oracles', in: Harv. Theol. Rev. 54, 1961, 263–273; repris dans: Lewy, → 554, 693–701.

556. Ph. Merlan, Religion and Philosophy from Plato's 'Phaedo' to the Chaldaean Oracles, in: Journ. of the Hist. of Philos. 1, 1963, 163–176; repris dans: Id., → 20, 358–371.

557. M. L. West, A pseudo-fragment of Heraclitus, in: CR 28, 1968, 257–258.

558. H.-D. Saffrey, Nouveaux oracles chaldaïques dans les scholies du Paris. gr. 1853, in: RPh, Sér. 3, 43, 1969, 59–72.

559. F. W. Cremer, Die chaldäischen Orakel und Jamblich de mysteriis (Beitr. z. klass. Phil. 26), Meisenheim 1969.

560. O. Geudtner, Die Seelenlehre der chaldäischen Orakel (Beitr. z. klass. Phil. 35), Meisenheim 1971.

561. M. Baltes, compte rendu de Geudtner, → 560, in: Gnomon 45, 1973, 236–240.

562. É. des Places, Les 'Oracles chaldaïques' dans la tradition patristique africaine, dans: F. L. Cross (éd.), Studia Patristica 11 (TU 108), Berlin (Est) 1972, 27–41.

563. J. Dillon, The concept of two intellects: A Footnote to the History of Platonism, in: Phronesis 18, 1973, 176–185.

564. M. Marcovich, Oraculum Chaldaicum 149 des Places, in: AJPh 86, 1975, 30.

565. M. Tardieu, La Gnose Valentinienne et les 'Oracles Chaldaïques', in: → 50, 194–237.

565a. L. Abramowski, Phil. 2,6 οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ und Oracula chaldaica 3 (des Places) ὁ πατὴρ ἥρπασσεν ἑαυτόν, dans: Ead., Drei christologische Untersuchungen (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Beih. 45), Berlin–New York 1981, 1–17.

566. H.-D. Saffrey, Les Néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques, in: REA 27, 1981, 209–225.

567. É. des Places, La théologie negative du Pseudo-Denys, ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du Moyen Age, dans: E. A. Livingstone (éd.), Studia Patristica 17, 1, Oxford etc. 1982, 81–92, stt. 84–86.

568. É. des Places, Notes sur quelques oracles chaldaïques, in: Mélanges É. Delebecque, Aix-en-Provence 1983, 319–329.

569. É. des Places, Les Oracles chaldaïques, dans: W. Haase (éd.), ANRW II 17,4, Berlin–New York 1984, 2299–2335.

35. Plutarque

Vie et œuvre:

570. K. Ziegler, art. 'Plutarchos von Chaironeia', in: RE XXI 1, 1951, 636–962. – Cette étude sur Plutarque parut d'abord comme tiré-à-part à Göttingen en 1949; elle fut

Digitized by Google

reprise dans la RE avec un certain nombre de corrections; une deuxième édition enfin, parue à Stuttgart (²1964), reprit le texte de 1949 tout en y ajoutant (coll. 325–334) *„diese Ergänzungen, vermehrt um eine weitere Zahl von Zusätzen, Berichtigungen und Nachträgen"*. – Trad. italienne par B. Zucchelli, Brescia 1965.

Textes et traductions:

571. Bibliotheca Teubneriana: édition des 'Moralia' par Paton–Wegehaupt–Pohlenz–Sieveking et autres, Leipzig 1925ss.
572. Loeb Classical Library: édition des 'Moralia' par Babbitt–Helmbold–De Lacy–Einarson et autres, Cambridge, Mass.–London 1927ss. (à l'exception des 'Placita' ps.-plut.).
573. Collection des Universités de France: édition des 'Moralia' par Raingeard–Defradas–Flacelière et autres, Paris 1935ss.

Études:

574. H. Holtorf, Plutarchi Chaeronensis studia in Platone explicando posita, Diss. Greifswald, Stralsund 1913.
575. R. M. Jones, → 18.
576. W. Hamilton, The Myth in Plutarch's 'De Facie' (940F–945D), in: CQ 28, 1934, 24–30.
577. W. Hamilton, The Myth in Plutarch's 'De Genio' (589F–592F), in: CQ 28, 1934, 175–182.
578. J. Helmer, Zu Plutarchs 'De animae procreatione in Timaeo'. Ein Beitrag zum Verständnis des Platon-Deuters Plutarch, Würzburg 1937.
579. P. Thévenaz, L'Ame du monde, le devenir et la matière chez Plutarque. Avec une Traduction du traité «De la Genèse de l'Ame dans le Timée» (1re partie), Paris 1938.
580. R. Schaerer, Sur l'origine de l'âme et le problème du mal dans le platonisme [= compte rendu de Thévenaz, → 579], in: RThPh, N.S., 27, 1939, 62–72.
581. G. Soury, Sens de la démonologie de Plutarque, in: REG 52, 1939, 51–69.
582. P. Thévenaz, L'enchaînement des idées dans le 'De animae procreatione' de Plutarque (1017C–1022F), in: REG 52, 1939, 358–366.
583. G. Soury, La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique (CEA), Paris 1942.
584. R. Del Re, Il pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la natura, il male, in: SIFC, N.S., 24, 1950, 33–64.
585. Ph. H. De Lacy, Plutarch and the Academic Sceptics, in: CJ 49, 1953–1954, 79–85.
586. H. Dörrie, Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre, in: Hermes 82, 1954, 331–342; repris dans: Id., → 14, 286–296 (analyse stt. De gen. Socr. 591b).
587. E. Romano, Le 'Questioni Platoniche' di Plutarco, in: Sophia 33, 1965, 116–131.
588. H. Dörrie, Le platonisme de Plutarque, in: Association Guillaume Budé. Actes du VIIIe congrès (Paris, 5–10 avril 1968), Paris 1969, 519–530.
589. M. Pinnoy, Les rapports entre l'âme et le corps dans les Ethiques de Plutarque, in: Antidorum W. Peremans . . . oblatum (Studia Hellenistica 16), Louvain 1968, 191–200.
590. H. Görgemanns, Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae (Bibliothek der klassischen Altertumswissenschaften, N.F., Reihe 2, Bd. 33), Heidelberg 1970.
591. H. Dörrie, Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit, in: → 40, 36–56.
592. F. E. Brenk, "A Most Strange Doctrine". *Daimon* in Plutarch, in: CJ 69, 1973–1974, 1–11.
593. H. D. Betz (éd.), Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature (Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti 3), Leiden 1975.

Digitized by Google

594. F. E. Brenk, In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives (Mnem. Suppl. 48), Leiden 1977.
595. Y. Vernière, Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia, Paris 1977.
596. G. F. Chesnut, The Ruler and the Logos in Neopythagorean, Middle Platonic and Late Stoic Political Philosophy, dans: W. Haase (éd.), ANRW II 16,2, Berlin–New York 1978, 1310–1332, stt. 1321–1324 ('Plutarch').
597. M. Baldassari, Categorie medioplatoniche negli opuscoli antistoici di Plutarco?, in: Annuario del Ginnasio Liceo A. Volta di Como 1929–1974, Como 1981, 83–99.
598. F. Becchi, Platonismo medio ed etica plutarchea, in: Prometheus 7, 1981, 125–145; 263–284 (sur le 'De virtute morali').
599. R. Seide, Die mathematischen Stellen bei Plutarch, Diss. Regensburg 1981.
600. J. Whittaker, Plutarch, Platonism and Christianity, in: → 35, 50–63; repris dans: Id., → 29, XXVIII.
600a. F. F. Brenk, In the Light of the Moon, dans: W. Haase (éd.), ANRW II 16,3, Berlin–New York 1986, 2068–2145, stt. 2117–2130 ('Plutarch').
601. C. Froidefond, Plutarque et le platonisme, dans ce même volume (ANRW II 36,1), *infra*, pp. 184–233.
601a. J.-B. Hershbell, Plutarch's 'De animae procreatione in Timaeo'. An Analysis of Structure and Content, dans ce même volume (ANRW II 36,1), *infra*, pp. 234–247.
601b. F. E. Brenk, An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia, dans ce même volume (ANRW II 36,1), *infra*, pp. 248–349.
601c. J.-P. Hershbell, Plutarch and Stoicism, et Id., Plutarch and Epicureanism, dans: W. Haase (éd.), ANRW II 36,4 (en préparation).
601d. G. J. D. Aalders–L. De Blois, Plutarch und die politische Philosophie der Griechen, dans: W. Haase (éd.), ANRW II 36,4 (en préparation).

36. Pseudo-Plutarque, 'De fato'

Texte et traductions:

602. Ph. H. De Lacy et B. Einarson (édd.), Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes, VII (LCL), Cambridge, Mass.–London 1959, 310–359 (réimpression 1968).
603. Pseudo-Plutarco. De fato. Introduzione, testo, commento, traduzione di E. Valgiglio, Roma 1964.

Études:

604. E. Valgiglio, Il fato nel pensiero classico antico, in: Riv. di studi classici 15, 1967, 305–330, stt. 319–326 ('Ps. Plutarco').
605. J. Hani, La notion de destin dans le 'De Fato' du Ps-Plutarque, dans: F. Jouan (éd.), Visages du Destin dans les mythologies. Mélanges J. Duchemin, Actes du Colloque de Chantilly 1er–2 mai 1980, Paris 1983, 105–110.

37. Ptolémée[16]

Vie et œuvre:

606. A. Dihle, art. 'Ptolemaios (69)', in: RE XXIII 2, 1959, 1859–1860.

[16] Sur le platonisme du grand astronome de ce nom, cp. P. Manuli, Claudio Tolomeo: il criterio e il principio, in: Riv. crit. di storia della filos. 36, 1981, 64–88, stt 64–70 ('Temi platonici in Tolomeo e Galeno').

Digitized by Google

Études:

607. P. Moraux, Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote, Louvain 1951, 289–294.
608. A. Dihle, Der Platoniker Ptolemaios, in: Hermes 85, 1957, 314–325.
609. I. Düring, Aristotle in the Ancient Biographical Tradition (Acta Universitatis Gothoburgensis/Göteborgs Universitets Årsskrift 63,2), Göteborg 1957, 221–231.

38. Sénèque, épp. 58 et 65

610. W. Theiler, → 54, 1–55 ('Die vorneuplatonische Schultradition').
611. W. Richter, Kritisches und Exegetisches zu Senecas Prosaschriften, in: Hermes 84, 1956, 182–198, stt. 187–190.
612. E. Bickel, Senecas Briefe 58 und 65. Das Antiochus-Posidonius-Problem, in: RhM 103, 1960, 1–20.
613. G. Scarpat, La lettera 65 di Seneca (Antichità classica e cristiana 1), Brescia 1965; ib. ^{2}1970.
614. P. Hadot, Porphyre et Victorinus, vol. 1, Paris 1968, 156–162.
615. J. Whittaker, Seneca, Ep. 58.17, in: SO 50, 1975, 143–148; repris dans: Id., → 29, IV.

39. Sévère

Vie et œuvre:

616. K. Praechter, art. 'Severus (47)', in: RE II A 2, 1923, 2007–2010.

Fragment et *testimonia*:

617. F. W. A. Mullach, Fragmenta philosophorum Graecorum, vol. 3, Paris 1881, 175–178; 204–205 (réimpression Aalen 1968).
618. G. Martano, → 68, 63–68.

Études:

619. E. Orth, → 431, stt. 210–211 (no. XV).
620. G. Martano, → 68, 9–21.
621. P. Cauderlier–K. A. Worp, SB III 6012 = IBM IV 1076: Unrecognised evidence for a Mysterious Philosopher, in: Aeg. 62, 1982, 72–79 (le nom complet du philosophe serait Flavius Maecius Severus Dionysodoros; il aurait vécu au cours de la deuxième moitié du II^{e} siècle).

40. Taurus

Vie et œuvre:

622. K. Praechter, art. 'Tauros (11)', in: RE V A 1, 1934, 58–68.

Études:

623. H. Dörrie, L. Kalbenos Tauros. Das Persönlichkeitsbild eines platonischen Philosophen um die Mitte des 2. Jahrh. n.Chr., in: Kairos, N.F., 15, 1973 [= Festschrift . . . E. Ivánka], 24–35; repris dans: Id., → 14, 310–323.
624. J. Mansfeld, Intuitionism and Formalism. Zeno's Definition of Geometry in a Fragment of L. Calvenus Taurus, in: Phronesis 28, 1983, 59–74.
625. J. Barnes, Query 13, in: Phronesis 30,1, 1985, 109; answer ib. 30,3, 1985, 328–329.

Digitized by Google

41. Théon de Smyrne
(→ Nicomaque de Gérase)

Vie et œuvre:

626. K. v. Fritz, art. 'Theon (14)', in: RE V A 2, 1934, 2067–2075.

Texte et traduction:

627. Theonis Smyrnaei philosophi Platonici expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium, recensuit E. Hiller, Lipsiae 1878.
628. Œuvres de Théon de Smyrne traduites par J. Dupuis . . . Paris 1892 (réimpression Bruxelles 1966).

Étude:

629. G. E. R. Lloyd, Saving the Appearances, in: CQ 28, 1978, 202–222.

42. Thrasyl(l)e

Vie et œuvre:

630. W. Gundel, art. 'Thrasyllos (7)', in: RE VI A 1, 1936, 581–584.

Études:

631. A. H. Krappe, Tiberius and Thrasyllus, in: AJPh 48, 1927, 359–366.
632. R. G. Hoerber, Thrasyllus' Platonic Canon and the Double Titles, in: Phronesis 2, 1957, 10–20.
633. A.-H. Chroust, The Organization of the Corpus Platonicum in Antiquity, in: Hermes 93, 1965, 34–46, stt. 38–46.
634. J. M. Rist, Neopythagoreanism and 'Plato's' Second Letter, in: Phronesis 10, 1965, 78–81; repris dans: Id., → 24, II.
635. M. Dunn, The Organization of the Platonic Corpus Between the First Century B.C. and the Second Century A.D., Diss. Yale. 1974 (sur microfilm).
636. M. Dunn, Iamblichus, Thrasyllus and the Reading Order of the Platonic Dialogues, dans: R. B. Harris (éd.), The Significance of Neoplatonism (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 1), Norfolk, Vga., 1976, 59–80.
637. H. Dörrie, La manifestation du *logos* dans la création. Quelques remarques à propos d'une contribution du platonicien Thrasyllos à la théorie des idées, in: Le Néoplatonisme. Mélanges J. Trouillard (Les cahiers de Fontenay 19–22), Fontenay aux Roses 1981, 141–157.
638. H. Tarrant, Middle Platonism and the 'Seventh Epistle', in: Phronesis 28, 1983, 75–103.

VII. Le platonisme impérial et le christianisme

A. Études générales[17]

639. R. Arnou, art. 'Platonisme des Pères', in: DThC XII, 1932–1935, 2258–2392.

[17] Le nombre de travaux à ce sujet est, on s'en doute, décourageant. A l'exception des études fondamentales → 639–642, on n'en a retenu que quelques-unes de caractère paradigmatique, toutes parues au cours des dernières 25 années.

Digitized by Google

640. W. NESTLE, Die Haupteinwände des antiken Denkens gegen das Christentum, in: Archiv f. Religionswissenschaft 37, 1941–1942, 51–100; repris dans: ID., Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen, Stuttgart 1948, 597–660.
641. H. A. WOLFSON, The Philosophy of the Church Fathers, Cambridge, Mass., 1956.
642. J. H. WASZINK, Der Platonismus und die altchristliche Gedankenwelt, in: → 49, 137–179.
643. J. DANIÉLOU, Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. II. Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles, Tournai 1961, 302–309 ('La transcendance de Dieu. II. Les sources médioplatoniciennes').
644. A. H. ARMSTRONG and R. MARKUS, Christian Faith and Greek Philosophy, London 1960.
645. J. DANIÉLOU, → 461, stt. 103–122 ('Livre I, Chap. IV: Platon dans le Moyen-Platonisme chrétien').
646. E. R. DODDS, Pagan and Christian in an Age of Anxiety (The Wiles Lectures given at the Queen's University, Belfast, 1963), Cambridge 1965; trad. italienne, Firenze 1970; trad. française par H.-D. SAFFREY, avec une préface par G. DEVEREUX, Paris 1980; trad. allemande par H. FINK-EITEL, Frankfurt a. M. 1985.
647. H. A. WOLFSON, Plato's Pre-existent Matter in Patristic Philosophy, in: The Classical Tradition. . . . Studies . . . H. Caplan, Ithaca, 1966, 409–420; repris dans: ID., → 31, 170–181.
648. H. CHADWICK, Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen, Oxford 1966.
649. F. RICKEN, Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus, in: ThPh 44, 1969, 321–341 (→ Arius).
650. J. C. M. VAN WINDEN, Le christianisme et la philosophie. Le commencement du dialogue entre la foi et la raison, in: → 41, 205–213.
651. H. DÖRRIE, Was ist 'spätantiker Platonismus'? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum, in: ThR, N.F., 36, 1971, 285–302; repris dans: ID., → 14, 508–523.
652. E. P. MEIJERING, Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter, in: ThR, N.F., 36, 1971, 303–320; repris dans: ID., → 19, 1–18.
653. E. VOULGARAKIS, Das spöttische Duell zwischen Christen und Heiden während der ersten drei Jahrhunderte, in: Θεολογία (Athènes) 43, 1972, 243–270; 610–630.
654. A. WARKOTSCH, Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter. Christlicher Glaube im Widerstreit der Philosophien. Texte in Übersetzungen, München etc. 1973, passim.
655. J. H. WASZINK, Some Observations on the Appreciation of the 'Philosophy of the Barbarians' in Early Christian Literature, in: Mélanges . . . Ch. Mohrmann, Utrecht–Anvers 1963, 41–56; repris dans: ID., → 28, 272–287.
656. E. P. MEIJERING, Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichem Credo und patristischer Theologie, in: VC 28, 1974, 15–28; repris dans: ID., → 19, 133–146.
656a. E. TESELLE, → 236.
657. C. ANDRESEN, The Integration of Platonism into Early Christian Theology, dans: E. A. LIVINGSTONE (éd.), Studia Patristica 14 (TU 117), Berlin (Est) 1976, 399–413.
658. A. H. ARMSTRONG, Pagan and Christian Traditionalism in the First Three Centuries, dans: E. A. LIVINGSTONE (éd.), Studia Patristica 14 (TU 117), Berlin (Est) 1976, 414–431.
659. C. ANDRESEN, art. 'Antike und Christentum', in: TRE III, 1978, 50–99; stt. 50–73.
660. P. CIHOLAS, Plato: The Attic Moses? Some Patristic Reactions to Platonic Philosophy, in: CW 72, 1978–1979, 217–225.
661. ST. BENKO, Pagan Criticism of Christianity During the First Two Centuries A.D., dans: W. HAASE (éd.), ANRW II 23,2, Berlin–New York 1980, 1055–1118.

Digitized by Google

662. H. Dörrie, Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.–4. Jahrhunderts ihren Lesern die „Griechische Weisheit" (= den Platonismus) dar?, in: ThPh 56, 1981, 1–46.
663. A. M. Ritter, Spätantikes Christentum und platonische Philosophie, dans: C. Andresen (éd.), Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, vol. 1: Die Lehrentwicklung im Rahmen der Katholizität, Göttingen 1982, 111–116.
664. A. Dihle, Antike und Christentum, dans: Ch. Schneider (éd.), Forschung in der Bundesrepublik Deutschland. Beispiele, Kritik, Vorschläge, Weinheim–Deerfield Beach (Florida)–Basel 1983, 31–37.
664a. S. Lilla, Platonismo e i padri, in: Dizionario patristico e di antichità cristiane, dir. da A. di Berardino, vol. II, Casale Monferrato 1984, coll. 2818–2858.
665. A. M. Ritter, Platonismus und Christentum in der Spätantike, in: ThR, N.F. 49, 1984, 31–56 (discussion de quelques parutions importantes, partiellement retenues pour la présente bibliographie).
666. C. J. de Vogel, Platonism and Christianity: a Mere Antagonism or a Profound Common Ground?, in: VC 39, 1985, 1–62.

B. Études sur les auteurs

1. Arius
(→ 649)

667. J. C. Stead, The Platonism of Arius, in: JThS 15, 1964, 16–31.
668. E. P. Meijering, HN ΠΟΤΕ ΟΤΕ ΟΥΚ HN Ο ΥΙΟΣ, in: VC 28, 1974, 161–168; repris dans: Id., → 19, 81–88 (→ Athanase).

2. Arnobe, Adversus nationes II 11[18]

669. A.-J. Festugière, La doctrine des 'viri novi' sur l'origine et le sort des âmes d'après Arnobe, II, 11–66, dans: Mémorial Lagrange, Paris 1940; repris dans: Id., → 15, 261–312.
670. A.-J. Festugière, compte rendu de G. E. McCracken (éd.), Arnobius of Sicca. Against the Pagans . . . (Anc. Christian Writers 7–8), 2 voll., London 1949, in: VC 6, 1952, 208–254 (suite à une interversion des pages, il faut lire cet article dans l'ordre que voici: 208–231; 236–239; 232–235; 240–254).
671. P. Courcelle, Les sages de Porphyre et les «viri novi» d'Arnobe, in: REL 31, 1953, 257–271.
672. P. Courcelle, Qui sont les adversaires païens d'Arnobe?, in: RHR 147, 1955, 122–123.
673. M. Mazza, Studi Arnobiani. I. La dottrina dei „viri novi" nel II libro dell'„adversus nationes" di Arnobio, in: Helikon 3, 1963, 111–169.

3. Athanase
(→ 236; → 668)

674. E. P. Meijering, Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?, Leiden 1968; ibid. ²1974.

[18] Sur le rapport entre Arnobe et Cornélius Labeo, voir P. Mastandrea, Un neoplatonico latino: Cornelio Labeone (Testimonianze e frammenti) (EPRO 77), Leiden 1979.

Digitized by Google

675. F. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios, in: ThPh 53, 1978, 321–352; repris dans: K. Kremer (éd.), Metaphysik und Theologie, Leiden 1980, 92–127.
676. Athanasius: Contra Gentes. Introduction, Translation and Commentary by E. P. Meijering (Philosophia Patrum 7), Leiden 1984.

4. Athénagore
(→ 173)

677. A. J. Malherbe, The Supplicatio pro Christianis of Athenagoras and Middle Platonism [Diss.], rés. in: HThR 56, 1963, 328–329.
678. L. W. Barnard, → 362.
679. A. J. Malherbe, Athenagoras on the Pagan Poets and Philosophers, dans: → 41, I, 214–225.
680. L. W. Barnard, Athenagoras. A Study in Second Century Christian Apologetic (Théologie historique 18), Paris 1972, stt. 37–51 ('Philosophical Background').

5. Basile de Césarée

681. J. M. Rist, Basil's "Neoplatonism". Its Background and Nature, dans: J. Fedwick (éd.), Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic, vol. I, Toronto 1981, 137–220.

6. Clément d'Alexandrie

682. R. P. Casey, Clement of Alexandria and the Beginnig of Christian Platonism, in: HThR 18, 1925, 39–101.
683. J. Meifort, Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus (Heid. Abh. zur Philosophie und ihrer Gesch. 17), Tübingen 1928.
684. P. Camelot, Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque, in: RSR 21, 1931, 541–569.
685. R. E. Witt, The Hellenism of Clement of Alexandria, in: CQ 25, 1931, 195–204.
686. E. Molland, Clement of Alexandria on the Origin of Greek Philosophy, in: SO 15–16, 1936, 57–85.
687. G. Bardy, Aux origines de l'école d'Alexandrie, in: RSR 27, 1937, 65–90.
688. P. J. Schmidt, Klemens von Alexandreia in seinem Verhältnis zur griechischen Religion und Philosophie, Diss. Wien 1939 (dactylographiée).
689. A. C. Outler, The "Platonism" of Clement of Alexandria, in: JR 20, 1940, 217–240.
690. M. Pohlenz, Klemens von Alexandreia und sein hellenisches Christentum (NGAW, Phil.-hist. Kl. 1943), Göttingen 1943, 103–180.
691. W. Völker, Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus in ihren geschichtlichen Zusammenhängen, in: ThZ 3, 1947, 15–40.
692. J. Wytzes, Paideia and Pronoia in the Works of Clemens Alexandrinus, in: VC 9, 1955, 148–158.
693. E. F. Osborn, The Philosophy of Clement of Alexandria, Cambridge 1957.
694. J. Wytzes, The twofold way (I). Platonic influences in the work of Clement of Alexandria, in: VC 11, 1957, 226–245.
695. R. Holte, Logos spermatikos, in: STh 12, 1958, 109–168.

Digitized by Google

696. J. Wytzes, The twofold way II. Platonic influences in the work of Clement of Alexandria, in: VC 14, 1960, 129–153.
697. S. Lilla, Middle Platonism, Neoplatonism and Jewish-Alexandrine Philosophy in the Terminology of Clement of Alexandria's Ethics, in: Archivio Italiano per la Storia della Pietà 3, 1962, 1–36.
698. S. R. C. Lilla, Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism, Oxford 1971.
699. J. Pliszczyńska, Pierwsza próba syntezy filozofii greckiej z antyczną doktryną chrześcijánska – Klemensa Aleksandryjskiego 'Stromata' (De prima synthesi philosophiae Graecae cum antiqua doctrina Christiana a Clemente Alexandrino in opere q.i. Στρωματεῖς proposita), in: Eos 65, 1977, 221–229.
700. R. Hoffmann, Geschichte und Praxis. Ihre prinzipielle Begründung durch Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zum spätantiken Platonismus (Die Geistesgeschichte und ihre Methoden. Quellen und Forschungen. Münchner Universitätsschriften. Inst. f. Geistesgesch. des Humanismus 3), München 1979.
701. F. Solmsen, Providence and the Souls: A Platonic Chapter in Clement of Alexandria, in: MH 26, 1969, 229–251; repris dans: Id., Kleine Schriften III (Collectanea IV 3), Hildesheim etc. 1982, 352–374 (→ Ammonius Saccas).
702. G. May, Platon und die Auseinandersetzung mit den Häresien bei Klemens von Alexandrien, in: → 37, 123–132.
702a. E. F. Osborn, Clement of Alexandria: A Review of Research, 1958–1982, in: The Second Century 3, 1983, 219–244, stt. 225–231.
703. D. Wyrwa, Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien (AzKG 53), Berlin–New York 1983.
704. E. F. Osborn, Paul and Plato in Second Century Ethics, in: → 51, 474–485.

7. Cyrille d'Alexandrie

705. E. P. Meijering, Cyril of Alexandria on the Platonists and the Trinity, in: Ned. Theol. Tijdschr. 28, 1974, 16–29; repris dans: Id., → 19, 114–127.
706. E. P. Meijering, Some Reflections on Cyril of Alexandria's Rejection of Anthropomorphism, in: Ned. Theol. Tijdschr. 28, 1974, 297–301; repris dans: Id., → 19, 128–132.

8. Énée de Gaza

707. M. Wacht, Aeneas von Gaza als Apologet. Seine Kosmologie im Verhältnis zum Platonismus (Theophaneia 21), Bonn 1969, stt. 43–48 ('Sein Verhältnis zu Platon und dem Mittelplatonismus').

9. Eusèbe de Césarée (→ Numénius)

708. K. Mras, → 315a.
709. D. S. Wallace-Hadrill, Eusebius of Caesarea, London 1960, stt. 139–154 ('Eusebius and Greek Philosophy').

Digitized by Google

710. A. Dempf, Der Platonismus des Eusebius, Victorinus und Pseudo-Dionysius (Bayer. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., SB 1962, 3), München 1962.
710a. H. Chadwick, Philo and the Beginnings of Christian Thought, in: → 87, 137–192, stt. 168–181 ('Clement of Alexandria'); repris dans: Id., → 12, IV.
711. F. Ricken, Die Logoslehre des Eusebios von Cäsarea und der Mittelplatonismus, in: ThPh 42, 1967, 341–358.
712. F. Ricken, Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios, in: ThPh 53, 1978, 321–352.
713. É. des Places, Eusèbe de Césarée commentateur. Platonisme et écriture sainte (Théologie historique 63), Paris 1982.

10. Grégoire de Nysse[19]

714. H. F. Cherniss, The Platonism of Gregory of Nyssa, in: University of California Publications in Classical Philology 11, 1930–1933, Berkeley, Clf., 1934, 1–92 (réimpression New York–London 1971).
715. J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse (Théologie 2), Paris 1944; ²1953.
716. A. H. Armstrong, Platonic Elements in St. Gregory of Nyssa's Doctrine of Man, in: DomSt 1, 1948, 113–126.
717. W. Völker, Gregor von Nyssa als Mystiker, Wiesbaden 1955, stt. 144–224 ('Die Gnosis').
718. J. Daniélou, La notion de confins (μεθόριος) chez Grégoire de Nysse, in: RechSR 49, 1961, 161–187.
719. E. Mühlenberg, Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik (Forsch. z. Kirchen- und Dogmengesch. 16), Göttingen 1966.
720. J. Daniélou, Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'École d'Athènes, in: REG 80, 1967, 395–401.
721. J. Daniélou, Orientations actuelles de la recherche sur Grégoire de Nysse, in: Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969) organisé par le Centre de Recherche sur l'Hellénisme tardif de la Sorbonne, édités par M. Harl, Leiden 1971, 3–17.
722. M. Alexandre, L'exégèse de Gen. 1, 1–2a dans l'"In Hexaemeron' de Grégoire de Nysse: deux approches du problème de la matière, in: → 45, 159–192.
723. J. Daniélou, Grégoire de Nysse et la philosophie, in: → 45, 3–18.
724. U. Bianchi, Presupposti platonici e dualistici nell'antropogonia di Gregorio di Nissa. Addendum I: Origene, Gregorio di Nissa e il platonismo. Addendum II: Ci sono ragioni per escludere in Gregorio di Nissa la teoria della 'doppia creazione' dell'uomo?, dans: Id. (éd.), La 'doppia creazione' dell'uomo, negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi, Roma 1978, 83–115.

11. Hippolyte

725. C. Moreschini, La «doxa» di Platone nella «Refutatio» di Ippolito (I 19), in: SCO 21, 1972, 254–260; repris dans: Id., → 21, 178–185 (→ Alcinous).

[19] Sur le platonisme de Grégoire de Nysse, cp. M. Altenburger und F. Mann Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen – Übersetzungen – Literatur, Leiden–Köln 1986, Index s. v. 'Platonismus, Neuplatonismus'.

Digitized by Google

726. K. Koschorke, Hippolyts Ketzerbekämpfung und die Polemik gegen die Gnostiker, Wiesbaden 1975.

12. Irénée de Lyon (→ 319)

727. R. M. Grant, Irenaeus and Hellenistic Culture, in: HThR 42, 1949, 41–51.
728. E. P. Meijering, Irenaeus' Relation to Philosophy in the Light of His Concept of Free Will, in: → 43, 221–232; repris dans: Id., → 19, 19–30.
728a. L. Abramowski, Ein gnostischer Logostheologe. Umfang und Redaktor des gnostischen Sonderguts in Hippolyts „Widerlegung aller Häresien", dans: Ead., Drei christologische Untersuchungen (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Beih. 45), Berlin–New York 1981, 18–62.

13. Origène[20]

a) le chrétien

Vie et œuvre:

729. H. Koch, art. 'Origenes (5)', in: RE XVIII 1, 1939, 1036–1059.

Texte et traductions:

730. Origenes. Acht Bücher gegen Celsus. Aus dem Griechischen übersetzt von P. Koetschau, 2 voll. (Bibl. d. Kirchenväter, 1. Reihe, 52–53), München 1926–1927.
730a. Sources chrétiennes: Introduction, texte critique, traduction et notes par M. Borret, Paris 1967 (no. 132); 1968 (no. 136); 1969 (no. 147); 1969 (no. 150); 1976 (no. 227 – introduction générale, tables et index).
730b. Origen. Contra Celsum. Translated with an Introduction and Notes by H. Chadwick, Cambridge 1953; ²1965.

Études:

731. E. de Faye, Origène. Sa vie, son œuvre, sa pensée, 3 voll. (Bibl. de l'école des Hautes Études, Sciences religieuses 37. 43. 44), Paris 1923. 1927. 1928.
732. H. Koch, Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus (Arbeiten zur Kirchengeschichte 22), Berlin–Leipzig 1932; réimpression dans la collection 'Ancient Philosophy', 18, éd. par L. Taran, New York–London 1979.

[20] Il existe deux bibliographies excellentes sur Origène: H. Crouzel Bibliographie critique d'Origène (Instrumenta Patristica VIII), Hagae Comitis 1971; Id., Bibliographie critique d'Origène: Supplément I (Instrumenta Patristica VIII A), ib. 1982. – Quant à savoir s'il y avait un ou deux Origène disciple(s) d'Ammonius Saccas, la faction néoplatonicienne (Zeller, Praechter, Beutler, Schwyzer, Dörrie, Brisson e.a.) opte pour deux personnages différents, tandis que l'aile origénisante (Cadiou, Elorduy e.a.) pense qu'il n'y avait qu'un seul Origène. Crouzel, Bibliographie critique 526, juge que «le problème . . . ne peut être résolu, si tant est qu'il puisse l'être, que dans une confrontation entre les spécialistes du théologien chrétien et ceux du néoplatonisme». Sur les problèmes concernant la figure d'Ammonius et ses élèves, on se référera encore à F. M. Schroeder, Ammonius Saccas, dans ce même volume (ANRW II 36,1), *infra*, pp. 493–526.

Digitized by Google

733. P. NAUTIN, Origène. Sa vie et son œuvre (Christianisme antique 1), Paris 1937.
734. A. LIESKE, Die Theologie der Logos-Mystik bei Origenes (Münsterische Beiträge zur Theologie 22), Münster/Westfalen 1938.
735. R. CADIOU, La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du IIIe siècle, Paris 1935; trad. angl. par A. SOUTHWELL, Origen. His Life at Alexandria, Saint-Louis, Missouri–London 1944.
736. J. DANIÉLOU, Origène (Coll. 'Le génie du christianisme'), Paris 1948; trad. angl. par W. MITCHELL, Origen, London–New York 1955.
737. M. HORNSCHUH, Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule, in: ZKG 71, 1960, 1–25; 193–214.
738. P. NEMESHEGYI, La paternité de Dieu chez Origène (Bibl. de théologie, S. IV: Histoire de la théologie 2), Paris–Tournai 1960.
739. K. ROMANIUK, Le Platon d'Origène: les citations 'des Lois', 'du Phédon', 'du Phèdre' et de 'la République' dans 'Contre Celse' d'Origène, in: Aegyptus 41, 1961, 44–73.
740. H. CROUZEL, Origène et la philosophie (Études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière, Coll. Théologie 52), Paris 1962.
741. M. HARL, Recherches sur l'origénisme d'Origène: la "satiété" (κόρος) de la contemplation comme motif de la chute des âmes, dans: F. L. CROSS (éd.), Studia Patristica 8 (TU 93), Berlin (Est) 1966, 373–405.
742. F. H. KETTLER, Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes (Beihefte zur ZNW 31), Berlin 1966.
743. H. CHADWICK, Philo and the Beginnings of Christian Thought, in: → 87, 137–192, stt. 182–192 ('Origen'); repris dans: ID., → 12, IV.
744. W. THEILER, Augustin und Origenes, dans: I. OROZ RETA (éd.), Strenae Augustinianae P. V. Capanaga oblatae, Madrid 1968, 423–432; repris dans: ID., → 26, 543–553.
745. W. THEILER, Die Seele als Mitte bei Augustin und Origenes, dans: ID., → 26, 554–563.
746. P. KÜBEL, Schuld und Schicksal bei Origenes, Gnostikern und Platonikern (Calwer Theologische Monographien, Reihe B, Band 1), Stuttgart 1973.
747. D. L. BALAS, The idea of participation in the structure of Origen's thought. Christian transposition of a theme of the Platonic tradition, in: Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18–21 septembre 1973) (Quaderni di „Vetera Christianorum" 12), Bari 1975, 257–275.
748. M. B. VON STRITZKY, Die Bedeutung der Phaidrosinterpretation für die Apokatastasislehre des Origenes, in: VC 31, 1977, 282–297.
749. R. GOULET, Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres . . ., in: Rev. d'hist. et de phil. rel. 57, 1977, 471–496.
750. U. BIANCHI, Presupposti platonici e dualistici di Origene, in: Origeniana secunda. Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20–23 septembre 1977). Textes rassemblés par H. CROUZEL–A. QUACQUARELLI (Quaderni di „Vetera Christianorum" 15), Bari 1980, 33–56.
751. J. DILLON, Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue, in: → 37, 92–105.
752. R. FERWERDA, Two Souls. Origen's and Augustine's Attitude toward the Two Souls Doctrine. Its Place in Greek and Christian Philosophy, in: VC 37, 1983, 360–375, stt. 369–372 (→ Atticus; → Numénius; → Plutarque).
753. H. CHADWICK, Christian Platonism in Origen and Augustine, in: Origeniana tertia. The Third International Colloquium for Origen Studies (Univ. of Manchester, September 7th–11th, 1981). Papers edited by R. P. C. HANSON and H. CROUZEL, Roma 1985, 217–230.
754. H. CROUZEL, Origène (Coll. 'Le sycomore'), Paris 1985.
755. P. M. O'CLEIRIGH, Prime Matter in Origen's World Picture, dans: E. A. LIVINGSTONE (éd.), Studia Patristica 16 (TU 129), Berlin (Est) 1985, 260–263.
756. J. W. TRIGG, Origen. The Bible and Philosophy in the Third-Century Church, Atlanta 1983.

Digitized by Google

757. Th. Kobusch, Die philosophische Bedeutung des Kirchenvaters Origenes. Zur christlichen Kritik an der Einseitigkeit der griechischen Wesensphilosophie, in: ThQ 165, 1985, 94–105.

b) le néoplatonicien (?)

Vie et œuvre:

758. R. Beutler, art. 'Origenes (4)', in: RE XVIII 1, 1939, 1033–1036.

Testimonia:

759. K.-O. Weber, Origenes der Neuplatoniker. Versuch einer Interpretation (Zetemata 27), München 1962, 3–12.

Études:

760. K.-O. Weber, → 759.
761. A. H. Armstrong, compte rendu de Weber, → 759, in: JHS 83, 1963, 184–185.
762. H. R. Schwyzer, compte rendu de Weber, → 759, in: Gnomon 39, 1967, 776–779.

14. Tatien

763. M. Elze, Tatian und seine Theologie (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 9), Göttingen 1960.
764. R. M. Grant, Tatian and the Gnostics, in: JThSt 15, 1964, 65–70; repris dans: Id., After the New Testament, Philadelphia 1967, 208–213.

15. Tertullien[21]

Éditions:

765. Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima. Edited with Introduction and Commentary by J. H. Waszink, Amsterdam 1947.
766. Tertullian, The Treatise Against Hermogenes, translated and annotated by J. H. Waszink (Ancient Christian Writers 24), London 1956.

Études:

767. J. H. Waszink, Observations on Tertullian's Treatise Against Hermogenes, in: VC 9, 1955, 129–147.
768. G. May, Hermogenes – ein frühchristlicher Theologe zwischen Platonismus und Gnosis, dans: → 51, 461–473.

VIII. Le platonisme impérial et la gnose[22]

Encore que personne ne nie les rapports existant entre certains traités gnostiques (notamment l'*Apocryphe de Jean*', le '*Traité tripartite*' et les '*En-*

[21] Nous n'avons pas pu consulter T. D. Barnes, Tertullian. A Historical and Literary Survey, Oxford 1971.

[22] Cp. n. 3, supra p. 127. – A propos de la gnose valentinienne, cp. surtout l'étude monumentale d'A. Orbe, Estudios Valentinianos. Vol. II: En los albores de la exegesis iohannea

Digitized by Google

seignements de Silvain') et le moyen platonisme, la nature exacte de ces rapports est loin de faire l'unanimité des chercheurs. – Il serait vain d'essayer de dresser une bibliographie complète de toutes les études sur les traités gnostiques mentionnant en passant Alcinous ou Numénius; aussi nous sommes-nous borné à ne retenir qu'un certain nombre de travaux importants.

769. H. JONAS, Gnosis und spätantiker Geist. Teil I: Die mythologische Gnosis, mit einer Einleitung zur Geschichte und Methodologie der Forschung (FRLANT 51), Göttingen 1934; ²1954; ³1964; Teil II 1: Von der Mythologie zur mystischen Philosophie (FRLANT 63), ib. 1954; ²1966.

769a. A. D. NOCK, The Milieu of Gnosticism [= compte rendu de JONAS, → 769, vol. I], in: Gnomon 12, 1936, 605–612; repris dans: ID., Essays on Religion and the Ancient World (éd. Z. STEWART), vol. I, Oxford 1972, 444–451.

770. J. H. WASZINK, compte rendu de J. ZANDEE, The Terminology of Plotinus and of some Gnostic Writings, mainly the Fourth Treatise of the Jung Codex (Publications de l'Inst. histor. et archéolog. néerlandais de Stamboul 11), Istanbul 1961, in: VC 17, 1963, 55–62, stt. 59–62.

770a. A. D. NOCK, Gnosticism, in: HThR 57, 1964, 255–279; repris dans: ID., Essays on Religion and the Ancient World (éd. Z. STEWART), vol. II, Oxford 1972, 940–959.

771. J. ZANDEE, «Les enseignements de Silvain» et le platonisme, dans: J.-E. MÉNARD (éd.), Les Textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23–25 octobre 1974) (NHS 7), Leiden 1975, 158–179.

772. D. TRAKATELLIS, The Transcendent God of Eugnostos. An Exegetical Contribution to the Study of the Gnostic Texts of Nag Hammadi, Athènes 1977 (en grec moderne; cité d'après le compte rendu de R. VAN DEN BROEK, in: VC 33, 1979, 405–406).

773. R. VAN DEN BROEK, The 'Authentikos Logos': A New Document of Christian Platonism, in: VC 33, 1979, 260–286, stt. 260–271 ('I. Platonic Elements').

744. A. H. ARMSTRONG, Gnosis and Greek Philosophy, dans: B. ALAND et ALII (édd.), Gnosis. Festschrift . . . H. Jonas, Göttingen 1978, 87–124, stt. 103–123 ('4. Possible influences of Gnosis on Greek philosophy'); repris dans: ID., → 11, XXI.

775. J. DILLON, The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory, in: → 50, 357–364.

776. J. WHITTAKER, Self-Generating Principles in Second-Century Gnostic Systems, in: → 50, 176–193.

776a. L. ABRAMOWSKI, Ein gnostischer Logostheologe. Umfang und Redaktor des gnostischen Sonderguts in Hippolyts „Widerlegung aller Häresien", dans: EAD., Drei christologische Untersuchungen (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Beih. 45), Berlin–New York 1981, 18–62.

777. R. VAN DEN BROEK, The Present State of Gnostic Studies, in: VC 37, 1983, 41–71, stt. 62–66 ('Gnosticism and Philosophy').

(Analecta Gregoriana 65. Series facultatis theologicae, Sectio A [n. 11]), Rome 1955; ID., Est. Val. Vol. V: Los primeros herejes ante la persecución (An. Greg. 83. Ser. fac. theol., Sect. A [n. 15]), ib. 1956; ID., Est. Val. Vol. I/1: Hacía la primera teología de la procesión del verbo (An. Greg. 99. Ser. fac. theol., Sect. A [n. 17]), ib. 1958; ID., Est. Val. Vol. I/2: Hacía la primera teología de la procesión del verbo (An. Greg. 100. Ser. fac. theol., Sect. A [n. 18]), ib. 1958; ID., Est. Val. Vol. III: La unción del verbo (An. Greg. 113. Ser. fac. theol., Sect. A [n. 19], ib. 1961; ID., Est. Val. Vol. IV: La teología del Espíritu Santo (An. Greg. 158. Ser. fac. theol., Sect. A [n. 20]), ib. 1966.

Digitized by Google

777a. L. Abramowski, Marius Victorinus, Porphyrius und die römischen Gnostiker, in: ZNtW 74, 1983, 108–128.

Sur Basilide, dont on sait l'importance pour Clément et Origène, cp.:

Vie et œuvre:

778. J. H. Waszink, art. 'Basilides', in: RAC I, 1950, 1217–1225.
779. G. Kretschmar, art. 'Basilides', in: RGG³ I, 1957, 909–910.

Études:

780. G. Quispel, L'homme gnostique. (La doctrine de Basilide), in: Eranos-Jahrbuch 16, Zürich 1948, 89–139, stt. 97–112 ('Le cadre de la Pensée: La Philosophie Platonicienne').
781. G. Quispel, Note sur «Basilide», in: VC 2, 1948, 115–116.
782. H. A. Wolfson, Negative Attributes in the Church Fathers and the Gnostic Basilides, in: HThR 50, 1957, 145–156; repris dans: Id., → 31, 131–142 (→ Alcinous).
783. J. Whittaker, Basilides on the Ineffability of God, in: HThR 62, 1969, 367–371; repris dans: Id., → 29, X.
784. G. May, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo (AzK 48), Berlin–New York 1978, stt. 63–119 ('Die Weltschöpfung bei Basilides und den Valentinianern').
785. M. Jufresa, Basilides, a Path to Plotinus, in: VC 35, 1981, 1–15.

IX. Le platonisme impérial et le néopythagorisme

A. Études générales

786. C. Láscaris Comneno–A. Manuel de Guadan, Contribución a la historia de la difusión del pitagorismo, in: Rev. de Filosofía (Inst. Luis Vives) 15, 1956, 117–207, stt. 199–206.
787. J. A. Philip, The Biographical Tradition – Pythagoras, in: TAPhA 90, 1959, 185–194.
788. W. Burkert, Hellenistische Pseudopythagorica. 3. Zum Problem der Kontinuität pythagoreischer Tradition, in: Philologus 105, 1961, 226–246.
788a. H. Thesleff, An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period (Acta Academiae Aboensis, Humaniora 24.3), Åbo 1961, passim.
789. W. Burkert, Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon (Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kunstwissenschaft 10), Nürnberg 1962; trad. angl. révisée et corrigée par E. L. Minar, Jr., Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Cambridge, Mass., 1972, passim.
790. H. Dörrie, art. 'Pythagoras' (1 C: 'Der nachklassische Pythagoreismus'), in: RE XXIV 1, 1963, 268–277.
791. W. B[ur]k[ert], art. 'Neupythagoreer', in: LAW, 1965, 2084–2085.
792. W. B[ur]k[ert], art. 'Pseudopythagoreer', in: LAW, 1965, 2467.
792a. F. E. Brenk, In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period, dans: W. Haase (éd.), ANRW II 16,3, Berlin–New York 1986, 2068–2145, stt. 2094–2098 ('Neopythagoreans').

Digitized by Google

B. Études sur les auteurs

1. Modératus de Gadès

Vie et œuvre:

793. W. Capelle, art. 'Moderatus', in: RE XV 2, 1932, 2318–2320.

Fragments et *testimonia*:

794. C. J. de Vogel (éd.), → 81, 348–351, nos. 1285–1286.

Études:

795. E. R. Dodds, → 53, 136ss.
796. A.-J. Festugière, → 857, 1–53.
797. J. M. Rist, → 385, stt. 397–400.
798. J. M. Rist, → 514, passim.
799. J. M. Rist, → 634.

2. Nicomaque de Gérase

Vie et œuvre:

800. F. Kliem, art. 'Nikomachos (21)', in: RE XVII 1, 1936, 463–464.
801. L. Taràn, art. 'Nicomachus of Gerasa', in: Dictionary of Scientific Biography X, 1974, 112b–114a.

Textes et traductions:

802. Enchiridion harmonices, dans: K. Jan (éd.), Musici scriptores Graeci, Leipzig 1895, 235–282 (réimpression Hildesheim 1962).
803. Nicomachi Geraseni Pythagorei Introductionis arithmeticae libri II, rec. R. Hoche, Leipzig 1866.
804. Nicomachus of Gerasa, Introduction to Arithmetic. Translated by M. L. D'Ooge, with studies in Greek Arithmetic by F. E. Robbins and L. C. Karpinski (Univ. of Michigan Studies, Humanistic Series 16), New York 1926 (réimpression 1972).
805. F. R. Levin, Nicomachus of Gerasa, Manual of Harmonics: Translation and Commentary, Diss. Columbia Univ. 1967.
806. Nicomaque de Gérase. Introduction arithmétique. Introduction, traduction, notes et index par J. Bertier (Histoire des doctrines de l'antiquité classique 2), Paris 1978.

Études:

807. Th. L. Heath, A Manual of Greek Mathematics, Oxford 1931, 61–70 (réimpression 1963).
808. O. Becker, ΠΑΡΑΜΗΚΕΠΙΠΕΔΟΙ ΑΡΙΘΜΟΙ. Die Zahlen von der Form $n.n(n \pm 1)$ bei Nikomachos von Gerasa (Mit einem Anhang über die Platonische Hochzeitszahl), in: Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Abt. B, Studien 4, 1938, 181–192.
809. K. Reidemeister, Die Arithmetik der Griechen (Hamburger mathematische Einzelschriften 26/1939), Leipzig–Berlin 1940 (→ Théon de Smyrne).
810. E. Stamatis, Ἀριθμοὶ τέλειοι, πλευρικοί, διαμετρικοί. Ἡ $\sqrt{2}$, in: Platon 4, 1952, 289–297 (→ Théon de Smyrne).
811. A.-J. Festugière, → 857, stt. 23ss.
812. H. J. Krämer, → 83, 23–26.

Digitized by Google

813. C. J. DE VOGEL, Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras, Assen 1966, stt. 39ss.; 301ss.
814. J. DILLON, A date for the death of Nicomachus of Gerasa?, in: CR 19, 1969, 274–275.
815. L. TARÁN (éd.), Asclepius of Tralles. Commentary to Nicomachus' Introduction to Arithmetic. Edited with an Introduction and Notes by L. T. (Transactions of the Am. Philos. Soc. . ., N.S., 59,4), Philadelphia 1969, passim.
816. F. L. LEVIN, The Harmonics of Nicomachus and the Pythagorean Tradition (Am. Cl. St. 1), s.l. [Pennsylvania] 1975.
817. M. CAVEING, A Propos d'une recente traduction de l'introduction arithmétique de Nicomaque de Gerase [sic!] [= compte rendu de BERTIER, → 806], in: AIHS 30, 1980, 52–68.
818. W. HAASE, Untersuchungen zu Nikomachos von Gerasa, Diss. Tübingen 1982 (contient, aux pp. 401–447, un *„specimen novae editionis criticae commentarii Joannis Philoponi in Nicomachi Introductionem arithmeticam"*).

3. Pseudo-Timée de Locres

Vie et œuvre:

819. R. HARDER, art. 'Timaios (4)', in: RE VI A 1, 1936, 1203–1226.

Texte et traductions:

820. Timaeus Locrus. De natura mundi et animae. Überlieferung, Testimonia, Text und Übersetzung von W. MARG. Editio maior (Philosophia antiqua 24), Leiden 1972.
821. Timaios of Locri. On the Nature of the World and the Soul. Text, translation and notes by TH. H. TOBIN (Texts and translations 26. Graeco-Roman religion series 8), Chico, Clf., 1985.

Études:

822. A. E. TAYLOR, A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford 1928, 655–664 (Appendix II: The 'Timaeus Locrus') (réimpression 1962).
823. G. RYLE, The Timaeus Locrus, in: Phronesis 10, 1965, 174–190.
824. W. THEILER, Philo von Alexandria und der hellenisierte Timaeus, dans: → 40, 25–35.
825. M. BALTES, Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele. Kommentiert von M. B. (Philosophia antiqua 21), Leiden 1972.
826. TH. A. SZLEZÁK, compte rendu de MARG, → 820, et de BALTES, → 825, in: Gnomon 48, 1976, 135–144.
827. B. CENTRONE, La cosmologia di Pseudo Timeo di Locri ed il 'Timeo' di Platone, in: Elenchos 3, 1982, 293–324.

X. Le platonisme impérial et l'hermétisme[23]

Textes et traductions:

828. A.-J. FESTUGIÈRE–A. D. NOCK (édd.), Corpus Hermeticum. I. Traités I–XII (CUF), Paris 1945 (cinquième tirage avec addenda et corrigenda 1980).

[23] Nous n'avons retenu que les études ayant trait à l'hermétisme d'expression grecque, les textes coptes et arméniens nécessitant une étude à part. Cp. par ailleurs n. 4, *supra*, p. 127.

Digitized by Google

829. A.-J. Festugière–A. D. Nock (édd.), Corpus Hermeticum. II. Traités XIII–XVIII, Asclépius (CUF), Paris 1945 (quatrième tirage avec addenda et corrigenda 1983).
830. A.-J. Festugière (éd.), Corpus Hermeticum. III. Fragments extraits de Stobée I–XXII (CUF), Paris 1954 (troisième tirage 1980).
831. A.-J. Festugière–A. D. Nock (édd.), Corpus Hermeticum. IV. Fragments extraits de Stobée XXIII–XIX. Fragments divers (CUF), Paris 1954 (troisième tirage 1980).
832. S. Aray–Y. Shibata (édd.), Corpus Hermeticum. Étude critique en japonais, Tokyo 1980 (cité d'après RSPhTh 66, 1982, 168).
833. J.-P. Mahé, Fragments hermétiques dans les Papyri Vindobonenses Graecae 29456 r° et 29828 r°, dans: Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité païenne et chrétienne. Vingt-cinq études réunies et publiées par E. Lucchesi et H. D. Saffrey (Cahiers d'orientalisme 10), Genève 1984, 51–64.

Études:

834. Kroll, art. 'Hermes Trismegistos', in: RE VIII 1, 1912, 792–823.
835. J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (BGPhMA 12, 2–4), Münster 1914 (réimpression 1928).
836. A. D. Nock, A New Edition of the Hermetic Writings [= compte rendu de W. Scott (éd.), Hermetica, vol. I, Oxford 1924], in: JEA 11, 1925, 126–137.
837. R. Reitzenstein, compte rendu de W. Scott (éd.), Hermetica, vol. II, Oxford 1924, in: Gnomon 3, 1927, 266–283.
838. F. Bräuninger, Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos, Diss. Berlin 1926.
839. E. O. von Lippmann, Some Remarks on Hermes and Hermetica, in: Ambix 2, 1938, 21–25.
840. A.-J. Festugière, La création des âmes dans la Korè Kosmou, dans: Pisciculi. Studien zur Religion und Kultur des Altertums F. J. Dölger dargeboten (JbAC, Ergbd. 1), Münster 1939, 102–116; repris dans: Id., → 15, 230–248.
841. A.-J. Festugière, Stobaei Hermetica XXIII–XXV (Scott). Notes et interprétations, in: REG 53, 1940, 59–80.
842. A.-J. Festugière, Le «logos» hermétique d'enseignement, in: REG 55, 1942, 77–108 (= Id., → 847, 28–50).
843. A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste. I. L'astrologie et les sciences occultes (avec un appendice sur l'Hermétisme Arabe par L. Massignon) (Coll. Ét. bibl.), Paris 1944; ²1950 (réimpressions 1981; 1986).
844. A.-J. Festugière, Hermétisme et gnose païenne, in: Histoire générale des religions III, Paris 1945, 61–65; repris dans: Id., → 15, 88–99.
845. A.-J. Festugière, L'Hermétisme, in: Bull. de la Soc. Royale des Lettres de Lund 1947–1948, 1–58; repris dans: Id., → 15, 28–87.
846. A.-J. Festugière, La pyramide hermétique, in: MH 6, 1949, 211–215; repris dans: Id., → 15, 131–137.
847. A.-J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste. II. Le dieu cosmique (Coll. Ét. bibl.), Paris 1949 (réimpressions 1981; 1986).
848. R. Marcus, The Name 'Poimandrēs', in: Journ. of Near Eastern Studies 8, 1949, 40–43.
849. H. Cherniss, compte rendu de Festugière, → 847, in: Gnomon 22, 1950, 204–216.
850. E. R. Dodds, compte rendu de Festugière, → 843, 2ᵉ éd., et de → 847, in: JRS 40, 1950, 146–148.
851. P. Boyancé, Le dieu cosmique [= compte rendu de Festugière, → 847], in: REG 64, 1951, 300–313.
852. A.-J. Festugière, Philosophie und Gnosis in ihrer Stellung zur Seele. Vortrag auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in München 1951, s.l. s.d.
853. H. Gundel, art. 'Poimandres', in: RE XXI 1, 1951, 1193–1207.

Digitized by Google

854. PH. MERLAN, Die Hermetische Pyramide und Sextus, in: MH 8, 1951, 100–105; repris dans: ID., → 20, 346–351.
855. A.-J. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste. III. Les doctrines de l'âme (Coll. Ét. bibl), Paris 1953 (réimpression 1981; 1986, formant un seul volume avec → 857).
856. A.-J. FESTUGIÈRE, 'Corpus Hermeticum' 13.12 (205.11 N.-F.), in: CPh 48, 1953, 237–238.
857. A.-J. FESTUGIÈRE, La révélation d'Hermès Trismégiste. IV. Le dieu inconnu et la gnose (Coll. Ét. bibl.), Paris 1954 (réimpression 1981; 1986, formant un seul volume avec → 855).
858. P. BOYANCÉ, La philosophie religieuse et l'hermétisme [= compte rendu de FESTUGIÈRE, → 855; → 857], in: REG 68, 1955, 312–323.
859. H. DÖRRIE, compte rendu de FESTUGIÈRE, → 843; → 847; → 855; → 857, in: GGA 209, 1955, 230–242.
860. P. O. KRISTELLER, compte rendu de FESTUGIÈRE, → 843; → 847; → 855; → 857, in: JPh 55, 1958, 1110–1114.
861. M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion. Zweiter Band: Die hellenistische und römische Zeit (Hb. d. Altertumswissenschaften V 2,2), München ²1961, 582–612 ('Die Hermetik').
862. E. HAENCHEN, Aufbau und Theologie des 'Poimandres', dans: ID., Gott und Mensch: Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1965, 335–377.
863. K.-W. TRÖGER, Mysterienglaube und Gnosis im Corpus Hermeticum XIII (TU 110), Berlin 1971, stt. 152–154.
864. H. J. W. DRIJVERS, Bardaiṣan and the Hermetica. The Aramaic philosopher and the philosophy of his time, in: JEOL 21, 1969–1970, 190–210.
865. A. GONZÁLEZ BLANCO, Misticismo y escatología en el 'Corpus Hermeticum', in: CFC 5, 1973, 313–360.
866. H. HORNIK, The Philosophical 'Hermetica'; their History and Meaning, in: Atti della Accademia delle Scienze di Torino. II: Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche 109, 1975, 343–391.
867. M. BERTOLINI, Sul lessico filosofico dell''Asclepius', in: ASNSP, Classe di lettere e filosofia, Serie III, 15, Pisa 1985, 1151–1209.

Index des auteurs, éditeurs et traducteurs

AALDERS, G. J. D.: 601d
ABRAMOWSKI, L.: 476a, 565a, 728a, 776a, 777a
ADRADOS, F. R.: 429
ALAND, B. (éd.): 744
ALBERT, K.: 255
ALBINI, U. (éd.): 440
ALEXANDRE, M.: 722
ALONSO HERNÁNDEZ, E. J. (éd.): 532
ALTANER, B.: n. 2
ALTENBURGER, M.: n. 19. – Éd.: 45
ÁLVAREZ VERDES, L. (éd.): 532
AMAND, D.: 59
AMELING, W.: 441
ANDERSON, G.: 492
ANDERSON, W.: 304
DE ANDRÉS HERNANSANZ, TH.: 366
ANDRESEN, C.: 357, 457, 657, 659, n. 11. – Éd.: 663
ANGELINO, C. (éd.): 547
ANTONARAS, E. B.: 262
ARAY, S. (éd.): 832
ARMSTRONG, A. H.: 11, 57, 97, 166, 232, 468, 505, 644, 658, 716, 761, 744, n. 8. – Éd.: 87
VON ARNIM, J.: 433
ARNOU, R.: 639
AULITZKY: n. 1
AXELSON, B.: 263

BADER, R. (éd.): 351
BALAS, D. L.: 747
BALDASSARI, M.: 597
BALDWIN, B.: 491

Digitized by Google

BALTES, M.: 104a, 204, 241, 320, 530, 531, 561, 825
BARDY, J.: 687
BARIGAZZI, A. (éd.): 405
BARNARD, L. W.: 362, 451, 678, 680
BARNES, J.: 544, 625
BARNES, T. D.: n. 21
BARRA, G.: 266, 268, 269, 277, 280, 288. – Éd.: 252
BAUDRY, J. (éd.): 310
BEAUJEU, J.: n. 6. – Éd.: 254
BECCHI, F.: 598
BECKER, O.: 808
BENKO, ST.: 370b, 661
BENZ, E.: 217
BERCHMAN, R. M.: 123
BERTIER, J. (trad.): 806
BERTOLINI, M.: 867
BERTOZZI, A.: 261
BETZ, H. D. (éd.): 593
DE BEUS, CH. (éd.): 60
BEUTLER, R.: 494, 504, 758
BIANCHI, U.: 724, 750. – Éd.: 548, 724
BICKEL, E.: 612
BINGEN, J. (éd.): 534
BLUME, H.-D. (éd.): 37
DE BLOIS, L.: 601d
BLUMENTHAL, H. J.: 541. – Éd.: 35
DEN BOEFT, J.: 338, 345. – Éd.: 298
DEN BOER, W. (éd.): 43, 367
BOMPAIRE, J.: 489
BORRET, M.: n. 11. – Éd.: 730a
BOYANCÉ, P.: 137a, 384, 386, 851, 858
BOZONIS, G.: 318
BRÄUNINGER, F.: 838
BRÉHIER, É.: 155
BRENK, F. E.: 301a, 592, 594, 600a, 601b, 793
BRINKMANN, A. (éd.): 188
BRISSON, L.: 116, 375
VAN DEN BROEK, R.: 298, 772, 773, 777
BURKE, G. T.: 371
BURKERT, W.: 788, 789, 791, 792

CADIOU, R.: 735
CALVETTI, G.: 395
CAMBIER, G. (éd.): 534
CAMELOT, P.: 684
CAPELLE: 478, 793
CARAMELLA, S.: 213
CARBONARA NADDEI, M.: 380
CASEY, R. P.: 682
CATAUDELLA, Q.: 356
CAUDERLIER, P.: 621
CAVEING, M.: 817
CENTRONE, B.: 827
CHADWICK, H.: 12, 91, 322, 467a, 648, 710a, 743, 753, n. 1. – Trad.: 730b
CHERNISS, H.: 13, 154, 161, 415, 714, 849
CHESNUT, G. F.: 596
CHEVALIER, I.: 207
CHROUST, A.-H.: 633
CIHOLAS, P.: 660
O'CLEIRIGH, P. M.: 755
COLPE, C. (éd.): 191
LE CORRE, R. (trad.): 131
COURCELLE, P.: 267, 507, 671, 672
CREMER, F. W.: 559
CROSS, F. L. (éd.): 562, 741
CROUZEL, H.: 221, 222, 740, 754, n. 20. – Éd.: 750, 753

DANIÉLOU, J.: 461, 643, 645, 715, 718, 720, 721, 723, 736
DAVIDS, A.: n. 14
DEMPF, A.: 710
DEUSE, W.: 118
DIBELIUS, M.: 186
DIELS, H. (éd.): 242
DIÈS, A.: 160
DIHLE, A.: 606, 608, 664
DILLER, H.: 420
DILLON, J.: 3, 108, 109, 394, 563, 751, 775, 814. – Éd.: 434
DODDS, E. R.: 53, 55, 144, 509, 555, 646, 795, 850
DÖKING, K. (éd.): 420
DONINI, P. L.: 101, 117, 295, 422
O'DONNELL, J. R.: 330
DÖNT, E.: 82
DÖRRIE, H.: 2, 14, 65, 66, 67, 74, 84, 86, 93, 94, 100, 102, 105, 106, 107, 115, 145, 187, 203, 220, 224, 358, 363, 382, 392, 450, 486, 526, 586, 588, 591, 623, 637, 651, 662, 790, 859, n. 1. – Éd.: 23, 45
DÖRRIES, H. (éd.): 231
DRIJVERS, H. J. W.: 864
DUNN, M.: 635, 636
DUPUIS, J. (trad.): 628
DÜRING, I.: 609
DYROFF, A.: 447

EINARSON, B. (éd.): 602
ELFERINK, M. A.: 518
ELORDUY, E.: 210, 212, 214, 215, 218, 219, 225

Digitized by Google

Elze, M.: 763
Erbse, H. (éd.): 456

Faltin, J. A. A.: 445
de Faye, E.: 731
Fedwick, J. (éd.): 681
Ferwerda, R.: 752
Festugière, A.-J.: 15, 15a, 140, 307, 383, 417, 554a, 669, 670, 796, 811, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 852, 855, 856, 857, n. 1, 10. – Éd.: 828, 829, 830, 831
Fichtner, G.: 424
Fink-Eitel, H. (trad.): 646
Flamant, J.: 519
Flasch, K. (éd.): 38 (→ 84, 388)
Fontaine, J. (éd.): 36
Fowden, G.: 237
Fraser, P. M.: 393
Frede, M.: 550, n. 5
Freudenthal, J.: 133, 309. – Éd.: 130
von Fritz, K.: 485, 626
Froidefond, C.: 601
Frolíková, A. (éd.): 483
Früchtel, L.: 136, 152
Funghi, M. S.: 437

Gadamer, H. G. (éd.): 16
Gager, J. G.: 523
Gamble, H. Y.: 369
Gersh, S.: 125a (Addenda)
Gerth, K.: 439
Geudtner, O.: 560
Giannantoni, G. (éd.): 545
Gigon, O. (trad.): 312
Giusta, M.: 168, 172, 182, 387. – Éd.: 427
Glöckner, O.: 352. – Éd.: 350
Glucker, J.: n. 1
Gombocz, W. L.: 125
González Blanco, A.: 865, n. 4
Goodenough, E. R.: 455
Görgemanns, H.: 590
Goulet, R.: 749
Granfield, P. (éd.): 41
Grant, R. M.: 727, 764
Griffiths, J. G.: 141
Grilli, A.: 401
Gundel, H.: 853
Gundel, W.: 630

Haase, W.: 818
Hadot, P.: 75
Haenchen, E.: 862
Hager, F. P.: 78
Hadot, P.: 554, 614
Hamerton-Kelley, R. (éd.): 40
Hamilton, W.: 576, 577
Hani, J.: 605
Hanson, R. P. C.: 370a. – Éd.: 753
Harder, R.: 76, 193, 819
Harl, M.: 741. – Éd.: 721
Harmon, A. M. (éd.): 487
Harris, R. B. (éd.): 636
Heath, Th. L.: 807
Heiberg, J. L. (éd.): 242
Heinemann, F.: 206
Heller, S.: 300
Helmer, J.: 578
Hermann, A. (éd.): 39
Hermann, C. F. (éd.): 129, 147
Hermann, L.: 264
Hershbell, J.-P.: 601a, 601c
Hijmans, B. L.: 302, n. 6
Hilgert, E.: n. 1
Hiller, E. (éd.): 627
Hindley, J. C.: 226
Hirschle, M.: 376
Hobein: 479. – Éd.: 480
Hoche, R. (éd.): 803
Hoerber, R. G.: 632
Hoffmann, E.: 16
Hoffmann, R.: 700
Holte, R.: 458, 695
Holtorf, H.: 574
Holzhey, H. (éd.): 238
Hornik, H.: 866
Hornschuh, M.: 737
van der Horst, P. W. (éd.): 189
Hyldahl, N.: 466

Iaksetich, G.: 396
Invernizzi, G.: 4, 245. – Éd.: 132, 149
Isnardi [Parente], M.: 171, 418
von Ivánka, E.: 17

Jan, K. (éd.): 802
Jensen, P. J. (éd.): 325
Johanson, C.: 301
Joly, R.: 448, 470
Jonas, H.: 769
Jones, C. P.: 199
Jones, R. M.: 18, 134, 326, 575
de Jong, K. H. E.: 209
Jouan, F. (éd.): 605

Digitized by Google

JUFRESA, M.: 785
JUNGMANN, J. A. (éd.): 41

KAHLE, P. (éd.): 412
KANNENGIESSER, CH.: 452. – Éd.: 36
KARPINSKI, L. C.: 804
KERFERD, G. B.: 324
KESSELS, A. H. M. (éd.): 298
KETTLER, F. H.: 235, 239, 742
KLEVE, K.: 175
KLIEM, F.: 800
KOCH, H.: 729, 732
KOETSCHAU, P. (trad.): 730
KOHNKE, F. W.: 389
KÖNIG, E.: 146
KOSCHORKE, K.: 726
KRAFFT, P.: 296, 400
KRAFT, H.: 459
KRÄMER, H. J.: 83, 513, 812, n. 1
KRAPPE, A. H.: 631
KRAUS, P. (éd.): 413
KRETSCHMAR, G.: 779
KRISTELLER, P. O.: 860
KROLL, J.: 834, 835
KROLL, W.: 374, 377, 479
KÜBEL, P.: 746
KÜHN (éd.): 425
KULLMANN, W. (éd.): 420
KÜPPERS, J. (éd.): 456

DE LABRIOLLE, P.: 353
DE LACY, PH.: 419, 420a (Addenda), 585. – Éd.: 414, 602
LAGA, C. (éd.): 472
LANGERBECK, H.: 223, 231
LAOURDAS, B.: 163, 167
LÁSCARIS COMNENO, C.: 786
LAYTON, B. (éd.): 50
MCLEAN, G. F. (éd.): 468
LEBRETON, J.: 482
LEEMANS, E. A.: 501. – Éd.: 373 = 495
LEVIN, F. R. (trad., comm.): 805, 816
LEWY, H.: 554
DE LEY, H.: 512, 515, 524
LIESKE, A.: 734
LIETZMANN: 449
LILLA, S. [R. C.]: 664a, 697, 698
LIPPMANN, E. D. VON: 839
LISI, F. L.: 540
LIVINGSTONE, E. A. (éd.): 57, 368, 473, 535 = 537, 657 = 658, 755
LLOYD, A. C.: 165, 233
LLOYD, G. E. R.: 629

LOENEN, J. H.: 138
LONDEY, D.: 30
LOUIS, P.: 158. – Éd.: 148
LUCCHESI, E. (éd.): 833
LUMPE, A.: 299

MAHÉ, J.-P.: 833
MAJERICK, R. D.: 552
MALHERBE, A. J.: 173, 677, 679
MANN, F.: n. 19. – Éd.: 37
MANSFELD, J.: 176, 244, 421, 624. – Éd.: 42, 189
MANTERO, T.: 284
MANUEL DE GUADAN, A.: 786
MANULI, P.: n. 16
MARCOVICH, M.: 564
MARCUS, R.: 848
MARG, W. (éd.): 820
MARKUS, R. [A.]: 644. – Éd.: 35
MARTANO, G.: 68, 315, 316, 506, 545, 620. – Éd.: 311, 618
MARTINELLI, E.: 402
MARTINI, E.: 381
MASSIGNON, L.: 843
MASTANDREA, P.: 529, n. 18
MATHIESEN, TH. J. (trad.): 306a
MAU, J. (éd.): 80
MAURO, L.: 547
MAY, G.: 702, 768, 784
MAZZA, M.: 673
MAZZARELLI, C.: 7, 9, 10, 142, 382a
O'MEARA, D. J.: 103, 539
MEIFORT, J.: 683
MEIJERING, E. P.: 19, 652, 656, 668, 674, 705, 706, 728. – Éd.: 676
MÉNARD, J.-E. (éd.): 771
MENSCHING, E.: 332, 335. – Éd.: 404
MERKI, H.: 61, 71
MERLAN, F. (éd.): 20
MERLAN, PH.: 20, 62, 87, 169, 270, 313a, 317, 349, 510, 520, 556, 854, n. 1
MEWALDT: 410
MILHAVEN, J. G.: 139
MINIO-PALUELLO, L. (éd.): 251
MITCHELL, W. (trad.): 736
MOLLAND, E.: 686
MONDOLFO, R.: 56
MORAUX, P.: 110, 124, 390, 397, 423, 607, n. 6
MORESCHINI, C.: 21, 111, 274, 275, 278, 292, 293, 725
MORTLEY, R.: 289

Digitized by Google

Mossay, J.: 271
Mras, K.: 314, 315a = 708
Mühlenberg, E.: 719
Mullach, F. W. A. (éd.): 617
Müller, S.: 258
Münscher: 438

Nachtergael, G. (éd.): 534
Nautin, P.: 733
Nemeshegyi, P.: 738
Nestle, W.: 640
Nilsson, M. P.: 861
Nock, A. D.: 769a, 770a, 836, n. 10. – Éd.: 828, 829, 831
Nutton, V. (éd.): 423

Oliva, P. (éd.): 483
D'Ooge, M. L. (trad.): 804
Orbe, A.: n. 22
Oroz Reta, I. (éd.): 744
Orth, E.: 428, 430, 431, 619, n. 13
Osborn, E. [F.]: 467, 471, 476, 693, 702a, 704
Outler, A. C.: 689

Pack, R. A. (éd.): 435
Palm, J.: 490
Palmer, R. B. (éd.): 40
Pannuti, U.: 268. – Éd.: 252
Pelletier, M.-Th.: 260
Pelosi, E.: 156, 259
Pépin, J.: 472
Peterson, E.: 499
Pfättisch, J. M.: 454
Philip, J. A.: 787
Pichler, K.: 370
Pinnoy, M.: 589
des Places, É.: 1a, 22, 473, 522, 527, 528, 532, 533, 534, 535, 546, 548, 562, 567, 568, 569, 713. – Éd.: 313, 496, 551
Plezia, M.: 162
Pliszczyńska, J.: 699
Pohlenz, M.: 690
Portogalli, B. M.: 272, 273
Pottle, D. B.: 294
Praechter, K.: 23, 243, 321, 372, 406, 408, 442, 443, 447, 484, 616, 622, n. 7
Puech, H.-Ch.: 77, 500

Quacquarelli, A.: 488. – Éd.: 750
Quasten, J.: n. 2
Quispel, G.: 780, 781

Radice, R.: 6, n. 1
Ratzinger, J.: 72
del Re, R.: 5, 525, 584. – Éd.: 253
Reale, G.: 6, 112, n. 8
Redfors, J.: 265
Regen, F.: 286, 291
Reidemeister, K.: 809
Reitzenstein, R.: 192, 194, 195, 837
Rich, A. N. M.: 137
Richter, W.: 611
Ricken, F.: 649, 675, 711, 712
Riggi, C.: 197
de Rijk, L. M. (éd.): 42
Rist, J. M.: 79, 85, 170, 229, 385, 511, 514, 634, 681, 797, 798, 799
Ritter, A. M.: 663, 665. – Éd.: 34
Robbins, F. E.: 804
Romaniuk, K.: 739
Romano, E.: 587
Roncaioli, C.: 279
Rosenbaum, H.-U.: 364
Rougé, J.: 549
Rudolph, K.: n. 3
Rüegg, W. (éd.): 16
Runia, D. T.: 182a, n. 1
Russo, A. (trad.): 497
Ryle, G.: 823

Saffrey, H. D.: 536, 537, 558, 566. – Éd.: 833. – Trad.: 646
Salvaneschi, E. (éd.): 547
Saxl, F. (éd.): 191
Scarpa, L. (éd.): 399a (Addenda)
Scarpat, G.: 613
Schaeder, H. H.: 191
Schaerer, R.: 580
Schäfke, R. (trad.): 305
Schissel [von Fleschenberg], O.: 135, 150
Schlam, C. [C.]: 285, 287
Schmid, W.: 456
Schmid, E. G. (éd.): 80
Schmidt, P. J.: 688
Schmutzler, K.-P.: 290
Schneider, Ch. (éd.): 664
Schneider, H. P.: 462
Scholer, D. M.: n. 3
Schramm, U. (éd.): 45
Schroeder, F. M.: 241a, n. 20
Schröder, H. O.: 359, n. 12. – Éd.: 350a, 412
Schubart, W. (éd.): 242
Schwabe: 249

Digitized by Google

SCHWANZ, P.: 365
SCHWYZER, H.-R.: 88, 201, 202, 205, 240, 762. – Éd.: 205
SCOTT, W. (éd.): 836, 837, 841
SEEBERG, E.: 208
SEECK: 403
SEIDE, R.: 599
TE SELLE, E.: 236 = 537a = 656a
SHARPLES, R. W.: 185. – Éd.: 183
SHELDON-WILLIAMS, I. P.: 227, 229
SHIBATA, Y. (éd.): 832
SICHERL, M.: 398a (Addenda)
SINISCALCO, P. (éd.): 255
SINKO, T.: 256, 407
SODANO, A. R.: 333, 341
SOLIGNAC, A.: 452
SOLMSEN, F.: 701
SORABJI, R.: 119
SOURY, G.: 481, 581, 583
SOUTHWELL, A. (trad.): 735
STAMATIS, E.: 810
STEAD, J. C.: 667
STECKERL, F.: 159
STEWART, Z. (éd.): 769a, 770a
STIEHL, R. (éd.): 390
STIER, H. E. (éd.): 390
VON STRITZKY, M. B.: 748
STUHLMACHER, P. (éd.): 476a
STUIBER, A.: n. 2. – Éd.: 39
SULLIVAN, M. W.: 281
SZARMACH, M.: 483
SZLEZÁK, TH. A.: 113, 238, 826

TALANGA, J.: 126
TARÁN, L.: Éd.: 14, 18, 732, 815
TARDIEU, M.: 565. – Éd.: 554
TARRANT, H. [A. S.]: 246, 247, 248, 493, 543, 638
TAYLOR, A. E.: 822
THEDINGA, F.: 498
THEILER, W.: 25, 26, 54, 58, 69, 70, 80, 151, 157, 211, 228, 230, 234, 342, 388, 391, 409, 508, 553, 610, 744, 745, 824
THESLEFF, H.: 788a
THÉVENAZ, P.: 579, 582
THIBAU, R.: 276
THILLET, P. (éd.): 184
THOMAS, P. (éd.): 250
TOBIN, H.: 821
TODD, R. P.: 432
TOTOK, W.: 1
TOVAR, A.: 216
TRAKATELLIS, D.: 772
TRIGG, J. W.: 756
TRÖGER, K.-W.: 863
TROJE, L.: 196
TURCAN, R.: 538
TWERSKY, I. (éd.): 31

UEBERWEG, F.: n. 7
ULLMANN, W.: 368
VAN UNNIK, W. C.: 319. – Éd.: 60
UNTERSTEINER, M.: 379
USSANI, V.: 257

VALGIGLIO, E.: 89, 604. – Éd.: 605
VEGA, P. A. C.: 327, 329
VAN DER VEN, J. M.: 502
VERMASEREN, M. J. (éd.): 548
VERNIÈRE, Y.: 595
VETTER, W.: 303
VILLEY, A. (trad.): 190
DE VOGEL, C. J.: 27, 63, 64, 73, 81, 95, 120, 378, 471a, 475, 666, 794, 831. – Éd.: 81
VÖLKER, W.: 691, 717
VOULGARAKIS, E.: 653

WACHT, M.: 707
VAN DER WAERDEN, B. L.: 346
WALLACE-HADRILL, D. S.: 709
WALSH, J.: 415a, 415b
WALSH, P. G.: 282, 297
WALZER, R.: 411, 416. – Éd.: 413
WARKOTSCH, A.: 654
WASZINK, J. H.: 28, 60, 143, 323, 328, 334, 336, 337, 339, 340, 343, 344, 347, 348, 360, 460, 465, 515, 642, 655, 767, 770, 778. – Éd.: 60, 325, 765. – Trad.: 766
WEBER, K.-O.: 759 = 760
VAN WEDDINGEN, R.-E. (éd.): 399
WEST, M. L.: 557
WESTENBERGER, I. (éd.): 426
WESTERINK, L. G.: 90, 167, n. 1
WHITE, M. J.: 122
WHITTAKER, J.: 29, 92, 96, 98, 121, 127, 128, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 200, 436, 517, 521, 542, 600, 615, 776, 783, n. 9. – Éd.: 148
WIFSTRAND, A.: 354, 355
WILHELM, F.: 446
WILLIAMS, G. H. (éd.): 31
VAN WINDEN, J. C. M.: 331, 361, 469, 471b, 474, 650. – Éd.: 453
WINNINGTON-INGRAM, R. P.: 308. – Éd.: 306
WIPPERN, J. (éd.): 30 (→ 22, 63, 64, 73)
WISSOWA: 398

Digitized by Google

Witt, R. E.: 114, 153, 685
Wlosok, A.: 283
Wolfson, H. A.: 31, 164, 641, 647, 782
Worp, K. A.: 621
Wurm, K.: 99
Wyrwa, D.: 703
Wytzes, J.: 692, 694, 696

Young, M. O.: 104

Zandee, J.: 771
Ziegler, K.: 198, 570
Zimmerli, Ch. (éd.): 238
Zintzen, C.: 8. – Éd.: 32 (→ 78, 166), 33 (→ 134, 137, 138, 154, 164, 170, 174, 243, 274, 386, 391, 394, 408, 457, 465, 466, 469, 500, 509, 515)
Zoubos, A. N.: 383a
Zucchelli, B. (trad.): 570

Addenda

125a. S. Gersh, Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition (Publications in medieval studies 23/1–23/2), 2 voll., Notre Dame, Indiana, 1986. – Cet ouvrage, qui va faire date, contient aux pp. 843ss. du deuxième volume des notices bibliographiques extrêmement précieuses; le lecteur voudra bien s'y reporter pour les auteurs pré- et postmédioplatoniciens.

398a. M. Sicherl, art. 'Favonius Eulogius', in: RAC VII, 1969, 636–640.

399a. Favonii Eulogii Disputatio de Somnio Scipionis. Edizione critica, traduzione e note a cura di L. Scarpa (Coll. accad. 5), Padova 1974.

420a. Ph. De Lacy, Plato and the Intellectual Life of the Second Century A.D., dans: G. W. Bowersock (éd.), Approaches to the Second Sophistic (Papers Presented at the 105th Annual Meeting of the American Philological Association), University Park, PA, 1974, 4–10.

Digitized by Google

Digitized by Google

Plutarque et le platonisme

par Christian Froidefond, Aix-en-Provence

Table des matières

Introduction 185

I. Plutarque et la cosmologie platonicienne d'après le 'De procreatione animae in Timaeo' et les 'Quaestiones Platonicae' 189
1. Le 'De procreatione' et l'Ancienne Académie 189
2. Plutarque en désaccord avec l'Ancienne Académie: la création du monde dans le temps 193
3. Conclusion 196

II. L'âme du monde et l'âme humaine: nature et rôle du νοῦς chez Platon et chez Plutarque 197
1. Motricité et intellection 197
2. L'âme humaine selon le 'Phèdre' et le 'Timée' 198
3. Isolement et prééminence du νοῦς dans le 'Timée' et chez Plutarque 199

III. La théorie de l'âme et la psychologie morale chez Platon et chez Plutarque 201
1. La vertu éthique 201
2. L'unité du dynamisme psychique chez Platon et chez Plutarque 203
3. Conclusion 204

IV. La démonologie et la notion d'« intermédiaire » chez Platon et chez Plutarque 205
1. L'importance de la notion d'« intermédiaire » chez Platon 205
2. Les démons dans le platonisme et chez Plutarque 206
3. Evolution de la démonologie de Plutarque 206
4. Le 'De genio Socratis' et la psychologie platonicienne 207
5. Portée réelle de la « démonologie » de Platon 208
6. Le platonisme, Plutarque et l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ 210

V. Le traité 'De Iside et Osiride': dernier état de la philosophie de Plutarque 211
1. La « méthode allégorique » dans le 'De Iside' et les mythes platoniciens 212
2. La construction dialectique du 'De Iside' et le statut infra-philosophique de la démonologie 213
3. Le problème du dualisme 215
4. Isis, le dualisme et la Gnose 222
5. Le 'De Iside' et la théorie des Idées 224
6. Approche de la religion de Plutarque comparée à celle de Platon 225
7. Rationalisme et mysticisme chez Platon et chez Plutarque 228

Conclusion 230

Digitized by Google

Introduction

Après avoir brillamment montré les incertitudes et les incohérences de la démonologie de Plutarque, l'usage rhétorique, romanesque et, plus généralement, dramatique qu'il fait de certaines notions, comme celle de τύχη, F. E. BRENK conclut son excellent ouvrage sur les thèmes religieux chez Plutarque[1] d'une façon abrupte et surprenante en écrivant: "*Plutarch was at heart a philosopher rather than . . . a biographer*". C'est bien le même étonnement qui saisit le lecteur de l'ensemble des 'Vies' et des 'Moralia'. Notre époque, en retrouvant, grâce aux travaux d'humanistes comme KONRAT ZIEGLER et ROBERT FLACELIÈRE, les 'Vies' dans une fraîcheur nouvelle et en découvrant véritablement les trésors oubliés des 'Œuvres morales', n'est plus disposée à parler, avec une aimable condescendance, du 'bonhomme Plutarque' et se trouve prête à placer celui-ci là-même où il a voulu se situer, au cœur de la réflexion philosophique de son époque, à la recherche d'une transcendance qu'il voit, pour sa part, aboutir à une théologie rationnelle et universelle: Δεῖ μάλιστα πρὸς (τὰ θεῖα) λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν ἀναλαβόντας ὁσίως διανοεῖσθαι τῶν λεγομένων καὶ δρωμένων ἕκαστον[2].

Or la plus forte empreinte qu'ait subie Plutarque est évidemment celle de Platon. Outre les trois traités philosophiques qu'il lui a consacrés, les 'Platonicae quaestiones', le 'De animae procreatione in Timaeo', le 'De Iside et Osiride'[3], on trouvera dans la 'Consolatio ad Apollonium' une exégèse du 'Phédon', dans le 'Contra Colotem' une critique du platonisme qui en devient un faire-valoir, dans les 'Quaestiones convivales' des allusions nombreuses à celui qui a le plus notablement enrichi la tradition des «Banquets»[4]. Platon est présent encore dans le 'De E apud Delphos', où Ammonios, scholarque de l'Académie et maître de Plutarque, proclame avec force la transcendance et la «concentration ontologique» du divin, dans les deux autres «dialogues delphiques»[5] et dans le 'De facie quae in orbe lunae apparet', nourris, il est vrai, d'une influence impure du platonisme, la démonologie (on verra comment Plutarque s'est dégagé de cette partie de l'héritage, indigne de lui, mais enracinée depuis Platon sous des formes diverses dans la psyché occidentale). Le 'De facie' et le 'De genio Socratis' abordent également les problèmes de la démonologie, mais ont, de plus, en commun des mythes eschatologiques dont la situation dans l'œuvre et la finalité doivent à peu près tout à Platon, même s'ils déploient une fantasmagorie absente de l'œuvre

[1] F. E. BRENK, In Mist apparelled. Religious themes in Plutarch's Moralia and Lives, Mnemosyne, Suppl. 48, Leiden 1977, p. 274.

[2] 'De Iside et Osiride', 68, 378 A.

[3] Ce dernier ouvrage est à la fois une 'diatribe' et une apostrophe qui se transforme presque en dialogue, et n'est pas entièrement consacré au platonisme: c'est pourtant un ouvrage grave et profond et la plus belle fleur qu'ait fait éclore le platonisme dans une œuvre par ailleurs si riche et si diverse.

[4] Le thème central du 'Banquet' sera repris dans l'"Ερωτικός' avec une problématique héritée de Platon, mais dans un registre à la fois 'romantique' et tendre, par cet apôtre de l'amour conjugal que fut Plutarque.

[5] 'De Pythiae oraculis', 'De defectu oraculorum'.

Digitized by Google

du maître. On doit citer également le 'De sera numinis vindicta' – qui, à vrai dire, trahit involontairement le platonisme 'théorique'[6] (mais le 'De virtute morali' et maints autres passages épars montrent que Plutarque a, sur ce point, parfaitement assimilé le message platonicien). En dehors des cinq premiers traités cités ci-dessus et du recueil doxographique 'De placitis philosophorum', les nombreuses citations explicites que l'on peut relever (quatre cents environ dans les 'Œuvres morales'[7], une cinquantaine dans les 'Vies') prouvent par leur nombre et par leur répartition que la pensée, la sensibilité, l'écriture de Plutarque se sont développées dans une ambiance platonicienne et qu'il n'a pas cessé, même lorsque le mécanisme propre de ce développement l'a entraîné assez loin du maître, de subir sans s'en rendre compte l'influence des autres doctrines, mais de se référer au platonisme alors même que, par exemple dans le domaine de la morale théorique, il se trouve en fait plus près d'Aristote que de Platon.

De toutes ces citations, il suffit de dire qu'elles manifestent la présence vivante du maître dans la pensée comme dans les modes d'expression du disciple. Car Plutarque n'hésite pas à emprunter à Platon, en lui en accordant explicitement la paternité, une sentence, une image, une simple tournure. A l'égard du style de Platon, il manifeste une admiration profonde. Nous en citerons un seul témoignage: «Cicéron, écrit-il[8], disait de Platon que si Jupiter même voulait parler, il parlerait comme lui»[9].

Nous retiendrons aussi deux appréciations portées sur le platonisme qui ressemblent (nous tâcherons en tout cas de le montrer) à une préfiguration de l'évolution intellectuelle de Plutarque lui-même: 'Quomodo quis suos in virtute sentiat profectus', 7: «Les préceptes que l'on a entendus de la bouche de Platon quand on était jeune homme, on les comprend longtemps après lorsqu'on est devenu vieux»; 'Vie de Brutus' 2, 2: «Quant aux philosophes grecs, il n'y en a pas une secte dont il n'eût entendu l'un des membres, ni dont il ait été adversaire: mais plus que tous les autres il aima singulièrement les Platoniciens, et ne s'attachant que peu à la 'nouvelle' et à la 'moyenne' Académie (comme on dit), il s'était entièrement adonné à l'Ancienne, ce qui l'amena à admirer sans défaillance le philosophe Antiochos d'Ascalon[10] et à se faire un familier de son père Ariston . . ., lequel en lettres et savoir n'était pas aussi excellent que beaucoup d'autres philosophes, mais rivalisait en sagesse et en douceur avec les plus grands» (traduction proche de celle d'Amyot).

[6] S'il y a chez Platon une véritable théorie du châtiment, l'auteur de la 'République' s'attache surtout à montrer que le véritable châtiment de la faute est la faute elle-même.

[7] De plus les références à Platon à travers Socrate abondent, ainsi que les citations «anonymes», plus ou moins longues et fidèles, des 'Dialogues'.

[8] 'Vie de Cicéron', II, 5.

[9] Platon est à plusieurs reprises qualifié de θεῖος: cf. par exemple 'Vie de Périclès', VIII, 2.

[10] Plutarque semble lui aussi être tributaire d'Antiochos, mais en général, on le verra, il remonte au-delà, jusqu'à Platon lui-même: la connaissance approfondie qu'il avait de l'œuvre de Platon lui permettait de le faire et l'y incitait sans doute, alors que la plupart des autres Platoniciens, contraints d'«expliquer» Platon, par manque d'innutrition, l'ont trahi de bonne foi.

Digitized by Google

Mis à part les traités proprement philosophiques, qui comportent tous une partie métaphysique et théologique, Plutarque fait surtout appel à Platon psychologue, moraliste et éducateur: les œuvres les plus souvent citées sont la 'République' et les 'Lois', où se développent à l'intérieur d'une vaste synthèse les aspects les plus directement humanistes de la pensée de Platon. Certains thèmes, qui sont chez Platon des réussites parfaites sur le plan de l'analyse psychologique et se trouvent exposés avec un rare bonheur d'expression, reviennent plusieurs fois dans des contextes très divers

– Que l'ami s'aveugle sur l'objet aimé (passage de la 'République' [V, 474D–E] qui sera repris par Lucrèce et MOLIÈRE – dans le 'Misanthrope'); 'Quomodo adulator ab amico internoscatur', 1; 'De capienda ex inimicis utilitate', 7 et 11; 'Quaestiones Platonicae', I, 2, etc. . . .

– Le mal est ignorance et maladie de l'âme: cet adage éminemment platonicien est non seulement énoncé à plusieurs reprises, mais illustré dans ses conséquences par des traités qui figurent dans les 'Œuvres morales' et dont nous n'énumérerons que les thèmes: il faut se connaître soi-même, se défier des flatteurs, minimiser le mal physique.

– La vertu peut-elle s'enseigner? Ce problème, cher à Socrate, fournit la matière d'un traité ('An virtus doceri possit': 439A–440C).

– Importance de la pédagogie: c'est le thème qui est le plus souvent concerné par les citations de la 'République' et des 'Lois'; il figure en outre, plus ou moins explicitement exprimé, dans un grand nombre de traités et dans la plupart des 'Vies'. On touche là au didactisme de Plutarque, qui se manifeste à travers toute son œuvre et laisse supposer qu'il a exercé une activité d'enseignement (cf. 'Quomodo adolescens poetas audire debeat', 14Esq et en particulier 15A).

Dans bien des cas, cependant, cette «imprégnation» platonicienne est trompeuse: les références à Platon abondent dans le traité 'Quomodo adolescens poetas audire debeat': Plutarque y recommande (ch. 4) de «donner aux vers déclamés en plein théâtre la sanction des dogmes de Platon»: mais c'est parce qu'il reconnaît, malgré quelques rudes critiques (empruntées à Platon), les beautés et l'utilité pédagogique des œuvres des poètes. Il ne manque pas de traités où la tradition platonicienne sert à aborder des problèmes étrangers au platonisme (un exemple typique est celui du traité 'De communibus notitiis adversus Stoïcos')[11]. On remarquera de même que la triplicité de l'âme, un des grands articles de ce qui était devenu le 'dogme' platonicien, semble partout acceptée par Plutarque, même s'il lui arrive d'accoler dans la même 'partie' de l'âme[12] le θυμὸς et l'ἐπιθυμητικόν. Pourtant cette tripartition même aboutit, dans le 'De facie' et le 'De genio Socratis' par exemple, à une vision de l'homme et de l'âme humaine très différente de celle qu'on trouve dans la 'République'.

[11] Cf. D. BABUT, Plutarque et le stoïcisme, Publications de l'Université de Lyon, Paris 1969, p. 45–46.

[12] Comme le faisait Platon avant la 'République' (cf. par ex. 'Gorgias' 493B).

Digitized by Google

Si Plutarque utilise presque comme un ornement du discours les citations tirées des grands dialogues politiques, en particulier de la 'République' et des 'Lois', il se réfère plus volontiers au 'Phédon' et au 'Timée' lorsqu'il s'agit de débattre des grands problèmes qui intéressaient en priorité son époque, et qui étaient d'ordre eschatologique, cosmologique et théologique.

Sur les dix 'Questions platoniques', six concernent plus ou moins directement le 'Timée'[13]; la 'Question V', qui concerne formellement la fameuse représentation linéaire des degrés de l'être et de la connaissance contenue dans la 'République' (livre VI) reçoit une réponse qui renvoie le lecteur aux problèmes du 'Timée'; la 'Question VI', bien qu'elle soit traitée fort brièvement, introduit, à partir des âmes ailées du 'Phèdre', «la science des choses divines et célestes» (θείων καὶ οὐρανίων), c'est-à-dire la cosmologie philosophique. A la 'Question I' est fourni un ensemble de réponses très éclectique, qui nous éclaire sur les motifs d'intérêt (et d'inquiétude) de Plutarque en son temps: «Pourquoi, comme il est dit dans le 'Théétète', le Dieu ordonnait-il à Socrate d'accoucher les autres, mais lui défendait-il d'enfanter lui-même?» Plutarque situe d'abord la familiarité de Socrate et du dieu dans une problématique dont son œuvre est encombrée, celle de la démonologie. Il avance ensuite deux raisons qui rappellent le scepticisme des débuts de la Moyenne Académie, sous les scholarcats d'Arcésilas, de Carnéade et de Philon de Larissa: a) la production de la vérité nuit à cette vérité même b) «Supposons que l'homme ne puisse rien appréhender ni connaître (εἰ . . . οὐδέν ἐστι καταληπτὸν ἀνθρώπῳ καὶ γνωστόν . . .)[14]: seule a quelque importance la réfutation de l'erreur». Plutarque réfère lui-même ces vues aux premiers scholarques de la Moyenne Académie ('De Stoïcorum repugnantiis' 1036A) et dans l''Adversus Colotem' (1121F–1122A) à Socrate lui-même, mais par le truchement d'Arcésilas.

Pour replacer Plutarque dans la Moyenne Académie, il faut d'abord préciser que nous ne savons rien de vraiment décisif sur une organisation structurée des Platoniciens de Grèce à l'époque où Ammonios endoctrinait Plutarque (66–67 ap.J.C.). Lorsqu'Antiochos d'Ascalon rompit avec Philon et voulut revenir aux doctrines de l'Ancienne Académie, d'autres courants du platonisme, et en particulier le courant «oriental» issu d'Alexandrie, se faisaient jour. Philon enseigna probablement à Alexandrie la doctrine de son prédécesseur, et son élève Eudore (natif, lui, d'Alexandrie) poursuivit le retour déjà amorcé aux dogmes de l'Ancienne Académie et en particulier à ce qu'on appelle le néo-pythagorisme, et qui n'est peut-être que le pythagorisme interprété par Speusippe et Xénocrate, puis par Argatharkidès, Moderatus et Eudore lui-même[15]. Ammonios est sans doute un produit du platonisme d'Alexandrie, qui ramena à Athènes ce qui restait de

[13] Questions II, IV, V, VI, VIII, IX.

[14] Cf. P. H. DE LACY, Plutarch and the Academic Sceptics, The Classical Journal 49 (1953), p. 79–84.

[15] Cf. P. MERLAN, From Platonism to Neoplatonism, The Hague 1960 (2e éd. revue) et M. ISNARDI PARENTE, Studi dell'Academia Platonica Antica, Saggi filosofici 1, Firenze 1979.

Digitized by Google

plus vivace dans le platonisme. Mais on ne peut plus à cette époque parler de «l'Académie», ni même admettre qu'il existe au 1er siècle au moins deux «Académies», celle d'Athènes et celle d'Alexandrie[16]; toutefois il semble que le platonisme d'Ammonios reste dans la droite ligne de la synthèse dogmatique qui s'était constituée, en un siècle et demi, à Athènes et à Alexandrie[17].

I. Plutarque et la cosmologie platonicienne d'après le 'De Procreatione animae in Timaeo' et les 'Quaestiones Platonicae'

1. Le 'De procreatione' et l'Ancienne Académie

Contrairement à ce que pourrait faire croire une lecture superficielle ou morcelée des 'Œuvres morales' et des 'Vies', c'est sans doute à la cosmologie et à son aspect métaphysique que Plutarque s'est intéressé d'abord. Dans ce que nous pensons être son œuvre ultime et son testament, le traité 'De Iside et Osiride', la cosmologie, la métaphysique et la théologie forment un tout cohérent. Dans plusieurs ouvrages non philosophiques, ces disciplines supérieures sont abordées, et les mythes eschatologiques développés, selon la technique platonicienne, à la fin de plusieurs dialogues à dominante éthique (nous pensons en particulier au 'De genio Socratis') expriment de véritables thèses, complétant celles qui ont été abordées au cours de l'ouvrage, quelquefois même apportant des aperçus nouveaux (à propos par exemple de la théorie du νοῦς – δαίμων dans le mythe de Timarque du 'De genio').

Après les abstractions platoniciennes, on a discerné une triple réaction: nominalisme (sceptique ou logique), vitalisme, essor de la physique cosmologique. Plutarque, fidèle à Platon, expose pourtant, dans le 'De Iside', sa théologie et, dans le 'De procreatione', les éléments de sa «métaphysique» en liaison avec le 'Timée', qui était déjà au centre des 'Questions platoniques'. Le 'De pro-

[16] J. Dillon, The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London 1977, p. 184 sq. et E. des Places, Études platoniciennes, 1929–79, Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain 90, Leiden 1981, p. 271 sq.

[17] Selon Eunape, 'Vie des Philosophes', p. 454 Boissonade, Ammonios était égyptien. Ce point précis reste douteux, mais il est certain que Plutarque, son élève, révèle dans le 'De Iside' des connaissances étonnamment précises sur ce qui était déjà l'«antique Egypte»: cf. infra, p. 211 sq. Bien qu'Ammonios joue la plupart du temps dans les 'Dialogues' le rôle de porte-parole de Plutarque, on peut se faire de sa personnalité propre une idée assez précise: c'est un Platonicien de stricte obédience, il insiste sur la transcendance de Dieu, s'intéresse aux oracles et au cérémonial religieux (ces trois derniers traits sont développés dans le 'De Iside'), croit à la divination, ne prend pas trop au sérieux l'arithmologie pythagoricienne mais semble attiré par le néopythagorisme, à la lumière duquel il réinterprète le platonisme dans son discours du 'De E', s'intéresse enfin, aux questions scientifiques (cf. R. M. Jones, The platonism of Plutarch, Menasha, Wisconsin 1916, ch. 1). Dans l'ensemble, l'élève ressemble au maître, mais peut-être a-t-il peint le maître à son image.

Digitized by Google

creatione animae in Timaeo' est une œuvre d'âge mûr, comme en témoignent la sûreté dans le maniement des concepts, la cohérence de la thèse défendue et surtout le fait que, dans le «préambule», Plutarque se réfère à nombre de ses œuvres antérieures, et qu'il écrive ce traité pour ses fils, qui doivent donc être déjà en âge de comprendre les difficiles problèmes de la philosophie platonicienne[18]. Le 'Timée' avait intéressé les membres de l'Ancienne et de la Moyenne Académie, puisque Plutarque prend à partie Xénocrate, Crantor et Eudore; il avait intéressé aussi Posidonios, et sans doute bien d'autres adeptes des différentes écoles philosophiques[19]. Cette curiosité manifeste, semble-t-il, le désir d'orienter l'héritage platonicien vers les valeurs de la Vie, que Platon avait éludées. Les Idées n'appartenaient pas au monde de la vie, le 'Phédon' démontrait l'immortalité de l'âme, mais dans la mesure où l'immortalité exclut la φθορά; l'individu, produit de la vie, c'est-à-dire, pour Platon, d'une «histoire» chargée de fautes et d'erreurs – lesquelles peuvent seules individualiser l'âme – n'a pas vraiment de statut chez Platon. Le 'Περὶ ψυχῆς' d'Aristote (404 B 20) souligne que Platon ne faisait figurer parmi les qualités essentielles de l'αὐτὸ τὸ Ζῷον du 'Timée' que l'Un et la qualification 'linéaire', longueur, largeur et profondeur[20]. Il ne semble pas que Plutarque soit prêt, à l'époque de la composition du 'De procreatione', à abandonner les 'abstractions réalistes' de Platon à un réalisme vitaliste, que rendaient, à terme, inévitable les rigueurs de l'ontologique platonicienne. Il s'engage pourtant sur cette voie dans la partie polémique du 'De procreatione' à propos du caractère logique ou chronologique de la Création, de l'existence d'une âme précosmique et du problème du mal.

Nous ne pourrons que résumer le passage du 'Timée' (35 A) dont Plutarque fait l'exégèse, sans entrer dans les détails de l'établissement du texte:

1. Le démiurge a mélangé la réalité indivisible et immuable (des Idées) à la réalité divisible et en devenir des corps (τῆς . . . περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς οὐσίας), et a créé ainsi une réalité intermédiaire entre les deux autres.

2. Il a tenu compte, ce faisant, de la nature du Même et de celle de l'Autre, telle qu'elle apparaît dans les Idées et dans les corps[21].

3. Se servant de la '3e réalité' comme d'un réceptacle, il a pu y intégrer et mélanger en elle le Même et l'Autre, bien que l'Autre se prêtât mal au mélange.

[18] P. Thévenaz, L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque, Paris 1938, p. 9.

[19] Selon J. M. Rist, Eros and Psyché. Studies in Plato, Plotinus and Origen, Journal of the Classical Association of Canada, Supplementary Volume 5, Toronto 1964, p. 62, Arius avait fait également une exégèse du 'Timée': mais ses vues, comme celles d'Eudore, remonteraient à Antiochos et à Posidonios.

[20] Cf. J. M. Rist, op. cit., p. 49, note 94. Speusippe enrichira la linéarité dans le sens de la 'qualification'. Mais les spéculations métaphysico-mathématiques qui caractérisent l'Ancienne Académie, puis la Moyenne Académie à partir du retour au pythagorisme voulu par Eudore, maintiennent le «réalisme» d'une métaphysique pourtant de plus en plus abstruse. Plutarque, qui utilisera pleinement l'exégèse allégorique, ouvrira par là-même les portes à un nominalisme modéré. Plotin, lui, malgré ses constructions abstraites, ne cessera de célébrer la vie (cf. par ex. 'Enn.' VI, 1, 22).

[21] Plutarque semble vouloir justifier par là l'entrée de l'Indivisible dans un mixte.

Digitized by Google

4. Ayant réalisé, à partir des 3 éléments, un composé unique, il s'est mis à le partager et à le distribuer.

Parmi les interprétations de ce passage dues à l'Ancienne Académie, que Plutarque se dispose à critiquer, nous ne citerons que très brièvement celle de Crantor, selon lequel «l'âme a été constituée par le mélange de tout, c'est-à-dire de 4 éléments: la nature intelligible . . . et la nature sujette, dans les corps, aux passions et aux changements; de plus, la nature du Même et celle de l'Autre, puisque chacune des deux premières participe à l'altérité et à l'identité (1012F–1013A, trad. THÉVENAZ)»: Plutarque marque ici sa méfiance à l'égard des théories matérialistes et atomistiques de l'âme et entend prévenir une tentation à laquelle chacun est exposé: se représenter l'indivisibilité et l'immuabilité de l'incorporel sur le type des atomes corporels»[22] (cf. en 1023B la critique de Posidonios et de ses disciples qui, selon Plutarque [1023B] ont défini l'âme comme «l'idée de l'étendue en tout sens constituée selon un rapport numérique harmonieux»).

Plus intéressante est la thèse de Xénocrate, (l'âme est «un nombre qui se meut lui-même»)[23] qui pose l'irritant problème d'un platonisme ésotérique revenu au pythagorisme et à ses archétypes mathématiques:

«Selon (Xénocrate), le mélange des essences Indivisible et Divisible signifie simplement la genèse du nombre: car l'Un est indivisible, le Multiple est divisible, et c'est d'eux que naît le nombre en ce sens que l'Un détermine le Multiple et fixe une limite à l'Illimité que (Xénocrate) nomme aussi «dyade indéterminée». Cependant le nombre n'est pas encore l'âme, car la motricité et la mobilité lui font défaut. Mais le Même et l'Autre une fois ajoutés au mélange – le premier étant le principe du repos, le second du mouvement et du changement[24], l'âme se trouve créée . . .» (1012D–F; trad. THÉVENAZ).

Si on suit Xénocrate[25], la création de l'âme dans le 'Timée' symbolise la genèse du nombre. Et si l'âme est un nombre, c'est que la réalité intelligible que l'âme connaît, et grâce à laquelle elle connaît aussi la réalité sensible, relève d'une arithmologie transcendante. Le témoignage d'Aristote, surtout dans sa 'Métaphysique', et quelques données biographiques concordantes ont, depuis des années, orienté les études platoniciennes vers la théorie des Idées-nombres. Des études récentes, comme celle de K. M. SAYRE[26], semblent amorcer un tournant, en montrant d'une façon selon nous convaincante qu'il n'y a rien de plus et rien d'autre dans l'enseignement de Platon à l'Académie durant les dernières années

[22] P. THÉVENAZ, L'âme du monde . . ., p. 63.

[23] Après avoir réfuté le *modus operandi* de la création de l'âme chez Crantor, Cléarque et Théodore (ch. 20), Plutarque s'oppose plus nettement, sans le nommer, à Xénocrate: «Platon ne suppose pas . . . que l'essence de l'âme soit un nombre: il admet seulement qu'elle est réglée par des nombres».

[24] Plutarque n'aura pas de peine à faire remarquer que le Même et l'Autre, dégagés en tant que genres distincts dans le 'Sophiste', y coexistent avec le genre du mouvement et celui du repos.

[25] Ap. Aristote, 'Περὶ ψυχῆς' A 2, 404 B 29; 4, 408 B 32.

[26] Plato's late ontology. A riddle resolved, Princeton, N.J. 1983.

Digitized by Google

de sa vie que dans le 'Philèbe', lequel ne fait que compléter et approfondir le 'Sophiste' et le 'Politique'. Plutarque fait à peu près table rase de l'arithmologie dans le domaine de la cosmologie et de la physique[27]. Cela est particulièrement sensible dans le 'De Iside', qui est, nous l'avons dit, son dernier ouvrage et son testament philosophique: l'arithmologie, et plus particulièrement l'arithmologie pythagoricienne, y sont citées dans le cadre d'une interprétation allégorique d'un grand mythe, mais l'auteur met de la coquetterie à enrichir son exégèse en énumérant le plus grand nombre possible de variantes; le pythagorisme y est juxtaposé au platonisme du 'Phédon', du 'Timée' et des derniers grands dialogues, mais ne s'y trouve pas intégré. Plutarque écrit cependant dans la 3e 'Question platonique' que si, selon Platon, la génération du nombre est la combinaison de l'unité et de la dyade, les relations mathématiques entre les nombres et la réalité ne concernent que les sensibles. C'est le philosophe lui-même qui, par abstraction, crée la géométrie quand au nombre s'adjoint la grandeur[28], l'astronomie quand les solides sont considérés en mouvement, etc. . . et, inversement, abstraction faite du mouvement, puis du volume, de la surface, etc. . ., fait retour aux Idées intelligibles elles-mêmes, qui ne présentent entre elles aucune différence quand on les considère en tant que monades (car c'est l'unité qui, unie à la dyade illimitée, produit le nombre, puis, de là, le point, la ligne, etc. . . .).

Selon H. Cherniss, 'Aristotle's Criticism of Plato and the Academy', vol. I, Baltimore 1944, p. 203sq., Platon n'a jamais écrit (ou dit?) que l'on pouvait atteindre les Idées par cette voie selon les assertions d'Aristote ('Physique' 193 B 35–194 A 7), qui voyait là d'ailleurs une extrapolation illégitime des mathématiques à la métaphysique. De fait, la prétendue «théorie platonicienne des Idées-nombres», si elle a jamais existé en tant que doctrine, devait distinguer nécessairement le nombre idéal, le nombre mathématique et le nombre sensible. Xénocrate, d'après ce que laisse supposer le texte de Plutarque, avait résorbé le nombre mathématique dans le nombre idéal[29], erreur qui est très proche dans ses conséquences de l'erreur inverse, commise par Speusippe[30]. Comme bien souvent dans les 'Questions platoniques', Plutarque semble gêné par la présence littérale des textes qu'il commente: fidèle ou non à Platon, il ne donne pas l'impression d'y être à l'aise dans ce cas précis.

[27] Comme le remarque P. Thévenaz, L'âme du monde, p. 59, Plutarque néglige le fait que l'arithmétisme pythagoricien ou, au moins, xénocratique n'est pas pur mathématisme et s'efforce de laisser sa place à la qualité. Plutarque est du côté d'Aristote ('Περὶ ψυχῆς' A 4, 408 B 32sq.) dans sa critique de Xénocrate. Dans l'ensemble, on s'aperçoit qu'il est plus ouvert au «biologisme» du Stagirite qu'au «mathématisme» extrême de l'Académie.

[28] Μέγεθος implique ici à la fois μῆκος et πλάτος: cf. Aristote, 'Métaph.' 1053 a 25–26. De plus, „γεωμετρία", ici comme dans le 'Non posse suaviter vivi', 1093 D, inclut à la fois la géométrie plane et la stéréométrie.

[29] Cf. P. Thévenaz, L'âme du monde, p. 57.

[30] On lira avec profit l'ouvrage de L. Tarán, Speusippus of Athens. A critical study with a correction of the related texts and commentary, Philosophia antiqua 39, Leiden 1981.

Digitized by Google

Si l'on veut bien, comme le fait SAYRE, prendre comme référence les derniers dialogues « métaphysiques » de Platon[31], on verra que Plutarque évite de faire du Même et de l'Autre, comme Xénocrate, les principes du repos et du mouvement de l'âme, conservant ainsi, grâce à une compréhension plus exacte du 'Sophiste', la coloration qualitative de l'Ame et de l'Etre en général.

2. Plutarque en désaccord avec l'Ancienne Académie: la création du monde dans le temps

Le platonisme a longtemps éludé le problème du temps et du mouvement – du moins du mouvement comme caractéristique des sensibles. On ne peut faire fonds sur la « doctrine d'Euthyphron » du 'Cratyle', qui tire de l'héraclitéisme ses étymologies mobilistes. Platon s'est mobilisé contre la « philosophie du catarrhe », qu'il réfute vigoureusement dans le 'Théétète', l'opposant ainsi implicitement à l'autre grand thème du dialogue, l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ. La notion de motricité apparaît liée à l'activité de l'âme dans le 'Phèdre', thème qui n'apparaît que dans le 'Politique', le 'Sophiste', le 'Timée' et les 'Lois'. Chez Plutarque, la motricité de l'âme est liée à sa faculté cognitive, alors que chez Platon, c'est l'immobilité de l'âme, convoquée de toutes les parties du corps et recroquevillée sur elle-même, qui permet la méditation philosophique[32].

La question du temps et du mouvement pose plusieurs problèmes dans le 'De procreatione':

– Quel est le principe moteur de l'âme? On pourrait répondre tautologiquement que l'âme est mouvement (ou, comme Pythagore, que le temps, lié au mouvement, « est âme »): mais Plutarque, en nous faisant assister à la fabrication de l'âme cosmique, nous donne par là-même le droit de savoir quand et comment

[31] Nous résumons ici les conclusions de K. M. SAYRE (qui pense que les passages de la 'Métaphysique' d'Aristote concernant une « théorie des Idées-nombres » résultent de quiproquos verbaux liés à l'élaboration du 'Philèbe') en énumérant les éléments de la thèse d'Aristote suivis de la « traduction » qu'en donne l'auteur dans les termes de la doctrine du 'Philèbe': 1. Les nombres proviennent de la participation du Grand et Petit dans l'Unité / Les Mesures, qui apportent la Limite dans tout domaine admettant proportion et ordre doivent être confondues, du fait de leur fonction même, avec les Idées. 2. Les sensibles sont constitués par le Grand et Petit / Le Mixte (23 D), qui inclut les sensibles mais n'est pas étranger aux Intelligibles, provient de la combinaison de la Limite et de l'Illimité. 3. Les Idées sont des composés du Grand et Petit et de l'Un, et 4. Les Idées sont des nombres / Les Idées sont des mesures, c'est-à-dire non pas les entiers de l'arithmétique, mais des limites, le Grand et Petit (l'ἄπειρον platonicien) pouvant d'ailleurs produire des séries ordonnées qualifiées pour recevoir des limites non mathématiques dans un *continuum*, ce qui donne un statut au qualitatif. 5. Le Bien est l'Un /Le Bien est trouvé dans la mesure (66 A), non plus par « division » et « collection » mais par exploration et mensuration, du πέρας à l'ἄπειρον, et inversement.

[32] Cf. 'Phédon' 67 C–D. On ne saurait distinguer chez Plutarque – non plus que chez Platon – l'âme cosmique et l'âme individuelle (il est vrai au contraire que l'auteur du 'Timée' ne s'est pas posé le problème de la nature de l'âme de l'αὐτὸ τὸ ζῷον).

Digitized by Google

s'introduit en elle ce qui sera sa force motrice. Les termes συναρμόττων βίᾳ du 'Timée' 35A–B semblent indiquer que l'Autre est totalement et définitivement obligé d'accepter de s'intégrer au mélange – comme il le fait dès qu'il y a de l'Etre et du Même. L'ontologie du 'Philèbe' s'avère ici complémentaire de celle du 'Sophiste': si l'Autre est, à quelques nuances près, le complément ontologique du Même[33], l'οὐσία μεριστή des corps a besoin de limite et de mesure: c'est ce que Plutarque suggère en 1014D d'une façon assez obscure, s'exprimant comme si la partie divisible de l'âme était son essence même: et il est vrai qu'elle l'est en quelque sorte, puisque l'Indivisible est propre aux Idées et que le Même et l'Autre sont deux genres également pénétrés par l'Etre et distincts du devenir.

– C'est ici qu'intervient le deuxième aspect du problème: ce qui est présenté en 35A n'est pas une création *ex nihilo*: le démiurge engendra l'âme du monde à partir d'une âme précosmique désordonnée qui, elle, est incréée. Exégèse insolite qui inspira à Plutarque beaucoup de fierté[34], et qui est conforme au moins à la lettre du 'Timée'. L'action désordonnée de l'âme précosmique est décrite à plusieurs reprises, et en particulier en 52D–53B: passage pittoresque, puissant aussi, mais assez ambigu, dans la mesure où le réceptacle (la χώρα de Platon, la χώρα καὶ ὕλη de Plutarque) semble être un peu le complice, sinon l'exécutant, des pulsions chaotiques de l'âme précosmique. Malgré la mise au point de 1022F–1023A, qui distingue nettement l'essence indivisible de la matière, on garde le souvenir de 1014D: «Ainsi donc l'essence du corps est identique à ce que Platon nomme le réceptacle universel, le siège et la nourrice des choses en devenir» (trad. P. Thévenaz). P. Thévenaz rapproche les deux passages sans les opposer et, encore qu'il attribue le mal à «l'âme précosmique et désordonnée», ce qu'il écrit de l'inertie du désordre fait plutôt songer à la matière qu'à l'essence divisible. Plutarque lui-même, dans le 'De E' (392E–393B), par la voix d'Ammonios, décrit les perturbations de notre monde en rapport avec la matière en mouvement. Tout cela a quelque chose d'un peu indécis, qui ne sera pas entièrement dissipé par la mise au point de 1014F, où Plutarque déclare, après Platon[35], que la matière est sans forme, sans qualité, sans δύναμις propre et ne peut être responsable ni du bien, ni du mal. On verra qu'en fait il a abandonné la χώρα platonicienne (qui n'était qu'une sorte d'étendue abstraite, indispensable à la dispersion des éléments) pour un réceptacle tridimensionnel, décrit en mouvement dans le 'De E' et en repos dans le 'De procreatione'. On perçoit à ce stade de la pensée de Plutarque un certain flottement, que souligne P. Thévenaz. Celui-ci a pourtant tort, à notre avis, d'inclure dans ces tâtonnements le 'De Iside', où la doctrine plutarchéenne de la matière nous paraît tout à fait nette, et étayée par une construction intellectuelle cohérente (cf. ci-dessous, p. 217–221).

En postulant une âme pré-cosmique (inengendrée comme toute âme: cf. 'Phèdre': 245C–E), Plutarque abolissait une contradiction apparente du plato-

[33] Platon ('Timée' 35A) tend à faire de l'Autre un principe mauvais, ce qui n'est pas le cas dans le 'Sophiste'. Plutarque s'en souviendra dans le 'De Iside'.

[34] 'De anim. procr.' 1015F, 1016C; 'Quaest. Plat.' 1003A.

[35] 'Timée' 50D, 51A. Cf. Plutarque, 'De amicorum multitudine' 9, 97A–B.

Digitized by Google

nisme, mais soulevait du même coup une difficulté tout aussi redoutable, que les membres de l'Ancienne Académie (et notamment les scholarques Speusippe et Xénocrate) avaient éludée en voyant dans la genèse du 'Timée' une réflexion sur la dispersion logique de l'être dans le monde. Il est vrai qu'en employant dans le 'Timée' un style 'narratif', Platon semble, d'après ses propres critères, se situer dans le monde du mythe et, de fait, il qualifie le 'Timée' de «mythe vraisemblable»[36]. Il ne faut pas oublier pourtant que dans les derniers 'Dialogues', tirant progressivement toutes les conséquences des essais de «métaphysique expérimentale» du 'Parménide', il élargissait le monde des Idées en faisant figurer l'Autre et le Mouvement parmi les genres du 'Sophiste', en organisant conjointement toute la réalité intelligible et sensible autour de la mesure, du πέρας et de l'ἄπειρον dans le 'Philèbe'. Le mouvement, en devenant un genre ontologique, rend compatible le temps et l'être.

Un des buts du 'Timée', dont le prélude contient une exploration de la préhistoire, est de fixer le statut du temps en fonction des degrés de l'être. Platon est sur ce point très net: les Intelligibles n'ont ni commencement ni fin; ils sont de l'ordre de l'αἰών (l'éternité) (37D–38E); le devenir est soumis au changement et au temps, image mobile de l'éternité immobile (37D). Le monde et l'âme ne sont pas des réalités temporelles: ils sont solidaires du temps et nés avec lui: «ils jouissent (donc) d'une éternité relative intermédiaire entre l'éternité et le temps. La γένεσις de l'âme et du monde sont «hors du temps, mais constitutifs du temps»[37]. Telle est du moins l'interprétation de Plutarque. Elle se montre plus fidèle à l'esprit du 'Timée' que celle des scholarques qui, malgré le 'Sophiste', se conformaient tous à l'onto-logique des dialogues antérieurs. L'interprétation de Plutarque lui permet de prendre en compte la théorie, exposée clairement dans le 'Timée' (30A et 53A), selon laquelle il existait une âme et un corps précosmiques, que le Démiurge fait accéder à l'ordre. L'idée de genèse et de création . . . signifie simplement passage du désordre à l'ordre[38]. Platon est le seul philosophe pour qui le temps ne soit pas ἀγέννητος[39]. L'objection à cette théorie: «si le temps a été créé, on ne peut parler de ce qui existait avant le temps» peut facilement être levée – plus facilement que dans la plupart des systèmes cosmologiques et philosophiques: on peut, en effet, répondre avec P. THÉVENAZ[40] qu'il y a eu avant la création «une matière amorphe du temps». Dans le 'De Iside', 351E, Plutarque écrit: Οἶμαι δὲ καὶ τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἣν ὁ θεὸς εἵληχεν, εὔδαιμον εἶναι τὸ τῇ γνώσει μὴ προαπολιπεῖν τὰ γινόμενα· τοῦ δὲ γινώσκειν τὰ ὄντα καὶ φρονεῖν ἀφαιρεθέντος οὐ βίον, ἀλλὰ χρόνον εἶναι τὴν ἀθανασίαν. De cet apport de la théologie à la cosmologie on peut tirer, entre autres, les conclusions suivantes: 1. l'immortalité divine ne se mesure pas en termes de temps, mais en termes de vie – 2. la πρόνοια divine est une connaissance anti-

[36] εἰκότα μῦθον: 29D; cf. 59C–D: ὅταν τις . . . τοὺς γενέσεως πέρι (λόγους) διαθεώμενος εἰκότας ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο.

[37] P. THÉVENAZ, L'âme du monde, p. 93.

[38] Ibid., p. 99.

[39] Aristote, 'Physique' Θ, 1, 251B, 14–19.

[40] Cf. 'De Iside', 54, 373A sq.

Digitized by Google

cipée du devenir: elle le transcende donc en un sens, mais elle le prend en charge. L'antériorité de l'Ame du monde par rapport à son corps ('Timée' 34B) est une «exigence essentielle», qui toutefois concerne, nous semble-t-il, le domaine de la vie plutôt que celui de l'onto-logique (contra G. M. A. GRUBE, Plato's Thought, London 1935, p. 142). Le devenir cosmique est scandé par des cycles de compensation: le cycle des saisons, par exemple, introduit une régularité rationnelle dans la lutte entre la γένεσις et la φθορά. C'est là l'effet principal de «la mise en ordre» de l'âme précosmique que Plutarque a entrepris de décrire, d'après le 'Timée', dans le 'De Procreatione'. On peut donc admettre que Plutarque prolonge d'une façon parfaitement orthodoxe la conception platonicienne du temps, «image mobile de l'éternité immobile»[41]. Il y a, vaguement perçu encore, le temps de la Vie, indépendant de la durée, mais différent de l'éternité totalement «introvertie», en quelque sorte, des Idées. Il y a le temps cyclique qui transforme en ordre le désordre de la φθορά: ce temps est né avec le monde, étant la conséquence première de la mise en ordre du devenir précosmique[42]. Il y a aussi le temps historique, le plus banal et le plus difficilement concevable: c'est le temps du quotidien, extra-cyclique, que l'histoire a cependant essayé de théoriser[43].

3. Conclusion

La VIIIe 'Question platonique' est ainsi formulée: Πῶς λέγει τὰς ψυχὰς ὁ Τίμαιος (41E, 42D) εἷς τε γῆν καὶ σελήνην καὶ τἆλλα ὅσα ὄργανα χρόνου

[41] 'Timée' 37D–E.

[42] C'est l'interprétation de P. THÉVENAZ, L'âme du monde, p. 92. – Aristote fait allusion à cette «naissance» du temps chez Platon, 'Physique' Θ, 1, 251B, 14. 19.

[43] Platon est allé plus loin dans cette voie que son disciple (cf. 'Timée' 21Asq. [ébauche d'une méthode historique] et 'Lois' III): à comparer Platon et Plutarque, on s'aperçoit que celui-ci, en général, innove en prolongeant Platon dans des domaines de la réflexion déjà bien défrichés par son «divin maître», mais ne prend pas en compte ce qui est resté chez celui-ci à l'état d'ébauche. Par ailleurs, C. MUGLER, Devenir cyclique et pluralité des mondes. Deux thèmes de la cosmologie grecque, Paris 1953, montre que si la physique platonicienne des états de la matière, entièrement quantifiée, exclut, après la «création», toute évolution de la matière brute comme de la vie (dont Platon n'étudie pas l'origine, contrairement aux physiologues ioniens et à Empédocle), en accordant le rythme palingénésique au rythme cosmique, Platon aboutit pratiquement à l'idée qu'il y a un état limité où, toutes les réminiscences s'étant accumulées dans une âme, celle-ci a, dans le fragment de devenir qu'elle vit, les connaissances qui chez les Stoïciens seront celles de Dieu.
D'emblée, en opposant la Vie consciente à la continuité de ce temps monodrome, Plutarque va plus loin que Platon, sous l'influence conjuguée d'Aristote (primat de la biologie) et des Stoïciens (possibilité de l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ dans le cadre d'une vie humaine).
On peut se demander si le temps monodrome, qui concerne chez Platon les événements non cycliques du monde sublunaire (évoqués par Plutarque dans le 'De Iside', 55, 373D) n'est pas, au fond, de même nature que la «matière précosmique» du temps du 'De procreatione': si plusieurs éléments varient les uns par rapport aux autres d'une façon désordonnée, aléatoire, ces variations successives ne pourront être prévues que par une raison transcendante, mais pourront, après coup, être décrites en fonction d'un temps monodrome.

Digitized by Google

σπαρῆναι; Plutarque donne lui-même la réponse la plus pertinente à cette question dans le 'De procreatione', puisque la mise en ordre du devenir précosmique aboutit à un temps scandé par les rythmes astraux (en particulier). Ce temps engendré avec le κόσμος est bien une image (c'est-à-dire une copie par nature imparfaite) de l'αὐτὸ τὸ ζῷον, qui, bien que pourvu de la vie, garde encore – du moins d'après ce passage – l'immuabilité dévolue aux Idées. Plutarque propose de remplacer χρόνου par χρόνῳ, de façon à ce qu'ὄργανα désigne, non les astres, mais les corps des êtres vivants (τὰ ὀργανικὰ σώματα). Hypothèse abandonnée aussitôt qu'émise, après la prise en compte d'un autre passage du 'Timée' (38C) qui ne laisse aucun doute sur l'identification des astres aux «instruments du temps». Cette trop rapide palinodie a d'abord le mérite de montrer que Plutarque a eu quelque difficulté à comprendre la nature du temps cosmique, loi régulatrice purement «physique» au sens moderne du terme. L'expression αὐτὸ τὸ ζῷον avait en effet de quoi l'orienter vers une théorie vitaliste du κόσμος: on verra que, s'étant par ailleurs délivré de toute tentation stoïcisante, il ne craindra pas d'emprunter à Aristote une bonne part des théories métaphysiques et cosmologiques qu'il expose dans le 'De Iside'. Dans ce dernier ouvrage on trouve cependant une citation d'un poète inconnu qui rappelle que l'âme est avant tout porteuse de vie et de mouvement, ce qui garantit son origine: il faut, écrit-il, honorer chaque être vivant

> ὡς ὄργανον
> τέχνην ⟨τ'⟩ ἀεὶ τοῦ πάντα κοσμοῦντος θεοῦ.

En fait, dans ce qui semble bien être le début d'un trimètre iambique tragique de bonne époque, ὄργανον à très probablement, selon un usage propre aux Tragiques, le sens d'ἔργον. C'est dans le même passage que l'auteur du 'De Iside' déclare voir dans chaque âme animale un reflet du dieu qui l'a créée[44].

II. L'âme du monde et l'âme humaine: nature et rôle du νοῦς chez Platon et chez Plutarque

1. Motricité et intellection

La notion d'"âme du monde' était en germe dans le 'Politique', où le monde est considéré comme une créature vivante (269D–273B). Elle apparaît, explicitement, dans le 'Philèbe' (29Bsq.), où l'expression σῶμα ἔμψυχον caractérise à la fois le monde et l'individu humain. Le 'Timée' récapitule les acquis des œuvres précédentes, que l'on retrouve dans le 'De procreatione': l'âme est apparentée aux Intelligibles; elle est donc incréée et immortelle, et joue le rôle

[44] 'De Iside', 76, 382AB: voir sur ce passage notre article: Études critiques sur le traité 'Isis et Osiris' de Plutarque, Rev. des Et. gr., 91 (1978), p. 340–357.

Digitized by Google

d'un intermédiaire entre les Intelligibles et les sensibles[45]. Sur ce dernier point, le 'Timée' reprend un «élément de doctrine» qui avait été ébauché dans la 'République': la répartition des degrés de l'être et de la connaissance sur la ligne du l. VI et le fait que le l. X présente l'âme comme responsable à la fois du savoir et de la perception devaient aboutir, en fonction du principe selon lequel ce qui connaît doit être identique à ce qui est connu, à une théorisation que l'on trouve en effet dans le 'Timée' 37A–B. Plutarque la reprend dans le 'De procreatione' 1023D–F, en liaison avec sa réfutation du mathématisme de Xénocrate et (peut-être) de Posidonios «Il est clair que c'est la participation au principe intelligible qui fait naître dans l'âme l'intelligence et l'intellection; mais dans les opinions, les croyances[46], l'imagination et les impressions produites par les qualités inhérentes au corps, on ne saurait voir non plus le simple effet d'unités, de lignes et de surfaces. Par ailleurs les âmes des mortels ne sont pas seules à posséder la faculté de connaître le sensible: l'âme du monde aussi . . .»[47]. Et Plutarque de citer le passage du 'Timée' auquel nous avons fait allusion ci-dessus, qui a le mérite de préciser un élément de doctrine apparu pour la première fois dans le 'Phèdre'[48], à savoir que mouvement et connaissance sont, comme on l'a vu, inséparables et même que le mouvement est, en quelque sorte, l'instrument de la connaissance. Non que la connaissance des Idées, immobiles et immuables, ressortisse directement au mouvement, ni que l'âme ait à suivre et à épouser le flux du sensible: l'une et l'autre affirmation sont étrangères et contraires au platonisme. En fait, l'âme discrimine, reconnaît et manifeste le degré de connaturalité existant entre l'objet (re)connu et elle-même. Plutarque a le mérite d'insister sur cette géniale 'description' de la connaissance, qui préserve la spécificité de l'objet connu en tant qu'il est plus ou moins proche de l'immuabilité idéelle et situe toute la difficulté du connaître dans la plus ou moins grande divisibilité de l'objet connaissable[49].

2. L'âme humaine selon le 'Phèdre' et le 'Timée'

Dans le 'Timée', le démiurge, après avoir, en particulier, chargé les «dieux inférieurs» de façonner les corps des hommes, revient au cratère pour façonner leurs âmes selon la formule qu'il avait employée pour l'âme du monde, les proportions restant les mêmes, mais les ingrédients n'ayant plus la même pureté et

[45] Ce rôle, suggéré dans le 'De procreatione', sera décrit avec la plus grande précision dans le 'De Iside', où il devient une des pièces maîtresses de la philosophie et de la théologie de Plutarque: cf. infra, p. 221–222.

[46] Cf. 'République' 533E sq.

[47] Traduction de P. THÉVENAZ, légèrement modifiée.

[48] 245C sq.

[49] P. THÉVENAZ, L'âme du monde, p. 82–83 remarque que Plutarque, qui se refuse à voir dans le Même et l'Autre les principes respectifs du repos et du mouvement (1024D), se contredit par la suite (1024E–1025A): on peut lui objecter que Plutarque présente en fait le mouvement et le repos comme des corrélats du Même et de l'Autre sur le plan de la gnoséologie.

Digitized by Google

étant « d'un second ou d'un troisième type » (trad. L. ROBIN). C'est le type même de la création mimétique conforme à la hiérarchie platonicienne des êtres: l'âme du monde est créée à l'imitation des Idées, l'âme humaine à l'imitation de l'âme du monde. C'est dire que chacun de ces deux derniers termes aura à chercher sa perfection dans le terme précédent. Si l'on rapproche cela de la raison qui a poussé le dieu à créer le monde (Timée 29E–30A: Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος ... Βουληθεὶς ... ὁ θεὸς ἀγαθὰ πάντα ... εἶναι), on voit que le 'Timée' comporte très exactement, en termes plotiniens, une procession (sortie hors de soi et descente de l'élément supérieur) et une conversion (mouvement à la fois inverse, symétrique et inséparable du premier). Ici comme sur bien des points, Platon est plus proche de Plotin que Plutarque (Plotin se considérant, rappelons-le, comme un commentateur de stricte obédience de Platon).

Après une étude de l'évolution de la conception platonicienne de l'âme jusqu'au 'Phèdre' et dans quelques passages des œuvres postérieures, G. M. A. GRUBE[50] conclut: « les trois parties[51] de l'âme ne sont plus (à l'époque du 'Phèdre') que trois canaux principaux par lesquels doit s'écouler le flot (venant de l'intellect, des affections et même des passions) ... Les désirs sont l'unique et puissant facteur vivifiant que toutes les ‹parties› de l'âme ont en commun ».

3. Isolement et prééminence du νοῦς dans le 'Timée' et chez Plutarque

A première vue, il n'en est plus de même dans le 'Timée': il y a maintenant trois âmes, reliées certes par la moelle (77D), mais logées dans des cavités différentes; la seule partie vraiment divine, le νοῦς, est logée dans le crâne, où elle reproduit le mouvement du cosmos, structurée comme lui par les deux cercles du Même et de l'Autre[52], le reste se divisant en deux, et la partie irascible et celle d'où naissent les passions étant logées respectivement au-dessus et au-dessous du thorax (69Bsq., 73Bsq.). De plus, la partie immortelle de l'âme est littéralement implantée dans le cœur par les dieux inférieurs, selon les ordres du démiurge (43A). Il n'y a plus désormais une entité d'ordre 'physique', mais trois entités distinctes: le νοῦς, l'âme proprement dite, le corps. Ce brutal retour à une conception « élémentaire » de l'âme s'exprime d'abord sur le plan cosmique dans le 'Timée' 30B: « Le dieu ... s'est aperçu ... que l'Intellect ne peut naître en nulle chose si on le sépare de l'Ame. En vertu de ces réflexions, il a mis l'Intellect dans l'Ame et l'Ame dans le corps ». Plutarque insère dans sa cosmologie cette nouvelle théorie de l'âme: l'âme désordonnée n'a pu être humanisée que par

[50] Plato's Thought, London 1935, p. 136.

[51] G. M. A. GRUBE préfère d'ailleurs, pour l'âme selon Platon, le mot d'« aspect » au mot de « partie » (op.cit., p. 139).

[52] L'âme est un δαίμων (voir l'illustration de cette idée dans le mythe de Timarque, 'De genio Socratis', 592E: τὸ φθορᾶς λειφθὲν οἱ πολλοὶ νοῦν καλοῦντες ἐντὸς εἶναι νομίζουσιν αὑτῶν ..., οἱ δὲ ὀρθῶς ὑπονοοῦντες ὡς ἐκτὸς ὄντα δαίμονα προσαγορεύουσιν ...); cf. infra, p. 210.

Digitized by Google

un principe différent d'elle, qui est le νοῦς: cette idée est développée à la fois dans le 'De procreatione'[53], dans les 'Questions platoniques'[54], dans le 'De genio Socratis'; elle est implicite dans le 'De Iside', puisque le Λόγος (Osiris)[55] attire à lui et humanise l'âme du monde, que celle-ci soit consentante (c'est le cas d'Horus) ou rétive (c'est le cas de Seth). L'intelligence n'est plus vraiment une partie intégrante de l'âme, elle vient du dehors, de Dieu[56]. Plutarque écrit[57]: «L'intelligence qui en soi et par soi était fixe et immobile, une fois installée dans l'âme, la domine, la fait se tourner vers elle et accomplit avec elle, autour de l'éternellement fixe, la révolution circulaire qui permet le mieux le contact avec l'être» (trad. P. THÉVENAZ). La pensée devenant, par et avec l'âme, un principe unifiant du monde intelligible et du monde sensible, c'est bien là, en un sens, une procession suivie d'une conversion (au sens «transitif» du terme): encore faut-il préciser que la «procession» n'est pas ici, comme chez Plotin, à rattacher au relatif affaiblissement du principe supérieur, mais est au contraire un effet de sa vigilance, et que la «conversion» ne se dirige pas vers un principe supra-ontologique, mais vers l'état d'harmonie exigé par l'Intelligible. On trouve dans le 'De Iside' quelques lignes significatives à ce sujet.» (Comme le fait l'aimant, qui tantôt attire, tantôt repousse le fer), ἡ σωτήριος καὶ ἀγαθὴ καὶ λόγον ἔχουσα τοῦ κόσμου κίνησις ἐπιστρέφεταί τε καὶ προσάγεται καὶ μαλακωτέραν ποιεῖ πείθουσα . . . τὸ τυφώνιον, εἶτ' αὖθις ἀνασχεθεῖσα εἰς ἑαυτὴν ἀνέστρεψε καὶ κατέδυσεν εἰς τὴν ἀπειρίαν (376B). Le mal n'est ici ni 'manque', comme chez Aristote ou Plotin, ni résistance véritable comme l'exigerait le dualisme qu'on prête parfois à Plutarque, mais 'inertie'. Le mouvement s'incorpore en quelque sorte cet élément étranger et, pour ainsi dire, le persuade (cf. 'Timée' 48A), puis le rejette dans l'illimité, aux confins du monde sensible. Plutarque se souvient peut-être ici du mythe du 'Politique' (cf. en particulier 273D) ou des développements cycliques du πνεῦμα divin dans la doctrine stoïcienne. Comme toujours, Platon, que Plutarque suit ici fidèlement, ne multiplie les failles de l'altérité que pour faire intervenir les principes actifs propres à les combler[58].

La tripartition du composé humain se retrouve dans le 'De facie' où l'on voit l'âme se dégager du corps pour atteindre la lune, puis l'intellect se dégager de l'âme pour atteindre le soleil. P. BOYANCÉ[59] rattache ce récit eschatologique au 'Timée' 30B (passage cité supra) et postule qu'il remonte à la source d'un passage de Philon très comparable, c'est-à-dire, vraisemblablement, à Antiochos

[53] 1014E.

[54] II, 2, 1001C.

[55] Dans le 'De Iside', Plutarque emploie, à la manière des Stoïciens, le mot «λόγος» pour désigner le principe suprême (351F, 372E, 373B (2), 373C, 377A; en 381B, Dieu et le Λόγος sont considérés comme synonymes, au sein de la formule ὁ θεῖος λόγος.)

[56] On notera que les Stoïciens, qui ont souvent platonisé, voyaient dans le δαίμων l'ἡγεμονικόν de l'âme: 'De procreatione' 1016D; 'Quaest. Plat.' II, 1, 1001B; II, 2, 1001C.

[57] 'De procreatione' 1024C–D.

[58] Ces aspects du platonisme de Plutarque se retrouvent chez Albinus: cf. Didaskalikos 10, p. 165, 2–3; 14, p. 169, 16sq. (K. F. HERMANN éd. de „Platonis Dialogi", VI, Leipzig 1863).

[59] Etudes philoniennes, Rev. des Et. gr. 76 (1963), p. 79–82; 96–104; 105–108.

Digitized by Google

d'Ascalon. Mais l'importance du 'Timée' dans l'œuvre de Plutarque permet d'envisager la possibilité d'un emprunt direct[60], d'autant plus que, comme le remarque R. M. JONES[61], de son attitude favorable à l'Ancienne Académie et de son opposition au stoïcisme il s'ensuivrait qu'il n'a que peu de sympathie pour Antiochos.

III. La théorie de l'âme et la psychologie morale chez Platon et chez Plutarque

1. La vertu éthique

Pour P. THÉVENAZ, les chapitres 26, 27 et 28 du 'De procreatione' «défendent une sorte de dualisme manichéen» qui oppose dans l'âme passion et raison et constituent «un simple rappel du traité 'De la vertu morale'»[62].

Ce «dualisme» apparaît dans le 'Timée' 42A–B, 69Csq., où il s'agit d'affirmer, en abandonnant, au moins dans la littéralité du texte, la tripartition de l'âme qui fait le fonds de la 'République', l'opposition fondamentale de la raison et de la partie irraisonnable de l'âme, en confondant même en un tout indifférencié l'irascible et le concupiscible. Encore faudrait-il remarquer que l'énumération des passions contient déjà quelques éléments de ce qui sera la doctrine du 'Philèbe'. La réapparition, au ch. 26 du 'De procreatione', de la Dyade indéterminée qui s'oppose, dans l'âme humaine, à la simplicité de l'Un est moins un rappel de Xénocrate qu'un appel à une classification des sensations, des plaisirs et des peines, mêlés parfois dans un sentiment unique, l'amour par exemple[63]: classification moins logique que celle du 'Sophiste', mais soumise à la limite, au nombre et au μέτριον, dont on trouvera les principes dans le 'Politique' et l'achèvement dans le 'Philèbe'.

Il est vrai que le 'De procreatione' fait songer, de la p. 1026A à la fin, au 'De virtute morali'. Une conséquence appréciable peut être tirée de ce rapprochement: c'est que le dualisme cosmique et psychologique très appuyé que l'on trouve dans cette dernière partie, et qui ne se retrouve ni dans le 'Timée', ni dans le 'De virtute morali', est probablement un morceau de bravoure, une échappée rhétorique, dont on retrouve l'accent et les éléments au sommet de la συναγωγή du 'De Iside' (ch. 46–48). Nous reviendrons sur le «dualisme» de Plutarque en étudiant ce dernier ouvrage.

Avec le 'De virtute morali', on reste dans la sphère de pensée du 'Timée', au moins en ce qui concerne la partie polémique de l'ouvrage, mais dans un

[60] Nus reviendrons sur ces problèmes à propos de la démonologie de Plutarque. Nous avons renvoyé aux pages consacrées au 'De Iside' l'examen de la théorie des deux âmes des 'Lois' et, plus généralement, du 'dualisme' de Plutarque.

[61] The Platonism of Plutarch, ch. 1 (R. M. JONES cite à l'appui de sa thèse la 'Vie de Cicéron', IV).

[62] L'âme du monde, p. 85–86.

[63] 'Timée' 42A.

Digitized by Google

registre proche de la morale du «sens commun» chère à Antiochos d'Ascalon. Comme on le sait, Plutarque y condamne la théorie stoïcienne des passions dans laquelle l'immanence du divin aboutit à un monisme psychologique rationaliste, la passion n'ayant pas d'essence véritable, étant finalement réduite à n'être qu'une perversion de la raison: καὶ γὰρ (λέγουσι) τὸ πάθος εἶναι λόγον πονηρὸν καὶ ἀκόλαστον ἐκ φαύλης καὶ διημαρτημένης κρίσεως σφοδρότητα καὶ ῥώμην προσλαβούσης (3, 441D). Ces idées ont été «vécues» dans l'ascétisme, que Plutarque refuse, que le modèle, d'ailleurs, soit stoïcien ou pythagoricien. Il répudie de même l'éthique aristotélicienne, en ce qu'elle place la santé de l'âme dans l'équilibre des passions, les vertus elles-mêmes étant passibles. Pour Aristote, la morale consiste dans la métriopathie, c'est-à-dire dans l'application du juste milieu aux passions[64]. Plutarque prend soin de préciser (6, 444Dsq.) que le juste milieu aristotélicien n'est ni un composé de deux valeurs qualitatives, ni un moyen arithmétique, ni un milieu entre deux extrêmes, mais une harmonie 'musicale' dynamique qui relâche ou resserre les tensions de l'âme[65]. En fait, la quiddité de la vertu éthique varie avec les sujets et les circonstances tels que les évalue la φρόνησις. On n'est pas très loin ici du 'Politique', si ce n'est que Platon considère le μέτριον comme un absolu parce qu'il en fait une valeur ontologique, alors que, très légitimement, il considérerait le juste milieu aristotélicien, qui repose sur la comparaison de grandeurs entre elles, comme relatif.

Reste le plus important: si Aristote déclare à la fois inaccessible et nuisible l'apathie stoïcienne[66], ce ne peut être – quelles que soient ses intentions polémiques – que dans le cadre d'un traité qui étudie, non l'ensemble de l'âme, mais la partie irrationnelle de celle-ci. Nul ne sait mieux que lui quel grand empire (au sens dynamique et local du terme) gouverne la raison. Mais dans ce domaine les passions, tenues en garde par la σωφροσύνη, peuvent se rebeller: elles sont comme des êtres en puissance (443D: δύναμιν, ὕλη) et leur actualisation dépend de l'ἕξις de l'âme ('Eth. à Nic.' 1106 B 36), qui peut être aussi bien l'habitude implantée par la pratique de la vertu que l'ἐνέργεια latente des passions[67]. Lorsqu'elles vont s'élancer, cet élan sera irrésistible, car c'est l'affectivité (on ne saurait dire ici le πάθος) qui est le moteur de l'âme, et son comportement dépend de l'ἦθος, c'est-à-dire des mœurs, des habitudes prises: (αἱ γὰρ κρίσεις) ὁρμῆς δέονται· τὴν δ' ὁρμὴν τῷ πάθει ποιεῖ τὸ ἦθος: 444B[68]: l'ἦθος maîtrisant les

[64] Sur les nuances à apporter aux critiques comme aux emprunts, cf. D. Babut, Plutarque: De la Vertu éthique, Bibliothèque de la Faculté des Lettres de Lyon 15, Paris 1969; et Plutarque et le Stoïcisme, 1969, p. 318–366: l'auteur montre en particulier que l'emprunt à Aristote de la métriopathie (cf. 'Eth. à Nic.' 1106 A 2sq.) est avant tout destiné à réfuter les thèses stoïciennes.

[65] Sur l'harmonisation (au sens strict du terme) de l'âme du monde, cf. 'De procreatione', ch. 21–33. L'introduction de la musique dans l'éthique se retrouve dans de nombreux traités néo-pythagoriciens (cf. J. Dillon, The Middle Platonists, p. 196).

[66] Voir à ce sujet les analyses vigoureuses de D. Babut, Plutarque et le stoïcisme, p. 321sq.

[67] Mais, contrairement à Plutarque, Aristote ne voit dans les passions ni une activité (κίνησις) ni une faculté (δύναμις): 'Eth. à Nic.' 1106 A 5sq.

[68] Il n'en reste pas moins qu'en droit, comme chez Platon, la vertu fait le bonheur de l'âme et de l'individu et porte donc en elle son propre adjuvant.

Digitized by Google

passions et déterminant la quiddité de l'acte, c'est à la raison (λόγον) que revient le rôle d'imposer, selon les exigences du « juste milieu », la force de l'élan, ὅπως μετρία παρῇ καὶ μήθ' ὑπερβάλλῃ μήτ' ἐγκαταλείπῃ τὸν καιρόν.

2. L'unité du dynamisme psychique chez Platon et chez Plutarque

Si de la vertu éthique on passe à la vertu dianoétique, la raison, sous forme de « prudence » (φρόνησις), guide notre conduite, d'abord (au sens chronologique du terme) pour former notre ἦθος, garant du bon emploi des passions, puis pour nous guider vers la vie théorétique. On retrouve donc finalement la théorie, qui dans le dualisme (au moins formel) du 'Timée' paraissait sombrer corps et biens, de la solidarité et de la convergence de tous les éléments dynamiques de l'âme, l'idéal de l'ὁμοίωσις (τῷ θεῷ) ('Théét.' 176B/'De sera' 550D)[69], qui paraît contredire la doctrine de l'humanisme intégral mais apparaît pourtant, comme on l'a vu, dans un dialogue d'une inspiration aussi ascétique que le 'Phédon'[70]. Plutarque va même plus loin que Platon dans cette voie et c'est au moins autant pour désengager le νοῦς de la vie quotidienne que pour créer des habitudes. S'il écrit justement dans le traité 'An virtus doceri possit' (inachevé, mais incontestablement favorable à la pédagogie morale): « On ne peut trouver un acte de vertu irréprochable . . . Même si la nature produit spontanément quelque beauté, sous l'effet d'un principe contraire, elle se ternit comme un sauvageon . . . laissé à l'abandon », c'est, nous semble-t-il, parce qu'il s'oppose à l'optimisme rationaliste des Stoïciens et non parce qu'il se rallie à leur pessimisme, qui est purement logique ou apparaît en liaison avec la vertu du sage, qu'il permet de décrire et d'exalter. L'exemple choisi le prouve: que le jardinier des âmes soit vigilant et le principe venu des profondeurs de la nature triomphera[71]. Point de triomphalisme ni de désespoir, mais un optimisme vigilant. D'autre part, comme l'écrit F. E.

[69] Thème peut-être introduit dans la tradition platonicienne par Eudore d'Alexandrie (cf. H. Dörrie, Der Platoniker Eudoros von Alexandria, Hermes 79 (1944), p. 25–38).

[70] On notera que Plutarque a complété cet aspect de la philosophie platonicienne en montrant par sa critique de l'idéal stoïcien du τέλος ('De communibus notitiis adversus Stoïcos') que le but de l'action ne peut être immanent à l'action et consiste dans le Bien: voir le discours d'Epaminondas dans le 'De genio Socratis'.

[71] Cf. pour d'autres conclusions D. Babut, Plutarque: De la vertu éthique, passim et Id., Plutarque et le stoïcisme, p. 301; sur le « dualisme cosmologique » de Plutarque, dont le dualisme psychologique ne serait qu'un reflet, cf. infra, p. 217sq. D. Babut montre d'ailleurs que, dans les 'Vies' en particulier, Plutarque s'emploie à substituer le libre-arbitre et la Providence au destin stoïcien. Lamprias, frère et porte-parole habituel de Plutarque dans les 'Dialogues', expose ce qu'il pense être la doctrine de Platon sur le destin et le libre arbitre dans 'Quaest. Conv.' IX, 5, 740C: tout se réduit au jeu de trois causes: τὸ καθ' εἱμαρμένην, τύχη, τὸ ἐφ' ἡμῖν (l'auteur des 'Lois' faisant intervenir aussi le καιρός: 709B). Lamprias voit dans le mythe d'Er l'expression parfaite de l'interférence de ces trois facteurs, ce qui paraît discutable. Aucun rôle n'est affecté, dans ce domaine, à la Πρόνοια, ce qui reste dans la ligne du platonisme, mais on doit ajouter qu'il n'y a chez Platon aucun fatalisme: le Bien est à conquérir mais, après chaque conquête, il devient chez l'individu le garant de la liberté.

Digitized by Google

BRENK[72]: "*At heart, Plutarch was not in sympathy with most of his heroes . . . (but) he resigns himself to the thought that God or providence . . . seems to have brought good out of evil*". L'optimisme moral – modéré – se double d'un optimisme historique également modéré, mais fondé sur la foi et la confiance religieuses.

Plutarque, comme Platon, nous peint un homme triple, l'implantation de l'âme dans le corps et de l'esprit dans l'âme soulignant davantage cette triplicité dans le 'Timée' et chez Plutarque, la différence peut-être la plus notable entre les deux philosophes étant que le second, malgré son puritanisme, a puissamment compris la totalité humaine et a eu l'audace d'introduire les passions dans l'âme et de conserver, jusqu'au 'Timée' exclusivement, l'expansion de l'âme dans le corps, jusqu'à donner l'impression de l'immanence du principe supérieur, d'où l'audace de la thèse matérialiste de l'âme défendue par Simmias devant Socrate. C'est en s'aidant du 'Timée' 35 A sq. que Plutarque opte pour une division bipartite de l'âme (cf. 'Quaest. Plat.' 9, 1007 E sq.), isolant le νοῦς de la partie considérée comme irraisonnable (θυμός et ἐπιθυμητικόν). Par ailleurs, Platon a donné dans la 'République' une telle ampleur au rôle de la σωφροσύνη, il a évoqué si fortement la puissance des passions (dans le 'Phèdre' par exemple) qu'il a fallu la finesse d'analyse de G. M. A. GRUBE ou de W. K. C. GUTHRIE[73] pour déceler, derrière les tentatives de sublimation ou de répression, l'ingénuité d'un humanisme.

3. Conclusion

Néanmoins, ce mélange qui constitue l'homme a vocation à la transcendance: c'est dire qu'il n'y a pas en son âme «la soumission de toutes les parties à la règle du mélange»[74]. L'harmonie humaine est une harmonie de crase, qui implique la supériorité et le caractère, en quelque sorte, étranger d'un des éléments du mélange. Pour la raison, la doctrine chez l'un et l'autre est claire; pour le θυμοειδές, sa «bonne volonté» est présupposée chez Platon comme chez Plutarque, et si ce dernier a recours aux mœurs et aux habitudes comme à des adjuvants de la raison, il est loin des méthodes de conditionnement auquel a recours l'auteur des 'Lois' pour faire en sorte que les citoyens deviennent «des marionnettes dans les mains des dieux»[75]. On pourrait reprendre pour le compte

[72] In mist apparelled, p. 274–275.

[73] Plato's Views on the Nature of the Soul, dans: Recherches sur la tradition platonicienne = Entretiens sur l'Antiquité classique, III, Vandœuvres–Genève 1955 (1957), p. 8: "*The passions and appetites are acknowledged to have their place in human life. Attention is directed rather to their regulation than to their complete suppression*".

[74] J. BERNHARDT, Platon et le matérialisme ancien. La théorie de l'âme-harmonie dans la philosophie de Platon, Paris 1971, p. 155. Au fond, la doctrine de la vertu éthique montre que ni Aristote ni Plutarque n'ont su parachever la théorie de la volonté qu'ébauchait l'usage fait par Platon du θυμός.

[75] Cf. E. DES PLACES, L'éducation des tendances chez Platon et Aristote, Archives de Philosophie 20 (1958), p. 410–422. On notera que Plutarque qui, comme Platon, voit dans la

Digitized by Google

des deux philosophes le mot d'Anacharsis: « L'âme a pour instrument le corps, Dieu a pour instrument l'âme »[76].

IV. La démonologie et la notion d'« intermédiaire » chez Platon et chez Plutarque

Ce rapprochement qui nous est apparu à propos de l'éthique, mais surtout à propos de la cosmologie, peut être étendu à tous les aspects de la pensée de Platon et de Plutarque. Le premier a dû cheminer, pour affermir sa pensée, entre la transcendance absolue de Parménide et l'immanence absolue d'Héraclite. Le second, pour affirmer une transcendance, a, par un détour nécessaire, affirmé contre les Stoïciens les exigences d'un dualisme qu'il ne pouvait pousser jusqu'à ses conséquences extrêmes. Ils ont connu l'un et l'autre une sorte de vertige, décrit nettement dans le 'Parménide', plus diffus chez Plutarque, devant la puissance – indéniable mais pour eux inacceptable – du jusqu'auboutisme métaphysique. Il est logique qu'ils se rencontrent, en quelque sorte, en terrain neutre, dans un monde médian.

1. L'importance de la notion d'« intermédiaire » chez Platon

Joseph Souilhé[77] a montré l'importance des μέσα, des μεταξύ chez Platon, qu'il s'agisse d'étapes dans une progression (la δόξα), d'enchaînements discursifs (la διάνοια), de relais entre éléments hétérogènes (le θυμός), et surtout d'intermédiaires entre les niveaux supérieurs et inférieurs: dans la 'République' (l. VI et VII) il existe bien une sorte de *continuum* ontologique, encore que le cheminement épistémologique soit divisé en trois étapes distinctes, la démarche ascendante dans les sensibles, le passage des sensibles aux Idées, la progression sûre et sans faux-pas d'Idée à Idée, jusqu'au Bien. Mais, dès le 'Phédon', les Idées étaient apparues comme des limites dont les particuliers ne font que s'approcher[78]. Les médiétés des « grands dialogues philosophiques » ont recours à l'arithmétique, qui ordonne des quantités discrètes, puis, dans le 'Sophiste' et le 'Philèbe',

fonction du Politique, dans le cadre d'une cité juste, la plus noble qui soit ('Adv. Col.' 1125C sq., 'Stoïc. Rep.' 1033E–F, 'An seni' 786B), considère le Prince comme l'image (εἰκών) de Dieu gouvernant l'Univers ('Ad princ. inerud.', 780D–E) et fait profession de détester la démocratie. Mais on peut dire que, dans ce domaine, Plutarque ne pouvait être en situation de sincérité.

[76] 'Le Banquet des sept Sages', 21.

[77] La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues, Paris 1919.

[78] L'appel à la μίμησις inaugure le drame de l'image, qui constitue une bonne part du platonisme: l'image privée, en fait, du secours du nombre et de l'analyse spatiale ne médiatise pas, et elle a, en droit, un statut ontologique contradictoire, puisque, comme on l'a vu depuis longtemps, pour être bonne en tant qu'image elle doit être mauvaise en tant que « reproduction ».

Digitized by Google

respectivement, au Même et à l'Autre, et à la Limite et à l'Illimité: ceux-ci, en rapport avec la divisibilité indéfinie de l'espace géométrique, introduisent la médiation dans le domaine de la qualité.

2. Les démons dans le platonisme et chez Plutarque

Tout cela est acquis lorsque Plutarque s'avise de ses affinités avec Platon: il se peut, certes, qu'il ait profité du renouveau du pythagorisme pour enrichir ou expliciter les emprunts de son divin maître à l'arithmologie pythagoricienne ou aux ébauches du calcul infinitésimal que sont les études d'Eudoxe, à l'Académie même, sur les irrationnelles. Mais de là à faire de Plutarque un „*Pythagoraisierende Platoniker*"[79], il y a un pas.

Platon et Plutarque se rencontrent pourtant en Pythagore dans le domaine des μέσα destinés à relier un principe inférieur à un principe supérieur. Si Pythagore a réfléchi sur le nombre comme δεσμός dans les suites arithmétiques et surtout dans les ἀναλογίαι «géométrique» (a/b = b/c) et enharmonique ($\frac{a-b}{b-c} = \frac{a}{c}$), il est aussi, sans doute, le premier à avoir peuplé d'entités actives et vivantes l'espace qui sépare les hommes des dieux et fondé la démonologie, qui deviendra l'angélologie.

3. Evolution de la démonologie chez Plutarque

C'est G. Soury qui a eu le mérite d'écrire la première grande synthèse sur «la démonologie de Plutarque» (c'est le titre même de son ouvrage, paru en 1942)[80], mais on trouvait déjà des développements intéressants dans R. M. Jones, The Platonism of Plutarch, qui affecte à la démonologie dans la pensée de Plutarque un rôle important, mais (contre Hirzel et Bock, par exemple) non «décisif», et dans deux articles de W. Hamilton sur la démonologie dans le 'De facie' et dans le 'De defectu' respectivement[81] en suivant l'ordre chronologique admis par J. Hani[82]. Rappelons brièvement les thèmes qui y sont abordés:

'De facie': Les âmes des morts sont des démons, qui descendent sur terre pour administrer des oracles, assister aux Mystères et servir de vengeurs ou de sauveurs (30, 944 E).

[79] E. Zeller, Philosophie der Griechen III, 2, Leipzig 1852, p. 193–194.

[80] Le principal reproche qui ait été fait à G. Soury est de n'avoir pas abordé avec des dispositions assez critiques des développements dont la longueur et le ton assuré auraient pu lui suggérer qu'ils ne représentaient pas vraiment la pensée de Plutarque (c'est le cas de l'exposé de Cléombrotos dans le 'De defectu'). Dans ce domaine, le 'De superstitione' (même s'il s'agit d'un ouvrage de jeunesse) monte la garde devant la piété de Plutarque et doit rappeler qu'elle ne saurait se passer de la raison.

[81] Class. Quart. 28 (1934), p. 24–30 et 176–182.

[82] 'Le démon de Socrate', in: Plutarque, Œuvres morales, VIII, Coll. des Univ. de Fr., Paris 1980, Notice, p. 59.

Digitized by Google

'De defectu': la disparition progressive des oracles exclut l'idée que les dieux puissent avoir un rôle oraculaire; les oracles sont tenus par des démons qui, après une activité plus ou moins longue, s'en vont ou meurent: il y a de bons démons, il en est de mauvais – particulièrement cruels et vindicatifs (thèse de Cléombrotos), auxquels s'adressent tous les rites, funèbres ou sanglants; certains démons peuvent participer aux qualités divines; les démons ont un rôle d'intermédiaires entre les dieux et les hommes; à Delphes, selon Lamprias, porte-parole de Plutarque ici, Apollon et – parfois – des démons agissent sur la Pythie par l'intermédiaire du πνεῦμα exhalé de la terre. Comme le remarque R. Flacelière[83] (qui pense par ailleurs que les démons sont, chez Plutarque, plutôt une vue de l'esprit qu'un objet de croyance), la thèse de Cléombrotos est plutôt platonicienne (morale et métaphysique) et celle de Lamprias aristotélicienne (physique). Ce qui est sûr, c'est qu'à l'époque du 'De defectu', l'hypothèse des mauvais démons (quoique énoncée, selon nous, comme une hypothèse d'école) révéla que Plutarque se préoccupait déjà d'expliquer certains aspects funèbres et «sauvages» des cultes grecs, si étrangers à la félicité qui est le lot divin, et que cette hypothèse apportait une ébauche de solution. Comme beaucoup d'autres, ce problème trouvera dans le 'De Iside' une solution vraiment philosophique[84].

4. Le 'De genio Socratis' et la psychologie platonicienne

Dans le 'De genio Socratis', la démonologie s'oriente plus vers le δαιμόνιον intérieur que vers l'Eros, hypostasié en démon, du 'Banquet'. Ce δαιμόνιον est néanmoins, pour Socrate comme pour son hôte Epaminondas, un guide, à vrai dire assez capricieux. Plutarque, visiblement, liquide ici les théories physiques du signe, et retrouve Platon: que le commun se contente de σημεῖα et de μαντεύματα (577D); seuls ceux qui sont libérés des passions peuvent «voir» ou «entendre» le signe divin. En fait, le «démon» de Socrate est son νοῦς dégagé du reste de la ψυχή: on retrouve là la tripartition radicale du 'Timée' (41C–D, 90A), que devait reprendre Antiochos d'Ascalon. D'autre part, les mythes du 'De Genio' rappellent, dans une tonalité plus romantique, ceux du 'Phédon' et de la 'République' (l. X); le pythagorisme y pénètre (comme dans le mythe eschatologique du 'Gorgias'): les âmes libérées après le cycle des réincarnations deviennent des démons; le développement sur les «démons personnels» (593 Dsq.) et la théorie de l'inspiration (588C–E) contiennent des éléments d'une doctrine pythagoricienne[85]. On retiendra cette convergence du pythagorisme et du platonisme dans une ambiance qui n'est pas sans rappeler celle du 'Phédon'[86].

[83] Plutarque: Sur la disparition des oracles, Paris 1947, p. 10–87.

[84] 32, 363D φιλοσοφώτερον: cf. infra.

[85] Cf. A. Corlu, Plutarque: Le démon de Socrate, Études et commentaires 73, Paris 1970, p. 52sq.

[86] Le 'De genio' annonce sur plusieurs points la démonologie des «dialogues delphiques»: 1. Le 'De Pythiae': le démon de Socrate ne saurait être confondu avec l'«enthousiasme» des μάντεις, mais il est d'autres cas d'intervention directe des dieux dans l'âme des fidèles.

Digitized by Google

Tout cela montre bien dans quel sens la démonologie pythagoricienne et néo-pythagoricienne s'est développée chez Plutarque, en liaison avec le platonisme. On mesure mieux encore l'ampleur de ce développement pris en lui-même si on se reporte aux textes qui sont censés avoir fondé la démonologie platonicienne.

5. Portée réelle de la «démonologie» de Platon

Au sens de «Génie tutélaire», δαίμων ne se trouve chez Platon que dans des mythes eschatologiques ('Phédon' 107D, 'République' 617E, 620D). Le ton de ces mythes se retrouve dans les 'Lois'[87], où le législateur fait œuvre de démiurge et où l'imagination mythopoiétique alterne avec l'élaboration de pages aussi parfaites que glacées. Dans le 'Timée' (90A) il correspond à l'émergence du νοῦς, qui tend, on l'a vu, à se séparer nettement du reste de la ψυχή. Reste le démon de Socrate, qui n'est à vrai dire qu'un «je ne sais quoi de démonique» (δαιμόνιόν τι: 'Alcib.' 103A), un «signe» (δαιμόνιον σημεῖον: 'Rép.' 496C), une voix intérieure ('Apologie' 31C–D), entendue parfois pendant le sommeil ('Phédon' 60E). La fonction de ce signe démonique est d'ordre prophétique ('Apol.' 40A: μαντική), mais son message est le plus souvent négatif[88].

Il prend, certes, quelque valeur dans le 'Théétète'[89] et, corrélativement, dans l'"Alcibiade', en dissuadant Socrate d'apporter un vain secours à une âme qui n'est pas «prégnante». Dans le 'Phèdre'[90] il se développe en liaison avec une inspiration divine qui va permettre à Socrate de réparer l'injure qu'il vient de faire à l'Amour: mais tout le passage est poétique et «mythologique». Dans l'"Euthydème' 242E, il dissuade *in extremis* Socate de quitter les lieux et lui permet d'assister a l'entrée des sophistes! Dans l'"Apologie' et dans la 'République' (496C), le conseil démonique est chargé du mépris et du ressentiment de Socrate (ou de Platon), qui dans un cas brave les Athéniens et dans l'autre semble vouloir choquer ses interlocuteurs en rendant Athènes tout entière responsable de son refus de participer aux affaires de la cité. Socrate lui-même, au moment même où il fait une sorte de bilan de sa vie, ne semble pas avoir une grande estime pour ce «démon» qui lui a fait consacrer ses derniers moments à mettre en vers les fables d'Esope. Encore a-t-il eu, lui, Socrate, assez de lucidité pour ne pas imiter ces poètes honnis qui mettent en vers une matière en laquelle ils

2. Le 'De sera': le Mal est comparé à un pouvoir démonique qui s'autopunirait (9, 554B, anticipation du 'De Iside' 50, 371D); il est question des «démons personnels», qui peuvent devenir des justiciers (25, 564E–F), puis de quelques démons en fonction de puissances cosmiques (28, 566B).

87 'Lois' V, 730A; IX, 877A.

88 Dans l'"Alcibiade' 105E, seul passage où il soit fait mention du «dieu» à propos du δαιμόνιον, le conseil «positif» (νῦν δ' ἐφῆκεν) n'est formulé que pour boucler la phrase après l'énoncé de la défense.

89 'Théét.' 151A.

90 Phèdre, 242B–C: τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖόν μοι γίγνεσθαι ἐγένετο.

Digitized by Google

sont, en tout état de cause, incompétents[91]. On a l'impression que le 'De genio' marque une étape importante dans l'évolution de la «doctrine» démonologique de Plutarque. Le 'surrationnel' y figure encore, mais le mythe de Timarque, si 'romantique' par ailleurs, optera pour le rationnel, et même, plus précisément, pour le noétique en identifiant le démon personnel au νοῦς, identification qui se retrouve dans le 'Corpus Hermeticum' (I et X en particulier). Cependant, Plutarque ne peut encore, à l'époque du 'De genio', évacuer complètement la démonologie: il n'a pas encore trouvé, comme ce sera le cas dans le 'De Iside' (grâce au platonisme), une solution satisfaisante au problème du mal. Aussi fait-il du démon le principe du mal[92] dans l''Eroticos', postérieur au 'De Genio' et aux «dialogues delphiques». Ce qui reste de démonologie lui sert à régler d'autres problèmes théologiques: existence de certains cultes violents ou bizarres; rapports infra- ou supra-philosophiques entre les hommes et les dieux.

C'est cette dernière fonction qu'assume Eros dans le 'Banquet': sa nature apparaît peu à peu au cours de la joute dialectique qui oppose Socrate d'abord à Agathon, ensuite à Diotime. Etant l'être du désir total, Eros ne peut être ni beau ni bon (201 e), mais l'absolu de ce désir le classe parmi les êtres apparentés au divin et l'«exigence» de son essence exclut qu'il puisse être laid et mauvais (201 E). Il est donc un μεταξύ entre l'humain et le divin, «un démon», ajoute immédiatement Diotime, «dont la nature . . . rend possible aux dieux d'avoir . . . commerce avec les hommes» (203 A). C'est la preuve qu'à l'époque du 'Banquet', on reconnaissait l'existence de la gent démonique, mixte par sa nature, unificatrice par sa fonction[93]. Il importe de mesurer l'importance exacte de ce passage du 'Banquet', donc son degré de sincérité. Nul doute que Platon ait ressenti en priorité la nécessité d'un intermédiaire entre le monde des dieux et le monde des hommes, mais le 'Banquet' ne fournit que l'équivalent en quelque sorte mythologique[94] de ce qui était pour Platon avant tout une exigence ontologique.

[91] Dans le 'De genio Socratis', Théocritos (ch. 10) et le père du narrateur (ch. 11) racontent que le démon de Socrate lui a permis certain jour d'éviter d'emprunter une rue qu'allait dévaster un troupeau de porcs, et une autre fois de battre en retraite devant l'ennemi en empruntant un itinéraire qui lui évita toute mauvaise rencontre! G. M. LATTANZI, Il „De genio Socratis" di Plutarco, Rome 1933, p. 25 note 4, rapproche le ch. 7 du dialogue du 'De E', 386 E et des 'Quaest. Conv.', 718 E–F, y voyant une incitation à s'intéresser aux mathématiques, comme le Socrate du 'Phédon' voit dans l'ordre démonique, qui l'incitait à faire de la musique, une incitation à philosopher: mais précisément, le démon, comme la suite le prouve, a sur la musique des vues moins élevées!

[92] Cf. le 'De occulte vivendo', 1130 A.

[93] Cf. L. ROBIN, La théorie platonicienne de l'amour, nelle éd. Paris 1964, p. 129 sq.; M. DÉTIENNE, Sur la démonologie dans l'ancien pythagorisme, Rev. de l'hist. des Rel. 155 (janv.–mars 1959), p. 17–32. Platon ignore les mauvais démons, probablement «inventés» par Chrysippe (F. E. BRENK, In mist apparelled, p. 111; voir aussi p. 107, note 32, 108 et 117). Xénocrate attribuait aux démons une force redoutable et un aspect terrifiant: 'De defectu' 416 D; cf. 'Brutus', XXXVI; 'Dion', LV.

[94] Platon critique la mythologie des poètes dans l'image qu'elle donne du divin: mais cette critique épargne la forme mythologique elle-même: les «personnalités divines», pour Platon comme pour Hérodote (II, 53) et pour Plutarque, ne sont jamais vraiment dépouillées de l'aspect formel de la poésie.

Digitized by Google

Plutarque, tout en conservant pour un temps la démonologie traditionnelle, a bien vu, sans doute, que le νοῦς humain, tel qu'il apparaît dans le 'Timée', est au fond le véritable δαίμων de chaque homme[95]: tel était bien le message de l'intellectualisme platonicien. L'ἔρως du 'Phèdre' est un don de la θεία μοῖρα, cette même «bienveillance» divine qui permet aux poètes et aux rhapsodes de parler de ce qu'ils ignorent[96]. La dialectique de l'Eros du 'Banquet' n'est qu'une transposition hasardeuse de l'ascension dialectique de la 'République': elle s'arrête à l'idée du Beau, à une étape, donc, de l'Idée suprême.

6. Platon, Plutarque et l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ

Après R. Hirzel, R. Flacelière[97] fait remarquer que «dans l'"Eroticos" (de Plutarque) Eros apparaît toujours comme un dieu, et comme un dieu puissant . . . Dans tout ce dialogue sur l'amour, l'on ne discerne que quelques allusions . . . à la démonologie. Par contre Plutarque y insiste avec force sur le respect dû à la πάτριος πίστις. Au moment où il rédigeait ce dialogue, vers la fin de sa vie, il était . . . parvenu à une conception plus théologique que philosophique de la religion, et c'est pourquoi il a délibérement passé sous silence les idées de Platon sur l'Eros – Génie, qui lui paraissaient faire bon marché des croyances établies». Il nous semble, quant à nous, que l'évolution de Plutarque a consisté, non pas à «dérationaliser» la théologie en la rapprochant des croyances populaires, mais à attribuer de plus en plus nettement le rôle de mystagogue de la théologie à la philosophie (rationnelle)[98]. Si la première définition «philosophique» du démon comme intermédiaire est celle du 'Banquet', Platon ne s'est pas attardé sur les perspectives qu'il ouvrait ainsi à l'imagination. Et si, avant le 'Banquet', il recherche déjà un mode de liaison entre 'le ciel et la terre, les dieux et les hommes', dès lors qu'il s'agit d'un contexte rationnel, il emprunte aux Pythagoriciens, non plus l'entité démonique, mais une similitude «essentielle», le respect de l'ordre et de la justice, l'un et l'autre obtenus par l'égalité géométrique[99]. On remarquera pourtant que Platon a conservé au moins une fois, dans un contexte philosophique, la notion de «(nature) démonique et divine» (τὸ δαιμόνιόν τε καὶ τὸ θεῖον: 'Rép.' 382 E): comme le fait remarquer L. Robin, en fonction du contexte, qui célèbre la perfection des dieux, le démon, en tant

[95] Même si, comme le remarque J. Souilhé, La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues, l'âme humaine est fabriquée, selon le 'Timée', à partir de résidus impurs.

[96] Cf. 'Ion', 534 C, etc. . . .

[97] Plutarque: Dialogue sur l'amour, 1953, p. 26–27.

[98] 'De Iside' 68, 378 A–B: δεῖ μάλιστα . . . λόγον ἐκ φιλοσοφίας μυσταγωγὸν (ἀναλαβεῖν): cf. supra, p. 185. Dans le 'De Iside', Ἔρως est identifié soit (par l'intermédiaire d'Hésiode) à l'un des principes de l'Univers, soit au monde (dans des perspectives proches de celles du 'Timée': 57, 374 C–D). Dans l'"Eroticos', Eros est devenu un dieu.

[99] 'Gorgias', 507 E–508 A.

Digitized by Google

que μεταξύ, «permet de diviniser l'humain dans la mesure du possible»[100]: or l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ est un thème majeur chez Plutarque, comme chez tous les Platoniciens[101]. De même, pour l'auteur du 'De Iside', la sainteté toute proche de la nature divine s'obtient par la connaissance même du divin[102] parce que Dieu est à la fois l'Intelligence et l'Intelligible[103].

V. Le traité 'De Iside et Osiride': dernier état de la philosophie de Plutarque

Si complexe qu'elle soit, l'évolution intellectuelle et spirituelle de Plutarque nous ramène avec insistance vers le rationalisme et vers une œuvre qui est, à coup sûr, un jalon essentiel dans l'histoire des idées, le traité 'De 'Iside et Osiride'. Pour notre sujet, cette œuvre a le mérite de tenter une interprétation platonisante et même platonicienne du mythe osirien, donc de mêler un platonisme dont il reste à vérifier l'«authenticité» à un mythe religieux dont les éléments avaient joué un rôle important à Alexandrie et largement alimenté les Gnoses et l'hermétisme. F. E. Brenk[104] souligne l'importance de la datation de cette œuvre, tentée par C. P. Jones et G. W. Bowersock, et remise en cause par E. Kapetanopoulos. Bien que nous ayons tenu compte des observations de ce dernier, nos hypothèses, sur ce problème, rejoignent celles de R. Flacelière, exprimées d'abord lors du VIIIe Congrès de l'Association G. Budé[105] et réaffirmées plusieurs fois par la suite: rien ne nous porte à croire que Plutarque soit mort entre 117 et 125 et même, confirmé dans nos hypothèses par B. Puech[106], nous affectons[107] comme *terminus post quem* au 'De Iside' l'année 120, avec, néanmoins, la quasi-certitude

[100] Note au passage précité, Platon, Œuvres complètes, Bibl. de la Pléiade 58, I, Paris 1953, p. 134.

[101] 'Théét.' 176B.

[102] Cf. 351E, 352A, 352D, 364F, 365A, etc. Le texte contient même (351F), s'appliquant aux vrais dévots, c'est-à-dire aux philosophes, le mot θείωσις, mais le passage est suspect.

[103] Ὁ θεὸς ... νοῦ ... καὶ φρονήσεως μεταδίδωσιν, οἰκεῖα κεκτημένος ταῦτα καὶ χρώμενος ('De Iside', 1, 351D). La démonologie du 'De Iside' (ch. 25–31) est très syncrétique: 1. Il existe de «grands démons» (Plutarque en appelle à Platon [cf. 'Banq.' 202D], Pythagore, Xénocrate et Chrysippe). 2. Ils sont, comme les autres démons, bons ou mauvais (cf. 'De defectu' et Porphyre, 'De abst.' II, 36–43). 3. Les premiers, dont font partie Isis et Osiris, sont divinisés après leur mort, ce qui est le cas de certaines âmes dans le 'De facie', 28, 943A sq. L'ensemble de la théorie est disqualifié, sans aucun doute, parce que les dieux sont inengendrés et immortels. On peut en déduire que, pour Plutarque, les âmes des mortels peuvent atteindre, dans l'exercice de l'intelligence ici-bas, dans la contemplation de l'Intelligible après la mort, une «disposition» divine, mais ne sauraient devenir des dieux au plein sens du terme. Sur l'apport de la démonologie à l'exégèse du 'De Iside', cf. infra, note 117.

[104] In Mist apparelled, p. 5, notes 11 et 12.

[105] Cf. Actes du Congrès, 1969, p. 487.

[106] Soclaros de Tithorée, ami de Plutarque, et ses descendants, R.E.G. 94 (1981), p. 189.

[107] Dans notre édition du 'De Iside' dans la Coll. des Univ. de Fr., à paraître.

Digitized by Google

qu'il s'agit de la dernière œuvre de Plutarque, et qu'elle permet, par conséquent, d'établir une comparaison relativement sûre entre les deux pensées et les deux œuvres.

1. La «méthode allégorique» dans le 'De Iside' et les mythes platoniciens

En utilisant pour exposer le dernier état de sa pensée dans le domaine de la philosophie et de la théologie la méthode dite «allégorique», Plutarque continue une tradition qui remonte à Pythagore et à Théagène de Rhégium[108], que Philon utilise avec une rare habileté[109], qu'Origène, le néo-platonisme et le néo-pythagorisme développeront dans le sens du sectarisme ou de l'hermétisme[110]. On ne s'attardera pas trop aux objections que Platon adresse à l'allégorisme: il risque de déconcerter et d'induire en erreur des auditeurs non avertis ('Rép.' 378 D–E), de servir la sophistique en n'établissant pas de critère entre l'interprétation acceptable d'un texte «figuratif» et les «surinterprétations» ou les «mésinterprétations» de ce même texte (voir dans le 'Protagoras' 343 B–347 A l'interprétation sophistique, par Socrate, d'un passage de Simonide)[111]. Surtout, Platon pense qu'il perdrait son temps à interpréter la mythologie selon la méthode allégorique[112] car il est lui-même un créateur de mythes et d'allégories. S'il convertit ses auditeurs à la philosophie en mettant en valeur le caractère étonnant ou apparemment absurde de tel fait réel (un doigt apparaît tantôt grand tantôt petit selon ce à quoi on le compare, un bâton plongé dans l'eau semble s'y briser)[113], c'est à l'aide du mythe allégorique qu'il tente de résoudre ou d'exposer les problèmes les plus difficiles. En fait, il n'a jamais composé de mythe au sens moderne du terme, qu'il s'agisse d'un mode d'expression dont les structures profondes suggèrent, par le jeu des connotations, une quantité indéfinie de sens[114] ou d'une

[108] Cf. J. PÉPIN, Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris 1958 (les p. 178–188 sont consacrées à Plutarque).

[109] Voir l'important article de P. BOYANCÉ, Etudes philoniennes, Rev. des Et. gr. 76 (1963), p. 64–110.

[110] F. BUFFIÈRE, Les mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris 1956 montre bien (p. 392 sq.) que, chez les néo-platoniciens et les néo-pythagoriciens, l'«exégèse» charge les textes de référence de sens si nombreux et si éloignés de la littéralité que ces textes deviennent de véritables messages codés.

[111] Les textes ne savent pas se défendre: 'Phèdre' 275 D.

[112] Ibid.

[113] 'République' 523 B sq.

[114] La déclaration de méthode du 'De Iside', 58, 374 E («il ne faut pas en user avec les mythes comme avec des exposés parfaitement objectifs de la vérité, mais emprunter à chacun d'eux en fonction de la vrai-semblance») peut faire penser à ce sens moderne de «mythe», mais au fond, pour Plutarque (interprète) comme pour Platon (créateur), le mythe est, en même temps qu'un sujet d'étude, une matière polyvalente prête à être utilisée pour une démonstration (comme une ébauche de clé fait connaître à la fois la clé achevée et la serrure). Voir sur ces problèmes, Y. VERNIÈRE, Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque: essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia, Paris 1977. Par ailleurs, on remarquera que, comme Platon, et avec moins de raisons que lui, Plutarque

Digitized by Google

synthèse de la «pensée sauvage» réunissant, par transmutation, en un tout cohérent, un ensemble de faits ou de notions non cohérents selon les critères de la pensée logique[115]. On pourra bien appeler «mythes» les évocations eschatologiques ou tel court récit situé avec précision dans le temps et l'espace malgré sa signification trans-spatiale et trans-temporelle (comme la naissance d'Eros dans le 'Banquet'): une grande partie de l'œuvre de Platon correspond à ce que la méthode allégorique prétend trouver dans les mythes poétiques ou religieux (qui se confondent souvent).

2. La construction dialectique du 'De Iside' et le statut infra-philosophique de la démonologie

On notera que Plutarque distingue plusieurs «étages» dans la signification qu'il prête au mythe osirien. Or cela entraîne deux remarques importantes sur sa fidélité au platonisme et plus précisément à Platon lui-même[116]. Il envisage successivement, dans le 'De Iside', l'allégorisme réaliste d'Evhémère (ch. 22–24), l'allégorisme démonologique (ch. 25–31), l'allégorisme physique (ch. 32–40) et physico-astronomique (ch. 41–44), puis un allégorisme à la fois cosmologique, philosophique et théologique qui, après un bref exposé du dualisme iranien (ch. 46–49), va se fonder exclusivement sur le «dualisme platonicien» (ch. 48 fin–64). L'allégorisme physique et l'allégorisme démonologique sont rétroactivement – mais très nettement – désignés comme infra-philosophiques[117]. Néanmoins, l'ensemble des ch. 22–48 est organisé selon une méthode qui doit beaucoup à Platon. Plutarque conduit son exégèse en formulant des ὑποθέσεις (au sens platonicien du terme), qu'il soumet à un ἔλεγχος avant de passer à une ὑπόθεσις supérieure (dans l'échelle ontologique): par exemple, l'evhémérisme ne peut expliquer la mort des dieux sans nier le divin; il en est de même de la démonologie, qui enfreint une «exigence essentielle» du divin: être inengendré. C'est là le schéma dialectique de la 'République' (l. VI et VII en particulier). Mais on retrouve aussi, dans ces mêmes chapitres, la dialectique telle qu'elle est définie dans le 'Phèdre' (265 A sq.): opérer une συναγωγή à partir des données communes

n'accepte pas que la lettre du mythe, même dans le cadre de l'exégèse allégorique, heurte la morale religieuse ('De Iside', 19, 358 D–E).

[115] C'est la définition de CLAUDE LÉVI-STRAUSS, La pensée sauvage, Paris 1962.

[116] La Nouvelle Académie critique l'allégorisme, qu'il s'agisse de Carnéade (ap. Cicéron, 'De natura deorum', l. III) ou de Sextus Empiricus, 'Adv. mathem.' I, IX et passim.

[117] Ch. 32, début: ces quelques lignes nous paraissent régler la question de l'évolution de Plutarque vis-à-vis de la démonologie (cf. supra): elle n'est pas récusée comme principe d'explication, mais cantonnée dans les couches inférieures de l'être, qu'on les considère comme une apparence à dépasser ou comme un être de moindre densité, proche des singuliers et le l'ἄπειρον. Conséquence curieuse: Sarapis, qui occupe une place centrale dans l'exégèse démonologique, est exclu de l'exégèse philosophique (platonisante), alors qu'il avait partout supplanté Osiris à l'époque de Plutarque: n'étant que le symbole d'un symbole (la mort et la résurrection d'Osiris), il fait partie des réalités de la religion populaire que le philosophe ne peut pas «récupérer».

Digitized by Google

(les différentes méthodes allégoriques ayant en commun, dans le 'De Iside', de postuler le dualisme) (ch. 45); puis, parvenu au sommet (ici, le platonisme), pratiquer une διαίρεσις qui ramène au réel, mais, désormais, avec les certitudes de la science, qui n'est pas distincte de la philosophie, *ancilla theologiae*: c'est ainsi qu'à partir du ch. 65, Plutarque s'emploie à résoudre le problème posé au départ (pourquoi les religions comportent-elles des rites cruels, funèbres ou obscènes) et aussi à se désengager entièrement de l'immanentisme que présuppose l'allégorisme stoïcien (lequel peut, en apparence, rendre compte facilement des pratiques religieuses visées)[118].

D'autre part, une fois l'allégorisme réaliste (evhéméristе) et l'allégorisme démonologique exclus comme infra-philosophiques, Plutarque continue, διὰ μέσων, c'est-à-dire à la manière de l'auteur de la 'République' et du 'Philèbe', son analyse ascendante en faisant de chaque ordre de réalité un εἶδος de l'ordre supérieur et un γένος de l'ordre inférieur: le Nil est un εἶδος du principe humide et celui-ci un εἶδος du Bien. Il y a là, comme chez Platon, une véritable ontologique. Des formes les plus exténuées de l'être jusqu'au divin se déploie un *continuum* soumis de plus en plus strictement à la Limite. Chaque réalité y a sa place, strictement définie: et c'est pourquoi les démons, considérés comme un mixte de divin et d'humain, sans autre intermédiaire, ne peuvent y figurer: ils sont le résultat monstrueux d'une prospection trop hâtive de l'être[119].

Cette hiérarchisation de l'être, tout à fait orthodoxe dans une exégèse platonisante, n'implique pas, comme dans certaines formes du néo-platonisme, des rapports iconiques et quasi «consubstantiels» entre les différents «degrés»: tout au plus sera-t-il avancé, à propos de la zoolâtrie, l'idée que les animaux gardent en eux comme un reflet du divin: ὡς ἐναργεστέρων ἐσόπτων καὶ φύσει γεγονότων . . .[120]. Ce problème concerne à la fois la cosmologie, la philosophie et la théologie. En fait, Plutarque établit une coupure entre le monde des vivants, depuis le «Vivant en soi», et les objets inanimés[121]. Coupure destinée à dégager l'exégèse de l'immanentisme stoïcien[122] et d'une sorte de 'panpsychisme' qui prétendra donner une base philosophique à la théurgie et à la magie en général. Ici encore, Plutarque «stérilise» un élément de doctrine susceptible d'être interprété à la manière de Plotin.

On se rappelle que la méthode dialectique exposée dans le 'Phèdre' consiste à distinguer le bon et le mauvais côté d'une notion, par exemple la folie

[118] Celui-ci sert par ailleurs de modèle à l'allégorisme physique et cosmique, chez Plutarque comme chez beaucoup d'autres auteurs (cf. J. PÉPIN, op.cit., p. 125–172 et passim).

[119] Plutarque aurait pu, en rapprochant la démonologie de la philosophie des mixtes du 'Philèbe', donner une part d'être à ces μεταξύ que sont les démons: mais les exigences de la théologie interdisaient de rapprocher en eux aussi sommairement l'humain du divin. D'autre part, le dualisme professé à la fin de l'enquête dialectique rend difficile la distinction entre des bons et des mauvais démons, distinction qui impliquerait, à l'intérieur d'un même εἶδος, deux processus différents de spécification.

[120] 'De Iside', 76, 382A.

[121] Ibid. 382A–C.

[122] Ibid. ch. 67.

Digitized by Google

inspirée (ὀρθὴ μανία)[123] et la folie pathologique. L'allégorisme du 'De Iside' concernant l'ensemble des êtres, et le Mal ayant – du moins à ce que prétend Plutarque – reçu un statut philosophique dans le 'Sophiste', le 'Timée', le 'Philèbe' et les 'Lois'[124], c'est la structure même du classement bien / mal qui devient, en quelque sorte, l'οὐσία dégagée par la συναγωγή.

3. Le problème du dualisme

Ainsi trouve-t-on, à l'issue de la recherche, non pas un principe, mais deux principes opposés. Le Platon dualiste que croit découvrir Plutarque pose le double problème de la légitimité de cette interprétation et, subsidiairement, du dualisme de Plutarque.

Le platonisme est un «dualisme faible» ("*a weak dualism*") d'après C. DE VOGEL[125]. Sans doute ce jugement doit-il être approuvé *cum grano salis*. Quoi qu'il en soit, pour n'avoir pas à reprendre, en particulier après S. PÉTREMENT[126], un problème souvent débattu, nous nous contenterons de quelques remarques générales.

L'être posé en tant qu'être comme exclusif de tout autre terme, donc dans un contexte non-logique[127], devient dialectiquement mauvais, dans la mesure où il confisque l'être de ceux-mêmes qui le posent[128] (c'est là le drame de l'éléatisme), sans qu'on ait même à invoquer la valeur propre à la pensée et à son expression, que rend impossibles l'être de Parménide. Cependant, l'être ne peut se «rétracter», à moins qu'il n'ait en lui du non-être, ce qui est exclu par hypothèse. Il ne lui reste qu'à s'épancher, non point en se déterminant – comme c'est le cas dans la procession plotinienne à partir de l'Un – mais en assumant la détermination. *Ens est diffusivum sui*. L'Autre du 'Sophiste' est pénétré par l'Etre autant que le Même, quoique différemment et en vertu d'une nécessité que l'Etre s'est imposée à lui-même. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le rôle joué par la Nécessité dans la création de l'âme du monde dans le 'Timée'. Dira-t-on qu'il y a dégradation du Modèle à l'Ame du Monde et de l'Ame du Monde à celles des hommes, faites des «résidus des substances premières» (41D)? P. THÉVENAZ écrit que, dans ce passage, «(le) seul but (de Platon) est d'attirer l'attention sur ce que les âmes inférieures ont de fragmentaire et d'imparfait en face de l'âme du monde. Elles n'en sont à aucun titre une émanation»[129]. Et il est vrai

[123] 'Phèdre' 244E (τῷ ὀρθῶς μανέντι).

[124] Plutarque ne cite que le 'Timée' à propos du Même et de l'Autre et attribue au pythagorisme seul l'opposition Un / Dyade et Limite / Illimité ('De Iside', 48, 370C–F).

[125] La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne, Rev. Philos. 149 (1959), p. 21–39. Approbation de P. MERLAN, From Platonism to Neoplatonism, p. 135.

[126] Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens, Paris 1947.

[127] Pour les Stoïciens, le mal, rappelons-le, est l'antithèse logique du Bien.

[128] Sur ces problèmes, cf. E. AMADO-LÉVY-VALENSI, Les niveaux de l'être. La connaissance et le mal, Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale, Paris 1962.

[129] L'âme du monde . . ., p. 84, note 3.

Digitized by Google

que, dans le 'Timée', Platon, sans doute par insuffisance de théorisation, semble s'orienter vers le dualisme. Il n'en est pas de même dans les 'Lois', où l'on a pourtant cru voir la théorisation dualiste qui manquait à la dernière phase de la doctrine platonicienne. Mais M. GUÉROULT a depuis longtemps rétabli la vérité[130]: l'âme du monde, qui est bonne, produit la deuxième âme, la « cause errante » (pour les raisons propres à la philosophie de l'être que nous avons vues plus haut), se compose avec elle et la dirige, cette deuxième âme servant d'intermédiaire entre la première et les mouvements visibles. Ainsi, conclut M. GUÉROULT, la théorie des deux âmes des 'Lois' est radicalement moniste. La persistance des termes dualistes exprime l'idée que dans sa production de la deuxième âme, l'âme cosmique se nie elle-même, l'effet se séparant de sa cause pour se réunir ensuite à elle, le mouvement synthétique exprimant l'ordre absolu ou relatif du monde et le mouvement antithétique exprimant le chaos ou son approximation.

On peut d'ailleurs remarquer que pour la physique ancienne le mouvement naturel et parfait est le mouvement circulaire. Cette idée ne s'explique pas seulement par la régularité du cours des astres, mais aussi, paradoxalement, par leur irrégularité (les mouvements des planètes sont rendus par Platon, entre autres, à la régularité par l'hypothèse de cercles concentriques se mouvant à des vitesses différentes). Le cercle est peut-être d'abord considéré comme compensation: l'hiver succède à l'été, mais à l'intérieur d'un cycle qui ramènera l'été.

Or Seth-Typhon, dans le mythe osirien tel que l'interprète Plutarque, a part aux cycles du monde et, en ce sens, est indispensable à son équilibre: c'est pourquoi Isis, après la victoire d'Horus, lui laisse la vie sauve et la liberté (ch. 19, 20, 40: οὐ γὰρ εἴασεν ἡ κυρία τῆς γῆς θεὸς ἀναιρεθῆναι παντάπασι τὴν ἀντικειμένην τῇ ὑγρότητι φύσιν, ἀλλ' ἐχάλασε καὶ ἀνῆκε βουλομένη διαμένειν τὴν κρᾶσιν· οὐ γὰρ ἦν εἶναι κόσμον τέλειον ἐκλείποντος καὶ ἀφανισθέντος τοῦ πυρώδους)[131]. Le monde (Horus), objet d'une sorte de création continue, survit par ses cycles (ch. 57): c'est en ce sens qu'il est « achevé » (τέλειος), par opposition au chaos précosmique, qui est, lui, ἀτελής[132]: or (est-ce un hasard?), Typhon-Seth n'était pas encore né quand Osiris et Isis produisirent ce chaos (ch. 54)[133].

Résumons-nous: Seth-Typhon est l'élément irraisonnable de l'âme du monde (ch. 49), l'élément périssable et désordonné du corps du monde (ibid.), qui

[130] MARTIAL GUÉROULT, Le Xe livre des Lois et la dernière forme de la physique platonicienne, Rev. des Et. gr. 37 (1924), p. 27–78.

[131] Le passage cité fait partie de l'allégorie physique dans le 'De Iside', mais n'en est pas moins significatif: cf. ch. 55: ὁ δ' Ὧρος οὗτος αὐτός ἐστιν ὡρισμένος καὶ τέλειος, οὐκ ἀνηρηκὼς τὸν Τυφῶνα παντάπασιν, ἀλλὰ τὸ δραστήριον καὶ ἰσχυρὸν αὐτοῦ παρῃρημένος . . . Τὸ πᾶν ὁ Λόγος διαρμοσάμενος σύμφωνον ἐξ ἀσυμφώνων ἐποίησε.

[132] C'est Arouéris, l'avorton (ch. 54): un enfant prématuré était dit ἀτελής.

[133] On peut donc dire que Plutarque majore encore ce qu'il croit être son dualisme au ch. 49 du 'De Iside': Μεμιγμένη γὰρ ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις καὶ σύστασις ἐξ ἐναντίων, οὐ μὴν ἰσοσθενῶν δυνάμεων. Or la plus faible de ces puissances est appelée « démon » par les sages (ch. 46). C'est là une formulation moins dualiste (si ce comparatif a un sens) que celle du 'Politique' (269 C sq.) par exemple. Cette succession cyclique de l'ordre et du désordre dans l'univers ne se retrouve pas ailleurs que dans le mythe du 'Politique' chez Platon; d'ailleurs *"it appears that (Plutarch) is not . . . taking this cyclic theory litterally"* (J. DILLON, The Middle Platonists, p. 205).

Digitized by Google

n'exerce pourtant son pouvoir que dans la partie sublunaire (ch. 42, 55), dont il préserve en gros, à sa manière, les cycles. Finalement, il est lui-même soumis à un cycle, qui fait que tantôt le monde l'attire comme un aimant, tantôt le repousse dans le domaine de l'Illimité, à la frange de l'être: κατέδυσεν εἰς τὴν ἀπειρίαν (ch. 62).

Que conclure à partir de là quant au dualisme? Chez Platon, on n'a peut-être même pas le droit de l'envisager, puisqu'il n'y a pas, dans les Dialogues dits «de la maturité», d'Idée du Mal et que dans le 'Sophiste' il n'y a plus de «principes», mais des «genres» que l'être circonvient et pénètre. L'Autre peut apparaître comme un principe mauvais dans le 'Timée', mais c'est uniquement, croyons-nous, parce que Platon a plus de peine encore à admettre la dispersion des Idées qu'à «porter une main parricide» sur Parménide. Quant à la théorie des 'Lois', dans laquelle on a voulu voir une charte du dualisme, elle maintient au contraire, avec une audace subtile, l'unicité du Principe suprême, qui n'a jamais été, d'ailleurs, sérieusement mise en question.

Si Plutarque proclame avec autant de force son appartenance à une doctrine dualiste platonicienne, c'est peut-être pour prendre nettement ses distances par rapport au stoïcisme: le mal, pour les Stoïciens, n'est qu'une entité logique. Le bien étant, chez eux, immanent et diffus, la conscience commune ne peut le saisir qu'au niveau du langage ou dans le concret, sans pouvoir lui accorder rien de substantiel. Plutarque semble, précisément, avoir tenté de lui donner de la consistance sur le plan ontologique et cosmologique.

Sa cosmologie, telle qu'elle apparaît, pleinement élaborée, dans le 'De Iside' confirme l'unicité du Principe.

Il faut tout d'abord écarter l'idée, exprimée à plusieurs reprises par R. M. Jones[134] et aussi par P. Thévenaz, que Plutarque «était entraîné par l'interprétation du mythe»[135]. Le choix du mythe correspond visiblement à sa conception ultime en matière de cosmologie et permet, en outre, d'escamoter certaines difficultés doctrinales: Isis (la matière) sert à la fois de χώρα et d'ὕλη à Osiris (le Principe Suprême, Λόγος ou Νοητόν) et à Seth (53, 372E), mais Nephthys – Τελευτή, épouse de Seth, vient opportunément prendre la place d'Isis aux confins de la matière, là où la puissance de Seth s'exerce pleinement (59, 375B); de plus, l'amour d'Isis pour Osiris et le fait qu'ayant reconstitué le corps du Dieu elle a ensuite conçu de ses œuvres Horus permettent à plusieurs reprises à Plutarque d'expédier par une métaphore des problèmes dont on souhaiterait que la solution fût plus élaborée[136]. Le choix du mythe osirien comme «instrument» de l'exégèse allégorique a été probablement inspiré par le 'Timée' 50C–D: χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττά, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ' ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον. Καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρί, τὸ δ' ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ.

[134] The Platonism of Plutarch, passim.

[135] L'âme du monde, p. 114.

[136] Platon use souvent, lui aussi, de mythes–métaphores (cf. par exemple Ion 583C–E), qui aident à la description mais n'expliquent rien.

Digitized by Google

A partir de là se développe une cosmologie qui a varié, du 'De procreatione' au 'De Iside', sur deux points importants:

1. Dans le 'De procreatione', c'est le devenir (c'est-à-dire l'enfant, intermédiaire entre le père et la mère en tant qu'il participe des deux et relie l'un à l'autre) qui «distribue ici-bas les copies de l'Au-delà»[137] sur le réceptacle. Ce réceptacle, qui est, dans le 'Timée', le lieu (52B), mais non l'étendue pure et simple puisque Platon le compare d'emblée à l'excipient (inodore) des parfums[138], posait à l'auteur du 'Timée' deux problèmes devant lesquels il se déclare embarrassé: de quelle manière les μιμήματα issus des Intelligibles peuvent-ils être imprimés en lui[139] et (problème connexe) comment ce réceptacle peut-il participer de l'Intelligible[140]? L'idée d'un réceptacle en lui-même amorphe, mais capable de servir de support à toutes les formes du devenir pouvait être rendue aisément par l'une des connotations de l'ὕλη aristotélicienne: «matière comme matériau dont est fait un corps». Dans le 'De procreatione', Plutarque semble concevoir la matière comme corporelle en songeant au caractère passif de la corporéité[141]. Restait la «valeur d'espace métaphysique»[142] de la χώρα. Contrairement à ce qu'écrit P. THÉVENAZ, Plutarque n'a pas laissé de côté cette valeur, mais a cherché à restituer à la matière la quiddité[143] et le dynamisme[144] qu'impliquait la participation à l'Intelligible. Du 'De procreatione' au 'De Iside', Plutarque a dû s'aviser qu'on ne pouvait ériger le devenir en *causa sui*[145]: aussi a-t-il laissé au concept aristotélicien d'ὕλη sa pleine signification: la matière n'est pas seulement «étendue», excipient sans qualité ('Timée' 50E): elle est aussi matière comme dans le rapport aristotélicien matière/forme. L'apport de l'aristotélisme éloigne définitivement Plutarque – quoi qu'il en dise – du dualisme. Le Premier Moteur n'est pas une puissance et n'a pas de puissance, étant tout entier en acte, et le mal n'est chez Aristote qu'une actualisation en attente qui ne concerne en droit que les particuliers: or Osiris est un dieu peu actif (sur le plan religieux, il se rapproche

[137] 'De procr.' 1024C.
[138] 'Timée' 50E.
[139] 'Timée' 50C.
[140] 'Timée' 51A. Voir sur ces problèmes L. ROBIN, Platon, nelle éd. 1968, p. 168sq.
[141] Cf. le 'De facie' 30, 945A: ἡ ψυχὴ τυπουμένη μὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ, τυποῦσα δὲ τὸ σῶμα.
[142] L'expression est de P. THÉVENAZ, L'âme du monde, p. 116.
[143] 'De Iside', ch. 58.
[144] Le 'De Iside' est fidèle, au delà du 'Timée', au 'Sophiste' et donne un statut cosmologique, métaphysique et théologique au mouvement (orienté vers et par le Bien): ch. 61–63.
[145] On ne peut pas écrire, avec P. THÉVENAZ, op.cit., p. 115, que du 'Timée' au 'De procr.' et au 'De Iside' «les rôles respectifs du dieu et du devenir aient été intervertis»: dans les trois œuvres la matière reçoit l'empreinte (τυπουμένου: 'De procr.' 24, 1024C) et les μιμήματα de l'Intelligible deviennent des «objets moulés» (τυπωθέντα 'Timée' 50C): le premier participe exprime l'action en tant qu'elle «affecte» son objet et le second en tant qu'elle l'«effectue»: voir nos articles: Autour de quelques emplois de l'accusatif chez Platon, in: Mélanges Edouard Delebecque, Marseille 1983, p., 137–154, et (à propos des sens d'ὕλη et du rôle de la matière dans le 'De Iside') Le 'De Iside' de Plutarque et l'aristotélisme, in: Mélanges Antonio Jannone, Paris 1986, p. 278–292. L'image de l'impression des formes dans la matière vient du 'Théétète' (191Csq.), celle du sceau est fréquente dans les œuvres du moyen-platonisme.

Digitized by Google

des fragiles parèdres des divinités orientales); Seth n'a qu'une activité occasionnelle (ch. 55, 59): par là-même, il ne peut orienter vers lui la matière (Isis), à la recherche de sa forme (ch. 53). Néanmoins, oser écrire que la matière a un dynamisme propre qui l'oriente vers le Bien et l'Etre absolu, c'était 1. compléter hardiment les rapports établis par le platonisme entre les Idées et les sensibles en opérant un rapprochement synthétique entre le dynamisme téléologique de l'Idée et la gnoséologie, présentée jusque là comme une «montée» vers l'Idée par voie d'allégorie et avec des préoccupations plus pédagogiques qu'ontologiques. 2. Intégrer à la métaphysique le mouvement, qui, en dépit du 'Sophiste', n'avait jamais eu un véritable statut ontologique. 3. Se donner les moyens d'établir une cosmologie cohérente, en s'opposant aux Epicuriens et aux Stoïciens, mais aussi à la lettre du platonisme, dans la mesure où l'auteur du 'Timée' voit dans la χώρα une indifférenciation totale de laquelle «naîtra» l'ὕλη ἄποιος. Quant à l'«agathotropisme» d'Aristote, il ne repose pas sur la distinction physique et cosmologique matière/forme: à tous les niveaux la forme est considérée par lui comme la matière d'une forme supérieure qui, de ce fait, change et évolue vers l'état et le lieu où l'appelle la perfection suprême.

Les métaphores sexuelles et conjugales utilisées par Plutarque, conformément à la logique, au moins formelle, du mythe, reprennent en partie les métaphores du 'Timée' (ch. 53: Ἡ γὰρ Ἶσίς ἐστι . . . τὸ τῆς φύσεως θῆλυ καὶ δεκτικὸν πάσης γενέσεως) et assurent au mythe trinitaire de la naissance d'Eros du 'Banquet' (ch. 57) un relais qui inaugura vraiment la philosophie trinitaire du néo-platonisme, lequel devait avoir une influence déterminante sur le dogme chrétien. Parfois on peut se demander si cette imagerie, venant de l'apologiste de l'amour conjugal, ne se donne pas quelque facilité aux dépens de la stricte cohérence. C'est le cas, par exemple, au chapitre 58, 375A: «On dit d'un époux légitime et fidèle qu'il ‹brûle› d'un amour légitime et d'une honnête femme qu'elle ‹désire› son mari bien qu'elle l'ait toujours tout à elle: de même la déesse poursuit assidument et sans relâche son divin époux pour s'imprégner de ce qu'il a en lui de plus puissant et de plus pur». Mais cette image rend bien compte de cette sorte de «création continue» qui fait l'originalité de la cosmologie de Plutarque, et on peut, au moins, poser le problème de l'amour de la transcendance dont Platon faisait déjà état dans le 'Banquet': on peut objecter à Platon que, s'il représente Eros comme perpétuellement en quête, il déclare aussi: θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ' ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι (ἔστι γάρ), οὐδ' εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. Cependant, on a vu que chez Platon, en général, le divin, l'Idée ne cessent jamais de séduire et de créer: c'est ce qui ressort de l'analyse faite par M. GUÉROULT des rapports qui unissent les deux âmes des 'Lois'[146]. Sur ce point, donc, Plutarque ne fait qu'expliciter Platon.

Il reprend avec une grande conviction (aux ch. 60–63) les étymologies mobilistes de la «doctrine d'Euthyphron» exposées avec plus de perplexité que d'ironie par Socrate dans le 'Cratyle'. Même si la «dialectique» des deux âmes donne un statut tardif, mais avec des préoccupations plus orientées vers la cosmologie que vers la métaphysique, à une certaine forme de mouvement, c'est sur-

[146] Voir J. M. RIST, Eros and Psyché, ch. 2.

Digitized by Google

tout dans le sillage d'Aristote que Plutarque énonce sa «doctrine» de la création continue: le pouvoir créateur préserve et ranime par le mouvement la vie dans la nature (ch. 63) et, on l'a vu, le monde (même en sa partie sublunaire) atteint à sa perfection propre par des mouvements cycliques compensatoires[147].

Isis est donc l'agent et le principe du mouvement (ch. 60, 62–63), issu, certes, en droit, de l'incomplétude du monde, mais autonome (ch. 62), pourvu de raison (ch. 2–3, 61–63), garant de l'équilibre: Isis–Dikê (ch. 3) est proche de la M;ct égyptienne, notion que Plutarque semble avoir bien connue et maîtrisée, ce qui n'est pas un mince mérite.

Plutarque a apprécié à sa juste mesure l'introduction de la χώρα comme réceptacle dans le 'Timée' et il en a tiré, peut-être sans l'avoir nettement perçu, les véritables conséquences. Ce qui a rendu difficile l'élaboration de la cosmologie du 'Timée', c'est que le platonisme est une philosophie de l'essence et une ontologique, qui rend difficile à la fois l'explication de la cohérence du monde des Idées et le reclassement *partes extra partes* de ce qui est issu d'elles au moment de la «création» du monde. Infiniment plus traitable est la philosophie de la substance (τὸ ὑποκείμενον) qui supporte et permet un reclassement harmonieux des éléments de l'être: cf. 'De defectu', 10, 414F–415A: Εὖ μὲν οὖν λέγουσι καὶ οἱ λέγοντες ὅτι Πλάτων τὸ ταῖς γεννωμέναις ποιότησιν ὑποκείμενον στοιχεῖον ἐξευρών, ὃ νῦν ὕλην καὶ φύσιν καλοῦσιν, πολλῶν ἀπήλλαξε καὶ μεγάλων ἀποριῶν τοὺς φιλοσόφους.

2. La création du monde n'est plus référée seulement à un moment du temps. Amoureuse d'Osiris, le principe suprême, que Plutarque désigne le plus souvent (trois fois dans le seul ch. 54) par le mot Λόγος, Isis assure, dans le sens du platonisme, la médiatisation de la création continue, dans un contexte parfois un peu confus. Le Λόγος a une âme, inaccessible aux sens, hors de portée du mal, et un corps, mot par lequel Plutarque désigne (assez arbitrairement) les «émanations» (ἀπορροαί: ch. 53), les «ressemblances» (ὁμοιότητες: ch. 53–54), les «raisons» (λόγοι: ch. 54), les «formes» (εἴδη: ch. 54) qui permettent à Isis de donner naissance et pérennité au monde, image sensible de l'Intelligible (ὃν ἡ Ἶσις εἰκόνα τοῦ νοητοῦ κόσμον αἰσθητὸν ὄντα γεννᾷ: 54, 373A), en les préservant, en les rassemblant et en leur donnant corps comme une mère nourrit de sa substance même la semence qui a pénétré en elle. Le dynamisme d'Isis permet à Plutarque de se passer de démiurge et de s'attarder sur la fonction médiatisante de l'âme du monde. Isis, «élément féminin de la nature» (ch. 53) et même principe de la nature, assure au monde contre Seth (c'est-à-dire

[147] Cf. supra. Plutarque garde néanmoins son originalité par rapport à Aristote 1. Aristote voit dans le mal un produit accessoire du passage de la puissance à l'acte, qui ne concerne donc que les particuliers. 2. Il le rattache à ce que nous pourrions appeler le «hasard», le passage de la puissance à l'acte étant une tendance et non une loi. 3. Pour la même raison, Aristote peut se passer d'une puissance cosmique régulatrice telle que l'âme du monde. Entre Platon et Aristote, Plutarque reste original. La façon dont il repense les notions empruntées font que nous ne pensons pas devoir lui affecter l'épithète flétrissante d'«éclectique», à moins que l'on ne considère comme «éclectiques» Epicure ou Malebranche.

Digitized by Google

contre l'indétermination qui sépare de droit l'image de son modèle pour qu'elle se présente comme image)[148] détermination et perfection dans son ordre et lui délègue, en quelque sorte, son dynamisme et son hostilité au « principe » typhonien (ch. 55). L'absence de toute arithmologie dans la cosmologie du 'De Iside' et la disjonction du platonisme et des courts développements arithmologiques tout au long de l'ouvrage semblent indiquer que Plutarque a été influencé dans ce domaine autant et plus par l'inspiration biologique de la philosophie d'Aristote que par la mathématique platonicienne. De surcroît, c'est bien à la manière dont la forme ordonne la matière chez Aristote que le couple Λόγος/Isis ordonne l'univers dans le 'De Iside'. Toutefois, en conférant à l'entité personnifiée par Isis à la fois l'universalité de la « matière première », une double détermination, à l'égard du bien et à l'égard du mal, et un dynamisme propre qui lui fait préférer le bien, Plutarque a, si l'on veut, opéré une synthèse du platonisme et de l'aristotélisme: mais nous préférerions dire qu'il a accompli une véritable création métaphysique.

A propos des rapports entre l'Intelligible et le Sensible, le Λόγος et le κόσμος, le mot ἀπορροαί incite à parler d'« émanation », au sens plotinien du terme, ce qui est une nouveauté par rapport au 'Timée'[149]. L'effusion d'Osiris vers Isis ressemble bien à la plénitude de puissance qui déborde. Mais peut-on transposer sans inexactitude cette notion dans une philosophie où l'être n'est pas considéré comme l'Un (si on met à part quelques pages du 'De E', d'ailleurs plus proche d'un exercice sur les étymologies que d'un exposé théologique)?

Les mots εἴδη et λόγοι (ch. 54) font problème: à propos d'un texte comparable (au moins dans sa littéralité) du 'De defectu' 22, 422B . . . (τὸ) πεδίον ἀληθείας, ἐν ᾧ τοὺς λόγους, τὰ εἴδη καὶ τὰ παραδείγματα τῶν γεγονότων καὶ τῶν γενησομένων ἀκίνητα κεῖσθαι, R. Flacelière[150] glose „τὰ εἴδη" par ces mots: « conception platonicienne des Idées ». Il est vrai qu'ici les εἴδη (comme les λόγοι) peuvent être mis sur le même plan que les παραδείγματα: dans le 'De Iside' il s'agit des émanations du Παράδειγμα intelligible. Antiochos d'Ascalon, qui assimile l'ensemble démiurge + âme du monde au πνεῦμα – λόγος stoïcien, a repris la théorie des « raisons séminales » utilisée par les Stoïciens selon la logique de leur monisme immanentiste, qui ne pouvait admettre franchement l'idée d'un παράδειγμα coupé des εἰκόνες. Il est probable qu'Antiochos voyait dans les λόγοι σπερματικοί les Idées dans leur aspect objectif[151]. Pour Eudore, la Qualité, qui est aussi la Monade, la Forme, le Λόγος, s'impose à la Dyade (Quantité) pour créer le monde[152], l'εἶδος étant la contrepartie immanente de

[148] La dégradation qui s'opère du modèle à l'image n'implique pas l'action du mal, mais obéit seulement aux lois de la hiérarchisation de l'être.

[149] Il est clair que dans le 'Timée' « les âmes inférieures ont (quelque chose) de fragmentaire et d'imparfait en face de l'âme du monde. Elles n'en sont à aucun titre une émanation » (P. Thévenaz, L'âme du monde, p. 84, note 4). On pourrait ajouter que le caractère laborieux de toute la création empêche d'employer le mot « émanation » à son sujet.

[150] Plutarque: Sur la disparition des oracles, p. 244, note 167.

[151] J. Dillon, The Middle Platonists, p. 95.

[152] Ibid., p. 135.

Digitized by Google

l'ἰδέα (Idée transcendante)[153]. Chez Albinus, l'importance de l'immanence s'est accrue (disparition du Παράδειγμα intelligible, réaffirmation du caractère immanent des λόγοι σπερματικοί)[154].

Visiblement cet aspect des rapports entre le Principe suprême et le reste du κόσμος subit la tentation stoïcienne. Gêné par une tradition déjà longue, Plutarque imagine, comme caution de la transcendance, des mouvements divers plus ou moins bien coordonnés: émanations du Λόγος, cycles astraux, cycles cosmiques de compensation, lever des astres(?) (ch. 61: τῶν ἄνω φερόμενων), action régulatrice d'Isis. Dans le syncrétisme, Plutarque marque de l'indécision. En revanche, il sent apparemment qu'avec «son» Isis, il opère le passage de la cosmologie du 'Timée' à une métaphysique nouvelle, dont il aurait pu toutefois trouver quelques éléments dans le 'Philèbe' (qu'il semble avoir connu, mais incomplètement assimilé)[155].

4. Isis, le dualisme et la Gnose

J. Dillon[156] énumère les différents aspects de la «personnalité» d'Isis: «elle est le réceptable du 'Timée', la matière, la sagesse (εἴδησις et φρόνησις)» et fait songer à la Sophia de Philon, «laissant apparaître une tendance du platonisme d'Alexandrie à identifier au moins l'aspect positif de la matière avec l'Ame du Monde, et les deux avec la Dyade pythagoricienne de l'Ancienne Académie . . . aussi bien qu'avec Dikê, Rhéa . . . (et) Sophia . . . Cet amalgame produit une entité tombée et imparfaite, quoique remplie du désir de se rendre parfaite grâce au *logos* du Dieu, mais, d'autre part, responsable de notre création et nous servant de vecteur pour nous amener à la connaissance de Dieu».

Ce texte, satisfaisant par ailleurs, contient deux termes qui nous paraissent présenter quelque danger pour l'interprétation de l'entité isiaque:

1. Tombée: il y a là, nous semble-t-il, une anticipation du plotinisme en rapport avec le mécanisme de la procession et de la conversion: il y a bien conversion, mais non point procession; si la multiplicité des déterminations appauvrit l'être, ce qui est vrai chez Parménide comme chez Plotin, l'Un de Plotin étant d'ailleurs très proche de la matière-réceptacle de Plutarque, la comparaison s'arrête là car Plutarque, avec l'auteur du 'Phédon', classe le corporel

[153] Cf. Sénèque, Lettres 58 et 65 et W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Problemata 1, Berlin 1930.

[154] J. Dillon, op.cit., p. 285. Plutarque ne s'associe pas à ceux qui font des Idées des entités psychologiques «en acte» (58, 374 E): τὸν . . . νοῦν ἔνιοι τόπον εἰδῶν ἀπεφήναντο καὶ τῶν νοητῶν οἷον ἐκμαγεῖον, bien qu'il n'eût pas péché contre le platonisme si ce n'était là qu'une description du fonctionnement du νοῦς. L'assimilation (due à Philon) des Idées aux pensées de Dieu a peut-être été introduite dans le platonisme par Antiochos: cf. J. H. Loenen, Albinus' Metaphysics, Mnemosyne, IV, 9 (1956), p. 296–319 et IV, 10 (1957), p. 35–56.

[155] Cf. Le De Iside de Plutarque et l'aristotélisme, p. 281–282.

[156] Op.cit., p. 204–205.

Digitized by Google

après le spirituel et pense même que celui-ci peut être «souillé» par celui-là (ch. 54). Mais ce dualisme âme/corps, très «appuyé» dans le 'Phédon', n'a guère plus de sens chez Plutarque que chez Plotin: on pourrait même dire que le fait de considérer la matière comme un élément corporel ayant pour seule qualité un agathotropisme dynamique positif, est un prolongement génial de Platon et d'Aristote (combinés) vers une conception dont nous pouvons apprécier la modernité.

2. Imparfaite, la matière ne l'est pas, au sens, en tout cas, que les exégètes du 'De Iside' attribuent à ce mot. Pour résumer la question, rappelons qu'A. TORHOUDT[157] avait cru découvrir les traces d'un système gnostique à travers cette prétendue imperfection, au ch. 54, 373B–C: (il s'agit de la naissance de l'avorton Arouêris): Ἡ μὲν γὰρ τῶν θεῶν ἐν γαστρὶ τῆς Ῥέας ὄντων ἐξ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος λεγομένη γένεσις Ἀπόλλωνος αἰνίττεται τὸ πρὶν ἐκφανῆ γενέσθαι τόνδε τὸν κόσμον καὶ συντελεσθῆναι τῷ λόγῳ τὴν ὕλην φύσει ἐλεγχομένην ἐπ' αὐτὴν ἀτελῆ τὴν πρώτην γένεσιν ἐξενεγκεῖν (texte établi par W. SIEVEKING).

W. SIEVEKING avait bien vu que les mots φύσει ἐλεγχομένην interdisaient toute traduction satisfaisante du passage: nous avons proposé de les remplacer par φῦσαι γλιχομένην. Ce qui est sûr en toute hypothèse c'est qu'ἀτελῆ s'applique parfaitement au cas de l'avorton Arouêris. Il n'en reste pas moins vrai, objectera-t-on, que, si Arouêris est né «inachevé», c'est parce que le Λόγος n'avait pas rendu la Matière «parfaite» (συντελεσθῆναι). Mais l'objection se contredit elle-même: la matière porterait donc en elle, fût-ce à l'état de virtualité, la perfection? Le chaos précosmique que décrit ici Plutarque implique un certain type de relation entre l'Intelligible et la matière[158]. La précréation manquée résulte d'une altération de ces relations, dont l'Intelligible est autant responsable, sinon plus, que la matière, sans que pour autant on puisse le qualifier d'imparfait. Autrement dit, l'harmonie d'où résulte le κόσμος doit être proposée à l'intelligence comme à la matière par une puissance supérieure et divine.

C'est là une conception qui n'a rien à voir avec la Gnose (valentinienne en particulier) dont J. DILLON[159] la rapproche pourtant, et qui se rapprocherait plutôt du matérialisme immanentiste des Stoïciens dans ce qu'il a de plus moderne. D'ailleurs la double acception du mot χώρα: «étendu» et «corporéité» et son «attribut essentiel» (agathotropisme) ne sont acceptables que dans un contexte d'inspiration stoïcienne ou apparenté au stoïcisme.

Il nous paraît dès lors inutile de poser en termes platoniciens le problème des rapports de la matière et du mal, si important pour l'Ancienne Académie et le néopythagorisme: la χώρα et la corporéité sont chez Platon deux entités

[157] Een onbekend gnostisch Systeem in Plutarchus' De Iside et Osiride, Studia hellenistica 1, Lovanii 1942. Voir par ailleurs F. P. HAGER, Die Materie und das Böse im antiken Platonismus, Museum Helveticum 19 (1962), p. 73–103.

[158] Comme l'écrit P. THÉVENAZ, L'âme du monde, p. 106–108: «Le devenir est relation», qu'il s'agisse du devenir cosmique ou du devenir précosmique (sur ce dernier, cf. 'Timée' 52D). Cf. 'Platonicae Quaest.' IV, 1003A sq.

[159] The Middle Platonists, p. 215 et 384 sq.

Digitized by Google

proches, mais distinctes[160]. Dans le 'Phédon', qui est l'œuvre de Platon la plus proche du dualisme, la corporéité souille l'élément spirituel, le gêne et l'écrase: Plutarque reprend cette idée dans l'«ouverture» du 'De Iside', qui est dominée en effet par le 'Phédon' (ch. 4, 352D; 5, 353A, etc. . . .). Mais ce dualisme est plus apparent que réel, et en tout cas provisoire, comme l'a bien montré G. M. A. GRUBE[161], et le 'Philèbe' le confirme. Faut-il avoir recours, pour «culpabiliser» la matière, à l'«enseignement ésotérique» de Platon? C'est ce que fait F. P. HAGER[162], dans une longue et intéressante étude centrée sur Plotin. Quoi qu'il en soit de cet «enseignement ésotérique», il n'est pas possible de faire porter la responsabilité du mal à la matière, telle qu'elle est conceptualisée dans le 'De Iside', ni au personnage d'Isis, à moins de supposer avec R. M. JONES que Plutarque s'est laissé entraîner par le mythe hors de sa «doctrine» propre, ce qui, au moins à propos d'un problème aussi important, est invraisemblable. Nous nous contenterons de remarquer que les conclusions d'O'BRIEN[163] sur le mal chez Plotin, à savoir que le mal a pour cause à la fois la matière et la faiblesse de l'âme nous paraissent convenir parfaitement, *mutatis mutandis*, au chaos précosmique du 'Timée' car, l'âme n'y agit que par des «fulgurations passagères de l'intelligence»[164].

5. Le 'De Iside' et la théorie des Idées

Fidèle en gros à la cosmologie du 'Timée' et à ce qu'elle implique, c'est-à-dire que le monde a été créé par Dieu à l'image des Idées ('De procr.' 1028C et passim), Plutarque reste, ce faisant, fidèle au platonisme originel. Il a toujours considéré les Idées comme une pièce maîtresse du système platonicien, qu'il prolonge en suivant jusque dans le réceptacle le passage des émanations idéelles considérées avant tout comme des «formes» (εἴδη: 'De Iside', ch. 54). Les Idées transcendantes sont désignées comme des Intelligibles ('De Iside', 58, 374F: εἰδῶν . . . καὶ . . . νοητῶν) qui se manifestent dans la création sous la forme des intelligibles mathématiques, porteurs de la Limite[165]. Osiris, en tant que νοητὸς καὶ ἰδέα καὶ παράδειγμα représente à la fois Dieu et le monde des Idées, ambiguïté qui n'est pas due à la forme mythique de l'exposé[166] puisque le 'Timée' est encore plus ambigu sur ce point[167]. Chez Plutarque, c'est le Dieu, et non tel dieu-

[160] Cf. supra, p. 194, 217.
[161] Cf. supra, p. 199.
[162] Die Materie und das Böse im antiken Platonismus, Museum Helveticum 19 (1962), p. 73–103 (on trouvera cet article suivi d'un supplément daté de 1973 dans: Die Philosophie des Neuplatonismus = Wege der Forschung, Bd. 436, C. ZINTZEN éd. [Darmstadt 1977], p. 427–474).
[163] Plotinus on Evil. A study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil, Downside Review, 87 (1969), p. 68–110.
[164] P. THÉVENAZ, L'âme du monde, p. 107.
[165] 'De Procr.' 1023C, où l'on trouve le souvenir du 'Phédon' est peut-être aussi du 'Philèbe'.
[166] Contra C. M. JONES, The Platonism of Plutarch, ch. II.
[167] Cf. A. RIVAUD, Platon: Timée, Critias, C.U.F., Paris 1949, Notice, p. 36–38.

Digitized by Google

démiurge, qui crée le monde. C'est en tant que tel, semble-t-il, qu'il est mis, dans les 'Quaest. Conviv.' 720A–B, sur le même plan que les Idées et la Matière (τὰ πρῶτα). Les Stoïciens accusaient cette doctrine des trois principes d'être trop sommaire, trop logique, trop inerte (cf. Varron in August. 'Civ. Dei' 7, 28): mais en faisant de Dieu le démiurge et de la matière un principe dynamique, Plutarque échappait à ce reproche. Inversement, la formulation anthropomorphique τὴν Ὀσίριδος ψυχὴν ἀΐδιον εἶναι καὶ ἄφθαρτον ('De Iside', 54, 373A) reçoit plus loin son équivalent logique et abstrait: (ἡ Ἶσις εἰκόνα) τοῦ νοητοῦ κόσμον αἰσθητὸν ὄντα γεννᾷ. En revanche, dans l'expression ὁ θεῖος λόγος (75, 381B), Dieu et le «λόγος divin» semblent être employés comme des synonymes[168], non point, comme le pense J. G. GRIFFITHS, par référence à la théorie philonienne des Idées – pensées de Dieu, mais parce que Dieu est avant tout Raison.

6. Approche de la religion de Plutarque comparée à celle de Platon

Doit-on dire, avec H. DÖRRIE[169], que le Paradigme (du monde et de chaque homme) est identique au Noῦς divin? En droit, la même question se pose chez Platon. Celui-ci se contente de suggérer que la partie rationnelle de l'âme est apparentée aux Idées, qu'elle atteint le point suprême de sa nature et de sa fonction en contemplant les Idées. Dans l'important «prélude» du 'De Iside' (ch. 1–3 en particulier), on l'a vu, l'ὁμοίωσις τῷ θεῷ s'obtient par l'étude. Peut-être peut-on penser seulement que le νοητόν est plus anthropomorphique chez Plutarque que chez Platon (quant à l'intégration des intelligibles paradigmatiques dans le νοῦς chez Plotin, elle relève d'une tout autre démarche et ne nous semble pas être dans le prolongement de la pensée de Plutarque). On a cité quelquefois, pour prouver que pour Plutarque comme pour tout le moyen-platonisme, connu de nous sur ce point par Eudore, le τέλος de l'homme est la ressemblance avec Dieu et non la conformité à la Nature[170], quelques phrases du 'De sera', 5, 550D: «Dieu, selon Platon, se présente à nos regards comme le modèle de toutes les perfections et, en donnant aux hommes la vertu, qui est en quelque sorte sa propre ressemblance, il nous rend capable de suivre ses traces divines, la Nature ayant allumé en nous la lumière du regard (cf. 'Timée' 47A–C) afin que le spectacle merveilleux des corps qui se meuvent dans le ciel habituât notre âme à se passionner . . . pour ce qui est beau et régulier». Cette référence particulière au regard dans le cadre d'une cosmologie rappelle tout simplement, et réitère, la comparaison entre le soleil et le Bien du l. VII de la République.

Dieu est aussi Providence ('De Iside', 1, 351E 67, 377F et Vivant éternel (ibid.). Les références explicites à la Providence sont rares (relativement) dans l'œuvre de Plutarque, probablement parce que les Stoïciens s'étaient en quelque sorte approprié et avaient complètement agrégé à leur système le terme πρόνοια.

[168] Cf. J. G. GRIFFITHS, Plutarch: De Iside, p. 557.
[169] Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé (Paris 1968), 1969, p. 524.
[170] J. DILLON, The Middle Platonists, p. 192–193.

Digitized by Google

Si on admet que le 'De Fato', à peu près certainement apocryphe, est néanmoins proche de la pensée de Plutarque, on notera (570E) que l'εἱμαρμένη n'est en somme que l'exécutante des conséquences particulières résultant des causes principales qui figurent dans le plan providentiel. Contre les Epicuriens, Plutarque diminue la part du hasard (ἡ τύχη[171] ou τὸ αὐτόματον) et s'il lui fait une place importante dans les 'Vies', c'est souvent en fonction d'un dessein littéraire[172]. F. E. BRENK établit, à propos des rapports du divin et de la vie humaine (à propos, notamment, des présages et des miracles), un parallèle intéressant entre Platon et Plutarque: "*The exalted nature of the divinity in Platonism constructs a basis for the miraculous: God's ways are not our ways . . . At the same time the sympathy of the whole cosmos, the doctrine taught by the stoïcs and accepted by Plutarch to a large degree, offers another basis for divination. Like a bow, the cosmos can sense vibrations in any part . . .*"[173]. Chacun des termes de cette comparaison doit cependant être nuancé: Platon n'accepte vraiment que la mantique apollinienne, Plutarque réduit la sympathie cosmique à ce qui résulte de la continuité de l'être et de sa hiérarchisation (telles que les a établies Platon). On peut écrire avec P. VICAIRE en étendant ce jugement à Plutarque[174]: «De cela, il faut peut-être voir la cause profonde dans l'impossibilité où se trouve finalement une pensée intellectualiste de faire beaucoup plus que d'affirmer l'existence de trésors qui risquent de s'évanouir quand on veut les toucher».

En combattant et en renvoyant dos à dos les Stoïciens et les Epicuriens (dont il ne peut cependant faire totalement abstraction), Plutarque montre qu'il croit en un Dieu-providence, qui gouverne le monde[175] mais qui est proche de l'homme, comme une présence vivante, et accueille avec plaisir ce que l'homme fait pour lui[176], en accord avec sa loi.

On peut, en s'aidant du 'De Iside' et de quelques autres traités[177], donner l'esquisse d'un «panthéon» plutarchéen:

Λόγος, Πρόνοια

(Dieu unique [cf. 'De Iside', 67, 377F: ἑνὸς λόγου, μιᾶς προνοίας] dans la fonction de guide de l'univers et de providence rémunératrice; absolument transcendant, il appartient au monde intelligible[178]; il est lui-même intellectif au plus haut degré, sans que les Idées soient pourtant ses idées).

Δυνάμεις ὑπουργοί ('De Iside', ch. 61, 66, 68)

[171] Il s'agit seulement de l'aspect cosmique de la Τύχη, celle-ci pouvant également être considérée comme le «bon génie» ou le «génie mauvais» d'un individu ou d'un peuple: Plutarque joue sur ces deux sens, en particulier dans le 'De Fortuna Romanorum' et le 'De Fortuna Alexandri'.

[172] Cf. F. E. BRENK, In mist apparelled, p. 184sq. [173] Ibid. p. 209.

[174] Platon et la divination, Rev. des Et. gr., 83 (1970), p. 333–350.

[175] 'De defectu, 19, 420B.

[176] 'Non posse suaviter vivi', 21–22, 1102Dsq. Cf. D. BABUT, La doctrine démonologique dans le De genio Socratis, Inf. littér. 35 (1983), p. 201–205.

[177] En particulier le 'De defectu', ch. 48 (compte tenu des restrictions à apporter sur la représentativité de Cléombrotos et l'importance de la démonologie: cf. supra et 30, 426C–D).

[178] 'Ad. princ. inerud.', 5, 781; 'De Iside', 54, 373A; 64, 377E–F; 78, 382F–383A.

Digitized by Google

(Puissances auxiliaires, qui englobent sans doute les dieux serviteurs du démiurge dans le 'Timée', les dieux des astres fixes dans ce même ouvrage [40A–B] et des dieux multiples, hypostases transcendantes des fonctions multiples du Λόγος et du Πνεῦμα des Stoïciens).

La théologie du 'De E' insiste sur l'unicité, la simplicité, la transcendance de Dieu et trouve des accents parménidiens pour faire de lui l'«être véritable» (ch. 19–20, 392E–393B). En termes de cosmologie, les mêmes épithètes servent à qualifier le Dieu suprême à l'aide des termes qui servent aussi à désigner les Idées ('De Iside' 54, 373A sq.; 78, 382F–383A: νοητόν, ἀειδές, ἀόρατον, ἀπαθές, etc. . . .). Peut-être peut-on penser que, comme l'Idée du Bien ('De Iside' 53, 372E), il garantit les Idées comme essences connaissables (cf. 'République' 508E).

Il est facile de voir que rien, dans cette théologie, ne va contre le platonisme le plus strict, sinon l'absence d'un Démiurge. Mais si les «contours» de la religion de Platon sont fixés par son ontologie, il n'est guère facile, en revanche d'en discerner le détail. Léon Robin[179] distingue dans la religion platonicienne et le divin tel qu'elle l'esquisse, quatre plans distincts: le Dieu – Bien / le Vivant en soi ou le Dieu intelligible avec ses (?) Idées / le Démiurge / les Sous-Démiurges. Mais ce classement est précaire. Pour le «2e niveau», L. Robin se fonde sur une interprétation du 'Timée' 37C qu'il ne semble pas avoir conservé dans l'édition des 'Œuvres' de Platon de la 'Bibliothèque de la Pléiade'[180].

Ce qui est sûr, c'est que Plutarque semble moins réticent que Platon à l'égard des dieux de la mythologie[181]. Le syncrétisme qu'il élabore dans le 'De Iside' (ch. 66 sq. et passim) s'efforce de démontrer l'universalité de ces dieux grâce à la mythologie comparée et aux étymologies, se flatte de légitimer la répartition, entre eux, des fonctions que leur a attribuées, à travers les poètes, la conscience commune[182].

Peut-être doit-il cet apparent conformisme à l'utilisation qu'il fait de l'exégèse allégorique. Il avoue que, selon lui, il n'est rien dans la religion traditionnelle qu'on ne doive rapporter à un dessein rationnel ('De Iside', 68, 378B: ἐπὶ τὸν λόγον ἀνοιστέον ἅπαντα). On pourrait ajouter qu'avec de tels présupposés et compte tenu du rôle qu'elle joue sur le plan cosmologique, Isis représente à elle seule plus de fonctions cosmiques que les déesses grecques auxquelles elle est, tour à tour, comparée. La rigueur et la ferveur suggèrent qu'on l'accepte dans le panthéon universel, et Plutarque en fait le support de sentiments qui sont pour lui si importants (l'amour maternel et l'amour conjugal entre autres) qu'on voit bien que dans son esprit et dans son cœur elle occupe une place à part. On retrouve chez Platon une dévotion à l'égard d'Apollon qui dépasse tout autant les arguments rationnels.

[179] Platon, p. 177–183.

[180] Cf. note 66 au 'Timée', la Pléiade 1950.

[181] Il semble les identifier, globalement, aux «puissances auxiliaires» ('De Iside', 67, 378A). La fonction des dieux traditionnels l'emporte sur le reste de leur personnalité.

[182] Cf. 'De Iside', 64, 377A. L'idée que chaque dieu est chargé de certaines fonctions est traditionnelle en Grèce, mais Plutarque prétend avoir trouvé dans les 'Livres d'Hermès' une répartition originale des rôles ('De Iside', 61, 375F: le passage semble fortement teinté de stoïcisme).

Digitized by Google

7. Rationalisme et mysticisme chez Platon et chez Plutarque

Il semble que Platon et Plutarque aient en commun une forme d'intellectualisme qui limite, lorsqu'il s'agit des plus hauts degrés de l'être, la part de l'affectivité au profit de la raison, la part de la vie au profit de la spéculation logique. Cette tendance est moins visible dans les derniers dialogues platoniciens, puisque le 'Timée' prend pour référence le «Vivant en soi» et que le 'Philèbe' constitue le dernier état de l'onto-logique platonicienne à propos de la vie bonne et du plaisir. Elle est moins forte chez Plutarque: pourtant celui-ci, dans le 'De procreatione' comme dans le 'De Iside', recherche les articulations du monde non dans des „μέσαι φύσεις" (comme les démons), mais dans de grands principes métaphysiques: Dieu au lieu du Démiurge dans le 'De procreatione', Isis, médiatrice universelle, dans le 'De Iside'.

L'incertitude où on se trouve quant à la chronologie des œuvres de Plutarque[183] permet cependant d'isoler quelques points de repère utiles pour la connaissance de l'évolution de sa pensée. Le 'De superstitione' est à coup sûr une œuvre de jeunesse, le 'De Iside' – et l''Eroticos' – des œuvres de vieillesse. C'est pourquoi on ne peut souscrire à ce jugement de J. G. GRIFFITHS[184] (emprunté, semble-t-il, à des synthèses déjà anciennes): "(*Plutarch's*) *development seems to have been from a radical rationalism to forms of mysticism and syncretism which were occasionnally superstitious*". Il est vrai que le 'De Superstitione' manque de souplesse dialectique: c'est là l'ouvrage d'un jeune homme qui se fait une haute idée de la religion et l'exprime en formules abruptes, mais on a vu que la religion de Plutarque n'est pas moins rationaliste dans le 'De Iside'; la superstition et l'athéisme y sont d'ailleurs renvoyés dos-à-dos (ch. 11, 355D). Platon a lui-même été parfois interprété, et non par les platonisants les moins illustres[185], à la lumière de Plotin et classé parmi les mystiques. Nous nous contenterons de renvoyer à la réfutation d'E. BRÉHIER[186]: s'il est vrai que Platon pense accéder à la contemplation de la totalité de l'être, c'est à la fin de l'ascension dialectique, et non par régression, comme chez Plotin; cette contemplation n'est pas effusion ineffable, mais confrontation de deux présences, celle du philosophe et celle de l'être, grâce auquel devient perceptible l'ordre des êtres. Telle est la doctrine de la 'République', du 'Sophiste' et du 'Philèbe' (dans ce dernier dialogue, l'être descend, en quelque sorte, dans les sensibles, mais c'est par la voie la moins mystique qui soit, celle de la Limite et de la Mesure). Dans la 'République', le Bien, il est vrai, produit à la fois la connaissance et l'être, mais cela doit être compris en liaison avec la comparaison du Bien au soleil. En fait le Bien est contemplé aussi comme producteur des Idées: il est contemplé 'en fonction'. La contemplation, selon J. FESTUGIÈRE, est inséparable de la science: la thèse peut

[183] Cf. C. P. JONES, Towards a chronology of Plutarch's works, The Journal of Roman Studies 56 (1966), p. 61–74.

[184] J. G. GRIFFITHS, Plutarch: De Iside et Osiride, p. 25.

[185] V. BROCHARD, L. ROBIN, J. FESTUGIÈRE (Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris 1936).

[186] Platonisme et néo-platonisme, Rev. des Et. gr. 52 (1938), p. 489–498.

Digitized by Google

être soutenue, nous semble-t-il[187], mais parce que, chez Platon, toute expérience aboutit au regard. La science est «synoptique». Le regard est appropriation, et non sortie de soi. L'auteur de l'*Ion*, de la *République* et du *Phèdre* a précisé, dans sa critique des poètes, que l'extase – à moins d'être proprement miraculeuse comme celle qui permit aux dieux de se substituer au rimailleur Tynnichos pour signer le plus beau péan qui ait été jamais composé[188] – n'ouvre notre âme qu'au Hasard[189].

Plutarque écrit au ch. 77, 382D du *De Iside*: «La connaissance de l'Etre qui n'est qu'intelligibilité, lumière, sainteté, comme un éclair qui brille à travers notre âme ne s'offre jamais qu'une seule fois (ἅπαξ) à notre contact (θιγεῖν) et à notre vue (προσιδεῖν)». Cette expérience, qu'on a voulue mystique, est à l'opposé de l'extase, qui est rare, peut-être[190], mais non point unique, qui est surtout durable. Le texte du *De Iside* fait plutôt penser à la «parenthèse philosophique» de la *Lettre VII*[191], qui montre que l'intellection, quel qu'en soit d'ailleurs l'objet, se produit «tout d'un coup et pour jamais», non par quelque lente osmose[192], par quelque addition trop rapide de connaissances trop fragmentaires, mais ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν (cf. *De Iside* 2, 352A).

La comparaison opérée dans le même passage du *De Iside* entre la νόησις et l'époptie mystérique n'a rien de neuf. Plutarque associe Platon et Aristote pour la leur attribuer. Platon l'utilise en effet dans le *Banquet*[193] en rattachant au même effort de concentration intellectuelle la recherche des Idées, l'ascèse érotique et l'ascèse physique et morale. Quant au passage d'Aristote auquel il est fait allusion, on admet en général qu'il est du jeune Aristote et reflète la pensée de Platon[194]. De plus, le ch. 77 du *De Iside* prépare la description du «paradis». La contemplation y est devenue un état: cela peut convenir à l'Amenti égyptien, où l'activité des «Osiris sanctifiés» n'était pas grande, mais rien non plus ne permet de dire que cela soit en contradiction avec le «paradis» du l. X de la *République*, où l'on doit continuer à philosopher[195].

Il et bien vrai que, pour Plutarque, la théologie commence par une vision obscure du divin et comporte des détours et des pièges, que la religion entretient avec les autres domaines, et en particulier ceux de la science rationnelle, des

[187] Contra E. Bréhier, loc. cit.

[188] *Ion*, 534D–E.

[189] Il et vrai que l'auteur du *Phèdre*, 265A sq., admet le «bon délire» – mais c'est du bout des lèvres.

[190] Plotin déclare être parvenu quatre fois à l'extase dans l'Un.

[191] En particulier 341C–D.

[192] Cf. *Banquet*, 175D–E.

[193] 209E sq.

[194] Cf. J. Croissant, Aristote et les Mystères, Bibl. de la Fac. de Philos. et Lettres de l'Univ. de Liège, fasc. 51 (Liège–Paris 1932). L'auteur montre que le «mysticisme» de Platon est lié à la νόησις indépendamment de toute idée religieuse et contient en germe une positivité qu'Aristote développera en subordonnant à la physiologie les éléments qui auraient pu, en ce domaine, être considérés comme mystiques.

[195] *Rép.*, 619D–E.

Digitized by Google

rapports complexes. Mais elle est incontestablement le couronnement de la philosophie. Les mêmes formules valent pour Platon, mais celui-ci s'est moins intéressé que Plutarque à l'aspect social et « coutumier » de la religion populaire.

Conclusion

Plutarque est classé parmi les auteurs du moyen-platonisme, c'est-à-dire dans le Moyen-Age du platonisme, après les sceptiques (Arcésilas et Carnéade), les dogmatiques comme Antiochos, les « alexandrins » comme Dion, Eudore et son propre maître Ammonios. Il est clair qu'il ne doit rien aux premiers, qu'il reflète parfois vaguement Antiochos, qu'il a pu entendre parler par Ammonios de Philon et, pour ce qui concerne le 'De Iside', des « mythes » et des détails des cultes égyptiens[196]. On le dit « éclectique », ce qui est au fond lui refuser le titre de philosophe: cependant il nous semble que l'« invention » d'une matière médiatisante (influence d'Aristote) contenant en elle la corporéité et un dynamisme orienté vers le Bien (influence du stoïcisme) dépasse l'éclectisme, car elle enrichit le platonisme, et les développements ultérieurs de la notion de matière ont montré qu'il ne s'agissait nullement d'une invention tératologique.

Nous n'avons pu ébaucher que des comparaisons fragmentaires entre le platonisme de Plutarque et le platonisme dit « scolaire » de son époque tel qu'il était enseigné à Smyrne, à Alexandrie et (à partir d'une date inconnue de nous) à Athènes. Les quelques données provenant de témoins indépendants, Albinus, Calvisius Taurus, Celsus et l'auteur d'un abrégé de la doctrine de Platon (connu par Diogène Laërce) permettent de connaître le « système officiel » du moyen-platonisme[197]. Mais ces problèmes de sources et d'appartenance n'ont en l'occurrence qu'une importance limitée, puisque Plutarque n'appartenait pas à l'Académie et qu'il est bien visible qu'il a pratiqué les œuvres de Platon et même est revenu aux sources mêmes de son maître[198].

Sur plusieurs points, Plutarque a suivi – en l'interprétant librement – le platonisme de son époque et le platonisme « négatif »:

1. En optant pour la doctrine de la création du monde dans le temps: cela va contre l'interprétation de Speusippe et de Xénocrate, mais non contre l'esprit du 'Timée', où Platon apparaît, certes, embarrassé devant cette mise en œuvre d'un monde qu'il avait voulu jusque là ontique et non génésique, logique et non chronologique: mais on a vu que, par ailleurs, Platon avait, tout parti-

[196] Son voyage en Egypte fut sans doute de courte durée et n'apparaît pas dans ses œuvres: cf. K. ZIEGLER, Art. Plutarchos de la R.E. XLI, 1 (1951), col. 654. Voir aussi Der Mittelplatonismus = Wege der Forschung 70, 1981, éd. ZINTZEN.

[197] Cf. H. DÖRRIE, Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé, Paris 1968, ibid. 1969, p. 519 sq.

[198] H. DÖRRIE (ibid. p. 520) suppose que Plutarque « a reçu sa formation philosophique dans le cadre de l'Académie, qu'il aurait quittée ensuite ».

Digitized by Google

culièrement dans le 'Timée', inventé et défini un temps monodrome riche de virtualités pour l'historien de la pensée et l'évolution de la science.

2. En grossissant le trait à propos du dualisme de Platon: mais Platon a parfois fait de même! L'Autre, qui n'est qu'un genre de l'être dans le 'Sophiste', devient une force récalcitrante dans le 'Timée' . . . Et surtout, en dépit de professions de foi dualistes, le maître et le disciple (celui-ci en particulier dans le 'De Iside') voient avant tout dans ce qu'ils appellent le «Mal» la condition indispensable à la différenciation de l'Etre, elle-même indispensable à sa compréhension, à son expression et à sa participation active aux cycles de la vie (sur ce dernier point, et sans doute sous l'influence de l'aristotélisme, Plutarque donne un statut plus spécifique à la vie, que Platon subsume dans des principes logiques).

3. En faisant la synthèse, dans la matière, de la χώρα et du σωματικόν platoniciens. Cela lui permet de perfectionner la «médiatisation» du monde platonicien d'une façon que Platon n'eût sans doute pas désavouée. Dans la cosmologie du 'De Iside', le Dieu apparaît beaucoup moins actif que dans le 'De procreatione' par exemple. Plutarque semble être revenu à un platonisme plus attaché à la force latente des causes formelles qu'au «dynamisme» métaphysique ('Sophiste') ou cosmologique ('Timée') sauf en ce qui concerne la matière-Isis. A propos du νοῦς divin qui répand sur le monde des εἴδη (formes) issues des Idées platoniciennes, on peut parler, nous l'avons vu, d'*émanation*. Mais là s'arrête la comparaison avec Plotin[199]: «la cosmologie de Plutarque, écrit excellement H. Dörrie[200], est moniste: il n'y a qu'un monde, dont les nombres sont liés les uns aux autres par (un) σύνδεσμος»; mais, contrairement à H. Dörrie, nous ne parlerons pas de «sympathie» à propos de ce σύνδεσμος: cela nous entraînerait soit dans la sphère du stoïcisme, soit dans des formes décadentes de pensée, dans le mysticisme douteux qui sévissait à l'époque de Plutarque et sévira plus encore après lui. Le témoignage (ultime) du 'De Iside' montre que c'était contre cette pseudo-philosophie et cette pseudo-religion[201] qu'il entendait lutter en éclairant par la raison ce que les cultes – en particulier à son époque – pouvaient avoir d'équivoque et de morbide.

4. En essayant d'adapter à sa doctrine la métaphysique du 'Philèbe', qui peut bien avoir été (et peut-être à travers des exposés oraux de Platon), comme le pense K. M. Sayre, à l'origine de la croyance en un enseignement ésotérique: Idées-nombres, Dyade indéterminée, Grand-et-Petit, etc. . . . – termes dont Plutarque use peu – on a l'impression que Plutarque, s'il a assez mal assimilé

[199] On a vu que la tripartition du vivant (corps, âme, esprit) remonte au 'Timée'. Ici comme dans presque tous les domaines, Plotin se réfère à Platon lui-même et n'a jamais pensé faire autre chose que commenter Platon. Plutarque, au contraire, a, au moins dans le 'De Iside', utilisé la notion de νοῦς ou de ψυχή de façon très personnelle: le νοῦς d'Osiris est l'Intelligible transcendant (ch. 54) et c'est la matière qui assure, par le mouvement, la création continue du monde (ch. 63).

[200] Loc. cit., p. 527–528.

[201] La Gnose par exemple.

Digitized by Google

le 'Philèbe', a bien compris au moins l'importance de la notion de Limite[202]. S'il reprend dans le 'De procreatione' les spéculations mathématiques du 'Timée', il disjoint toujours, dans l'ensemble de son œuvre, l'arithmologie, qu'il restitue au pythagorisme, de la doctrine de Platon[203].

5. En reprenant la « manière » des mythes eschatologiques de Platon. Toutefois, nous ne voyons dans les mythes du 'De facie', ou du 'De defectu' et du 'De genio Socratis' que de belles prestations d'une imagination plus « romantique » que celle de Platon[204]. En effet, la démonologie, qui est à la base de ces mythes, est mythique comme eux, et ne le serait-elle pas que le 'De Iside' exclut de la façon la plus nette la démonologie des spéculations philosophiques. Elle n'aura été chez Plutarque qu'un mode d'explication provisoire ou un équivalent mythique de l'Αἰτία du 'Philèbe' appliqué aux couches inférieures de l'être. On peut dire que l'auteur du 'De Iside' a vaincu les démons et renvoyé le mal au « presque-non-être »: tel fut le double don que lui accorda Isis.

J. DILLON[205] cite divers témoignages antiques sur Plutarque qui lui semblent montrer que celui-ci, dans les générations qui l'ont suivi, n'a été considéré ni comme un Platonicien, ni comme un philosophe. Que les Néo-Platoniciens aient été plus sévères envers lui qu'avec Platon s'explique aisément[206]: l'œuvre si diverse de Platon pouvait être intégrée à l'œuvre d'un Plotin à différents niveaux. Dans le détail, on l'a vu, Plutarque est plus loin que Platon du néo-pythagorisme, et il s'en éloigne toujours davantage, par exemple en abandonnant pratiquement, dans le 'De Iside', la démonologie. Il a moins que Platon le sens du mystère et – quoique partisan de la vie contemplative – de la concentration intellectuelle. Ses mythes manquent de flou et de « rêve » (bien qu'ils prétendent souvent raconter des expériences hypnotiques). Sa philosophie, plus nettement et plus constamment trinitaire que celle de Platon, lui a aliéné les ennemis du christianisme.

Pourtant, ce qui nous est apparu, c'est que Plutarque était platonicien d'instinct, bien qu'il se soit éloigné sur quelques points, et notamment dans le domaine de la morale, de son maître. Au 3e siècle, le titulaire de la chaire de rhétorique à Athènes se proclamait le descendant de Plutarque et de Sextus. A la même époque, un philosophe se vantait d'être « un descendant au sixième degré de Plutarque ». Si Plutarque n'avait plus été considéré à cette époque comme un philosophe, ou s'il n'avait fait que reproduire les idées de Platon, on n'eût pas célébré sa mémoire. Le XXe siècle, en redécouvrant les 'Œuvres morales', en

[202] En revanche, Plutarque expose avec beaucoup de fidélité la « doctrine » du 'Sophiste' dans le 'De defectu", 34, 428Csq- – mais relie de façon originale les cinq Genres aux quatre στοιχεῖα du monde physique.

[203] A l'exception, bien entendu, des rapports entre l'Un et la Dyade indéterminée ('De defectu' 428Esq. 'De procreatione', 1014D–E et sq.), devenus classiques depuis l'ancien pythagorisme.

[204] Contra H. DÖRRIE, loc.cit., p. 525–529.

[205] The Middle Platonists, p. 228.

[206] Voir sur ces questions Les sources de Plotin = Entretiens sur l'Antiquité classique, V, Vandœuvres–Genève 1957 (1960).

Digitized by Google

relisant les 'Vies' sans vouloir y trouver à chaque page matière à pédagogie, conclut, contre J. DILLON[207], avec F. E. BRENK (cf. ci-dessus): "*Plutarch was at heart a philosopher*"[208].

[207] The Middle Platonists, p. 230: "*(He is) rather a litterateur and an antiquarian than . . . a serious philosopher.*"

[208] Il était impossible d'analyser en détail dans le cadre de cette étude l'influence des auteurs du moyen-platonisme sur Plutarque, et inversement: on consultera avec profit, sur ce point, Der Mittelplatonismus, C. ZINTZEN éd., en particulier p. 127sq., 319sq.

Digitized by Google

Plutarch's 'De animae procreatione in Timaeo': An Analysis of Structure and Content

by JACKSON P. HERSHBELL, Minneapolis, Minnesota

Contents

I. The 'De animae procreatione' and Plutarch's Platonism 234
1. Scholarship on the 'De animae procreatione' 235
2. Date, Genre, and the Sources of the 'De animae procreatione', ... 237
3. Plutarchs Quotations and Method of Interpreting Plato in the 'De animae procreatione' 240
II. Outline and Summary of the Contents of the 'De animae procreatione' 241
1. Chaps. 1–28 (1012B–1027A) 241
a) Introduction (Chaps. 1–4, 1012B–1014) 241
b) Plutarch's summary of his own views of the 'Timaeus' passage (Chaps. 5–10, 1014–1017C) 242
c) Displacement 243
d) Polemic against Crantor and his followers (Chap 21, 1022E–1023B) 243
e) Polemic against Posidonius and his followers (Chaps. 22–23, 1023B–1024B) 243
f) Plutarch's continuing summary of his own views (Chaps. 24–28, 1024B–1027F) 244
2. Chaps. 29–33 (1027A–1030C) 245
a) Introduction (Chap. 29) 245
b) Question One on the quantity of the numbers used by Plato (Chaps. 30 and 11–14, 1027D–F and 1017C–1022C) 245
c) Question Two on the arrangement of the numbers (Chaps. 20 and 30b, 1022C–1022C–E and 1027F–1028A) 245
d) Question Three on the function of the numbers in the composition of the soul (Chaps. 31–33, 1028A–1030C) 246
III. Select Bibliography 247

I. The 'De animae procreatione' and Plutarch's Platonism

In his still much cited doctoral dissertation of 1916, 'The Platonism of Plutarch', R. M. JONES devoted most of the second chapter on Plutarch as a Platonic interpreter to the Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας ('De animae pro-

Digitized by Google

creatione in Timaeo'), No. 68 of the so-called Lamprias Catalogue.[1] JONES' absorption with this work is quite understandable for, apart from the Πλατωνικὰ ζητήματα ('Platonicae quaestiones', No. 136), it is the only extant exegetical work of Plutarch.[2] Moreover, although Plutarch quotes or refers to Plato and his writings in about six hundred and fifty passages in his surviving works, the 'Timaeus' is most often cited, a large number of these references found in the 'De animae procreatione' and 'Platonicae quaestiones'.[3] Both of these works are closely related, for not only do Questions II, IV, V, VII–VIII deal with passages in the 'Timaeus', but Questions IV together with II provide the interpretation developed more fully in 'De animae procreatione' which also refers to an earlier treatise on Plato's cosmogony, presumably the lost Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον, No. 66 of the Lamprias Catalogue (see De an. procr. 1013E).[4] There are moreover, sections in the 'De Iside et Osiride', 'De E apud Delphos', and 'Quaestiones convivales' which have a bearing on Plutarch's views in 'De animae procreatione'.[5] In sum, 'De animae procreatione' is a treatise of major importance for an assessment and understanding of Plutarch's Platonism.

1. Scholarship on the 'De animae procreatione'

In this century, three studies, two of which involve translation, have been devoted entirely to 'De animae procreatione'. The earliest by JOSEPH HELMER in 1937 did not attempt to describe the instructional content ('*Lehrgehalt*') of the work, but dealt with the question of how Plutarch arrived at his interpretation of the 'Timaeus'.[6] His doctor's dissertation was followed a year later by PIERRE THÉVENAZ's study which was concerned with the metaphysical questions of the

[1] ROGER MILLER JONES, The Platonism of Plutarch, Menasha, Wisconsin, 1916, 68–106. In the first chapter, JONES treats "Plutarch's general thought with special reference to Platonic influence", 7. On the Catalogue, see KONRAT ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, Stuttgart, 196, 60–66 = s.v. Plutarchos, RE 21. 1, 1951, cols. 696–702. An 'epitome' of the 'De animae procreatione' is extant, and comes after the present treatise. It is merely a copy of chaps. 20–25 (1023B–1025B) of 'De animae procreatione' with two brief introductory paragraphs. The work is clearly not by Plutarch. On this 'epitome' see ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 110–111 = RE 21. 1, col 743, and HAROLD CHERNISS, Plutarch's Moralia, XIII, Part I in Loeb Classical Library, No. 427, Cambridge, Massachusetts, 1976, 348–349.

[2] ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 68 = RE 21. 1, col. 704. Twelve other lost works, the titles of which are known, dealt with Socrates, Plato, and the Academy.

[3] Ibid., 113 = col. 750. ZIEGLER writes: „*von Platons Schriften steht in der Heranziehung durch P. der Timaios weit obenan*". See also JONES, The Platonism of Plutarch, 108, and JOSEPH HELMER, Zu Plutarchs "De animae procreatione in Timaeo", Würzburg, 1937, 5: „*kein platonischer Dialog hat Plutarch so viel beschäftigt wie der Timaios*".

[4] See ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 109 = RE 21. 1, col. 745. See also CHERNISS, Moralia, XIII. 1, 177 n. e.

[5] See PIERRE THÉVENAZ, L'Âme du Monde, le Devenir et la Matière chez Plutarque, Paris, 1938, 96–98, 108, and 117–118, and CHERNISS, Mor. XIII. 1, 133–34, 140–42 et passim.

[6] HELMER, Zu Plutarchs "De animae . . .", 2–3.

Digitized by Google

treatise, primarily the creation of the world soul, the creation of the world, becoming and matter, and sought *«pour retourner de là aux autres traités, dans la mesure où ils peuvent en compléter certain aspects et l'éclairer mieux»*.[7] THÉVENAZ also provided a translation, but only of the first part of the treatise, chaps. 1–10 (1012B–101C) and chaps. 21–28 (1022E–1027C).[8] Lastly, in 1976 HAROLD CHERNISS published an excellent text and translation of the treatise in a volume of the Loeb Classical Library of Plutarch's 'Moralia'.[9] CHERNISS took full account of the correct construction of Tim. 35 A 1–B 1 apparently first noted in modern times by G. M. A. GRUBE, and accompanied his work with a good introduction and copious notes.[10] Two earlier doctoral dissertations on Plutarch's Platonism in which considerable attention was given to 'De animae procreatione', were those of R. M. JONES (1916) mentioned above, and of HERBERT HOLTORF (1913).[11] JONES' dissertation remains useful for anyone beginning a study of Plutarch's Platonism though he did not assess the correctness of Plutarch's interpretation of the 'Timaeus'. HOLTORF's work examined this question as well as the place of the 'De animae procreatione' in Plutarch's metaphysics, but it has been criticized by both HELMER and THÉVENAZ who, for example, considered it *«assez superficiel»*.[12]

The following study is devoted primarily to the structure and content of the 'De animae procreatione' and makes no claim to offer original insights into the treatise. It is, of course, inevitable that some account be taken of Plutarch's method of interpretation, and the accuracy or correctness of his views on the 'Timaeus'. That his interpretation is sometimes arbitrary, contradictory, and

[7] THÉVENAZ, L'Âme du Monde, 9–10.

[8] THÉVENAZ's reason for omitting this part of the treatise *«car les développements mathématiques, arithmologiques et musicaux qui doivent étayer l'interprétation de la division harmonique de l'âme, n'entrent pas dans le cadre de mon étude, qui s'en tient aux vues de métaphysique générale»*, 10, is not wholly satisfactory. To be sure, Plutarch suggests at 1027A and 1022C that this part of his treatise contains little that is original, but he himself regarded the discussion as having sometimes "a charm not unphilosophical" (1027E), and some of it is as "metaphysical" as the reasoning of the first part.

[9] CHERNISS's text and translation are those used in this study. For reviews of his edition, see ROBERT FLACELIÈRE in: L'Antiquité Classique 46 (1977) 266–67, and A. A. LONG, From Crib to Editio Major, Classical Review, N. S. 30 (1980) 14–16. LONG considers CHERNISS's work "one of the finest studies of any classical author". The only defect (minor) noted by LONG is CHERNISS's lack of reference "to the most spirited defence of a literal creation in recent times, by GREGORY VLASTOS (R. E. ALLEN, ed., Studies in Plato's Metaphysics [1965], pp. 401–19)".

[10] CHERNISS's remark, Moralia XIII. 1, 150, that "none of these four authors (HOLTORF, JONES, HELMER, and THÉVENAZ) were aware of the correct construction of Timaeus 35A 1–B 1, first pointed out in modern times apparently by G. M. A. GRUBE (Class. Phil., xxvii [1932], pp. 80–82) . . ." is not wholly accurate. THÉVENAZ cites GRUBE's article in his bibliography, L'Âme du Monde, p. 127. He seems not, however, to have made use of it, at least in his discussion and interpretation.

[11] HERBERT HOLTORF, Plutarchi Chaeronensis studia in Platone explicando posita, Stralesundiae, 1913.

[12] THÉVENAZ, L'Âme du Monde, 128. See also HELMER's brief critique: Zu Plutarch's "De animae . . .", 1.

Digitized by Google

distorts or falsifies Plato's meaning, has long been maintained.[13] Yet both HELMER and THÉVENAZ try to defend or explain Plutarch's distortions of Plato's thought, the latter claiming, for example, that *«Plutarque pénétrait mieux la pensée de Platon que ses disciples immédiats»*,[14] and HELMER arguing that Plutarch's interpretation of the 'Timaeus' arises from three factors: Plutarch's ingenuity (*'Scharfsinn'*), his conception of Plato's thought as a unity, and his literal interpretation of the text.[15] CHERNISS who is more critical than either of the aforementioned scholars, maintains that Plutarch's interpretation was far from "literal", and that "his motive was not strict fidelity to Plato's words but concern to enlist Plato's authority for the proposition that the universe was brought into being by god".[16] Such somewhat divergent opinions on Plutarch's work need be kept in mind. But whatever shortcomings the 'De animae procreatione' may have, it is a source for the views of earlier thinkers on the 'Timaeus', notably, Xenocrates, Crantor, and Posidonius, and furnishes evidence for what was a continuing controversy among the successors of Plato, namely, whether Plato meant the generation of the cosmos and its soul to be understood literally as a temporal beginning, or proposed an apparent temporal origin only "for the sake of examination" (see 1013A and 1017B).[17]

2. Date, Genre, and the Sources of the 'De animae procreatione'

Before turning to the work itself, two preliminary questions may be given some attention. First, what accounts for Plutarch's great interest in the 'Timaeus'? HELMER who dealt with this question, makes the following correct observations: Plutarch was not alone in his partiality for the 'Timaeus', and beginning possibly with Crantor, the 'Timaeus' was regarded as the Platonic dialogue in Greco-Roman antiquity and in the middle ages, no dialogue probably receiving as much attention as the 'Timaeus'. Moreover, although one can only guess at reasons for Plutarch's fascination with the 'Timaeus', it is likely that the combination of religious or theological, and natural or physical speculations in the work appealed to Plutarch's own philosophical and religious interests, and that the difficult content of the 'Timaeus' and the solemn tone of its language, attracted Plutarch's own sense for the sublime.[18]

Second, when did Plutarch compose the 'De animae procreatione'? K. ZIEGLER and CHERNISS who, among others, have dealt with this question, conclude from the dedication of the treatise to Plutarch's sons, Autobulus and

[13] See, for example, ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 108 = RE 21.1, col. 745, and CHERNISS, Moralia XIII.1, 146–7, et passim.

[14] THÉVENAZ, L'Âme du Monde, 95.

[15] HELMER, Zu Plutarchs "De animae . . .", 66–68.

[16] CHERNISS, Moralia XIII.1, 147.

[17] Plutarch's phrase is "for the sake of examination" (θεωρίας ἕνεκα), but there are other forms of the expression in antiquity, e.g. Speusippus' "for the sake of instruction" (διδασκαλίας χάριν). See CHERNISS, Moralia XIII.1, 168–69, n. e.

[18] See HELMER, Zu Plutarchs "De animae . . .", 5–6.

Digitized by Google

Plutarch, and from the introduction or preface with its references to Plutarch's earlier preoccupation with the 'Timaeus' (1012B–1012D), that the work must have been composed not earlier than 90 A.D., and about the same time as the 'De E'.[19] They both assume that Plutarch's sons could not have been less than twenty years old when they asked their father for a separate treatise on his views of Plato's opinion about the soul, and that Plutarch could not have been less than forty-five when he wrote the work. Given the likely date of his birth about 45 A.D., the 'De animae procreatione' was probably written after 90 A.D. From its parallels, however, to other works of Plutarch, notably 'Quaestiones conviviales', 'De E', and 'De Iside', no conclusions can be made that anyone of these is earlier or later than 'De animae procreatione'.[20]

The overall form of the 'De animae procreatione' is probably best described as a commentary on Tim. 35A1–36B5 though its address to Plutarch's sons with "wishes for their welfare" gives it the appearance of a letter.[21] Plutarch himself refers to the work as an ἀναγραφή (1012B), a term perhaps meaning no more than 'treatise', but with connotations of 'placing on record' or 'setting out in public',[22] and no doubt Plutarch intended to provide not only his sons, but his circle of friends and readers with a unified collection of his frequent statements and sporadic writings on Plato's opinion about the soul (1012B). After quoting Tim. 35A1–B4, and remarking that his sons have read almost all interpretations of the passage, he gives a brief summary of Xenocrates' and Crantor's views of the soul. A clarification of their views will furnish something like a key-note or prelude (ἐνδόσιμον) to his own account (1012D).

The treatise itself consists of two parts, each of which is introduced by a quotation of that passage of the 'Timaeus' with which it deals. Thus the first part or chaps. 1–28 (1012B–1027A) deals with Tim. 35A1–B4, and the second or chaps. 29–33 (1027A–1030C) deals with Tim. 35B4–36B5.[23] The second part deals primarily with arithmological, astronomical, and musicological speculations related to Tim. 35B4–36B5 and interpretations of it by other thinkers. THÉVENAZ noting that little in this part is original, limited his treatment to the

[19] ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 109 = RE 21.1, col. 745, and CHERNISS, Moralia XIII.1, 133–4. See also C. P. JONES, Towards a Chronology of Plutarch's Works, Journal of Roman Studies 56 (1966) 72. JONES dates the work after c. 95. For a discussion of Plutarch's sons, see ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 13 = RE 21.1, col. 649.

[20] CHERNISS's observation in Moralia XIII.1, 133–4.

[21] ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 108–9 = RE 21.1, col. 745. Plutarch directly addresses his sons again at 1012D, and at 1022C. In the latter passage, he tells them he should still have left to them the task of filling in the intervals and inserting the means of the numbers mentioned at Tim. 35B4–36B5.

[22] See the entries in H. G. LIDDELL and R. SCOTT, A Greek-English Lexicon, Oxford, repr. 1961, s.v. ἀναγραφή and ἀναγράφω.

[23] There is a displacement in the MSS. about which more will be said later in this study. See ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 109 = RE 21.1, col 745, and CHERNISS, Moralia, XIII.1, 134 and 149. Retention of the traditional chapter numbers and the pagination of STEPHANUS causes some confusion since they antedate the discovery of the displacement in 1848. The order of the text when rearranged is: chaps. 1–10 (1012A–1017C), chaps. 21–30 (1022E–1027F), chaps. 11–20 (1017C–1022E), chaps. 306–33 (1027F–1030C).

Digitized by Google

«vues de métaphysique générale» of the first part[24] HELMER gives fairly good summaries of the concluding chapters of 'De animae procreatione',[25] but the excellent translation and notes of CHERNISS help considerably in comprehending this very difficult part of the treatise.

Throughout the 'De animae procreatione', the views of a number of Plutarch's predecessors who interpreted the 'Timaeus' are mentioned, and occasionally discussed at some length. The main thinkers cited by Plutarch in this treatise are Xenocrates, Crantor, Eudorus, Posidonius, Theodorus, Clearchus, and unnamed Pythagoreans. HELMER and CHERNISS are both inclined to see Eudorus as the source for Plutarch's report on Xenocrates, Crantor, and Posidonius.[26] CHERNISS also suggests Eudorus as a likely source for Plutarch's odd reference to Zaratas at 1012E.[27] To be sure, Eudorus is mentioned at 1013B, 1019E, and 1020C which shows Plutarch's likely familiarity with Eudorus' work. But these passages do not prove Plutarch's dependence on Eudorus for his knowledge of Xenocrates, Crantor, and Posidonius. It is, in fact, only in 'De animae procreatione' that Eudorus is mentioned by Plutarch, whereas Xenocrates and Posidonius are cited in several of his other works.[28] Indeed the numerous quotations of and references to Xenocrates elsewhere, strongly suggest Plutarch's first-hand knowledge at least of this thinker's works if not those of Posidonius and Crantor as well. Judging also from De def. orac. 427Aff. where a report is given on Theodorus of Soli's treatment of the five regular solids in the 'Timaeus', there is reason to believe Plutarch knew the work of this interpreter of Plato's mathematical theories. Still the determination of Plutarch's sources in 'De animae procreatione' remains speculative, and A. E. TAYLOR, for example, thought that Posidonius and not Eudorus, was Plutarch's source for Xenocrates and Crantor.[29]

[24] THÉVENAZ, L'Âme du Monde, 10.

[25] HELMER, Zu Plutarchs "De animae . . .", 55–65.

[26] Both with some hesitation. HELMER writes in: Zu Plutarchs "De animae . . .", 13, n. 18: *„überblicken wir Plutarchs Auseinandersetzung mit Xenocrates und Krantor, so können wir uns des Eindrucks kaum erwehren, daß Plutarch die beiden nicht selbst gelesen hat . . . Demgegenüber scheint es mir näher zu liegen, Eudoros die Rolle des Vermittlers zwischen den beiden Akademikern und Plutarch zuzuweisen*". On p. 18 HELMER suggests Eudorus as Plutarch's source (*„möglicherweise"*) for Posidonius. See also CHERNISS, Moralia, XIII. 1, 163, n. e., 165 n. c, 170–71, n. c, and 217–18, n. a. On Plutarch's source for Posidonius, CHERNISS does not completely follow HELMER in believing that it was Eudorus. He also suggests Plutarch's access to one of the works of a follower of Posidonius. But "such use of a secondary source would not of itself prove that he (Plutarch) did not know the original as well . . .", 218. JOHN DILLON, The Middle Platonists, London, 1977, 116 writes, too, that "it is even possible that Plutarch was using Eudorus as his primary authority for the views of the Older Academics (Xenocrates and Crantor) and 'the Pythagoreans'".

[27] CHERNISS, Moralia, XIII. 1, 164–65, n. c.

[28] See the lists of references to Posidonius and Xenocrates in W. C. HELMBOLD and E. N. O'NEIL, Plutarch's Quotations, Philological Monographs, 19, American Philological Association, London, 1959, 64 and 74. For a brief but cautious assessment of Plutarch's knowledge of his Platonic predecessors, see ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 283–84 = RE 21.1, cols. 921–22.

[29] A. E. TAYLOR, A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford, 1928, 2.

Digitized by Google

3. Plutarch's Quotations and Method of Interpretating Plato in the 'De animae procreatione'

In addition to the problem of Plutarch's sources in 'De animae procreatione', there are difficulties which arise when passages quoted by Plutarch are compared with those of the extant manuscripts of Plato. The two are not always in agreement; for example, when quoting Tim. 35 A 1–B 4 at 1012 B–C, Plutarch has τῆς ἀμεροῦς whereas Plato apparently wrote τῆς ἀμερίστου; τοῦ τ' ἀμεροῦς αὐτήν, where the texts of Plato have τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν; or εἰς ταὐτὸ συναρμόττων where the texts of Plato have εἰς αὐτὸν συναρμόττων.[30] Similar discrepancies occur in other apparent quotations of the 'Timaeus': 32 B 8–C 4 at 1016 F and 35 B 4–36 B 5 at 1027 C. Although some of these divergences are possibly due to the condition of the extant manuscripts of Plutarch, and some to variation in the manuscripts of Plato he used, it seems clear that Plutarch was not always accurate in his quotations, and that he sometimes added or deleted words, or substituted equivalent words or phrases for those used by Plato. For example, in identifying the irrational soul with the "congenital desire" and "inbred character" of the 'Politicus' myth at 1015 A, he adapts Pol. 273 B 4–6, but significantly omits the immediately preceding τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως which creates great difficulty for his interpretation;[31] at 1012 C Plutarch replaces Plato's ὅσας with εἰς ἃς which is in accordance with his own usage.[32] But perhaps the most important alteration of Plato's text and thought involves Plutarch's identification of χώρα or the receptable of the 'Timaeus' with ὕλη or matter (1024 C, cf. 1015 D), confusing χώρα further with the 'precosmic' corporeal disorder (cf. 1014 B–C and 1016 D–1017 A), and though he apparently knew that Plato had not used ὕλη in this sense (see De def. orac. 414 F), he even inserted the term into paraphrases or 'quasi-quotations' of the 'Timaeus' (see 1016 D).[33]

Some of the previous examples also partly illustrate one aim of Plutarch in interpreting the 'Timaeus': the 'De animae procreatione' attempts to show that there is no contradiction between Plato's views in the 'Timaeus' and those in other dialogues, and that Plato's thought forms a unity.[34] Contrary to other

[30] The numerous passages of Plato quoted by Plutarch both in the 'De animae procreatione' and in his other works, often diverge from the text of Plato. See MILLER, The Platonism of Plutarch, 107 ff. The first two examples noted here are discussed by THÉVENAZ, L'Âme du Monde, who considers them of «*importance secondaire*», 37–38. See also CHERNISS, Moralia XIII. 1, 158 ff. CHERNISS's edition now supersedes that of HUBERT–DREXLER (Teubner ed. VI. 1, Leipzig, 1959). For a discussion of the manuscript tradition of the 'De animae procreatione', see CHERNISS, Moralia XIII. 1, 150–157.

[31] Ibid., 139 and 191 n. f.

[32] Ibid., 161 n. d.

[33] See THÉVENAZ, L'Âme du Monde, 108–114 who devotes a long discussion to the concept of matter in Plutarch and who argues that his concept is «*plus proche d'Aristote que de Platon, quand il ne conçoit pas la matière comme corporelle, et plus près du σῶμα de Timée 30 A que de la χώρα quand it met l'accent sur ce qu'elle a de corporel*». See also CHERNISS, Moralia XIII. 1, 172–3, n. c and 184–5, n. c.

[34] Such a view is consistent with CHERNISS's belief that Plutarch's interpretation uses Plato's authority for his own theology. See n. 16 of this study. For the view that the 'De animae

Digitized by Google

Platonists, Plutarch argues that Plato must have meant the generation of the cosmos and its soul to be understood literally as a beginning, for otherwise soul could not be "older" (πρεσβύτερον) than the body, and the source of all change and movement (see Lg. 896B–897B), and there would be no basis for Plato's argument in the 'Laws' against the atheists (see 1013E).[35] Plutarch's procedure is thus to set forth his own views on these matters, and to justify what is "unusual and paradoxical" (ἄηθες . . . καὶ παράδοξον) in his account, and then to apply his interpretation to the texts of Plato while bringing these into accord with one another (συνοικειῶν, 1014A).[36] Hence, the first eight chapters of the 'De animae procreatione' are devoted to a statement of Plutarch's opposition to the opinions of other Platonists, notably Xenocrates and Crantor, and an exposition of his own interpretation of Plato's doctrine of the soul. In chap. 8 at 1015F Plutarch begins his first proof or demonstration (ἀπόδειξις) of the truth of his interpretation, a proof involving reconciliation of Phaedr. 245C 5–246A 2 and its doctrine that the soul is unbegotten (ἀγενήτον) with Tim. 34B 10–35A 1 and its doctrine that the soul came to be. The remaining chapters of 'De animae procreatione' may also be regarded as offering proof (cf. τεκμήριον at 1017B) of Plutarch's interpretation.

II. Outline and Summary of the Contents of the 'De animae procreatione'

In order to achieve a clearer notion of the content and structure of the 'De animae procreatione' the following outline and summary of the work may be useful.[37] For particular problems involving the text and comprehension of Plutarch's meaning, the reader is referred to CHERNISS's text, translation and notes.

1. Chaps. 1–28 (1012B–1027A)

a) Introduction (Chaps. 1–4, 1012B–1014)

Acknowledging his sons' request for a unified account of his own views on Plato's doctrine of the soul, Plutarch begins with a quotation of Tim. 35A 1–B 4,

procreatione' is a demonstration of the unity of Plato's thought, see HELMER, Zu Plutarchs "De animae . . .", 66–67.

[35] Aristotle had already taken the creation in the 'Timaeus' literally, but for his own reasons. See De cael. 280a 28–32 and 300b 16–18, Phys. 251b 17–19, and Metaphys. 1071b 37–1072a 3. For the views of other Platonists, see CHERNISS, Moralia XIII. 1, 176–7, n. a, and DILLON, Middle Platonists, 7, 206–207.

[36] CHERNISS is correct in noting, contrary to THÉVENAZ that the object of συνοικειῶν is "the texts", τὰς λέξεις understood from ταῖς λέξεσιν. CHERNISS, Moralia XIII. 1, 179 n. g.

[37] ZIEGLER gives a very brief summary of the work as a whole in: Plutarchos von Chaironeia, 109–110 = RE 21. 1, cols. 745–6.

Digitized by Google

and refers to various interpretations of the passage, notably that of Xenocrates who held "the soul's essence (οὐσία) to be number itself being moved by itself", and that of Crantor who made the soul "a mixture of the intelligible and of the opinionable nature of perceptible things" (τῆς νοητῆς καὶ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ δοξαστῆς φύσεως).

Chap. 2 is devoted to summarizing the views of these thinkers and their followers. Those of Xenocrates believe the generation (γένεσις) of number is only the mixture of indivisible and divisible being (τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας), the one (τὸ ἕν) being indivisible, multiplicity (τὸ πλῆθος) being divisible, and number the result of these when the one limits multiplicity (their view, he says, is similar to that of Zaratas, Pythagoras' teacher); number then becomes soul when "the same" or "sameness" (τὸ ταὐτόν) and the "different" or "difference" (τὸ ἕτερον) are mingled, the former being the principle of rest, the latter of motion and change. The followers of Crantor claim that since the soul can know all, it has been blended together out of all: the intelligible nature, the corporeal nature, sameness, and difference.[38]

Despite their disagreements, these thinkers are alike in believing that the soul did not come to be in time, and is not subject to generation. Plato, according to them, represented it verbally as coming into being only "for the sake of examination". Hence, they maintain that the cosmos was "everlasting and ungenerated" for Plato. Plutarch notes that although Eudorus thinks neither party is wholly wrong, he himself believes that they are utterly mistaken (1013B), and offers a brief critique contending that their views destroy Plato's case for the gods which he passionately made against the atheists. For if the cosmos is ungenerated, there is no basis for Plato's belief that the soul, being older than the body, is the source of all change and motion.

b) Plutarch's summary of his own views of the 'Timaeus' passage (Chaps. 5–10, 1014–1017C)

Plutarch now presents his interpretation of Plato's opinions on the demiurge and on substance or matter (οὐσίαν καὶ ὕλην). According to Plutarch, the demiurge did literally bring the soul and body of the cosmos into being, but not from nothing. This is impossible, and so the demiurge used precosmic principles (ἀρχαί) which always existed: an amorphous, disordered corporeality (τὸ σωματικόν), and a demented, irrational "motivity" (τὸ κινητικόν) that kept the former in motion.

In chaps. 6–7 Plutarch identifies the irrational principle of motion with the "infinitude" (ἀπειρία) of the 'Philebus', the "congenital desire" (σύμφυτος ἐπιθυμία) of the 'Politicus', the "necessity" (ἀνάγκη) or γένεσις of Tim. 52D, and "the disorderly and maleficient soul" of Laws X. By identifying the precosmic

[38] For a brief summary of Plutarch's 'De animae procreatione' and his critique of Xenocrates and Crantor, see DILLON, Middle Platonists, 206–208.

Digitized by Google

soul with evil, Plato avoided, according to Plutarch, the difficulties of the Stoics: for evil in the cosmos must have a cause, and this cannot be either god who is wholly good, or matter which is without quality and inert; it must be soul that is the cause of evil (1015D–E).

In Chaps. 8–9 Plutarch continues his reconciliation of Plato's dialogues, principally the 'Phaedrus' and 'Timaeus'. He observes that the irrational soul is proved indestructible in the 'Phaedrus' because not subject to generation (ἀγένητον) and not subject to generation because self-moved (αὐτοκινήτον). It is the irrational soul into which god introduces intelligence and reason, and so creates the soul of the cosmos. Similarly, god creates the body of the cosmos from precosmic matter by removing the cause of its disorder, and bringing form and symmetry into it.

Chap. 10 reiterates briefly Plutarch's contention that Plato did not propose the generation of the soul and of the cosmos "for the sake of examination", and he cites the 'Timaeus', 'Critias', 'Politicus', and 'Republic' as proclaiming that the cosmos came to be.

c) Displacement

In all MSS. there is a displacement of chaps. 21–30 (1022E–1027F) from their correct order immediately after chap. 10. This displacement was first discovered by A. D. MAUROMMATES, and the text is now in the original order though the traditional chapter numbers and the pagination of Stephanus are retained. This is confusing, to be sure, since the numbers antedate the discovery of the displacement in the nineteenth century.[39]

d) Polemic against Crantor and his followers (Chap. 21, 1022E–1023B)

Having set forth his own interpretation in chaps. 6–10 that the "divisible being" (τὸ μεριστόν or μεριστὴ οὐσία) of the soul in the 'Timaeus' is the equivalent of the precosmic irrational and maleficient soul of the 'Laws' (X896C, 898C) and of the 'Politicus', Plutarch returns to a polemic against Crantor, and tries to show that his identification of the μεριστὴ οὐσία with "corporeal matter" (σωματικὴν ὕλην), is false.

e) Polemic against Posidonius and his followers (Chaps. 22–23, 1023B–1024B)

Posidonius identified the "being of the limits" (τῶν περάτων οὐσία) with "the divisible in the case of bodies" (περὶ τὰ σώματα μεριστὴ οὐσία), and having mixed the limits (τὰ πέρατα) with the intelligible (τὸ νοητόν), claimed that the

[39] See n. 23 of this study.

Digitized by Google

soul was "the idea of what is everyway extended, herself constituted according to number that embraces concord" (ἰδέαν εἶναι τοῦ πάντῃ διαστατοῦ κατ' ἀριθμὸν συνεστῶσαν ἁρμονίαν περιέχοντα). According to Plutarch, however, such an interpretation is absurd, for the soul always being in motion, cannot be an idea which is immobile. Moreover, Plato did not consider the οὐσία of soul to be number.

Chap. 23 continues the argument both against the Posidonians and the Xenocrateans since "neither in limits nor in number", is there any of that faculty (δύναμις) with which the soul forms judgement about the perceptible.

f) Plutarch's continuing summary of his own views (Chaps. 24–28, 1024 B–1027 F)

Plutarch quotes Tim. 52 D 2–4 and interprets space (χώρα) as matter (ὕλη), "real existence" (τὸ ὄν) as the intelligible (νοητόν), and becoming (γένεσις) as the precosmic soul, that which is involved in change and motion, dispersing "in this world the semblances (εἰκόνας) from that world yonder". He then gives his views on two components of the soul, difference (τὸ θάτερον) and sameness (τὸ ταὐτόν), claiming that each of these derive from two principles, sameness from the one and difference from the dyad.

In chap. 25 the mixture of the soul out of its four components, sameness-difference (ταὐτόν – θάτερον) and indivisible-divisible (ἀμέριστον – μεριστόν), is likened to the creation of the body (σῶμα) of the cosmos out of the four primary bodies, fire-earth and air-water. In the subsequent chapters (26–28), Plutarch maintains that the individual soul is mixed out of the same components as the cosmic soul, only that the lower part, the "form of the dyadic and indefinite" (τὸ τῆς δυαδικῆς καὶ ἀορίστου μερίδος εἶδος) is weaker, "submerged in greater obscurity". Yet there is no emotion (πάθος) wholly without reason or calculation (λογισμός), and no "motion of the mind" (διανοίας κίνησις) without desire, ambition, rejoicing, or grieving. In itself the soul has an emotive or "affective" part (τὸ παθητικόν), but it has received the intellect (νοῦς) through a mixture of the better parts. The affective part is indeterminate and unstable until bounded by limit and form. A doxographical report is given in which Empedocles, Heraclitus, Parmenides, Anaxagoras, Zoroaster, Euripides, and the Egyptians are all cited as believing in the same kind of duality. And so in chap. 28, Plutarch remarks that the nature of the heavens is also not exempt from duality.[40] As the cosmos deviates periodically from its prescribed and regular order because of the irrational components in it, and yet is able to return to its orderly state, so the human soul reveals by its intermittent disorder that it has been arranged by god as having an inherent portion of evil (τὴν τοῦ κακοῦ μοῖραν). Hence, by means

[40] An excellent account of Plutarch's dualism is provided by DILLON, Middle Platonists, 199–204.

Digitized by Google

of number and concord (ἁρμονίαν), the creator has given to the conflicting parts of the soul their amity and union (κοινωνίαν πρὸς ἄλληλα καὶ φιλίαν).

2. Chaps. 29–33 (1027A–1030C)

a) Introduction (Chap. 29)

The second major part of Plutarch's treatise deals with a quotation of Tim. 35B4–36B3, and is devoted primarily to a consideration of the numbers and concord or harmony used by the demiurge in fashioning the human soul. Plutarch will divide his discussion into three sections, each of which is concerned with a specific question: first, what is the quantity of the numbers that Plato adopts in the double and triple intervals (mentioned in the 'Timaeus' passage) and that will allow the insertion of the means described by him; second, are these numbers to be arranged in a single row (Theodorus' procedure), or in the figure of a lambda (Crantor's procedure); and third, what is the function of these numbers, and the effect produced by their employment in the soul's composition?

b) Question One on the quantity of the numbers used by Plato (Chaps. 30 and 11–14, 1027D–F and 1017C–1022C)

The treatment of this question is the longest, and begins with Plutarch's observation that the ratios themselves are the nature of the intervals and of the means with which they are filled in, not any particular integers. Yet he rejects this interpretation, for even if it be true, it prevents speculation that has a "not unphilosophical charm" (χάριν οὐκ ἀφιλόσοφον). Chapters 30 and 11–14 are consequently devoted to the "remarkable" numbers, in the course of which discussion, Plutarch argues that the Platonic tetractys is much more intricate and consummate than the Pythagorean (see 1017D and 1019B).

Chapters 15–19 are largely a consideration of the means that are inserted into the intervals with some praise of Eudorus for setting these out simply, and clearly (1019E). Eudorus who followed Crantor, took as the first of numbers 384, which is the product of six multiplied by 64 (1020C). It is, however, more in accord with Plato's words to "assume the half of this number, for the 'leimma' . . . will have its ratio expressed in the numbers that Plato has given, 256 to 243, if 192 is made the first number".

c) Question Two on the arrangement of the numbers (Chaps. 20 and 30b, 1022C–E and 1027F–1028A)

The disagreement between Crantor, Clearchus, and Theodorus, all from Soli, about the arrangement of the numbers is discussed. Theodorus sets out the double and triple numbers one after another in a single straight line. Crantor (and Clearchus), however, arrange the numbers in the figure of a lambda which

Digitized by Google

Plutarch accepts because he believes that it is almost explicitly required by the order of the numbers as given by Plato.

d) Question Three on the function of the numbers in the composition of the soul: Chaps. 31–33 (1028A–1030C)

After noting that Plato did not bring arithmetical and harmonic means into his theory as a display of mathematical learning, but because this calculation is specially appropriate to the soul's composition, Plutarch discusses astronomical interpretations, some of which, like the preceding number speculations, he considers Pythagorean. These views are, however, rejected because some are not concerned with the truth, and others do not aim at accuracy (1029A). In chap. 33 Plutarch concludes that the ratios and numbers in the 'Timaeus' passage are meant to signify the concord and harmony of the soul itself, not the heavenly bodies themselves which are guided by the soul.

The preceding outline and summary of the 'De animae procreatione' can scarcely do justice to the knowledge Plutarch possessed and discloses about the astronomical, arithmetical, and musical theories of his predecessors, and the philosophical disputes which arose among Plato's successors. At least two matters are clear, and the first is that Plutarch is a firm believer in the unity of Plato's thought, and is concerned to reconcile Plato's seemingly inconsistent opinions, for example about the ungenerated soul of the 'Phaedrus' and the generated soul of the 'Timaeus'. Moreover, despite his disagreements with other Platonists, notably Xenocrates and Crantor, Plutarch reveals himself as a devoted follower of Plato; for example, the Platonic tetractys is preferred to the Pythagorean (1019B); Crantor's arrangement of the numbers accords with that of Plato (1022E–1027F); or "it is more in accord with Plato's words" to assume that 192 is the basis for the intervals into which the means are inserted (1020C). Secondly, in his treatise Plutarch proves to be a firm opponent of Stoicism.[41] Not only does he criticize Posidonius' interpretation of the soul (1023Bff.), but he accuses the Stoics of "bringing in evil without a cause" (1015B–C), and when he claims that in every "motion of the mind" there is desire, ambition, rejoicing, or grieving, he is, in effect, opposing the Stoics (1025Dff.). Indeed it is not wholly amiss to consider, as does D. BABUT, the 'De animae procreatione' as a polemic directed against the Stoics.[42] Indirectly, however, in affirming the divine creation and ordering of the soul and body of the cosmos, Plutarch is in opposition to the Epicureans. Epicurus is mentioned only once in 'De animae procreatione' 1915B), but Plutarch's world view with its emphasis on divine purpose and causation, is hardly compatible with the uninvolvement or *ataraxia* of the Epicurean gods. In sum, while Plutarch opposes the 'Timaeus' interpretations of earlier Platonists, he also rejects some beliefs of Stoicism and Epicureanism, two philosophies against

[41] See DANIEL BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, Paris, 1969, especially 140–141, 286–87, and 299–300. On Plutarch and Posidonius, ibid., 214–220.

[42] BABUT, 287. See also CHERNISS, Moralia, XIII. 1, 138, n. a.

Digitized by Google

which he wrote numerous polemics. But however one wants to regard the 'De animae procreatione', it reveals Plutarch's lifelong devotion to the "divine" Plato, a "philosopher pre-eminent in reputation and influence".[43]

III. Select Bibliography

BABUT, D., Plutarque et le Stoïcisme, Paris, 1969 (Publications de l'Université de Lyon).

CHERNISS, H., Plutarch's Moralia XIII, Part I (Loeb Classical Library, No. 427), Cambridge, Mass., and London, 1976.

DILLON J., The Middle Platonists, London, 1977.

FLACELIÈRE, R., Review of Cherniss, Plutarch's Moralia, XIII, Part I and Part II, L'Antiquité Classique 46 (1977) 266–67.

GRUBE, G. M. A., The Composition of the World-Soul in Timaeus 35 AB, Classical Philology 27 (1932) 80–82.

HELMER, J., Zu Plutarchs "De animae procreatione in Timaeo", Würzburg, 1937.

HOLTORF, H., Plutarchi Chaeronensis studia in Platone explicando posita, Stralsund, 1913.

HUBERT, C. and DREXLER, H., Plutarchi Moralia, VI. 1, Leipzig, 1959 (Bibliotheca Teubneriana).

JONES, C. P., Towards a Chronology of Plutarch's Works, Journal of Roman Studies 56 (1966) 61–74.

JONES, R. M., The Platonism of Plutarch, Menasha, Wisconsin, 1916.

LONG, A. A., From Crib to Editio Major (review of CHERNISS, Plutarch's Moralia XIII. 1), Classical Review N. S. 30 (1980) 14–16.

MERLAN, P., From Platonism to Neoplationism, 2nd ed. rev., The Hague, 1960.

TAYLOR, A. E., A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford, 1928.

THÉVENAZ, P., L'Âme du Monde, le Devenir et la Matière chez Plutarque avec une traduction du traité "De la Genèse de l'Âme dans le Timée" (1re partie), Paris, 1938 (Collection d'Études anciennes).

THÉVENAZ, P., L'enchaînement des idées dans le De Animae Procreatione de Plutarque, Revue des Études Grecques 52 (1939) 358–366.

ZIEGLER, K., Plutarchos von Chaironeia, Stuttgart, 1964 = Plutarchos, in: RE 21. 1, Stuttgart, 1951, col. 635–962.

[43] See De cap. ex inim. util. 90C and Quaest. conv. 700B. E. L. MINAR, JR.'s translation of the phrase φιλόσοφος δόξῃ τε καὶ δυνάμει πρῶτος in Quaest. conv. 700, in Moralia IX (Loeb Classical Library, No. 425) Cambridge, Mass. and London, 1961.

Digitized by Google

An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*

by Frederick E. Brenk, S. J., Rome

Contents

Introduction 249
I. Life 250
II. The Development of Plutarch's Religious Ideas, and His Religious Works 256
– 'De superstitione' 260
III. Plutarch's Idea of God in the Light of Alexandrian Middle Platonism 262
IV. Plutarch's Daimonology 275
V. 'De Iside et Osiride': Allegorical Interpretation and Syncretism 294
– Plutarch's treatment of the Isis cult 301
VI. Plutarch and the Stoics 304
VII. Religion in the 'Lives': *Daimon* and *Tyche* 305
VIII. Omens and Portents 316
IX. Dreams 322
X. Divine Retribution 327
XI. Delphi 330
XII. The Mythological Lives and Roman Religion 336
Addenda 342
Additional Plutarch Bibliography 347
Indices**

* I would like to thank Professor F. H. Sandbach of Trinity College, Cambridge, for looking over an earlier draft of this article, and Professor H. W. Attridge of Southern Methodist University for looking over some of the newer sections, in particular that on Middle Platonism. Professor P. L. Donini of the University of Torino has kindly made some corrections and offered some helpful suggestions on Plutarch's Aristotelianism. Professor J. Dillon of Trinity College, Dublin, and Professor J. Whittaker of Memorial University, St. John's, Newfoundland, also were willing to read the manuscript and offer some suggestions. Patricia Di Martino graciously helped correct the proofs. Professor Werner Mayer of the Pontifical Biblical Institute detected some remaining infelicities.

** The Indices (I. Authors and Texts Cited; II. Historical Persons; III. Subjects; IV. Technical Terms; V. Modern Authors) will appear at the end of vol. II. 36.2 of this work.

Digitized by Google

Introduction

This study is one of tracing the kaleidoscopic manifestations of Plutarch's timid but creeping transcendentalism and theism through the great variety of his 'Moralia' and 'Lives'. The complex and separate divine elements of earlier Platonism and the manifestations of the supernatural in Greek culture and literature become in him subordinated to central ideas of a providential God, apparently assimilated to Plato's Ideas and Demiourgos – if not One – who is also the destiny of the soul. Plutarch belongs rightly in his time, the transition from the primarily immanentist intellectual models of the Hellenistic world to the transcendental ones which were to characterize much of the thought of the Roman Empire. A great debt is owed to two scholars of recent memory, ROBERT FLACELIÈRE of France and HEINRICH DÖRRIE of Germany, who lately did most for the humanistic understanding and scholarly interpretation of Plutarch. The latter through his great love of France not only won the respect of his countrymen but the hearts of fellow classicists across the Rhine.

Abbreviations:

AC	L'Antiquité Classique
AGLComo	Annuario del Ginnasio Liceo A. Volta di Como
AJPh	American Journal of Philology
Ann. EPHE	Annuaire de l'École Pratique des Hautes-Études
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
Arch. Ztg.	Archäologische Zeitung
AZP	Allgemeine Zeitschrift für Philosophie
Bull. Corr. Hell.	Bulletin de Correspondance Hellénique
CFC	Cuadernos de Filología Clásica
CJ	Classical Journal
ClB	Classical Bulletin
CP	Classical Philology
CQ	Classical Quarterly
CR	Classical Review
CS	Critica Storica
CW	Classical World
DA	Dissertation Abstracts
E. Clas.	Études Classiques
EPRO	Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain
Gnom.	Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
ICS	Illinois Classical Studies
JA	Journal Asiatique
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JHS	Journal of Hellenic Studies
JRS	Journal of Roman Studies
L'Inform. Lit.	L'Information Littéraire
Nov. Test.	Novum Testamentum
OCD	Oxford Classical Dictionary
PACA	Proceedings of the African Classical Association

Digitized by Google

I. Life

Surprisingly little of exactitude is known about the life of the greatest ancient biographer. Scholars debate both the date of his birth (between 40 and 45 A.D.), and death (between 120 and 125 A.D.). For the most part what we know of him must be gleaned from his writings[1]. He was born in the small town of

PIR²	Prosopographia Imperii Romani²
Proc. Camb. Philol. Soc.	Proceedings of the Cambridge Philological Society
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REA	Revue des Études Anciennes
REG	Revue des Études Grecques
Rev. Hist. Rel.	Revue de l'Histoire des Religions
Rev. Phil.	Revue de Philologie
Rev. Théol. Philos.	Revue de Théologie et de Philosophie
Rh. M.	Rheinisches Museum für Philologie
SO	Symbolae Osloenses
Stud. It.	Studi Italiani di Filologia Classica
Stud. Urb.	Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, coll. H. v. ARNIM
TAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association

[1] The standard reference work for Plutarch's life and writings is the RE article, Plutarchos, XXI.1, 1951, cols. 636–962, by K. ZIEGLER, which appeared first in 1949 and then received some corrections and additions in the Stuttgart, 1964, edition, 'Plutarchos von Chaironeia'. Since that time a somewhat unreliable and more popular study, although with some good observations, was produced by R. H. BARROW, Plutarch and His Times, London 1967, largely based on ZIEGLER. An excellent contribution is C. P. JONES, Plutarch and Rome, Oxford 1971. D. A. RUSSELL, Plutarch, London 1973, is particularly good on Plutarch's 'style' in the broad sense. A. E. WARDMAN, Plutarch's Lives, London 1974, is a specialized study for the most part of ethical values of the heroes as they appear in the Lives. J. DILLON, The Middle Platonists, London 1976, has an excellent chapter on Plutarch and his philosophical milieu. F. J. FROST, Plutarch, is to appear in: Major World Writers, London 1984. The 'Thesaurus Linguae Graecae' computer project at Irvine, California, now has the entire Plutarch on computer. For an index see E. SIMON, Plutarque, Vies XVI. Index des Noms Propres, Paris 1983. J. BARTHELMESS is preparing a critical bibliography for 'Classical World'. An extensive bibliography on studies of Plutarch's religion, and related studies, up to 1977 can be found in my book: F. E. BRENK, In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives (Mnemosyne Suppl. 48), Leiden 1977. The introductions to the books by HAMILTON, GRIFFITHS, CORLU, HANI, FLACELIÈRE's introductions to the Pythian dialogues, and D. BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, Paris 1969, contain a great amount on Plutarch's religious attitudes. Among studies concentrating on this aspect of his thought are: K. J. L. M. EICHHOFF, Über Plutarchs Religiös-Sittliche Weltansicht, Progr. Elberfeld 1833; T. SCHREITER, De Doctrina Plutarchi Theologica et Morali, Leipzig 1838; GREG. GUIL. NITZSCH, De Plutarcho Theologo et Philosopho Populari, Kiel 1849; J. K. POHL, Die Dämonologie des Plutarch,

Digitized by Google

(Continuation of the footnote 1)

Progr. des Kathol. Gymn. Breslau 1860; O. GRÉARD, De la Morale de Plutarque, Thèse Paris 1866; R. FABRICIUS, Zur Religiösen Anschauungsweise des Plutarch, Königsberg 1879; R. SCHMERTOSCH, De Plutarchi Sententiarum quae ad Divinationem Spectant Origine, Leipzig 1889; J. D. BIERENS DE HAAN, Plutarchus als Godsdienstig Denker, The Hague 1902; J. OAKESMITH, The Religion of Plutarch, London 1902; T. EISELE, Zur Dämonologie des Plutarch von Chäronea, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17, 1904, pp. 29–51; W. SCHAEFER, Der Gottesbegriff Plutarchs im Lichte der Christlichen Weltanschauung, Regensburg 1908; G. ABERNETTY, De Plutarchi Qui Fertur de Superstitione Libello, Regensburg 1911; L. VALENTIN, L'Idée de Dieu dans Plutarque, Rev. Thomiste 14, 1914, pp. 313–327; R. M. JONES, The Platonism of Plutarch, Diss. Menasha, Wisconsin 1916; B. LATZARUS, Les Idées Religieuses de Plutarque, Paris 1920; P. GEIGENMÜLLER, Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit, Neue Jb. klass. Alt. 47, 1921, pp. 251–270; H. VON ARNIM, Plutarch über Dämonen und Mantik, Amsterdam 1921; H. J. ROSE, The Roman Questions of Plutarch, Oxford 1924; IDEM, The Greek Questions of Plutarch, Oxford 1928; G. MÉAUTIS, Plutarque et l'Orphisme, in: Mélanges G. Glotz I, Paris 1932, pp. 575–585; M. CODIGNOLA, La formazione spirituale di Plutarco e la sua personalità filosofico-religiosa, Civiltà Moderna 9, 1934, pp. 471–490; A. FERRO, Le idee religiose di Plutarco, Arch. della Cult. Ital. 2, 1940, pp. 173–232; M. HADAS, The Religion of Plutarch, Rev. of Rel. 6, 1941–42, pp. 270–282; G. SOURY, La Démonologie de Plutarque, Paris 1942; A. M. PIZZAGALLI, Plutarco e il Cristianismo, Atene e Roma 10, 1943, pp. 97–102; R. DEL RE, Il pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la natura, il male, Stud. Ital. di Filol. Class. 24, 1950, pp. 33–64; H. ERBSE, Plutarchs Schrift Περὶ δεισιδαιμονίας, Hermes 80, 1952, pp. 295–314; H. CHERNISS–W. C. HELMBOLD, Plutarch's Moralia XII, Loeb, London–Cambridge/Mass., 2nd ed. 1957, pp. 2–223 (The Face on the Moon); S. SZYDELSKI, The Divinity according to Plutarch (in Polish), ROCZ. i Teol. Kanon. 7, 1960, pp. 93–101; J. MOELLERING, Plutarch on Superstition, Boston 1963; B. MACKAY, Plutarch and the Miraculous, in: C. F. D. MOULE, ed., Miracles: Studies in Their Philosophy and History, London 1965, pp. 93–113; M. L. DANIELI, Plutarco a Delfi. Note sulla religiosità plutarchea, Nuovo Didaskaleion 15, 1965, pp. 5–23; R. DEL RE, De Plutarcho Chaeronensi immortalitatis animorum assertore, Latinitas 13, 1965, pp. 184–192; P. MERLAN, The Later Academy and Platonism, in: A. H. ARMSTRONG, ed., The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967, pp. 53–64; E. D. PHILLIPS, Plutarque, interprête de Zoroastre, in: Association Guillaume Budé, Actes du VIII[e] Congrès, Paris 5–10 avril 1968, Paris 1969, pp. 506–511; F. E. BRENK, Le songe de Brutus, in: Budé Congrès (see above), pp. 588–594; J. G. GRIFFITHS, Plutarch. De Iside et Osiride, Cambridge 1970; F. E. BRENK, "A Most Strange Doctrine," Daimon in Plutarch, CJ 69, 1973, pp. 1–11; IDEM, From Mysticism to Mysticism. The Religious Development of Plutarch of Chaironeia, Soc. of Bibl. Lit. Sem. Papers 1, 1975, pp. 193–198; R. FLACELIÈRE, La théologie selon Plutarque, in: P. GROS and J.-P. MOREL, eds., Mélanges de Philosophie, de Littérature et d'Histoire Ancienne Offerts à Pierre Boyancé (Coll. de l'École Franç. de Rome 22), Rome 1974, pp. 273–280; J. HANI, La Religion Égyptienne dans la Pensée de Plutarque, Paris 1976; H. DÖRRIE, Platonica Minora (Studia et Testimonia Antiqua 8), Munich 1976; M. BALTES, Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den Antiken Interpreten I (Philosophia Antiqua 30), Leiden 1976; Y. VERNIÈRE, Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia (Coll. d'Études Mythologiques 11), Paris 1977; G. LOZZA, Plutarco. De superstitione (Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità 68), Milan 1980; H. DÖRRIE, Gnostische Spuren bei Plutarch, in: R. VAN DEN BROEK and M. J. VERMASEREN, eds., Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday (EPRO 91), Leiden 1981, pp. 92–117; J. WHITTAKER, Plutarch, Platonism and Christianity, in:.H. J. BLUMENTHAL and R. A. MARKUS, eds., Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H.

Digitized by Google

Chaironeia, for which he professed great loyalty, and was partial to the neighboring Boiotian city of Thebes. The plain, with its natural suitability for war, must have encouraged a sense of history in the young Plutarch, who later recalled with emotion the defeat of Athens there under Philip of Macedon and the armies of the imperator Sulla. Any admiration for Mark Antony would have been tempered by his great-grandfather's recollections of being forced to carry grain down to Antikyra on the Corinthian gulf, under the whips of Antony's agents (Antony 68).

His family, which kept horses, was reasonably wealthy, having connections with the local aristocracy, and attached to the famous shrine at Delphi. In his earlier years he seems to have traveled extensively in Greece, possibly having visited Smyrna – as C. P. JONES suggests (Animine an corporis affectiones sint peiores 501e–f), but certainly Alexandria (Quaestiones convivales 678c). While a young man he took part in a deputation, probably to represent Chaironeia, before the proconsul of Achaia (Praecepta gerendae reipublicae 816c). Around 66 or 67 A.D. he was "soon to join the Academy" after passing through training in mathematics, as a pupil of Ammonios. Just who this Ammonios was, what his exact relationship to the Academy – if the Academy really existed then – and where he came from, are matters of some speculation. We are grateful to C. P. JONES and J. DILLON for unraveling many of these knots and for illuminating the intellectual and political background of our hero.[2] Later travels are difficult to determine. He indicates that he had visited Rome several times, but it is impossible to date these trips. In De curiositate 522d–e he relates an incident about a certain Rusticus refusing to open a letter delivered him from the emperor until the lecture was over. JONES believes that this Rusticus was probably the consul of 92 A.D. who was executed in 93 (for having in his biography of Paetus Thrasea – or Thrasea Paetus – called his subject *sanctus* – ἱερός, Dio 67.13.2; though Tacitus does not mention the *sanctus* part [Agricola 2] and

Armstrong, London 1981, pp. 64–78; P. G. WALSH, Apuleius and Plutarch, ibid., pp. 20–31; A. ALONI and G. GUIDORIZZI, Il Demone di Socrate. I Ritardi della Punizione Divina. De genio Socratis. De sera numinis vindicta, Milano 1982; C. J. DE VOGEL, Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?, in: H.-D. BLUME and F. MANN, eds., Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie (JbAC Ergzbd. 10), Münster 1983, pp. 277–302; H. DÖRRIE, „Der Weise vom Roten Meer." Eine okkulte Offenbarung durch Plutarch als Plagiat entlarvt, in: P. HÄNDEL and W. MEID, eds., Festschrift für R. Muth (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 22), Innsbruck 1983, pp. 95–110; P. BORGEAUD, La mort du grand Pan, Rev. Hist. Rel. 200, 1983, pp. 3–39; V. CITTI, Plutarco, Nic. 1.5, in: Storiografia e Biografia. Omaggio a Piero Treves, Padua 1983, pp. 99–110; D. BABUT, La doctrine démonologique dans le 'De Genio Socratis' de Plutarque: cohérence et fonction, L'Inform. Litt. 35, 1983, pp. 201–205.

[2] C. P. JONES, The Teacher of Plutarch, Harv. Stud. Cl. Phil. 71, 1966, pp. 205–213; IDEM, Plutarch and Rome, pp. 9, 13, 16–18, 67; DILLON, The Middle Platonists, pp. 189–192. ZIEGLER, p. 15, without implying Alexandrian connections. See also L. PEARSON and F. H. SANDBACH, Plutarch, Moralia XI, Loeb, London–Cambridge, Mass. 1965, p. 219.

Digitized by Google

Plutarch puts the matter more strongly, that Domitian later killed him out of envy of his reputation τῇ δόξῃ φθονήσας, 522e).[3]

As A. MOMIGLIANO points out, Rusticus would have been influenced by the new school of Roman humanistic biography which had centered around Cornelius Nepos at the end of the Republic.[4] D. BABUT felt that Plutarch may have been strongly influenced by Rusticus in his life of Cato, and that his personal friendship with this Stoic moderated his antagonistic attitude toward the philosophy of that school.[5] Perhaps one might say that this friendship was not incompatible with a dislike for Stoic philosophy. Plutarch, like Suetonius and Tacitus – as MOMIGLIANO noted – refused to become a lackey of the *felicitas temporum*. Besides the possibility that he stimulated Plutarch's interest in biography, his execution under Domitian would have contributed to Plutarch's contempt for that emperor. Yet it must be noted that all we know for certain is that Plutarch attended a lecture by Rusticus. Plutarch's friend Avidius Quietus, also a follower of Thrasea, escaped punishment, but Domitian followed the trials of this circle with the expulsion of the philosophers from Rome and Italy. Among them may have been Plutarch.

The enormous importance of Cornelius Nepos on the composition of the 'Parallel Lives' has recently been studied by J. GEIGER.[5a] He argues convincingly that the Hellenistic lives in the series were "stepchildren", that Plutarch began with lives from the classical period – most and perhaps all contained in Nepos' 'De viris illustribus', and that Plutarch's heavy selection of Roman lives from the late Republican period was due to Nepos. GEIGER finds it especially significant that the last of the 'Lives' from a historical perspective is that of Antony, "one of his most splendid achievements of character drawing and description", and he suggests that the conception and many details were inspired by a life of Antony by Nepos.

C. B. R. PELLING, in a very penetrating study on the sources of the Roman lives in the parallel series, asserts that Plutarch became heavily dependent upon Asinius Pollio, who became his principal source for the fifties, forties, and thirties.[5b] Once he discovered Pollio, sometime after writing 'Cicero' and 'Lu-

[3] On this see JONES, Plutarch and Rome, p. 23; BARROW, Plutarch and His Times, p. 38; A. N. SHERWIN-WHITE, The Letters of Pliny, Oxford 1966, p. 95; D. A. RUSSELL, On Reading Plutarch's Moralia, Greece and Rome 15, 1968, p. 132, n. 7.

[4] A. MOMIGLIANO, The Development of Greek Biography, Cambridge, Mass. 1971, pp. 97–99 on the circle of Nepos. He finds Valerius Maximus and Plutarch "unthinkable" without Nepos (p. 98).

[5] BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, p. 239.

[5a] J. GEIGER, Plutarch's Parallel Lives: The Choice of Heroes, Hermes 109, 1981, pp. 85–104.

[5b] C. B. R. PELLING, Plutarch's Method of Work in the Roman Lives, JHS 99, 1979, pp. 74–96, esp. 84–85. See also IDEM, Plutarch's Adaptation of His Source Material, JHS 100, 1980, pp. 127–140. In his review of B. SCARDIGLI, Die Römerbiographien Plutarchs, JRS 72, 1982, pp. 216–217, however, PELLING suggests the great cultural gap between Greeks and Romans in Plutarch's time, in spite of the political unification. Plutarch's relationship to the Roman world of his time is discussed at some length in G. J. D. AALDERS, Plutarch's Political Thought (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde), Amsterdam 1982.

Digitized by Google

cullus', the detail and quality of the 'Lives' improved enormously. PELLING thinks it impossible to determine whether he ever read Pollio at first hand, or even found him in translation, but that his material certainly came from an historical, not biographical source.

Plutarch, as JONES notes, lived in a world which was truly a commingling of Greek and Roman. Among his Roman friends were Avidius Quietus – proconsul of Achaia in 91/92 A.D., L. Mestrius Florus – suffect consul and proconsul of Asia (It is noteworthy that Plutarch's Roman name was Mestrius.), Julius Secundus – one of the chief speakers of the Roman forum in Vespasian's day, Nigrinus – the brother of Avidius Quietus, and the younger Nigrinus – who held consular command under Trajan in Dacia and was executed by Hadrian, Q. Sosius Senecio, twice consul – to whom the 'Lives' and 'Quaestiones Convivales' were dedicated, Saturninus – probably L. Herennius Saturninus, proconsul of Achaia in 98/99 A.D., C. Minicius Fundanus – suffect consul in 107 A.D., allotted the province of Asia in 122/123 A.D., a mysterious person, probably a senator, named Paccius, Terentius Priscus – most likely the compatriot and patron of the poet Martial, Sextius Sulla of Carthage – an *eques*, possibly, or a minor senator, Aufidius Modestus – probably the commentator on Virgil's 'Georgics'. JONES takes Favorinus to be a Roman, most likely of equestrian rank, who managed to live to a respectable old age in spite of a quarrel with Hadrian, though ZIEGLER identified him with the famous sophist of Arelate, the disciple of Dion of Prousa. Among non-Romans was Philoppapos, grandson of the last king of Commagene, suffect consul in 109 A.D., whose tomb still stands on the Hill of the Muses at Athens. His bilingual monument, on the left Latin, on the right Greek – name, tribe, and honors as a Roman on the one, royal titles and ancestors on the other – truly symbolizes Plutarch's world.

There are some links with the world of Roman literature, though outside of the historical writings and antiquarian literature Plutarch seems strangely ignorant of it. There was Rusticus, and Julius Secundus – whose pupil was Tacitus, and C. Minicius Fundanus – a correspondent of the younger Pliny, then Terentius Priscus, and Aufidius Modestus – commentator on Virgil, concerning whom Plutarch seems ignorant. If his Roman friends did introduce him to something of Roman poetry, there is little evidence of this in his work. Once he quotes it (Horace in Lucullus 39), and this may be at second hand. He apologizes for his poor Latin, and whatever amount he possessed undoubtedly had to do double duty in the service of his 'Bioi' and investigations into Roman religion, a matter sensibly treated in D. A. RUSSELL's excellent general study of Plutarch.

Sometime in mature life, perhaps under Domitian, Plutarch became one of the two permanent priests at Delphi, probably before, like his friends, serving in other official capacities associated with the shrine. From this time on we can presume that he devoted much effort to propaganda on behalf of the shrine, something evidenced by his Pythian dialogues and numerous references to Delphi in the 'Lives'. With the assassination of Domitian in September 96 – as JONES suggests – he might breathe easier, and in this period he reached the height of his career, being elected epimelete of the Amphiktyons, supervising the erection of

Digitized by Google

Hadrian's statue, and – already having received the *ornamenta consularia* under Trajan – perhaps recipient of the procuratorship of Greece under Hadrian. If we can believe Artemidoros, he died of a painful illness as he approached his eightieth year, and the citizens of Delphi and Chaironeia dutifully erected a monument to honor him, a humane man who hated bloodshed and tempered a realistic attitude toward the world of politics with a search for the best in men and society, and exercised tolerant indulgence when for the most part he could not find it[6].

The chronology of Plutarch's writings has been attacked by numerous scholars as an interesting problem with which to exercise ingenuity and scholarly method. The most successful and ample attempt is that by JONES, though at the most crucial moments he lets us down through lack of information.[7] In general the 'Lives' and major religious treatises belong to his mature period. Most scholars, with some stylistic help, hold his more rhetorical works to be early, place the philosophical in a middle position, and regard the major religious treatises as late. However, there are difficulties. His religious works can be divided into the following classifications:

I. 'Early' Pythagorean type works: 'De sollertia animalium', 'Bruta animalia ratione uti' ('Gryllos'), 'De esu carnium'.
II. 'De superstitione', puzzling for its criticism of the superstitious practices later tolerated by the author, but meant to represent a balance between atheism and superstition:
III. A number of highly rhetorical works on *tyche*: 'De fortuna', 'De fortuna Romanorum', 'De Alexandri magni fortuna', 'De gloria Atheniensium'.
IV. Philosophical works which touch on religion: e.g. 'De animae procreatione in Timaeo', 'De Stoicorum repugnantiis', 'Non posse suaviter vivi secundum Epicurum', 'De latenter vivendo'.
V. Works showing a general interest in religious topics, often of a comparative nature: 'Quaestiones Romanae', 'Quaestiones Graecae', 'Quaestiones Convivales' (probably quite late, representing at times the same line of thought as 'De Iside et Osiride').
VI. Delphic dialogues: 'De defectu oraculorum', 'De E apud Delphos', 'De Pythiae oraculis'.
VII. Dialogues with strong eschatological overtones: 'De sera numinis vindicta', 'De genio Socratis', 'De facie in orbe lunae'.

In general, chronology is not all that important, nor can we know if a work was immediately 'published' after it was written. Cross references, for

[6] I am indebted to JONES, Plutarch and Rome, pp. 1–64 for this section. On the *ornamenta* see p. 34 and note 44; on Roman friends, pp. 51–62.

[7] Towards a Chronology of Plutarch's Works, JRS 56, 1966, pp. 51–74.

[8] ZIEGLER, p. 194, and R. DEL RE, Il Dialogo Sull'estinzione degli oracoli, Naples 1934, and IDEM, De E Delphico, Naples 1936, introds., preferred a relatively short time between the Delphic works, while R. FLACELIÈRE, Plutarque et la Pythie, REG 56, 1943, p. 72, and IDEM, Plutarque, Oeuvres Morales, VI, p. 40, prefers a later date (around 125 A. D.) for 'De Pythiae oraculis'.

Digitized by Google

example, in the 'Lives', may be as confusing and misleading as helpful. We would like to know which of the Pythian dialogues came first or second, and the order of the 'eschatological' treatises. These are subject to much debate, but FLACELIÈRE's attempt to put 'De Pythiae oraculis' last in the Delphic series makes sense, and 'De genio Socratis' in the matter of 'hypostases' seems to be an advance over the other dialogues of this type.[8]

II. The Development of Plutarch's Religious Ideas, and his Religious Works

19th Century German scholars sketched for Plutarch a period of youthful scepticism (flowing from the pages of 'De superstitione') to one in later life of „*religiöser Tiefsinn und Hang zur Mystik*".[9] Such a development is still reflected in the pages of ZIEGLER and FLACELIÈRE.[10] Such a treatment overlooks the Neopythagorean elements of the 'youthful' 'De esu carnium', so similar in tone to the 15th book of Ovid's 'Metamorphoses' – if we can substitute youthful ardor for established wit, or the 'Gryllos', where Plutarch is a witty as Ovid, 'De sollertia animalium' and 'De amore prolis', where Pythagorean sympathy for animals emerges again, and his own testimony and description of himself in 'De E apud Delphos' as interested in number mysticism along Pythagorean lines before entering the Academy (387f.). In two of his 'Symposiacs' (Quaestiones convivales 8.8 and 2.3) there are indications that he always had leanings toward vegetarianism. In the first (728d–730d) he expresses the opinion that the Delphic oracle gave a divine sanction for eating flesh only after mankind was threatened with starvation when animals threatened crops, and that it still is difficult to justify eating fish, a "luxurious food". In the other, a discussion of whether the bird or the egg came first (635e–638a), with humorous Orphic and Pythagorean overtones, his friends suspect him of abstaining from eggs on religious grounds, though he explains his practice as an attempt to prevent the recurrence of a bothersome dream.

There are indications also that he was brought up in an environment in which Neopythagoreanism was familiar. His father, Autoboulos, is given the role of main speaker in defense of Pythagoreanism in 'De sollertia animalium', reflecting the spirit of Neopythagoreanism of that time, such as we find it in the 15th book of Ovid's 'Metamorphoses', where the slaughter of innocent animals has led eventually

[9] So R. HIRZEL, Plutarch (Das Erbe der Alten 4), Leipzig 1912, pp. 8–10. HIRZEL puts two focal points in Plutarch's life, at Athens learning scepticism, at Delphi „*religiöser Tiefsinn und Hang zur Mystik*".

[10] For example in 'Plutarque et la Pythie', REG 56, 1943, pp. 72–111, FLACELIÈRE writes (p. 111): «*il en vint à sentir plus 'théologien' encore que 'philosophe' et sans renier à la 'philosophie' à ne plus voir en elle que l'humble servante de la théologie*, ancilla theologiae». On this see my article: F. E. BRENK, From Mysticism to Mysticism. The Religious Development of Plutarch of Chaironeia, Soc. of Bibl. Lit. Sem. Papers 1, 1975, pp. 193–198.

Digitized by Google

to the slaughter of men. There are similarities here with Plutarch's 'De esu carnium', though in the latter, the possibility that human souls may be reincarnated in animal form is proposed as a deterrent to eating flesh, even if the doctrine cannot be proved. If we can judge by Quaestiones convivales 1.2 (615d–619b), where a dispute occurs within the family over seating people by rank, and a more general dicussion on *taxis*, Plutarch was closer to his father than his brothers. ZIEGLER, at any rate, felt that he may have inherited Pythagorean leanings from his father. Finally, among his close friends was Philinos, a vegetarian, who grew up with him in Chaironeia, traveled with him to Rome on his second journey, possibly was on his Egyptian tour, and was a life-long friend (Quaestiones convivales 728b). A sample of this mentality can be seen in the opening of 'De esu carnium', where the description of the carnage is similar to that describing the innocent children slaughtered by the Carthaginians – who are in fact in 'De superstitione' (171d) depicted in terms of so many lambs and birds – done in a highly rhetorical style which is considered characteristic of Plutarch's youthful writings: Pythagoras' horror of flesh-eating, the bellowing and cries of the animals, the horror of the first man "touching his mouth to gore," "the eating of dead, stale, bodies," the slitting of throats and tearing limb from limb, the stench, pollution, and "contact with the sores and wounds of others." Ovid seems to parody this type of description in the Pythagorean book of the 'Metamorphoses' (15).

Plutarch's early life would then have been immersed in that stream of the Platonic-Pythagorean revival prominent in those cities he visited, Alexandria and Rome. This strain of thought infiltrates a great amount of his work and led ZELLER to characterize him long ago as a „*pythagoraisierender Platoniker*", an insight which modern scholars are beginning to appreciate more and more[11]. Even before he met his teacher Ammonios, who apparently had similar though more sophisticated training in philosophical speculation along the lines of Pythagorean Platonism, Plutarch was emotionally well advanced in this direction.

The exact nature of Plutarch's philosophical training is unknown. Recently H. DÖRRIE, J. WHITTAKER, and J. DILLON have suggested that Plutarch's teacher, Ammonios, brought with him from Alexandria a Pythagorean type of Platonism in which God becomes the supreme reality, described in terms of the Platonic Forms, contrasting with the flux of the phenomenal world, and in which the goal or *telos* of man is assimilation to God as far as possible (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν).[12] Where DÖRRIE and DILLON differ in their interpre-

[11] Philosophie der Griechen, Leipzig 1852 (3rd ed. 1909), p. 193. For comparison with other contemporary writers see J. WHITTAKER, Ammonius on the Delphic E, CQ 19, 1969, pp. 185–192, who shows close parallels, as for example in the ages of man. For more on 'De E', see H. D. BETZ and E. W. SMITH JR., Plutarch, De E apud Delphos, Nov. Test. 13, 1971, pp. 217–235.

[12] H. DÖRRIE, Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit, in: R. B. PALMER and R. HAMERTON-KELLY, eds., Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan, The Hague 1971, pp. 36–56 – an enlarged version of his talk at the Budé Congrès (Le Platonisme de Plutarque, pp. 519–529): J. WHITTAKER, CQ 19, 1969, pp. 185–192; J. DILLON, The Middle Platonists, pp. 189–191. See also H. DÖRRIE,

Digitized by Google

tation of Plutarch's training is in their conception of its orthodoxy. DÖRRIE doubts whether Plutarch and Ammonios were ever in the Academy. DILLON doubts whether the Academy really existed in Plutarch's day. But while DÖRRIE finds Plutarch's brand of Platonism a radical departure from traditional Platonic teaching and in contrast to that of other Middle Platonists, DILLON finds him quite orthodox, making the natural systematizations and following the natural development of other Middle Platonists. In fact the very points which DÖRRIE takes to be most "heretical" are often points of 'orthodoxy' for DILLON, and one might ask whether the question of orthodoxy is the best one to raise.

In analyzing Plutarch's philosophical position DÖRRIE finds the following ideas a deviation from *Schulplatonismus*: the soul as not just created by God but as part of him and out of him, thus destroying the doctrine of principles (Quaestiones Platonicae 1001b–c) (the principles being God, Ideas, Matter), God as the *paradeigma* (De sera numinis vindicta 550d), God among the intelligibles (Quaestiones Platonicae 1002b), and the final ascent of the soul after death (a second death here, the separation of *psyche* and *nous*) to join the world of Ideas, going off to become as pure intelligible the intelligible central fire (De facie in orbe lunae 944e).

DILLON concentrates mainly on Ammonios' speech at the end of 'De E apud Delphos', 'De Iside et Osiride', and 'De genio Socratis'. In his view all Middle Platonists after Eudoros – whom, like DÖRRIE, he feels to be an important link in the new development reflected in Plutarch – held the supreme object (*telos*) of human life to be likeness to God rather than conformity with nature.

Authors have used Plutarch's text on the *telos* in 'De sera numinis vindicta' (550d) in different ways. Here Plutarch claims that God in Plato (Theaitetos 176e) offers Himself as a pattern (*paradeigma*) of all good things (πάντα καλά – translated as "excellence" by DE LACY and EINARSON), thus rendering human ex-

Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, Hermes 79, 1944, pp. 25–38, and IDEM, Le renouveau du platonisme à l'époque de Cicéron, Rev. Théol. Philos. 24, 1974, pp. 1–29; IDEM, Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, in: Act. du Coll. Royaumont, Paris 1971, pp. 17–33 (the first and the third article reprinted in: IDEM, Platonica Minora [Studia et Testimonia Antiqua 8], Munich 1976, pp. 297–309 and 154–165). HANI and GRIFFITHS in their commentaries on 'De Iside' note the Pythagorean tendencies in this essay, but HANI, p. 163, observes that the *a-pollon* etymology for the sun, goes back to Chrysippos (Macrob. 1.17.7, SVF 2, 1095, p. 31). H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964, esp. pp. 92–126, and in scattered references through his 'Platonismus und Hellenistische Philosophie', Berlin 1971, sees Plutarch as important for the movement of which he was a part, an innovative thinker, not just a systematizer. He would see his influence most strong upon 'De Iside et Osiride' (strangely omitting a discussion of the end of 'De E'). Ideas in Plutarch such as that of God, Nous, the One, Logos, World Soul, Ideas, the Kosmos etc., not to speak of the demonology, he would see as strongly influenced by Xenokrates. His interpretation is somewhat different, then, from that of DÖRRIE and others who would see a slower development, and more Alexandrian influence, in the ideas we find in Plutarch's 'Neoplatonic' expression of the relationship between the divinity and the world.

Digitized by Google

cellence (or virtue – *arete*) in some way an assimilation (ἐξομοίωσις) to Himself (Politeia 613a–b, Theaitetos 176b), for all who can "follow God" (ἕπεσθαι θεῷ – a supposedly Pythagorean saying, cf. Laws 716b, Phaidros 248a).[13] Plutarch then compares this to the origin of the *kosmos* where "universal nature" (ἡ πάντων φύσις) became a *kosmos* through a certain likness (ὁμοίωσις) (Timaios 29e–30a, Plutarch, De animae procreatione in Timaeo, 1014b–c) and participation (μέθεξις) in the form and excellence of the divine (περὶ τὸ θεῖον ἰδέας καὶ ἀρετῆς). The greatest benefit a man can derive from God is to become established in *arete* through the imitation and pursuit of good and beautiful (καλὰ καὶ ἀγαθά) in Him.

One should note here that Plutarch is thinking in terms of moral imitation, not ontological, and primarily of moral patterning after God, not ontological. Particularly interesting is Plutarch's avoidance of the terms "the Good, the Beautiful" (τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν) which would explicitly put Plato's main Forms in God or identify them with God. Instead he uses plurals which disguise the innovations.

One can compare this passage with another suggesting God as the *telos* and apparently identifying him with the Platonic Forms of the Good and Beautiful (De facie in orbe lunae 944e). Contrary, however, to the impression one might get at times from some of DÖRRIE's earlier writings on Plutarch's eschatology, he does not speak explicitly of an ascent of souls through spheres, of going off to join the realm of the Ideas or the intelligible central fire, nor of becoming pure intelligibles.

DÖRRIE gives great credit to Plutarch for moving a rather sterile school Platonism into a position where it could give men something to live for, a direction and goal in life, in which very old philosophical concepts were interpretated anew in a way most satisfying to the men of his time.[14] In his portrayal of Plutarch's position in the Platonism of his time, DÖRRIE long ago paid him great tribute for being attuned to the spiritual exigencies of his time and for moulding Platonism to a new role by breaking with the sterile theorizing of the later Academy, and thus interpretating philosophy as a *magistra vitae* in a new light – the assistance to the soul in its striving after a destiny beyond this world, then by insisting on a firm Platonic foundation for his endeavor when the "official"

[13] Ἀλλὰ σκοπεῖτε πρῶτον ὅτι κατὰ Πλάτωνα πάντων καλῶν ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετήν, ἐξομοίωσιν οὖσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὐτόν, ἐνδίδωσιν τοῖς ἕπεσθαι θεῷ δυναμένοις. καὶ γὰρ ἡ πάντων φύσις, ἄτακτος οὖσα, ταύτην ἔσχε τὴν ἀρχὴν τοῦ μεταβάλλειν καὶ γενέσθαι κόσμος, ὁμοιότητι καὶ μεθέξει τινὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον ἰδέας καὶ ἀρετῆς . . . (550d). – P. H. DE LACY and B. EINARSON, Plutarch's Moralia, VII, Loeb, London–Cambridge, Mass. 1967, p. 194.

[14] p. 200. DILLON seems to read more into the idea of Logos than Plutarch gives it. Though Eros in Amatorius 764d may play the role of a Middle Platonic Logos, Plutarch is actually following Plato in the 'Symposion' (Eros leads one to a vision of Beauty itself). However, it is interesting here that he treats Eros as the intelligible archetype of the sun, as DILLON points out.

Digitized by Google

school was disinterested, creating for himself a distinctive position among the Platonists of his time.[15]

– 'De superstitione'

'De superstitione' is something of an anomaly and has been an embarassment to those attempting to analyze Plutarch's religious views and development. Though M. SMITH recently has had doubts about its authenticity, and his observations should not be dismissed lightly, the ideas and thought patterns in it are reflected again and again, and it is a convenient place to begin to discuss Plutarch's religious mentality, as H. ERBSE realized.[16] The theme of the essay is that superstition (*deisidaimonia*) is as bad as atheism; but the essay verges off quickly into a discussion of it as fear of the divinity, then into the satirization of a number of superstitious practices and beliefs. Frequently Plutarch's writings are dominated by the topic at hand, and his youthful writings tend – like those of many youths – to go to extremes. Although it is difficult to contemplate him having written this at a later period, we frequently find similar criticisms of superstition or superstitious practice, sometimes in almost identical terminology throughout his works, and if his attitude changed on certain points, the subjects remained the same. ERBSE has noted the striking similarity of many passages in this essay and in later works.

A number of these similarities and dissimilarities within Plutarch's work can be noted here. First there is a preoccupation with dreaming. Here the dreams of the superstitious are ridiculed, but in the 'Erotikos' (Amatorius 764f) the dream world is described as that in which we are closest to a vision of the Forms, the true period of consciousness, while in De defectu oraculorum 432c Lamprias explains that the faculty of prophecy appears mostly in dreams and at the hour of death when the soul is closer to release from the body, thus releasing the rational

[15] Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit, p. 56. See especially his 'Le renouveau du platonisme à l'époque de Cicéron', for the general movement.

[16] M. SMITH, De Superstitione, Moralia 164E–171F, in: H. D. BETZ, ed., Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature (Studia ad Corpus Hellenist. Novi Test. 3), Leiden 1975, pp. 1–8; H. ERBSE, Plutarchs Schrift Περὶ δεισιδαιμονίας, Hermes 80, 1952, pp. 296–314. See also H. BRAUN, Plutarch's Critique of Superstition in the Light of the New Testament, Occas. Papers of the Inst. for Antiq. and Christ. 5, 1972, pp. 193–198. E. R. DODDS' picture of Greek religion was one of continuing accumulation of guilt feeling and anxiety leading to the acceptance of Christianity as an escape from rational responsibility. He made much of Plutarch's 'De superstitione', contrasting it with Theophrastos' "superstitious man", The Greeks and the Irrational (Berkeley 1951); see also IDEM, Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge 1968. One cannot entirely support this picture – which is much more complex – from Plutarch. For a corrective to DODDS, see R. GORDON, Fear of Freedom? Selective Continuity in Religion during the Hellenistic Period, Didaskalos 4, 1972, pp. 48–60. See also the new introduction, text, translation and commentary, G. LOZZA, Plutarco. De superstitione (Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità 68), Milan 1980.

Digitized by Google

faculties so they may turn into "the irrational and visionary". It is significant that dreams are very important in the 'Lives' and many come just before death.

At 166f–167b, somewhat in the mood of Plato, he ridicules descriptions of torments in the afterlife. This is surprising in view of his relish for the horrendous scenes of eschatological torment in his myths, especially that in 'De sera numinis vindicta', where *daimon* torturers hurl the souls from one pool of molten metal to another. Yet in De latenter vivendo 1130c–e and Non posse suaviter vivi secundum Epicurum 1104a–07c, a late essay, as H. ADAM has observed, he finds torments of this sort inconsistent with the spirituality of the soul.[17] He ridicules such torments in De virtute morali 450a and De audiendis poetis 17c. In 'De E' (394a), 'De latenter vivendo' (1130c–e), and 'De sera' (564f), sometimes humorously against the Epicureans, he toys with the idea that eternal punishment consists of oblivion. But even Plutarch's great eschatological myths are done with a touch of humor and wit lightening the otherwise horrendous scenes.

An iconoclast strain is evident in De superstitione 167e–f – as H. MOELLERING has noted.[18] This appears in a more respectful form in Perikles 39 and Ad principem ineruditum 780e – where human beings are more representative of God than inanimate objects, in De Iside 382a–b – where animals are better than inanimate objects, and in Numa 8 – where he praises the absence of statues in Roman religion of the early days as a refined religious idea probably due to the influence of Pythagoras. In Camillus 6, Coriolanus 37–38 and De Pythiae oraculis 398c he reveals great uneasiness in the face of statue portents. In the 'Lives' he passes over a number in his sources, though actually finding them most useful at other times.

He attacks the superstitious belief in eclipses as portents at 169a, though he uses them this way in the 'Lives' while at the same time treating them as scientific phenomena.[19] He seems to have felt, as for example in Nikias 23 (the

[17] For the dating of the essay, see JONES, Chronology, p. 72, and H. ADAM, Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, Amsterdam 1974, pp. 3–4 and 67–70; she cites W. BECK, Mythopoiie des Plutarch, Diss. Heidelberg 1953, pp. 57–85. See also O. SEEL, Zu Plutarchs Schrift De Latenter Vivendo, in: R. HANSLIK, A. LESKY and H. SCHWABL, eds., Antidosis. Festschrift für Walter Kraus zum 70. Geburtstag (Wiener Studien Beih. 5), Vienna 1972, pp. 357–380.

[18] H. MOELLERING, Plutarch on Superstition, Boston 1963, pp. 165–173. Older treatment can be found in C. CLERC, Les Théories Relatives au Culte des Images, Paris 1915, also printed as IDEM, Plutarque et le Culte des Images, Rev. Hist. Rel. 70, 1914, pp. 8–124. On the matter of early Roman statues, and problems of Neopythagorean interpretation which plague this section of 'Numa' see K. LATTE, Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswiss. V.4.b), Munich 1960 (2nd ed. 1967), p. 150, n. 1, and the reply of H. WAGENVOORT, Wesenszüge altrömischer Religion, in: H. TEMPORINI, ed., ANRW I.2, Berlin–New York 1972, pp. 348–376, to G. DUMÉZIL, La Religion Romaine Archaïque, Paris 1966 (trs. as: Archaic Roman Religion, Chicago 1970). For the miraculous in Plutarch, B. MACKAY, Plutarch and the Miraculous, in: C. F. D. MOULE, ed., Miracles. Studies in their Philosophy and History, London 1965, pp. 93–113, and G. T. SMITH, The Importance of Miracle in the Religious Truth of Plutarch of Chaeronea, Diss. New York 1972.

[19] The question of eclipses was intensively studied by Plutarch. See R. FLACELIÈRE, Plutarque et les éclipses de la lune, REG 53, 1951, pp. 203–221; K. ZIEGLER, Plutarchos, pp.

Digitized by Google

eclipse before Syracuse), that God works through natural causes. He relates here – rather strange to modern ears – that eclipses were a normal event, but that Nikias could have been saved by a good soothsayer.[20] In Coniugalia praecepta 145c–d he advocates coeducation on the grounds that women enlightened by astronomy would not be duped by witches like the famous Aglaonike of Thessaly. There is some contempt for "foreign cults" in 'De superstitione' in contrast to the respect and tolerance shown them in 'De Iside et Osiride', but the points of contact here are not all that exact.

III. Plutarch's Idea of God in the Light of Alexandrian Middle Platonism

Plato left many problems behind him in the realm of theology and in particular the concept of the divine. The Ideas or Forms in the 'Timaios', which also appear in Plutarch as *paradeigmata,* do not seem to receive as much prominence as they did in Plato's middle period – considering that we take the 'Timaios' as late. While retaining a certain place in the 'Timaios' for the Ideas, Plato seems more interested in the intelligibility (*logos* or *nous*) of the *kosmos* itself and its relationship to disorder and non-teleological activity. This at least is the traditional approach to Plato's theology in the 'Timaios' and 'Laws' and forms the basis

73–74; H. CHERNISS' introduction to 'De facie' in the Loeb edition (Mor., XII, 1957); H. GÖRGEMANNS, Untersuchungen zu Plutarchs Dialog *De facie in orbe lunae* (Bibliothek der Klass. Altertumswiss. 2,33), Heidelberg 1970, and the review by F. H. SANDBACH, CR 23, 1973, pp. 32–34, and H. MARTIN, Plutarch's De facie: The Recapitulation and the Lost Beginning, GRBS 15, 1974, pp. 73–88. SANDBACH admires the close interrelationship between physical and spiritual cosmology. He notes that Plutarch's heterodoxy in treating the moon's substance as earth was a lucky guess, influenced perhaps by non-scientific contexts such as the *mythoi* of the Pythagoreans and "space fiction", that the doctrine had not been in vogue in philosophical schools for centuries before, and did not appear in scientific studies after Plutarch. See also R. FLACELIÈRE, La lune selon Plutarque, in: P. DUCREY, ed., Mélanges d'Histoire Ancienne et d'Archéologie offerts à Paul Collart (Cahiers d'Archéologie Romande 5), Paris 1976, pp. 193–195.

[20] A. W. GOMME (with A. ANDREWES and K. J. DOVER), A Historical Commentary on Thucydides IV, Oxford 1970, p. 428, note how both modern and ancient authors have exaggerated Nikias' superstition. They take the LSJ definition of θειασμός as superstition to be erroneous, and define it as a human utterance about the divine in an inspired state. Thucydides 7.50.4: ἦ γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῷ τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος. See also FLACELIÈRE, Plutarque, Vies, VII, Paris 1972, pp. 132–139, WARDMAN, Plutarch's Lives, pp. 154–157, and P. A. STADTER, Thucydidean Orators in Plutarch, in: P. A. STADTER, ed., The Speeches in Thucydides, Chapel Hill 1973, pp. 109–123, and IDEM, Plutarch's Comparison of Pericles and Fabius Maximus, GRBS 16, 1975, pp. 77–85, where he shows how Plutarch manipulates Thucydidean material. One can also consult, L. GIL, La semblanza de Nicias en Plutarco, E. Clas. 6, 1962, pp. 404–450; F. FROST, Plutarch's Themistocles. A Historical Commentary, Princeton 1980, pp. 3–39, on Plutarch's use of Thucydides; V. CITTI, Plutarco, Nic. 1.5, in: Storiografia e Bibliografia. Omaggio a Piero Treves, Padua 1983, pp. 99–110.

Digitized by Google

for F. SOLMSEN's approach toward Plato's theology in his book which appeared 30 years ago.[21] "God" becomes more and more identified with the intelligible principles of the universe and its creative power of self-organization. Though SOLMSEN does not say so, one might think of the approach of modern scientists like EINSTEIN who would see within matter rational principles and the power of self-organization.[22]

In the framework of SOLMSEN's thought, the *kosmos* in Plato is divine, even called *theos* (Timaios 39d–e, 41b–c, 68e, 92c). The older anthropomorphic concepts of Greek mythology are given by Plato affirmation on a higher level and on new ground through the orientation of the *kosmos* toward the Good and the realm of perfect Forms, and the realization of the operation of *nous* in it. SOLMSEN is still rather cautious, and one could take this line of thought a step further – as was done in the early Hellenistic period. All the *noeton*, *nous*, and the divine can be seen somehow as the rational, creative, intelligible principle within the material *kosmos* itself. Thus the extreme transcendence of Plato's middle-period, as represented in the separation between unchangeable being and being in flux, the world of Forms and the phenomenal world, is united in an immanentist world sufficient in itself.

How much of this was due to the growing importance and success of Greek science is hard to say. SOLMSEN believed that the 'Timaios' was inspired through Plato's indirect contact with Egyptian and Babylonian astronomy, and the heady scientific advances being made in this area. However, Plato retained at least literally, Ideas, *nous*, and the *Demiourgos*, and seems to have resisted a theism which would have united all these elements, making one supreme God the embodiment of *nous*, the creator, and *telos* of man.

The tendency toward ever greater identification of God or the divine with the intelligibility of the visible universe, which characterized philosophy and science after Plato, is reflected in Aristotle's criticism of Plato. He believed that Plato wrongly held to a creation in time in the 'Timaios'. One view is that Aristotle deliberately misinterpreted Plato, who did not teach a literal 'creation' – a position taken in antiquity and advocated by some modern scholars. Recently T. M. ROBINSON and J. WHITTAKER suggest that Plato did teach a 'literal' 'creation' of the world and that embarrassed by Aristotle's critique – and one might add by the cosmic view of the early Hellenistic period – early Platonists reinterpreted Plato and even changed the text of the 'Timaios' to make Plato a respectable conformist in Hellenistic intellectual circles.[23] ROBINSON – who dates the

[21] Plato's Theology (Cornell Studies in Classical Philology 27), Ithaca, New York 1942, esp. pp. 84–97, 114–121, and 123–141.

[22] On this see F. W. WALBANK, The Hellenistic World, Cambridge, Mass. 1981, pp. 184–185, and G. E. R. LLOYD, Greek Science after Aristotle, London 1973, pp. 1–7, 154–178, esp. 166–170.

[23] T. M. ROBINSON, Plato's Psychology, Toronto 1970, esp. pp. 59–92; J. WHITTAKER, Timaeus 77D 5ff., Phoenix 23, 1969, pp. 181–185; and IDEM, Textual Comments on Timaeus 27C–D, Phoenix 27, 1973, pp. 387–391. Recently R. MOHR, The World-Soul in Platonic Cosmology, ICS 7, 1982, pp. 41–49, suggests that Plato intended a soul which maintained the 'homoeostatic' rather than kinetic condition of matter, which is

Digitized by Google

'Timaios' to Plato's middle period – insists on the temporal language used by Plato, and the separation between the product of *nous* and the product of *ananke*, which are correlative in the generation of the *kosmos* (Timaios 47e 4). WHITTAKER argues that the phrase τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί (27d 5) was manipulated by later Platonists to substantiate the non-temporal origin of the *kosmos* as propounded by Xenokrates – against the accepted reading in antiquity which did not include ἀεί. These scholars would maintain that Plutarch returned in fact, perhaps unwittingly on his part, to the true Platonic interpretation of the master. Plutarch himself felt that the majority of Platonists opposed temporal creation "contrary to Plato's true meaning". As H. CHERNISS notes, however, such is traditional language to clothe Plutarch's real purpose, a commentary on Plato's 'Timaios' in the light of his own theology, and not a rigorous philological and philosophical attempt to deduce Plato's 4th Century meaning.[24]

A more complex expression of this general principle of Aristotle's distortion of Plato's thought – such as was claimed by the early Platonists – appears in M. BALTES' recent book on the genesis of the universe in the 'Timaios'.[25] BALTES notes that Plutarch, studiously avoiding the aid of Aristotle in the justification of his own position, wanted to proceed with a methodology which was philologically acceptable. Plutarch, for example, does not say the *kosmos* came to be χρόνῳ or ἐν χρόνῳ – something explained by Platonica Quaestio 6 (1007c) where disordered movement does not count as time, but time and the *kosmos* come to exist simultaneously. Nonetheless, in BALTES' interpretation of Plutarch, "earlier" and "later" have real meaning in Plutarch.[26] As CHERNISS notes, Plutarch's interpretation was meant to refute the "atheists" of Laws 10 who denied that soul was senior to body. Plutarch instead would hold that God brought the world into existence from precosmic principles which always existed, an interpretation which "no known Platonist before Plutarch held."

In any case Plutarch's 'Timaios' is a far more fundamentalist and anthropomorphic one than Plato's and undoubtedly more so than that of Eudoros – though he conceptualized the One as both personal and impersonal, and far different from a totally impersonal Hellenistic conception. In this sense Plato's frequent use of the *Demiourgos* and *theos* to describe the agent of his ordering are faithfully reflected in Plutarch. But since elsewhere in Plato's writings such a theistic concept is absent, the 'Timaios' passages were easily interpreted as symbolic. In other treatises of Plutarch the end of human aspiration is the Good or Beautiful, clearly identified with Plato's Forms, but these also seem to be closely linked or identical with the divine, or God (*to theion* or *theos*). More so than Plato, Plutarch in his

not to plan, produce, or keep an eye on the *paradeigmata*, and has neither reason nor the possibility of discarnate existence.

[24] H. CHERNISS, Plutarch's Moralia XIII, Part 1, Loeb, London–Cambridge, Mass. 1976, Introduction pp. 136–149; on atheists, p. 136.

[25] BALTES, Die Weltentstehung, pp. 38–45, 93–95 on Plutarch; pp. 32–38, 86–93 on Philo; pp. 83–86 on Krantor and Eudoros. See also P. MORAUX, Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias I: Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr. (Peripatoi 5), Berlin 1973.

[26] Die Weltentstehung, p. 43.

Digitized by Google

commentary on the 'Timaios' constantly puts the "creating" God before our eyes, and downplays the Ideas. Nor is God or the *Demiourgos* – as suggested in 'De facie in orbe lunae' – identical with the Ideas; His relationship to them is "as imitator to pattern" (1023d). But this also seems to imply that the Ideas are *paradeigmata*, i.e. intelligible principles – some of which at least have a close relationship to the mathematicals, judging by the constant mathematical speculation in the treatise – which are the intellectual structure of visible reality and not just the Good, Beautiful, Just etc., so prominent in Plato's middle dialogues. Similarly at 1026e–f when the cosmic soul begins to turn the world backwards, it must look back to its *paradeigma* to recover its health. Plutarch – using a passage from the 'Politikos' as his source – gratuitously introduces God rolling it in the right direction. It is difficult to see how turning back in the right direction could be accomplished just by reflection on the Good, or even a vision of it. The suggestion is that somehow the world soul regains an intellectual comprehension of the intelligible principles – equatable perhaps with mathematical terms and ratios used in geophysics and astronomy – behind the correct order and arrangement of the celestial bodies and the other components of the *kosmos*. Moreover, an anthropomorphic literalism is introduced without Platonic warranty from the 'Timaios'.

Plutarch thus broke with Alexandrian Platonism which seemed before his time to reaffirm the 'traditional' Platonic interpretation of the non-temporal creation of the universe, the position of Eudoros as cited by Plutarch in 'De animae procreatione' (1013b), following Xenokrates and Krantor. BALTES makes a very good observation on the contradictory role of Eudoros. He affirmed the 'traditional' interpretation of the 'Timaios', which maintained symbolic creation, but at the same time by following in the footsteps "of his teacher," Antiochos of Askalon broke the Aristotelian stranglehold on the interpretation of that work. Thus he offered an opportunity to read Plato with a fresh eye, including the passages on the creation of the universe.[27]

Something of Plutarch's struggle with different strains of contemporary Platonism appears in the contrast between Quaestiones convivales 7.2 (720b–c) and De Iside 374d–e. In the first Ammonios is given a speech in which God "creates, and oversees the *kosmos*" διὰ παντός – apparently through all time. The statement suggests again the eternal future of the world and something close if not identical to the *creatio aeterna* of God. In the 'De Iside' passage, Plutarch begins by saying that the world is not eternal (ἀΐδιος) but twists the statement to mean that the *kosmos* is ever born (ἀειγενής): it had a beginning and is really ἀειγενής, i.e. lasting forever after a real act of creation.[28] The term ἀεί applies, then, only for the limitless time which came into being after the genesis of the world. Moreover, the similarity of this passage to that in 'De animae procreatione' suggests that the two belong together, if not chronologically, at least in the mode of Plutarch's thought.

[27] Die Weltentstehung, p. 85.
[28] Die Weltentstehung, p. 94.

Digitized by Google

One can also compare Plutarch's great leap forward in his treatment of the temporal creation of the *kosmos*, with the traditionalism of Philo of Alexandria, even though it would have fitted Philo's purpose better to interpret the 'Timaios' as supporting temporal creation – a topic hotly debated at the time. In BALTES' view, relying on Peripatetic sources and perhaps Aristotle's 'De philosophia', Philo believed Aristotle's testimony to Plato's thought had to be taken seriously. On the other hand, he was well aware of Platonic interpreters who insisted on a symbolic or allegorical creation. BALTES thinks that a Peripatetic position is behind Philo's interpretation which appears here for the first time: the γιγνόμενον ἀεί of Timaios 37d–38a would refer to the visible *kosmos* but the τὸ ὄν ἀεί to the *kosmos noetos* (De aeternitate mundi 14).[29]

Philo argues that since it is uncreated – "something agreed upon by all" – then the *kosmos*, which gives the orderly movements upon which time is based, must also be eternal. But in De providentia 4–5 he proposes another argument. A beginning to the *kosmos* would imply a time when God was inactive – another argument coming from a Peripatetic milieu – even if the concept of a *creatio aeterna* is not Aristotelian. Philo also speaks (28–29) of the Ideas or Forms (εἴδη) – the intelligible types of different forms of life – as "being from the beginning with God". Thus later Platonists used Aristotle against himself. Taking the argument of the eternal activity of God from Aristotle's 'De philosophia', they turned it against his literal interpretation of the 'Timaios' to support a *creatio aeterna*, seeing in Plato's God a Hellenistic *Euergetes* who would have no recipients for his benefactions, and thus sorely demoted in status, should the world not always have existed. The true εὐεργέτης needed the εὐεργετούμενον.[30]

The movement from earlier immanentist philosophy to the beginnings of transcendantalism begins to appear by the time of Cicero. DÖRRIE notes that the Platonists cited by Cicero have a religious tinge foreign to the religious indifference of the Academy previous to his time.[31] It is interesting, moreover, that both Cicero and Philo state that according to the Platonists the *kosmos* began in time (whereas Plutarch states the opposite). Cicero seems to treat all Platonists as holding this, in opposition to Aristotle who held the contrary position. Philo speaks of a minority which loved to pervert the sense of Plato, pretending that the universe was eternal both as to the past and the future (Cicero, Tusculanae disputationes 1.70; Philo, De aeternitate mundi 13).[32] DÖRRIE speaks of the surprising lack of a sense of tradition among the new school at Alexandria where Platonism was rising like a Phoenix out of the ashes, and notes that in Cicero's translation of the 'Timaios' at times he is inclined to take Plato literally, at other times in a symbolic way.[33]

[29] Die Weltentstehung, pp. 86–87.

[30] Die Weltentstehung, pp. 91–93.

[31] Le platonisme de Plutarque, in: Association Guillaume Budé, Actes du VIII[e] Congrès, Paris 5–10 avril 1968, Paris 1969, pp. 519–530; esp. 524, 527–529.

[32] Le renouveau du Platonisme à l'époque de Cicéron, Rev. Théol. Philos. 24, 1974, pp. 13–29; here 20.

[33] Le renouveau du Platonisme, p. 19. T. TOBIN, The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 14), Washington 1983, notes that since Panaitios and Poseidonios show interest in the 'Timaios', DÖRRIE's

Digitized by Google

Further illumination on the individual characteristics of Plutarch's Platonizing theology and correspondingly the theology of the early Imperial period has come through the criticisms of C. J. DE VOGEL on DÖRRIE's Plutarchan and Middle Platonic writings, and from the last major article DÖRRIE wrote on Plutarch's religious philosophy.[34]

DÖRRIE's approach was in fact not very consistent. On the one hand he saw Plutarch sizing up Plato with a fresh eye, an inheritor of the ruins of the Academy after Sulla's attack on Athens, which destroyed the last vestiges of the school tradition – if it were alive until then – and permitted new descendants of Plato to rise, a fresh generation unshackled by dogmatism and carrying the 'Timaios' under their arm like a Bible. Gone too was the religious indifference of the New Academy.[35] But while noting that Plutarch pushed Platonism in the direction of transcendence and a personal God, DÖRRIE also continued to characterize him as an immanentist who rejected the Platonic Ideas and preferred the innate *logos* of the universe.

DÖRRIE, who always fought for the Alexandrian influence on Platonism of this time and especially of Eudoros, noted that Pythagoreans of the Hellenistic period neither seemed acquainted with the 'Timaios' or were interested in analogous questions. In his view it was Eudoros who originated the *telos* formula (God as the destiny of man) with its emphasis on likeness to God (ὁμοίωσις θεῷ).[36]

date of 70–60 B.C. for his renewed interest is too late; he suggests the latter part of the 2nd Cent. B.C. (note 45). He notes too (p. 44) that Cicero, who probably translated the 'Timaios' into Latin in 45 B.C., is unaware of the philosophical developments either in Eudoros or Timaios Lokros, that Cicero's Pythagoreanism reflects instead that of Publius Nigidius Figulus (98–45 B.C.).

[34] Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?, in: H.-D. BLUME and F. MANN, eds. Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie (JbAC Ergzbd. 10), Münster 1983, pp. 277–302. Among DÖRRIE's articles bearing on her study are the following: Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, Hermes 79, 1944, pp. 25–39 = IDEM, Platonica Minora [PM] (Studia et Testimonia Antiqua 8), Munich 1976, pp. 297–309; Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre, Hermes 82, 1954, pp. 331–342 = IDEM, PM, pp. 286–296; Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, in: Les Sources de Plotin (Entretiens sur l'Antiquité Classique 5, Vandoeuvres–Geneva 1960, pp. 191–223 = IDEM, PM, pp. 211–228; Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, in: Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Sciences humaines. Le Néoplatonisme, Paris 1971, pp. 17–33 = IDEM, PM, pp. 154–165; Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit, in: R. B. PALMER and R. HAMERTON-KELLY, eds., Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan, The Hague 1971, pp. 36–56; Logos-Religion? Oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: J. MANSFELD and L. M. DE RIJK, eds., Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C. J. de Vogel, Assen 1975, pp. 115–136; Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung (Rhein.-Westfäl. Akademie der Wissenschaften, Geisteswiss. G 211), Opladen 1976; Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit, in: IDEM, PM, pp. 166–210.

[35] Der Platoniker Eudoros, PM, pp. 299.

[36] Der Platoniker Eudoros, pp. 305–307.

Digitized by Google

Then DÖRRIE came to treat Middle and Later Platonism under a suspiciously categorical division – *nous*-transcendence vs. *logos*-immanence.[37] His assertion that the literal understanding of Plutarch had to be tempered with attention to ambivalence of expression which suggested transcendence, did not entirely set matters right. Plutarch as a *Diesseitigkeit* theologian revealed apparent disdain for the Ideas and an 'old fashioned' approach toward philosophy, anchored in the phraseology and thought of the Hellenistic interpreters of Plato.[38]

The matter did not sit well with C. J. DE VOGEL, who took issue with DÖRRIE in his own Festschrift. First she attempted to clarify Plato's own position. For her Plato always remained a philosopher of transcendence himself. Though offering a self-critique in the 'Parmenides', he never abandoned his beloved theory of Ideas. In her view more than the 'Timaios' was behind the Platonic revival of the end of the 1st Century B.C. – as indicated by Cicero's translations of the whole Plato not just the 'Timaios', the strong interest in the 'Phaidon', and Philo's great interest in Plato's famous middle dialogues. Being in Rome and having studied philosophy at a younger age, under masters now much older, Cicero probably had Platonic interests which no longer coincided with those in Alexandria. Thus his attention would not have been so exclusively focused on the 'Timaios' as that of contemporary Platonists elsewhere. In any case, these things would only be fermenting during Cicero's life and in full swing after his death.

DE VOGEL considers Philo the first to introduce a transcendental God. One might ask too, though she does not raise the question, whether the strong tradition of a transcendental God in the Jewish community at Alexandria did not contribute somewhat to the new conceptions generating in that city. But she finds Philo disturbingly traditional in his language: God is the mind of the universe (ὁ τῶν ὅλων νοῦς, De opificio mundi 2), and in her view the intelligible *paradeigma* of the *kosmos noetos* exists in θεοῦ λόγος the divine *logos*, to be distinguished from a creative, still transcendent *logos* (De opificio mundi 7.25).[39]

It is the modern interpreters like W. THEILER – an unhealthy influence on DÖRRIE – who perverted the sense of the 'Timaios'.[40] In her view the *Demiourgos* is the personification of the creative power, on the level of transcendent being, and not equatable with the world-soul, even if the theistic concept of God from later Platonism is lacking in Plato. This interpretation puts the whole question of the *Demiourgos* in the 'Timaios' on a new footing and is most

[37] Logos-Religion? Oder Nous-Theologie?, p. 130.

[38] Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit, pp. 52, 54. J. DILLON, The Middle Platonists, London 1977, p. 155, believes that the stirrings of negative theology in Alexandrian Platonism influenced Philo, not vice-versa. Treating the matter in IDEM, The Nature of God in the *Quod Deus*, in: D. WINSTON and J. DILLON, eds., Two Treatises of Philo of Alexandria (Brown Judaic Studies 25), Chico, California 1983, pp. 217–228, citing Abr. 202–204 and Spec. 2.54–55, he notes that Philo attributed *eupatheia* to God – something the Stoics apparently never did, since for them 'God' was an impersonal force (pp. 224–226).

[39] Der sog. Mittelplatonismus (cit. above, n. 34), pp. 278–280.

[40] Plotin zwischen Platon und Stoa, in: Les Sources de Plotin (Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité Classique 5, Vandoeuvres–Geneva 1960, pp. 63–86; 65 cited here.

Digitized by Google

convincing. One must admit, though, that the dividing line between a transcendental *nous* and a *nous* which is the higher part of the world soul, and like all intelligible reality by nature detachable from matter, is rather thin. It is also difficult to come to terms with Philo's *logos*, and one suspects that modern commentators give it an independent existence beyond what Philo intended.

As she understands DÖRRIE, Plutarch dispenses with transcendental *paradeigmata* and rather puts the Ideas in the world-soul, thus moving the transcendent into the immanent.[41] But she sees this as a misinterpretation. Rather, Plutarch's understanding of the 'Timaios' was correct. The *Demiourgos*-Creator is the transcendent *Nous* – something carried even farther in Platonica Quaestio 2 where the *paradeigma* of Timaios 37c 8 becomes God, the γεννήσας πατήρ in Plutarch, going far beyond the 'Timaios'. Thus, though never putting the Ideas in the mind of God, he virtually equated *Demiourgos*, *paradeigmata*, Ideas, *Nous*. It was wrong not to credit him with the movement toward transcendence.[42]

The weakness in her argument, as in fact in that of DÖRRIE, and to some extent WHITTAKER in his article on the Platonic Question – though he is careful to balance an immanentist text with a transcendental – is the reliance on one or two particular texts which may have a life outside Plutarch, without being that typical of his own position or general outlook. In favor of her position she relies heavily on Ammonios' speech at the end of 'De E apud Delphos' – which she regards as a Parmenidean interpretation of Plato carried *à l'outrance*, apparently oblivious of WHITTAKER's penetrating study of the speech.[43] She finds Plutarch, in contrast to Plato, saying that man equals soul, that man is nothing, that the phenomenal world has no part in being – even if the speech does not totally exclude participation (μέθεξις). But as WHITTAKER has shown, the speech seems to be a genuine representation of Alexandrian Middle Platonism shortly before Plutarch, influenced by Eudoros and similar speculation. The tendentious transitions from neuters to masculines he finds in Philo as well. For him the speech is firmly in the context of Alexandrian Middle Platonism in the line of Eudoros, "the most sublime that contemporary Alexandria could offer."

WHITTAKER speculated that the Septuagint version of the Bible, which translated the name given by Jahweh to Moses as "He-who-Is", was an important link between Jewish speculation and Platonic philosophy.[44] But one should note that outside of the 'De E apud Delphos', including the 'De animae procreatione in Timaeo', Plutarch does not set God up against the phenomenal world or man in the extreme form which we see in the 'De E apud Delphos'. Nor does Plutarch use "the supreme God" (ὁ ἀνωτάτω θεός), a slightly different formation than

[41] Der sog. Mittelplatonismus, 283; citing DÖRRIE, Die Stellung Plutarchs, pp. 51–53.

[42] Der sog. Mittelplatonismus, p. 284.

[43] Der sog. Mittelplatonismus, p. 285; J. WHITTAKER, Ammonius on the Delphic E, CQ 19, 1969, pp. 185–192.

[44] Plutarch, Platonism and Christianity, in: H. J. BLUMENTHAL and R. A. MARKUS, eds., Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honor of A. H. Armstrong, London 1981, pp. 50–63; here, esp. 51. The volume also contains an article by P. G. WALSH, Apuleius and Plutarch, pp. 20–32, noting Apuleius' esteem for Plutarch, and the latter's influence upon him.

Digitized by Google

that of Eudoros (ὁ ὑπεράνω θεός) in his commentary on the 'Timaios'. Rather this phrase is reserved for Platonic Question 2. Its addition to the Platonic text suggests Alexandrian Platonism. It is difficult to date Plutarch's philosophical writings, but the 'Platonicae Questiones' look more like academic exercises than the 'De animae procreatione', an undertaking regarded by Plutarch himself as personal and individualistic, thus suggesting some maturity.[45]

More representative of Plutarch's general view would seem to be the end of the myth in 'De facie in orbe lunae' or the myth of Timarchos in the 'De genio Socratis', where God seems to be identified with the *noeton*, the Forms, and *nous*, and this is located symbolically if not physically in the highest regions. This suggests a strong transcendental God – though a not too personal one. There is no reason to deny that Plutarch, as typical in his dialogues, has preserved the intellectual character of his speaker while modifying it to meet the exigencies of an Apollinine solution in 'De E apud Delphos'.

The peculiar theological characteristics of this speech can be summarized here. The supreme One (A-pollon) is contrasted with the many, complex, impure, destructive, changing, abounding, unseen, dark, soundless, bringer of oblivion, temporal, equivalent to A-idoneus (Hades). A large fragment of Eudoros (DIELS 181.7–30) is printed in J. DILLON's work on Middle Platonism and in T. TOBIN's recent study of Philo.[46] In it a One, the first principle transcending the principles of existent things, called the supreme God (ὁ ὑπεράνω θεός) establishes the second One and its opposite, and from the second one the elements (στοιχεῖα) derive. The second One is the ordered, limited, knowable, male, odd, right, and light; that opposed is the disordered, unlimited, unknowable, female, even, left and darkness. This second one is the Monad opposed to the Dyad.

Ammonios seems to be describing God-One in terms of both Eudoros' supreme and second One. Plutarch may have simplified for popular purposes. Further links with Alexandria are the expression that we have no part in Being, a statement which appears in Philo (De Iosepho 125). WHITTAKER has noted the contemporary Pythagorean parallels. BALTES even suggests that the Neopythagorean Timaios Lokros, 'On the Nature of the Soul and the Universe', was

[45] ZIEGLER, p. 75, would put the actual dating of the 'De E apud Delphos' in the 90's A.D., but the dramatic date is much earlier, the time of Nero's visit, 66/67. Thus, if Plutarch is reflecting the real character of Ammonios' speech, he might be giving a philosophical situation of 30 years before, while modifying it somewhat to fit his present speculation.

[46] J. DILLON, The Middle Platonists, London 1977, pp. 126–127; T. TOBIN, The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 14), Washington 1983, p. 14. See also D. WINSTON and J. DILLON, Two Treatises of Philo of Alexandria (Brown Judaic Studies 25), Chico, California 1983, esp. J. DILLON, The Nature of God in the *Quod Deus*, pp. 217–228; and commentary, pp. 273–358. H. DIELS, Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentarii, Berlin 1883, p. 181, 10ff. Arist. p. 188 a 19: κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν. ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἑνί, τὸ δε φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει.

Digitized by Google

actually written in late 1st Century B.C. Alexandria.[47] In it a supreme transcendent *Nous* is followed by an Idea – the model or archetype of the visible world standing between *Nous* and the *kosmos*.

Ammonios' speech, however, does not treat God as Nous, and at first sight seems to exclude patterning after the divine (Ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν . . ., 392a). But the sun is His visible image, offering reflections and appearances (ἐμφάσεις τινὰς καὶ εἴδωλα) of the divine benevolence and blessedness (393e). This warm anthropomorphism may be a Plutarchan touch going beyond the cold, principle-oriented terminology of Alexandrian Eudoros, as is the more theistic, Apollinine description of the One-God at the close of the speech. Elsewhere the harsh impersonalism of τὸ θεῖον, ἕν, ὄν is broken by θεός only once and by a few masculine pronouns in 393a–c.

DE VOGEL was not entirely fair in the way she presented an immanentist Plutarch in DÖRRIE's writings, partly because he tended to describe positions schematically, thus leaving out some nuances which might obfuscate the overall scheme. In his talk for the Budé Congrès, he expressed his caution in taking Plutarch literally, depicting him as old-fashioned, i. e. Hellenistic in not restricting his concept of the *kosmos* through the antithesis between corporeal and transcendental world, but advanced in looking for a destiny of the soul outside this world (*soteria*), in rejecting the Hellenistic view that philosophy was the art of living well, and in the personalization of the *Nous* which makes the creator stand apart from creation.[48]

DÖRRIE's final major article on Plutarch's religious thought in 'Mélanges Quispel' is far more comprehensive than one might deduce from the title, 'Gnostic Traces in Plutarch', obviously reflecting years of thought on Plutarch's religious philosophy.[49] He even gives a comprehensive sweep of developments from the death of Plato through Plutarch.

DÖRRIE surprisingly returns to Poseidonios as the foundation for both Plutarch's eschatology and Gnostic systems.[50] In his description of the early Hellenistic period there is no literary trace extant of Plato's concern about the contamination of the good through evil. The earlier Stoics, in fact, saw no problem, maintaining the fundamental axiom that what was in accordance with nature was also in accordance with reason, and could not be threatened by the irrational. But as the complacent assertions of Zeno and Chrysippos dissolved in the later Hellenistic period, Poseidonios was willing to stake out the necessary conclusions. Eschatology, uninteresting to the optimistic this-worldliness of the early Hellenistic period, which saw philosophy as a guide to life, suddenly

[47] M. BALTES, Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele (Philosophia Antiqua 21), Leiden 1972, p. 23. See TOBIN, The Creation of Man, note 53.

[48] Le platonisme de Plutarque, pp. 524, 527–529.

[49] Gnostische Spuren bei Plutarch, in: R. VAN DEN BROEK and M. J. VERMASEREN, eds., Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday (EPRO 91), Leiden 1981, pp. 92–117.

[50] Gnostische Spuren, p. 95. For Plutarch's debt to the Stoics, see the masterly study of D. BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, Paris 1969.

Digitized by Google

became a concern.[51] While using traditional Stoic language, Poseidonios broke with that world. The soul was now not a unity but a duality, a combination of *pathos* and *logos* which could be separated from the body and continue at least for a time in an independent existence after death.[52] This impulse, not the dialogues of Plato, was the primary influence on Plutarch, and brought him into relationship with the Gnostics.[53] Like Poseidonios, Plutarch believed in creeping degeneration of the *kosmos*, including humanity, which was becoming incapable of understanding the manifestations of *logos* in cult, rites, and customs. Only by gaining knowledge (*gnosis*) could one participate in the knowledge of God, even if Plutarch did not explicitly link salvation (*soteria*) with *gnosis*.[54] The statement on Plutarch's belief in the creeping degeneration of humanity will strike most readers of Plutarch as exaggerated, and can hardly find much support in his work. DÖRRIE goes on to find similarities between Plutarch and Philo, thus suggesting that he was regarding Plutarch now as more of a 'transcendental' theologian.

Plutarch's εὐλάβεια (respect, caution, reserve), however, in dealing with the divine led to understatement, allusion, symbolism, and disjointedness in place of simple rational clarity – an irresistible bait to commentators inclined to over-interpretation.[55] Even his eschatological systems become a form of understatement, but thereby compatible with both Stoic-Poseidonian cosmology and contemporary Platonic speculation.[56]

DÖRRIE's description of the *daimones* and the ascent of the soul deserves special attention. Even if oversimplified in its exclusion of special cases, it is most accurate for the general picture it draws, in area often drowned in fog. The *daimones* are nothing else than purified souls who act as helpers and guardians in the destiny of men – a principal theme for Plutarch, but marginal in comparison to his overriding themes, one of which is the purification and the ascent of the soul. Thus daimonology is founded on his eschatology. The main theme is the purification and ascent of the soul, not through repentance or conversion, nor bestowed through an act of grace, nor earned through some great accomplishment, nor dominated by fear, but based on fixed conditions attached to the purity of the soul, which according to its nature accelerates the soul toward the region of the sun faster or slower – a process which applies to all souls sooner or later.[57]

DÖRRIE once more approached the problem of transcendence and immanence. He still leaned toward immanence, feeling that Plutarch, like Plato would deny that the Good could be contaminated or corrupted by matter, and was reluctant to admit an evil principle or soul, which could only exist not as a dumb idiot but as the most ingenious deviser of an evil creation.[58]

[51] Gnostische Spuren, p. 97.
[52] Gnostische Spuren, p. 98.
[53] Gnostische Spuren, p. 98.
[54] Gnostische Spuren, p. 101.
[55] Gnostische Spuren, p. 103.
[56] Gnostische Spuren, p. 107.
[57] Gnostische Spuren, p. 109–110.
[58] Gnostische Spuren, p. 111.

Digitized by Google

The famous Platonica Quaestio 2 (1001b–c) was given a fresh look. While speaking about the soul as a part of God, DÖRRIE also interpreted it "as the substance of the father is in the child". WHITTAKER has in fact devoted considerable attention to this passage, and like DÖRRIE is concerned with the problems of immanence and transcendence. For WHITTAKER it represents the search for a compromise between Stoic immanentism and excessive transcendentalism, represented by the unknowability of God. The last idea he dates to the time of Cicero, seeing it reflected in Cicero's tendentious translation (or mistranslation) of Timaios 28c 3ff.: "it would be impossible to declare him (the creator) to all mankind" as "the concept of the creator cannot be expressed in words" (*in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse*).[59] WHITTAKER would then take Plutarch's immanentist assertion as a commonplace of this time, balanced by the transcendentalism of Middle Platonism. This, in Plutarch's time still optimistic, taught the doctrine of assimilation to God (ὁμοίωσις θεῷ).[60] The allegorical interpretation of the 'Timaios' would be an attempt to syncretize Plato and Aristotle – who in the outlook of the time were considered as teaching fundamentally the same doctrine.

DÖRRIE's interpretation is validated by comparison with a passage in De sera numinis vindicta 559c, where speaking of the crimes of parents being punished through their children, Plutarch asserts that the son is a part (μέρος) of the father, created out of him (ἐξ αὐτοῦ), not by him (ἀπ' αὐτοῦ). We would say that the child carries the genes of the father. As Plutarch puts it, the child carries around in himself a part of the father (ἔχει τι καὶ φέρεται). In any case this is different than saying that the human mind is nothing more than a piece of the divine *nous*. This terminology has some bearing on the 'De animae procreatione in Timaeo' where the *nous* of the world soul seems to come from the divine *nous*. Repeating parts of Timaios 36e 5–37a 2, Plutarch does not assert that the *nous* of the world soul is a part of God or of the divine *nous*, but in a more vague way, that out of the disorderly soul (precosmic soul) and the "most excellent being yonder" (which CHERNISS would take as the "indivisible being" of Timaios 35a 1–2), the *Demiourgos* produced a rational and orderly soul, and from himself (ἀπ' αὐτοῦ) provided intellectuality (τὸ νοερόν) as a form (εἶδος) for the sense and motive powers of the world soul.[61] Plutarch omits the ἐξ αὐτοῦ which appears in Platonica Quaestio 2.

The second text for DÖRRIE's immanentist Plutarch had been De Iside et Osiride 373a–c, where Plutarch implies that *logos* does not lose its value when it comes into matter, but matter gains something.[62] DÖRRIE links this statement

[59] Plutarch, Platonism and Christianity (cit. above, n. 44), p. 51.

[60] Plutarch, Platonism and Christianity, p. 56.

[61] Plutarch's Moralia, XIII, Part 1, pp. 143 and 201, on De an. proc. 1016c: Plutarch makes the *demiourgos* identical with the "indivisible being". In CHERNISS' interpretation of Plutarch, God is the νοῦς *par excellence*. Cf. Plat. Quaest. 1002b (ὁ γὰρ θεὸς ἐν τοῖς νοητοῖς).

[62] Plutarch really says that the intelligible, good, being (τὸ γὰρ ὂν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθόν) is superior to change and destruction (373a). The analogy is that the soul of Osiris is everlasting, but his body Typhon often breaks apart and disperses.

Digitized by Google

with the creation of the world in time and Plato's conviction of the incorruptibility of the Good[63]. However, just as the 'Platonic Question' raises difficulties if treated as Plutarch's original thought, so does the 'De Iside' passage. GRIFFITHS and HANI trace most of the sources to the early and middle Hellenistic periods of rampant immanentism.[64] Platonizing interpretations seem to have had a long history in Alexandria. HANI, who interprets this passage as Platonic in inspiration, is reluctant to deny it a real foundation in Egyptian religion and theologizing. The seemingly fevered, pure Greek speculation (373b–c) suggests in his view an essentially correct reading of Egyptian theology, the preexistence of a primordial god (Haroueris) in the chaos.[65] The reading even leads one to suspect that the germ of Plutarch's precosmic soul in 'De animae procreatione in Timaeo' may be a Platonic interpretation of the Isis myth. But HANI – who does not suggest this himself – notes a difference as well: Plutarch speaks of an "evil soul", in the 'De animae procreatione in Timaeo', not the dual, primeval animation of matter such as appears in the 'De Iside' passage.[66] Faced with deciding between originality in Plutarch's Platonic interpretation for the 'De Iside', or traditional Platonic interpretations developed in Alexandria, HANI leans toward previous allegorical speculation in a Platonic vein by Egyptian priests or Alexandrian scholars.[67] Thus two principal texts dissolve somewhat, the Platonic Question – which may be a kind of school exercise, and the 'De Iside' passage, which may be to some extent a reporting of Alexandrian Hellenistic Platonizing.

The Academic, philosophical treatises of the Moralia are often considered early in the chronology of Plutarch's writings. References to persons in the 'De Iside et Osiride' would put this essay toward the end of Plutarch's career. There may be, then, a long span between Platonica Quaestio 2 and the essay on Isis religion. K. ZIEGLER notes that Plutarch was young when he went to Egypt and there is no evidence he ever returned.[68] In contrast, he had close associations with Athens, and perhaps access to different works than those at Alexandria, even works or copies from the old Academy library. Only indirectly, then, would he have kept himself informed of religious and philosophical developments in Alexandria. Among the mature religious writings the most *avant-garde* passage is the eschatological scene of 'De genio Socratis' (591a–c). Four principles (*archai*) exist in the celestial region: life, motion, birth, decay (ζωή, κίνησις, γένεσις, φθορά). The first is linked to the second by *Monas* at the invisible (ἀόρατον), the second to the third by *Nous* at the sun, the third to the fourth

[63] Gnostische Spuren, 113. Plutarch's application of this formula to the monarch has been studied by G. F. CHESNUT, The Ruler and the Logos, in: W. HAASE, ed., ANRW II.16.2, Berlin–New York 1978, pp. 1310–1332; 1321–1324 on Plutarch.

[64] J. HANI, La Religion Égyptienne dans la Pensée de Plutarque, Paris 1976, esp. pp. 20–21, 248–250, 252. J. G. GRIFFITHS, Plutarch's De Iside et Osiride, Cambridge 1970, introduction; E. CHASSINAT, Le Mystère d'Osiris au Mois de Khoiak I–II, Cairo 1966–1968.

[65] La Religion Égyptienne, pp. 248–249.

[66] La Religion Égyptienne, p. 250.

[67] La Religion Égyptienne, p. 252.

[68] Plutarchos von Chaironeia, 2nd ed., Stuttgart 1964 = IDEM, RE XXI.1, 1951, cols. 636–962; trip to Alexandria, 18.

Digitized by Google

by *Physis* at the moon, while the *Moirai*, daughters of *Ananke*, hold the keys and preside over each link. In DÖRRIE's analysis of this conception we find an anticipation of the gradation of being found later in Plotinos. He would note that the three female κλειδοῦχοι, who are gate keepers, have a close relationship to Gnostic conceptions – something not remarked upon before. Even so, Plutarch's fantasy comes from Stoic-Poseidonian cosmology and contemporary Platonic speculation, playing with imagery from Plato (Politeia 10, 617c). But Plutarch in DÖRRIE's view does not create a transcendental realm outside the *kosmos*, thus remaining long removed himself from Neoplatonic ontology. No transcendental Being, much less a *kosmos noetos*, is settled in those distant realms.[69]

It is difficult to go all the way with DÖRRIE here. The Timarchos myth of the 'De genio' does not treat the final destiny of the souls, though the best *daimon*-souls are identified with the stars. It is inconceivable that Plutarch would not in symbolic terms have put the *noeton* outside the visible universe, such as is suggested at the end of the myth in 'De facie in orbe lunae'. Perhaps Plutarch's silence after mention of the separation of *nous* from *psyche* is due to an unwillingness to repeat Plato's vision of the Forms, combined with a feeling that the Ideas really were in a supreme Nous – perhaps as his thoughts, the *paradeigmata* from which he worked, the *kosmos noetos* – and that the central Ideas – Good, Beautiful, and the concept of One – were identifiable with this Nous-God.

If Plutarch's *Epheton* etc. is also the One, as in 'De E apud Delphos', then, presumably the human *nous* contemplates it at the non-visible, i.e. above the sun. However, only 'better' *daimones* qualify for the latter, and the sun is never said to be the *"Heimat"* of the *nous* or *daimon*.[70] It is, rather the visible image of the *Epheton-Kalon-Theion-Makarion*, which releases *nous* from *psyche*.[71] In De genio 591b *Monas* has a symbolic position above *Nous*, but *Nous* – though joining *kinesis* and *genesis* at the sun – is not explicitly said to reside there.

IV. Plutarch's Daimonology

A controversial point for interpretation is Plutarch's demonology (in his case it is almost better to speak of daimonology). Normally scholars treating it

[69] Gnostische Spuren, pp. 106–108.

[70] DÖRRIE may have been misled by a false reading of the text De fac. 944e. In Gnostische Spuren, p. 110, he states: *„Es besteht die beruhigende Gewißheit, daß eine jede Seele zur rechten Zeit den Mond, und daß ein jeder Geist zur rechten Zeit seine Heimat, die Sonne, erreichen wird; . . ."*

[71] H. CHERNISS and W. C. HELMBOLD, Plutarch's Moralia, XII, Loeb, London–Cambridge, Mass. 1968, p. 213. CHERNISS notes that the main inspiration is Politeia 507–509, but the thought is echoed in De Is. 372e, De E 393d, Ad princip. inerud. 780f, 781f, Plat. quest. 1006f–1007a. The last part of the sentence, with the notion of striving after the good, and the term ἐφετόν are derived from Aristotle, Phys. 1.9 and Metaph. 11.7. One might think of syncretized Platonism before Plutarch. The passage is reflected in De Is. 372e–f and Amator. 770b.

Digitized by Google

as part of the general philosophical movement of his day tend to credit him with belief in daimonological theories and the intrusion of evil *daimones* into human life to a higher degree than those whose principal object is to study Plutarch himself. Thus one finds less reluctance to stress his belief in *daimones* among people like MERLAN, and DILLON, than among ZIEGLER, GRIFFITHS, FLACELIÈRE, and RUSSEL. BABUT, who carefully analyzes the evidence, seems swayed by his own general belief in Plutarch's growing tolerance for Stoic views, and accepts the rather old opinion of increasing credulity regarding evil *daimones*.[72]

[72] On this see my articles: F. E. BRENK, 'A Most Strange Doctrine.' *Daimon* in Plutarch, CJ 69, 1973, pp. 1–11, and IDEM, Le songe de Brutus, Budé Congrès (cit. above n. 1), pp. 588–594. Authors on the subject are split between attributing to Pluatrch views of speakers (and thus misrepresenting him at times), looking for a solution in relative chronology, or cautiously treating the matter as rather hypothetical and tentative in Plutarch – more a view of others than himself. The development theory appears in VOLKMANN, ERBSE, MOELLERING, and BABUT, but poses many problems. An early protest against overstressing Plutarch's use of daimonology, and in particular attributing to him a belief in evil *daimones* as a powerful force of evil in the world, is that of T. EISELE, Zur Dämonologie Plutarchs von Chäronea, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17, 1904, 28–51, but his concept of *daimon* in Plutarch is too restricted. His opinion that the real demonic power was the precosmic soul comes close to DILLON's analysis. An exaggerated position can be found in HIRZEL, Der Dialog, p. 157, following upon ZELLER's systematization of the speech of Kleombrotos, and a work repeating ZELLER by POHL, Die Dämonologie des Plutarch, Breslau 1859, and can be found in R. VOLKMANN, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch, Berlin 1869, II, pp. 247–323. TRENCH, and R. FABRICIUS, Zur Religiösen Anschauungsweise des Plutarch, Königsberg 1879, did not give it much attention. HIRZEL called it „*der eigentliche Mittelpunkt von Plutarchs religiösen Ansichten*". Influenced by this view are M. POHLENZ, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909, pp. 136–137, JONES, The Platonism of Plutarch, p. 39, N. LATZARUS, Les Idées Religieuses de Plutarque, Paris 1920, E. SEILLIÈRE, La religion de Plutarque, Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales 181, 1921, pp. 422–434. The culmination of this line of thought is G. SOURY, La démonologie de Plutarque, Paris 1942, which contains much exaggeration and serious defects in methodology, though very interesting. Much is given to Oriental influence. ZIEGLER, Plutarchos, p. 304, was very cautious, as were M. P. NILSSON, Geschichte der Griechischen Religion II (Handbuch der Altertumswissenschaft V.2), Munich 1951, p. 403, R. FLACELIÈRE (in a running battle with SOURY in the pages of REG) Plutarque, Prêtre de Delphes, REG 55, 1942, pp. 50–69, IDEM, Plutarque et la Pythie, REG 56, 1943, pp. 72–111, and V. GOLDSCHMIDT, Les thèmes du *De defectu oraculorum* de Plutarque, REG 61, 1948, pp. 298–302. The account by P. MERLAN in: A. H. ARMSTRONG, ed., The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967, pp. 53–64, is very misleading and contains some patently false statements about the use of demons to solve problems (p. 63). D. BABUT, and J. G. GRIFFITHS, Plutarch. De Iside et Osiride, Cambridge 1970, though balanced, do not challenge some of SOURY's assumptions. A more satisfactory account in this regard is D. A. RUSSELL, Plutarch, p. 78. DILLON, pp. 216–221, notes that he is treating views of speakers, but one still feels that systematization and the influence of Neoplatonism upon his treatment give a somewhat misleading impression of the importance of evil *daimones* in Plutarch's general religious philosophy. However, balance is achieved by excellent treatment on the problem of evil in Plutarch. The introduction by A. CORLU to 'Le Démon de Socrate' is primarily concerned with the guardian *daimones*. For *daimones* in general one can consult ANDRES, RE Suppl. III, 1918, cols. 267–322, and WASER, RE IV, 1901, cols. 2010–2012, and the articles in 'Reallexikon

Digitized by Google

In reality, if allowances are made for individual speakers, reporting of opinions, eschatological coloring, and tolerance of the views of others, there is not much with which to label Plutarch a demonologist – in the sense of one who uses evil *daimones* to solve most problems. One can find as much hostility toward the belief in the power of evil *daimones*, as tolerance; and in general Plutarch is more interested in the age-old belief in *daimones* as disincarnate human souls, a belief which can easily be related to the association of *nous* with *daimon*, as found in Plato, and probably common since his time.

The hostility toward this belief in the power of evil *daimones* can possibly be observed in De superstitione 168c where the superstitious believe in the ambiguously stated, "attacks of god or *daimon*". At 171c speaking about the sacrifice of children at Carthage, he seems acquainted with the belief that human sacrifice is offered to appease evil *daimones*, and that apotropaic rites are associated with beings of this nature. The passage here is repeated almost verbatim in the Life of Pelopidas 21, where a dream commands the hero, before the battle of Leuktra, to sacrifice a virgin to the shades of the daughters of Skedasos. The world is ruled by a good God, the father of us all, not by Titans and Typhons, and it would be the height of folly to believe in the power of such creatures. In De Stoicis repugnantiis 1051c–a passage not cited by G. SOURY, who finds *daimones* everywhere in Plutarch – Plutarch associates the theory of evil *daimones* particularly with Chrysippos, whose theories on providence he could not share. Here a belief in evil *daimonia* – the term Chrysippos seems to use – is rejected as contradictory to the notion of divine providence.[73]

An exposition of daimonological theory, in which Xenokrates seems to play a large role, is given in 'De defectu' and 'De Iside', and it colors the eschatology of 'De genio' and 'De facie'. More serious perhaps is its appearance in the speech of Ammonios at the end of 'De E', though a different conception

für Antike und Christentum': J. TER VRUGT-LENTZ, Geister (Dämonen) II. Vorhellenistisches Griechenland, IX, 1974, pp. 598–615, and C. ZINTZEN, IIIc. Hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie, IX, 1974, pp. 640–668. TER VRUGT-LENTZ traces a movement from dynamism through a personal guardian or evil spirit to identifying *daimon* with *tyche*. ZINTZEN is impressed by the role of Xenokrates in the development after Plato to Neoplatonists. Worthwhile are the appropriate sections in NILSSON. The daimonology can be found in Y. VERNIÈRE, Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque (Collection d'Études Mythologiques 11), Paris 1977, pp. 38–40, and 249–262. She is influenced by SOURY and repeats FLACELIÈRE's hypothesis of growing disaffection for *daimones* in Plutarch.

[73] Plutarch quotes from the third book of Chrysippos' 'Peri Ousias': oversights in divine providence are like a few grains of wheat overlooked in a well-run household, or evil *daimonia* have been set over some good men, and much *ananke* has been mixed in; Plutarch counters that all three solutions (using the term *daimones* rather than *daimonia*) contradict providence (SVF II, 1178). BABUT notes (Plutarque et le Stoïcisme, p. 17), that Plutarch is typical of his period in seeming to treat the history of Stoicism as stopping with Chrysippos. For Chrysippos in general see J. B. GOULD, The Philosophy of Chrysippus (Philosophia Antiqua 17), Leiden 1970. The passage is treated by BABUT, pp. 290–293; F. H. SANDBACH, The Stoics, London 1975, pp. 101–108, discusses Chrysippos' problems on fate, and suggests what he might have said in reply.

Digitized by Google

emerges than that of the other dialogues. The interpretation here depends to some extent on FLACELIÈRE's understanding of 'De defectu oraculorum' as one in which Plutarch plays with certain hypothetical views, a dialogue followed by 'De E apud Delphos' and 'De Pythiae oraculis'.[74] The question of this first dialogue is why the oracle has ceased to function. A solution is offered by a Spartan named Kleombrotos who applies daimonology and comes to the conclusion that the *daimones* who were responsible for the prophecy have departed for another world. After a very long discussion on the possibility of other worlds, Lamprias, Plutarch's brother, suggests that a *pneuma* is responsible for the inspiration, and that when this gives out, as all material things must, the inspiration ceases.

Problems exist as to why Plutarch should have developed the daimonological at such length, and why he should present the doctrine, supposedly largely dependent upon Xenokrates, the pupil of Plato, as something strikingly new. But there is no reason to take the daimonological here as representative of his own views. Kleombrotos is dramatically ridiculed for his gullibility and ignorance, his views are not accepted by the rest of the company, and the major portion is given to the respectable Lamprias, as FLACELIÈRE and others have justly noted.[75] Though Lamprias is portrayed by Plutarch as inclined to the Peripatetics, it is in fact striking how much Aristotelianism can be found in Plutarch, as SOURY himself, DÖRRIE, R. M. JONES, DILLON, RUSSELL, and others have noted.[76] BABUT suggests that Klembrotos is using Stoic ideas, but his speech is undoubtedly a composite, and intriguing Egyptian references (the place Kleombrotos has just returned from) suggest an Alexandrian source. Possibly someone in a circle with strong geographical interests like Eudoros, is involved; for Kleombrotos has gained his information from a holy man who lived among the Troglodytes by the Red Sea. Eudoros was also interested in the views of Xenokrates, and it

[74] Plutarque et la Pythie, p. 72, and more recently in Plutarque, Oeuvres Morales, VI. Dialogues Pythiques, Paris 1974, p. 40, he puts the date as late as 125 A.D., and repeats his earlier views on the tentative nature of 'De defectu', pp. 85–86. JONES, Plutarch and Rome, p. 136, would place the essay, and Plutarch's death, slightly earlier.

[75] See EISELE, Zur Dämonologie (cit. above, n. 72), pp. 40–42; FLACELIÈRE, Plutarque et la Pythie, p. 72, and IDEM, Sur la Disparition des Oracles, Paris 1947, pp. 22, 52–53, and 62–63; V. GOLDSCHMIDT, Les thèmes du De defectu oraculorum, pp. 298–302; ZIEGLER, Plutarchos, p. 327; FLACELIÈRE, Plutarque . . ., Dialogues Pythiques, p. 88.

[76] G. SOURY, Les questions de table et la philosophie religieuse de Plutarque, REG 62, 1949, pp. 320–327; H. DÖRRIE, Emanation, in: K. FLASCH, ed., Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt 1965, pp. 119–141 = IDEM, PM, pp. 70–85; JONES, The Platonism of Plutarch, p. 20; G. VERBEKE, Plutarch and the Development of Aristotle, in: I. DÜRING and G. E. L. OWEN, eds., Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century, Göteborg 1960; BABUT, Plutarque. De la Vertu Ethique, p. 66; S. G. ETHERIDGE, Plutarch's 'De virtute morali'. A Study in Extra-Peripatetic Aristotelianism, Diss. Harvard 1961; M. PINNOY, Aristotelisme en Antistoicisme in Plutarchus 'De virtute morali', Diss. unpublished Louvain 1956; IDEM, De Peripatetische Thema in Plutarchus 'De virtute morali', Louvain 1968; DILLON, The Middle Platonists, p. 195; D. A. RUSSELL, Plutarch, pp. 93–94; F. BECCHI, Contributo allo studio del De virtute di Plutarco, Stud. It. 46, 1974, pp. 129–147; and H. G. INGENKAMP, Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele (Hypomnemata 34), Göttingen 1971.

Digitized by Google

is Xenokrates who is given center stage.[77] The general tenets of the speech are the following:

1. The origin of daimonology is uncertain: it may be either Persian in origin (Zoroaster), Thracian (Orpheus), Egyptian, or Phrygian.
2. Among Greek literary accounts we find that Homer uses the words *daimon* and *theos* indiscriminately, but Hesiod distinguishes four classes of rational being: gods, *daimones,* heroes, and men – the golden race being transformed into *daimones* and the demigods (ἡμίθεοι) into heroes.[78]
3. Other claim that the *daimones* are really human souls which undergo a transformation similar to that which we see taking place in the generation of water from earth, air from water, and fire from air; in the course of time virtuous souls – who may have had to undergo a purgatory – come to share completely in divinity; others which yield to temptation must be reincarnated and lead once more a dismal mortal life (ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν ὥσπερ ἀναθυμίασιν ἴσχειν 415a–c).

Though there may still be some justification in speaking of 'Xenocratic' *daimones,* the texts where Plutarch cites Plato's disciple offer little certainty. In De defectu oraculorum 416d, Plutarch simply informs us that Xenokrates compared the divine to an equilateral triangle, the mortal to a scalene, and the daimonic to an isosceles. In De Iside et Osiride 360e, Plato, Pythagoras, Xenokrates, and Chrysippos, acting within Greek tradition – presumably Empedokles, early Pythagoreanism, and folk-belief – taught that *daimones* existed which were 'stronger' than men, but not sharing fully in the divine, having a share in the nature of the soul and the sense faculties of the body. This introduces his daimonological explanation of mythology, which is undoubtedly a distortion of the philosophers' thought. Possibly all Xenokrates did was in a theoretical way with a fondness for geometrical symbolism use the *daimones* as an illustration. As a matter of fact, he only speaks of the 'daimonic', not *daimones,* in the triangle comparison.

It is possible only a small part of Kleombrotos' speech applies to Xenokrates, that giving their composition and comparing god, *daimon,* and man to equilateral, isosceles, and scalene triangles (equal on every side, partly equal, partly unequal,

[77] On Xenokrates, see KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik (cit. above, n. 12), pp. 21–173, who sees Xenokrates as extremely important as a thinker not just a systematizer; H. DÖRRIE, Xenokrates, RE IX A. 2, 1967, cols. 1512–1528. DÖRRIE is impressed by Xenokrates' interest in triplets, of which the independent race of *daimones* make a part. He is puzzled by Xenokrates' fragments which identify soul and *daimon* (Arist. Top. 2.6, 112a, 32; 7.1, 152a, 5 – alluded to in Alex. Aphrod. p. 176.13, and Apul., De deo Socr. 15, and more explicitly in the Suda, 443.32). See also M. DÉTIENNE, De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La Notion de 'Daïmôn' dans le Pythagorisme Ancien (Bibliothèque de la Faculté de Philos. et Lettres de Liège 155), Paris 1963, p. 65, n. 4. DILLON, The Middle Platonists, pp. xv, 22–39.

[78] Plutarch, or Xenokrates, was not all that observant in regard to the 'Odyssey', where the use of *daimon* seems often to be an evil force, while *theos* represents a good one: compare 4.275, 5.396, 9.142, 10.65, 11.60, 12.169.

Digitized by Google

all sides unequal). Xenokrates probably used a traditional Greek concept, as Plato did, stemming partly from cult, where at least some *daimones* seemed to be neither god nor former man. We cannot really attribute anything else in the speech to Xenokrates, though perhaps it is still fair to speak of Xenocratic *daimones*, i.e. *daimones* which never were, will be, or could be human souls, even though it is uncertain whether he ever held such a doctrine.

Xenokrates, who interpreted the *Demiourgos* of the 'Timaios' symbolically and had seen Plato turn the great *daimon* Eros into the great human instinct to possess *To Kalon*, seems an unlikely candidate for systematizing monsters into early Hellenistic Platonism. His reductionist approach seems more likely to have favored the *daimones* as disembodied human souls. With geometric-philosophical reasoning, comparable to his work on the moon in 'De facie' (943 f), he probably in a side-remark simply applied his technique to a traditional element of Greek culture. Moreover, human souls without bodies might just as well be scalene triangles as a non-human-soul intermediate being, and the analogy might apply to them. Moreover, Plutarch in the 'Dion-Brutus' sees no difficulty in treating Brutus' *daimon* in the introduction as a renegade soul-*daimon* and in the 'Life' itself as a folk monster.

It is the Red Sea mystic who tells Kleombrotos that Apollo, after slaying the Delphic Python, was exiled to another world for "eight cycles of the great year", then returned, a *daimon* turned into a god.[79] A digression had preceded this in which one friend, Demetrios, just returned from Britain, tells of the death of *daimones* on an island off the coast of Britain where Kronos lies bound in sleep. Philippos relates a story of the death of the Great Pan as an Egyptian pilot named Thamous sailed by "the island Paxoi", an event important enough to catch the ear of the Emperor Tiberius, who sent his research scholars off to investigate it.[80]

Much the same exposition of daimonology, though briefer, appears in De Iside et Osiride 361 e–f, where Isis and Serapis are identified with Persephone and Pluto, chthonic *daimones* in Kleombrotos' speech, and where the infamous deeds of the gods in the myths are said to be those of *daimones*. However, Plutarch is offering different types of explanation leading up to his symbolic interpretation of the Isis myth along Platonic lines. More disturbing is the end of 'De E' where

[79] Der „Weise vom Roten Meer". Eine okkulte Offenbarung durch Plutarch als Plagiat entlarvt, in: P. HÄNDEL and W. MEID, eds., Festschrift für Robert Muth (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 22), Innsbruck 1983, pp. 95–110. See also P. BORGEAUD, La mort du grand Pan, Rev. Hist. Rel. 200, 1983, pp. 3–39; cf. the following note. Both articles are treated in my article: F. E. BRENK, In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period, in: W. HAASE, ed., ANRW II. 16.3, Berlin–New York 1986, pp. 2068–2145.

[80] See J. HANI, La mort du Grand Pan, in: Association Guillaume Budé, Actes du VIII^e Congrès, Paris 5–10 avril 1968, Paris 1969, pp. 511–519. For a summary of ingenious solutions to the nature of the source of the story see FLACELIÈRE, Plutarque . . ., Dialogues Pythiques, pp. 92–95. Most recently, BORGEAUD, La mort du grand Pan (see previous note) – who gives a complete summary of earlier opinion – treats the story as anti-Roman propaganda.

Digitized by Google

God, symbolized by Apollo (A-pollon) – or rather the good Apollo – is contrasted with another deity or *daimon*, principle of birth and destruction, who should really be called, among other names or descriptions, Plouton (Pluto). However, the thought here seems to be confined to this one passage, and is probably meant to be highly poetic and symbolic. The closest parallel might be Plutarch's description of Zoroastrianism in De Iside 369e–370c. The passage contains interesting allegory along etymological lines both in the Platonic vein of the One and the Many and the more Oriental vein of light and darkness.[81] Perhaps we can get an insight here into the subtle penetration of his Platonic inspiration by foreign elements. Yet it seems impossible from this passage to deduce that Plutarch believed literally in a great *daimon* responsible for atmospheric disturbances, and there is little hint of super- and sublunary worlds elsewhere, as divided between these forces.

SOURY's attempt to find evil *daimones* at work in the 'Lives' yielded results almost as elusive as the *daimones* themselves. The most serious case would be 'Dion-Brutus' where Plutarch in the introduction seems to be airing the doctrine of Chrysippos over the intrusion of evil *daimones* in the lives of good men. The idea is that evil *daimonia* (the terminology of Chrysippos in 'De Stoicis repugnantiis' and 'Quaestiones Romanae' [277a]) frighten good men from the path of virtue lest they receive a better portion in the next life than the *daimones* themselves. An objection is raised: only those mentally disturbed or sick believe in such things, and those who do, have the *daimon* of *deisidaimonia* in them. Following this we have a counter argument: but Brutus and Dion were philosophically trained and told their friends of their experience. The matter here has some relationship to De facie 944d, where *daimones* sent to perform functions like retribution act out of envy (as here) and must be punished with reincarnation (incarnation?). One would expect Plutarch to follow out this manifesto; but in Dion 54 and 56 he seems to go out of his way to describe Dion's feelings of guilt over the murder of his rival Herakleides, and the vision is fittingly that of a huge Erinys.[82] The vision of a *daimon* to Brutus in chapter

[81] On allegorical interpretation in Plutarch see F. WEHRLI, Zur Geschichte der Allegorischen Deutung Homers, Leipzig 1928, pp. 26–40; F. BUFFIÈRE, Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque, Diss. Paris 1956, pp. 67–70; J. PÉPIN, Mythe et Allégorie, Paris 1958, p. 167; and the interpretation of the Circe transformation (not alluded to by PÉPIN and WEHRLI) Od. 10.239–240, fr. 200–201 (SANDBACH), Loeb edition XV, pp. 367–375. GRIFFITHS, De Iside et Osiride, pp. 100–101, and BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, pp. 367–388, who give rather lengthy discussions on it, note that Plutarch quite surprisingly indulges even in the Stoic type of allegorizing. R. FLACELIÈRE, La théologie selon Plutarque, in: P. GROS and J.-P. MOREL, eds., Mélanges de Philosophie, de Littérature et d'Histoire Ancienne Offerts à Pierre Boyancé (Collection de l'École Franç. de Rome 22), Rome 1974, pp. 372–380, interprets Plutarch's use of *theologia* as the derivation of religious truth out of legends, through the use of rational criteria.

[82] On this see my articles: F. E. BRENK, Le songe de Brutus, in: Budé Congrès (cit. above, n. 1), pp. 588–594; IDEM, A Most Strange Doctrine, pp. 4–5; RUSSELL, Plutarch, pp. 77–78. The vision is reported in Appian, B.C. 4.134. E. GABBA, Appiano e la Storia delle Guerre Civili (Bibl. di Cultura 59), Florence 1956, p. 135 and index, p. 254, following CHRIST-SCHMID and KORNEMANN, finds little likelihood that Plutarch or Appian read

Digitized by Google

36 of that life is one of the highlights of the nocturnal bizarre in the biographies. But for this event, which takes place at Abydos just before Brutus crosses into Greece, Plutarch introduced disturbing elements as well to the serious demonological interpretation. Brutus is portrayed as stretched to the limit by anxiety and the tent is dimly lit. The vision, fittingly Xenocratic in its monstrous size, like that of Dion, when challenged identifies itself as "your evil *daimon*", but the omen is not recorded by the philosopher Publius Volumnius, who is supposed to have recorded all of the omens, and the supposedly Epicurean explanation of Cassius sounds remarkably like our own Plutarch on other problems.[83] Moreover, Plutarch's Roman readers should have been familar with the story in Valerius Maximus, an author well-known to Plutarch, who told it of Cassius of Parma after the battle of Actium. (Incidentally, the phantom spoke Greek in Valerius.) In the retribution passage, Caesar 69, the appearance of the *daimon* is a sure sign that the murder of the imperator was not pleasing to the gods. Here when Brutus sees it again, "he understood his fate and plunged headlong into danger." In short, Plutarch retained his *epochē*, and perhaps it is not entirely unchivalrous to accuse him of exploiting questionable material in the interest of melodramatic biography.

More fruitiful an idea and more at home in Plutarch's religious philosophy is the identification of *daimon* with *nous*, a facet of the conception of *daimon* as the disincarnate human soul. One can find good discussions of this in BABUT, DILLON, CORLU, and RUSSELL.[84] This idea was very ancient in Greek philosophy, and makes itself felt in the 'Timaios' (90a). The theory of the "others" in 'De defectu oraculorum', was that the human soul after death becomes successively *heros, daimon,* and *theos.*[85] At the end of the 'Romulus' Plutarch indicates that one does not become a god by decree but only through virtue and purification, passing through these stages. His myths are probably meant to be taken as much symbolically as literally, but his conception of the human composite aids their structure. In 'De virtute morali', 'De animae procreatione in Timaeo' and elsewhere, the human composite is made up of body, soul, and mind (*soma, psyche,*

one another. The incident is mentioned by NILSSON, Geschichte II, p. 213. He points out that the *daimon* speaks Greek in Valerius Maximus' version of the story (1.7.7), but the vision comes to Cassius of Parma after the battle of Actium, not to the other Cassius before Philippi, much less to Brutus.

[83] On this comparison must be made with Plutarch's numerous explanations of statue portents and other miraculous occurrences in the 'Lives'. The terminology is decidedly un-Epicurean. For Cassius as an Epicurean see A. MOMIGLIANO, Epicureans in Revolt, JRS 31, 1941, pp. 151–157, and E. PARATORE, La problematica sull'epicureismo a Roma, in: H. TEMPORINI, ed., ANRW I.4, Berlin–New York 1973, pp. 116–204.

[84] BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, pp. 430–440; CORLU, Le Démon de Socrate, pp. 47–64; DILLON, The Middle Platonists, pp. 219–223; RUSSELL, Plutarch, p. 74.

[85] See BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, pp. 470–473, who notes that this makes Plutarch radically different from the Stoics, who would overlook such a qualitative difference between divine and human realms. Plutarch in Romulus 28 treats the apotheosis of Romulus as similar to the Greek fables about Aristeas of Prokonnesos and Kleomedes of Astypaleia. For these two Greeks see R. FLACELIÈRE, E. CHAMBRY, M. JUNEAUX, Plutarque, Vies, I, Paris 1957, p. 234.

Digitized by Google

nous or *logos*). Interesting in 'De virtute morali' and elsewhere is the frequency with which body is said to be tied to soul or soul to *nous* with a cable of some sort.[86] The physical nature of the soul thus permits an ascent into an atmosphere of its own nature, while the shuffling off of soul by *nous* leaves what one might call a *nous-daimon*. Thus his eschatological myths are more closely related to the celestial geography than are Plato's. The concept of *nous-daimon* is most clearly set forth in 'De genio Socratis', but as A. CORLU remarks, it does not by its nature exclude the concept of protective and helping *daimones* – those who like athletes past their prime run along the track urging the competitors to the finish, or like swimmers who have made it to the shore passing a hand to those yet in the sea – a concept put expressly into the mouths of Pythagorean speakers.[87]

The most distinctive features of Plutarch's eschatological myths are his preoccupation with the moon, the second death of the souls, his use of Dionysiac imagery, his avoidance of a vision of the Forms, and in 'De facie in orbe lunae' the apparent though disguised release of the soul through love of God, described in terms of the Platonic Form of the Good.

'De sera numinis vindicta', whose theme is the ultimate punishment of evildoers either in this life, perhaps through their children, or at least in the next, remains close to Plato and is not all that ingenious. Its severity is tempered by the suggestion that punishment after death is a thought more to be promoted among the masses than taken seriously by the intellectuals, and by the humourous reincarnation of Nero into "a vocal creature, frequenter of marshes and lakes and swamps" for his benefactions to "that race whom the gods most loved", an amelioration of the sentence to turn his soul, already pierced with incandescent rivets, into a viper which eats its way out of its mother's womb.[88] As in all his

[86] In De virt. mor. 445c, a rein; 446a–c and Anim. an corp. 501d, De amor. prol. 493e and De tranq. an. 465b the soul is conceived of as a ship kept from being swept over the sea or dashed down a river only by its cable.

[87] Le Démon de Socrate, p. 59. For the purpose of harmony he believes Plutarch downplayed differences in daimonology. See also DÉTIENNE, La Notion de 'Daïmôn' dans le Pythagorisme Ancien (cit. above, n. 77). Unfortunately he is a bit too ready to snuff out demons. The work is valuable for the fragments collected. He believes in a pre-Pythagorean lunar daimonology which influenced all subsequent ones, but unfortunately the evidence is slim (Aet. Plac. 2.30.1, SVF 404.10). Also valuable is H. THESLEFF, An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period, Åbo 1961, and S. SKOVGAARD JENSEN, Dualism and Demonology. The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought, Munksgaard 1966, esp. pp. 60–107. Recently, J. HANI, Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase, REG 88, 1975, pp. 105–120, shows the close relationship of the myth to the experience of the sleep in the cave of Trophonios. In the same issue, pp. 206–219, D. BABUT gives a review of recent literature on Plutarch, along with his own ideas on many subjects, including CORLU's book on 'De genio' (entitled "Ἱστορία οἷον ὕλη φιλοσοφίας. Histoire et réflexion morale dans l'œuvre de Plutarque').

[88] See J. DUMORTIER, Le châtiment de Néron dans le mythe de Thespésios, in: Association Guillaume Budé, Actes du VIII[e] Congrès, Paris 5–10 avril 1968, Paris 1969, pp. 552–559, and R. FRAZER, Nero the Singing Animal, Arethusa 4, 1971, pp. 215–218. For the period in general, see E. CIZEK, L'Époque de Néron et ses Controverses Idéologiques, Leiden 1972.

Digitized by Google

myths the celestial voyage is important, and here the course of the souls resembles that of spindles. Out of Delphic loyalty he seems to include an oracle of Apollo, too high for his visionary Thespesios to reach because of the shortness of his cable.

The moon is very important to the other myths.[89] Xenokrates had associated it with the *daimones*. As M. DÉTIENNE points out, theories about the moon had entered Pythagorean speculation, and they seem to have interested Stoics before Plutarch. In Amatorius 766b reincarnation takes place on the moon. In a fragment of Plutarch's 'De anima' (201 SANDBACH), the Elysian plain is located on the surface of the moon lit by the sun, and the souls wander in the celestial region before rebirth.[90] In 'De facie in orbe lunae', where it is difficult to tell whether the scientific part – with Plutarch's lucky guess that the moon was earth – or the eschatological part primarily encouraged Plutarch to publish, we find a surprising harmony of celestial and religious geography.[91] Hades (943c, 942f) lies between earth and moon, while the Elysian plain is described – not as we might expect – as that part lit by the sun, but as the part which faces the heavens (only fully in the sun's rays at new moon). The place of purgation is located in the "gentlest part of the air" called "the meadows of Hades" while the souls, which resemble rays of light, cling to the moon, from which at times they are swept away. The interlocutor of this had gained his information from a servant of Kronos living off the coast of Britain (shades of Kleombrotos in 'De defectu') so it is not surprising to learn that the souls – of the same substance as the moon – suffer in gorges there called Hekate's recesses, similar to those in the depths of the

[89] It is difficult to track down the source of this lunar daimonology. Besides the references in note 38 above, see P. BOYANCÉ, 'Les Endymions' de Varron, REA 41, 1939, pp. 319–324, reprinted in IDEM, Études sur la Religion Romaine (Coll. de l'École Franç. de Rome 11), Paris 1972, pp. 283–289. He looks for Stoic and Pythagorean precedents, and believes Varro wrote a book with the title 'Endymiones', in his Menippean satires, in which beings of this name lived below the moon (Tert. De an. 54.2, and 55.4: *sublimantur animae sapientes . . . apud Stoicos sub lunam; in aethere dormitio nostra . . . aut circa lunam cum Endymionibus stoicorum*). He incorrectly states (p. 284) that the souls of the *spoudaioi* alone become *daimones* citing Diog. Laert. 7.151; the text reads: Φασὶ δ' εἶναι καί τινας δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας, ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· καὶ ἥρωας τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχάς. The implication is that they separated *daimones*, spirits which watch over men, and heroes – the souls of the just.

[90] A pun on Ἠλύσιον Πεδίον, as though derived from Ἥλιος. The geography of Plutarch's myths is modeled on passages like Phaidros 248a–e. Plato here does not speak directly of a vision of the Ideas, but Plutarch seems to be surprisingly reticent about it. For Plato see W. K. C. GUTHRIE, A History of Greek Philosophy IV, Cambridge 1975, pp. 421–427; for Plutarch's language in the myths, RUSSELL, Plutarch, pp. 71–72, and A. CORLU, Le Démon de Socrate, pp. 92–109. On 'De Anima', see M. TASSIER, Plutarchus over het leven na de dood (De anima), Kleio 2, 1972, pp. 107–115.

[91] On this see H. GÖRGEMANNS, Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae (Bibliothek der Klass. Altertumswiss. 2,33), Heidelberg 1970, and F. H. SANDBACH, Plutarch's *De Facie* (Review of GÖRGEMANNS), CR 23, 1973, pp. 32–34; for the composition of the dialogue, H. MARTIN, Plutarch's De facie: The Recapitulations and the Lost Beginning, GRBS 15, 1974, pp. 73–88.

Digitized by Google

Red Sea.[92] If they slip off they must be charmed back; "of such are Tityos, Typhon and the Delphic Python" (945b) – *psychai* without *nous* (a somewhat topsy-turvy conception of the disincarnate souls, modeled on the evil precosmic soul of 'De animae procreatione in Timaeo').[93] The three *Moirai* (Fates) are located on sun, moon, and earth, while in a famous passage – as noted before – a second death takes place on the moon.

The attendants of Kronos here (οἱ περὶ Κρόνον) explain to the clairvoyant narrator a doctrine which looks very much like an attempt by Plutarch to tidy up his previous thought on the subject. In 'De defectu oraculorum' the decline of the oracles was due to the departure of the *daimones* to another world. Now the *daimones* appear to be soul-*daimones*, who are given a promotion and leave for a better position. As they receive the ultimate transformation (ἀρίστη ἐξαλλαγή), the powers go to another place. This, say the attendants of Kronos – who list themselves among the "better ones" (βελτίονες) – happened to the Idaian Daktyloi, the Korybantes in Phrygia, as well as the Boiotian Trophoniads in Oudora, "and thousands of others in many parts of the world" who keep their rites, honors, and titles, "but whose powers have gone elsewhere".[94] Of the "better ones" some receive the transformation sooner, some later, when *nous* is separated from *psyche* through love (*eros*) for the image (εἰκών) in the sun, by which "shines forth the desirable, beautiful, divine, and blessed (το ἐφετόν, καλόν, θεῖον, καὶ μακάριον) for which all nature, in one way or another strives (944e). In the structure of the essay we find a description of soul-*daimones* arriving at the moon, with some of them being swept off, i.e. clinging to the moon, and then falling off, while others turn upside down and sink into it as though "dropping into the deep". Others gain a firm footing, and "crown themselves with feathers" (943d). Then the subject is dropped for a disquisition on Xenokrates' great leap (θεῖός τις λογισμός) in understanding the nature of the moon and its relationship to the stars (943f–944c). Now begins a new daimonological section, suggesting the daimonology of Xenokrates as propounded in 'De defectu oraculorum', but introduced in such a way that the *daimones* here seem to be the souls of the type previously left clinging to the moon. Not the departure of intermediate being *daimones* for other worlds in a multiple universe, but the transformation of the soul-*daimones* into pure *nous* is responsible for the decline of the shrines. Presumably they now move into the *noeton*.

At 944e there is a statement which has been interpreted as applying to all human beings, but which as a matter of fact only applies to the "better" soul-*daimones*: once their soul (*psyche*) has been separated from their mind (*nous*), they will achieve the "ultimate alteration" (so CHERNISS for ἀρίστη ἐξαλλαγή). The *nous* is separated from the *psyche* by love (ἔρως) for the image (εἰκών) in

[92] Something few scholars seem to have noticed. At 944b–c Troglodytes are mentioned (such as those who lived near the Red Sea mystic in 'De defectu').

[93] On the precosmic soul see DILLON, The Middle Platonists, pp. 202–203.

[94] See H. CHERNISS, Plutarch's Moralia, XII, pp. 205–213. The word Οὐδώρα is a mystery, appearing nowhere else (Aldine: οὐδώσα, Basiliensis: Λεβαδίᾳ), but since the shrine at Lebadaia was in good condition at the time, CHERNISS restores Οὐδώρᾳ, the ms. reading.

Digitized by Google

the sun through which shines forth the manifest, the "desirable and fair and divine and blessed (τὸ ἐφετὸν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον) for which all nature in one way or another strives." Plutarch does not explicitly say "God" here, but in the light of his general theism, a reader well acquainted with all his writing would probably think of God. At 945d he seems to introduce the creator God somewhat gratuitously, though suggested by the 'Timaios', and only a few lines before the close of the treatise. Finally, though *to kalon* seems most apt in traditional Platonic language about the Form as the destiny of the soul, *to epheton*, *to theion*, and *to makarion* suggest a theistic God rather than an Idea.

DÖRRIE presumes that all souls eventually achieve the "best transformation", that into pure *nous*, an assertion not necessary from the 'De facie'.[95] Those referred to are the "better ones" – *daimones* who have a cult or operate as attendants at a cult site. Presumably they have gone through an initial purification, and are different from the soul-*daimones* who in section 943d either fall off the moon or sink back into it – following the daimonological theme of nature finding its own place – or the *daimones* of 944d – who seem to be Xenocratic *daimones*, but who are later described as being reincarnated – "cast out upon earth confined to human bodies" for exceeding their license to punish malfactors. Thus these *daimones* are clearly treated as soul-*daimones*.[96] It is possible that such souls or *daimones* could never escape the cycle. In the similar passage of De defectu oraculorum 415b–c, the better (βελτίονες) souls reach the transformation from souls into *daimones*, but only some souls pass "from the *daimones*" through purification to share completely in divinity (θειότης).

In 'De genio Socratis' metempsychosis naturally takes place on the moon, the moon's affinity to *daimones* is stressed, the road to Hades is the side of the moon opposite the sun, the moon passes over the 'Styx' from which the better souls are rescued, and the unclean slip off in terror and consternation. But his major preoccupation is with the concepts of *nous*, *daimon*, and *psyche*. The souls in their celestial voyage are carried from above by their own *nous* or *daimon* floating over the soul like a cork, a symbol of its activity in life – especially in the life of Socrates (592a–f). The souls ascend through a magnificent celestial sea, a passage as much worth reading for its literary flamboyance as for its religious exuberance. Meteorological bodies pass by Timarchos in psychedelic colors to the accompaniment of the harmony of the spheres; then celestial elements in exotic giration open up on rivers of fire transforming blue to white and causing the "sea" to boil; then to a great abyss "in what seemed to be a sphere cut away", in which roars and groans of animals, wailing of babies, and mingled

[95] Gnostische Spuren, p. 110.

[96] See note 87 above. DÖRRIE, Die Stellung Plutarchs, p. 50, perhaps mistakenly speaks of a voyage through planetary spheres. Rather, Plutarch conceives of a celestial sea with shoals and shallows possibly representing the Milky Way, planets floating by like islands, the abyss (χάσμα), probably the earth = Hades; the Styx is the path to Hades, and souls fall off the moon at periods of 6 months, presumed to be those of lunar eclipses. Professor SANDBACH suspects that the Styx is the cone of air which is in the shadow cast by the earth.

Digitized by Google

lamentations of men and women startle the hero out of his life. When a celestial guide appears from nowhere to ask if he would like anything explained, Timarchos responds, "Everything, for what here is not marvelous?" (590c–591a).[97]

Through the work of P. DE LACY and B. EINARSON, though we may still find the vision marvellous, we need not be quite so confused as Timarchos. Now J. HANI, while substantially in agreement with their interpretation, has added further clarification, and even offered a celestial map for the aid of future voyagers intending to duplicate that trip.

Plutarch's allegorizing and humanizing of religious myth can be observed here. As Timarchos looks down into a great abyss (χάσμα), he hears the cries of roaring animals, wailing infants, and the mingled lamentations of men and women. This abyss, also apparently called Hades, is loosely identified with the earth, the place of punishment for souls. HANI would take the cries of the babies to be not those of the untimely dead, the ἄωροι of Vergil, Aeneid 6. 426–429, but rather souls departing for rebirth as beasts or babies. But this does not explain the mingled lamentation of men and women. More likely these are souls returning from life on earth, like those in De facie in orbe lunae 944b, described as the souls of the chastized coming up from the earth to the moon, and out of its shadow, with lamentation and wailing. In any case, Hades is a *purgatorio*, not an *inferno*. The stumbling block in this myth is the sudden appearance of what appear to be hypostases, something strikingly Neoplatonic in tone which has intrigued KRÄMER, DÖRRIE, and DILLON.[97a]

The suggestion of Dionysiac themes along with the afterlife is also most intriging, as R. TURCAN has noticed.[98] In De Iside 362b Dionysos is identified

[97] P. H. DE LACY and B. EINARSON, Plutarch's Moralia VII, Cambridge, Mass. 1959, pp. 461–467; J. HANI, Plutarque, Oeuvres Morales VIII, Paris 1980, pp. 39–67, esp. 55–58, and 226–232. He sees the principal theme as the unifying of the πρακτικός and θεωρητικὸς βίος (p. 61). HANI agrees on virtually all details with EINARSON and DE LACY, except on the "surge." (As they crested the surge, the islands "came back"). The word (ῥόθια) is actually plural. HANI argues rather convincingly that Plutarch has in mind a planetary map. DE LACY and EINARSON took the surge to be the belt bounded by the tropics or the tropics themselves as the shores of the planetary sea (p. 464). HANI, note 8 p. 227, prefers the crests of the ecliptic on a zodiacal map, with the farthest point away being the height of the surge. See also D. A. STOIKE, De genio Socratis (Moralia 275A–598F), in: H. D. BETZ, ed., Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature (Studia ad Corpus Hellenist. Novi Test. 3), Leiden 1975, pp. 236–285. For Plutarch's interest in color in these myths see D. A. RUSSELL, Plutarch, London 1973, pp. 71–72. For another possible parallel between Vergil's Aeneid 6.739–742 (*aliae panduntur inanes / suspensae ad ventos*) with De genio 590b, see F. SOLMSEN, The World of the Dead in Book 6 of the Aeneid, CP 67, 1972, p. 37, and my article: F. E. BRENK, Most Beautiful Horror. Baroque Touches in Vergil's Underworld, CW 73, 1979, pp. 1–7.

[97a] KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik (cit. above, n. 12), p. 98, n. 250. See also H. DÖRRIE, Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre, Hermes 82, 1954, pp. 331–343. The matter from DILLON can be found in his chapter on Plutarch, pp. 188–230, esp. pp. 214–215.

[98] Les Sarcophages Romains à Représentations Dionysiaques, Paris 1966, p. 3. See also M. P. NILSSON, The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age, Lund 1967, p. 123; Y. VERNIÈRE, Le Léthé de Plutarque, REA 66, 1964, pp. 22–32; R. TURCAN, Les sarco-

Digitized by Google

with Osiris-Serapis and associated with death and rebirth. In De sera numinis vindicta 565e–566a Lethe receives a quite original description in which Dionysiac imagery seems to express elements ambivalently good or evil.

In this rather light interlude in Plutarch's otherwise horrendous, though sometimes witty, Nekyia Thespesios is carried up by beams of light until he reaches a great chasm. Other souls draw themselves together like birds, alight, and walk around the rim of the chasm. But this part is no *inferno*. Instead, a Bacchic grotto with pleasant foliage and flowers wafts soft perfumed breezes to induce a quasi-alcoholic inebriation as of wine, making the souls expansive and friendly. This place – called the place of Lethe (Forgetfulness) by the heavenly guide – is already beginning to capture the fancy of Thespesios as an ideal place to stay, when the guide pulls his Pinocchio away by force, explaining that his faculty of reasoning (τὸ φρονοῦν) is quickly "dissolved away and liquified by pleasure", while the non-rational part (τὸ ἄλογον) feeds upon it and stimulates the recollection of the body, thus drawing the soul towards birth (γένεσις) through "earthward inclination" (ἐπὶ γῆν νεῦσις). This lack of conscious choice, which has been supplanted in the myth by pure emotional inclination and an almost natural drift downward, is untypical of Plato's 'Politeia' but fits in somewhat with his 'Laws' and parts of the 'Phaidros'. In Plutarch the process of purification, or the movement up, is not so clear, and ascent seems more a product of natural disposition than a conscious effort to escape from this world. One might in particular cite De sera numinis vindicta 565e where one soul is borne down toward birth (γένεσις i.e., rebirth) through a weakness of *logos* and neglect of contemplation (τὸ θεωρεῖν) through τὸ πρακτικόν – which DE LACY and EINARSON translate "a practical proclivity". Others are drawn toward rebirth through the desire to gratify ἐπιθυμίαι (translated by these authors as "licentiousness") through the body, since in the afterlife there is only "an imperfect shadow (σκιά) and dream (ὄναρ) of pleasure without consummation (πλήρωσις)". Besides the natural tendency down, an added element appears, found also in Philo and possibly a contemporary strain of Platonism: souls, or *daimones*, which end up in rebirth – Philo would call them evil *daimones* – have an inordinate appetite for sensual, and in particular sexual pleasure (De gigantibus 17–18).[99]

phages romains et le problème du symbolisme funéraire, in: W. HAASE, ed., ANRW II. 16.2, Berlin–New York 1978, pp. 1700–1735, and G. KOCH and H. SICHTERMANN, Römische Sarkophage (Handbuch der Archäologie), Munich 1982.

[99] See P. H. DE LACY, and B. EINARSON, Plutarch's Moralia, VII, pp. 285–289, for text, translation, and commentary. The comparison of the souls to birds appears in Vergil, Aeneid 6.309–312 where he uses Homeric similes to heighten his effect, but the idea of the souls receiving wings is from the 'Phaidros.' See also, A. ALONI and G. GUIDORIZZI, Il Demone di Socrate. I Ritardi della Punizione Divina. De genio Socratis, De sera numinis vindicta, Milano 1982; R. KLAERR and Y. VERNIÈRE, Plutarque, Oeuvres Morales VII,2, Paris 1974, pp. 167, however, take *to praktikon* as «*par besoin d'agir*». This seems to be supported by Arist. E. N. 1139a 27, where *praktike* is opposed to *theoretike*; i.e. the souls have no taste for intellectual life or contemplation and are drawn toward immersing themselves in the world again. For a commentary on the myth itself pp. 215–225, esp. 220–222, with rather full notes and bibliography. For Philo's doctrine of "evil

Digitized by Google

As T. J. SAUNDERS points out, in the 'Timaios' (esp. 40a, 42b–c, 91d) and in 'Laws' (903 e 5–904 a 1) Plato seems to blur the distinction between phenomenal and Idea worlds and attribute a kind of mechanical or physical ascent and descent to souls – what SAUNDERS calls a new scientific eschatology.[100] The state of the soul automatically determines where it will go. With so much emphasis on the 'Timaios' both in Alexandrian Middle Platonism, and in Plutarch's own Platonic studies, it is not surprising that this nuance should have entered his eschatology. Here a divine guide helps out, and in 'De genio Socratis', soul-*daimones* who have completed the course of life assist others, but elsewhere in 'De facie in orbe lunae', the rise of the soul depends upon its purity, the achievement of which is not well explained. In the myth of Timarchos in 'De genio', souls which have a docile inferior part guided by a strong *nous* seem to rise without difficulty whereas others only rise with difficulty or not at all. In the myth of 'De genio' some souls simply fall off the moon and float down as a 'Styx' approaches and are carried away by 'Hades' – which here seems to be rebirth; and other souls coming up from incarnation, which are foul and unclean (ἀκάθαρτοι) and rejected by the moon, fall away and are borne downward – all without a conscious choice (591c). In another symbolic approach, Timarchos is told by the guide that the soul overcome by passion is like a submerged body barely held up by a buoy (*nous-daimon*) and souls returning from incarnation are like things rising from the mud. In one more approach, the soul-*nous-daimones* are stars: stars which are extinguished are souls sunk in the body; those lighted up and reappearing from below are souls coming back from incarnation; stars moving about on high are the "*daimones* of men said to possess *nous*" (591f). In Consolatio ad uxorem 611d–f, he asks his wife to draw support from the teaching of the Dionysiac mysteries into which they have been initiated, that a child's soul, having little contact with matter, has a better chance of escaping rebirth than that of an adult. In De anima fr. 178, death (*teleute*) is etymologically allegorized as mystery (*telete*), and in De facie in orbe lunae 943c, the entry of the blessed into heaven is described as the return of exiles, with a joy most like that of initiates. He need not be speaking of Dionysiac mysteries or symbolism here, but the thought is near. In the 'Erotikos', the "mysteries of Eros" resemble those of a Dionysiac thiasos. The true lover (*erotikos*) when he has reached the place beyond and has associated with the beautiful (τὰ καλά) as is his right (θέμις) grows wings and celebrates the mysteries of the god, escorting him in the dance above until it is time for him to go to the meadows of Selene and Aphrodite; then drugged by sleep (καταδαρθών), he begins another birth (γένεσις) (766b).[101]

angels" – i.e. souls which fall into bodies – see J. DILLON, Philo's Doctrine of Angels, in: D. WINSTON and J. DILLON, eds., Two Treatises of Philo of Alexandria, Chico, California 1983, pp. 197–206.

[100] T. J. SAUNDERS, Penology and Eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws*, CQ 23, 1973, pp. 232–244.

[101] R. FLACELIÈRE and M. CUVIGNY, Plutarque, Oeuvres Morales X, Paris 1980, p. 150.

Digitized by Google

Recently D. Babut has turned his attention to the 'De genio Socratis' with an eye toward integrating the apparently inconsistent daimonological parts – or perhaps better integrating a dialogue where no inconsistency might have been observed save for the acuteness of the *Quellenforscher*.[102] In 'On the Daimonion of Socrates', a number of positions are elucidated, apparently in conflict, or at least representing different approaches. First Galaxidoros claims that the *daimonion* (extremely vague in Greek and perhaps best translated "the divine thing", or "the supernatural power") was nothing other than the knowledge of ordinary divination by sneezes and so forth. This initial speech, which meets resistance among other members of the company, is followed by that of Simmias on a higher theological level in which *daimones* are the "superior ones" (κρείττονες) who communicate with "daimonic" men – not faintly and in dreams as with the rest of men, but directly, reaching their *nous* through intelligible discourse (or thought or word – *logos*) without sound (588e).

In the myth of Timarchos we find a vision in which *nous*, said to be a *daimon* (a reference to Timaios 90a), carries the lower part of the spiritual entity (*psyche*) through a celestial sea to the higher reaches. This *nous-daimon* is described as external and like a buoy holding up the soul below. Finally, in the concluding speech, Theanor presents a vivid scene of *daimones* aiding souls on their way to salvation. Having terminated their earthly existence, now like ex-athletes they stand or run along the sidelines encouraging the competitors to the goal, or like swimmers having reached the shore, hold out a hand to those approaching.

Babut successfully demonstrates how the individual discourses are the building blocks of a complex architectural structure in which each piece, with the exception of the provocative introduction by Galaxidoros, harmonizes beautifully with the other elements, of which that by Theanor is the *clé de voute*. Finally he notes that the moral rather than theological context of 'De genio' distinguishes its daimonological aspect from that of the other treatises.

Putting this into a broader context we should recall Dörrie's conviction in 'Mélanges Quispel' that the principal daimonological strain in Plutarch was not the existence of superhuman beings with an ontological existence separate from human souls – positioned between men and gods – nor the Hesiodic conception of guardian *daimones*, nor the daimonological interpretation of religious myth, but the transformation of a human soul into a *daimon* – and through total release from the soul to possession of divine status (θειότης) – a successive purification in an ascent conceived at least symbolically as upwards.[103] Combined

[102] La doctrine démonologique dans le 'De genio Socratis' de Plutarque: cohérence et fonction, L'Inform. Lit. 35, 1983, pp. 201–205. One cannot do justice here to Y. Vernière, Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia (Collection d'Études Mythologiques 11), Paris 1977. Besides an introduction to philosophical myth and a summary of Plutarch's major myths, she discusses his use of allegorical interpretation, daimonology, doctrinal content, nature of the eschatology, nature of the gods, celestial geography, myth as a literary genre, its importance in Plutarch, and his relationship to later Platonists who wrote myths.

[103] Gnostische Spuren bei Plutarch (cit. above, n. 49), pp. 92–116, here 109.

Digitized by Google

with this central tenet is the necessity of seeing Kleombrotos' discourse in 'De defectu oraculorum' – which through G. SOURY's, La Démonologie de Plutarque' has led scholars astray for too long – as at least partially a parody by Plutarch of pseudo-scientific literature. This aspect, developed at length in DÖRRIE's last article, 'Der Weise am Roten Meer', seriously undercuts Kleombrotos' speech and puts the last stake through the exaggerated demonological approach to Plutarch.[104]

BABUT's sensible approach to 'De genio', harmonizing and emphasizing Plutarch's consistent attitude toward *daimon* and *daimones*, should lead to a better understanding not only of his religious philosophy but also of the compositional technique of the Plutarchan dialogue. Though not entirely modeled on Plato's and at times structured differently – for example, the 'Erotikos' ('Amatorius') compared to the 'Symposion' of Plato – the basic conception is the same. An initial speaker with unacceptable positions raises the central issues to be discussed. Thrasymachos' assertions in the 'Politeia' are not Plato's highest thoughts, but track the discussion of the *politeia* into one of justice and injustice. Moreover, the individual viewpoints, kaleidoscopic in their diversity, stimulate the mind toward appreciating the nuances in the final or superior conception, as for example in the 'Symposion' where "wrong" ideas about Eros and beauty become sublimated into a comprehension of the instinctive drive of the *psyche* toward the intellectual possession of the Form of the Beautiful. The false starts aid in correcting wrong impressions.

By applying a proper understanding of compositional technique to Plutarch's daimonological treatises one can put *logos* into their apparently disordered souls. For example in 'De genio', Galaxidoros' false start frames the question of *to daimonion* – really *daimones* and *daimon* – as one of supernatural clairvoyancy and communication. Soon we see the close relationship between daimonic, *daimones*, and *nous*, and the nature of the daimonic man's soul as opposed to that of the multitude who only faintly achieve spiritual perception. The myth of Timarchos illustrates the internal perspective, the tractability of the daimonic man's *psyche* to his *nous*, while opening a new vista, the importance of hearing the *daimones* – i.e., the supernatural *logos* – not for this life, but for its relationship to the destiny of the soul in the next. We also learn that *daimones* are former human souls who out of compassion and sympathy, having completed a similar course, help those in bodies reach the goal. The myth of Timarchos removes a curtain to reveal the eschatological dimension of human life, but since its major purpose is to illustrate the necessity of the docility of *psyche* to *nous*, never introduces a vision of the final destiny of the *nous* released from the soul.

Not only 'De genio' contains parts leading to an architectural whole – to use BABUT's conception, but also the complex of Plutarch's dialogues arrives at a more comprehensive view of this new daimonology. On a logical basis,

[104] Der „Weise vom Roten Meer" (cit. above, n. 79), pp. 95–110. M. DÉTIENNE, Xénocrate et la démonologie pythagoricienne, REA 60, 1958, pp. 271–279, put all but the finishing touches to the supposed reconstruction of Xenokrates' daimonology by R. HEINZE, followed by J. DANIÉLOU.

Digitized by Google

'De defectu oraculorum' would appear to be the first major consideration of daimonology by Plutarch. The apparent ineptitude of Kleombrotos not only raises the daimonological issues causing so much controversy within the dialogue but also states the themes which haunted Plutarch throughout his life, and which he eventually sublimated into forms peculiarly his own. Among the various elements raised by Kleombrotos are the guardianship of the *daimones*, the nature of evil *daimones*, the relationship of *daimones* to human souls, their role in cult and shrines, their nature as "superior" beings, and their death and final destiny – conceived here as the departure for another world.

The 'De defectu oraculorum', rather tentative and hesitant, seems willing to entertain folk superstition. From there on – in this theoretical framework at least – Plutarch moved in an allegorizing direction, though the basic assumption that *daimones* are human souls goes back to Hesiod. As Ammonios says, "Are they anything else than souls that make their rounds 'in mist apparelled' as Hesiod says?" (431c). Particularly Kleombrotos' talk of the death of *daimones*, an idea directed toward Greek nature deities (Kleombrotos speaks of Naiads, while Hesiod speaks of "Nymphs with goodly locks, daughters of Zeus bearing the aegis" – fr. 304, MERKELBACH and WEST), is later elevated to the concept of the death of the *psyche* on the moon, liberating the *nous* (apparently for the *noeton* and the vision of God – synthesized with Plato's Forms and One).[105]

Plato himself in the 'Symposion' not only composed in Diotima's speech the passage which became the foundation for Middle Platonic daimonology – the intermediate status of the *daimones* and their role as mediaries between the divine and men – but also allegorized away his "great *daimon*" Eros, into the instinctive drive for possession of the Form of the Beautiful. Thus Plato followed the general tendency of Greek intellectuals toward folk religion and superstition. The process is similar to that of Euripides in the 'Bakchai' who turned the *daimon* Dionysos into the primitive life forces and communion with nature associated with the mythology and religion of that god, or who in the 'Hippolytos' equates Aphrodite with the psychic instinct for love and sexual pleasure, while Artemis becomes identified with the instinct for sexual purity, freedom, athleticism, and a pure communion with nature.

The leap in Plutarch's thought here can be seen by comparing two dialogues, one of which, 'De defectu', appears to be earlier. The first explains the cessation of oracular activity as the departure of the *daimones* for another *kosmos* in an Epicurean universe which has an infinite or at least a very large number of *kosmoi*. The theory runs into intense opposition and is denounced as a plagiarism, itself philosophically dubious. However, apparently later and after more reflection, the same idea is reconstituted in a new form. The *daimones* which appear in Kleombrotos' speech as intermediate beings which have nothing to do with human souls now have their descriptions – activity in cults, mysteries, shrines etc. – transferred to *daimones* which are former human souls. While

[105] R. MERKELBACH and M. L. WEST, Fragmenta Hesiodea, Oxford 1967, fr. 304 (RZACH 1913, fr. 171), p. 158. See also R. FLACELIÈRE, Plutarque, Oeuvres Morales VI, Paris 1974, p. 186.

Digitized by Google

waiting for the "best of transformations" they are employed on earth. With good behavior they are promoted – achieve the separation of *nous* from *psyche* – and depart for their new assignment, thus causing the cessation of the oracle. Plutarch as usual treats such daimonological material with a touch of humor, but his new conception illustrates a radical recasting of the identical matter, incorporated now into his basically serious theme of the identification of *daimones* with souls in a state of purification toward their final destiny. 'De defectu' did not need an eschatology, but Plutarch at that time might have been incapable of the newer conception which encouraged such visions.

The 'De sera numinis vindicta' ('Why *To Theion* is Slow to Punish') looks like a magnificent place to introduce the final vision, but instead, mingling horror with wit, Plutarch ended with Nero's soul saved from the *daimon* torturers, incandescent rivets, and life as a future Indian, Pindaric, or Nicandrian viper (according to the readings of various textual critics) to become reincarnated:

> "into a species more gentle, some sort of singer of odes, an animal living by swamps and ponds; for where he has gone wrong he has paid his debts, and he deserves something worthy from the gods, since of his subjects, the race best and dearest to God he liberated." (567f)[106]

Thus there is no advancement in his conception here more than there is in the daimonological explanation of mythology in 'De Iside'. Nor are there no anomalies in his architecture. The evil *daimon* at the end of 'De E' is hard to explain away otherwise than as Alexandrian Platonism either taught by Ammonios or put under his name.

Otherwise the pieces fit together architectonically, a beautiful structure retaining Platonic humor and inspiration. But there is also a disturbing side. Each great vision, with the exception of that in 'De genio', ends not with eternal destiny, but with reincarnation. In 'De genio', too, the finale is not that optimistic. Timarchos' last vision is that of the souls become stars on high, but the divine guide ends by relating the murder of the daimonic shaman, Hermodoros of Klazomenai, whose enemies burned his body while his *nous* roamed freely through the world. Thus even being a daimonic man has its occupational hazards, though Plutarch here as elsewhere may have decided to close with humor rather than horror.

The 'De facie in orbe lunae' is most striking. The first nine-tenths consists of astronomical cosmology out of the spirit of the early Hellenistic period, based on sources from Xenokrates on. Suddenly we drift upwards in a sea of Middle Platonic transcendentalism, spiritual voyeurs of a universe of lunar souls and of *nous* stripped of *psyche*. Even Plato of the 'Timaios' would be embarrassed. But having reached the top of the visible world and learned of the separation of the soul through love of the "Desirable, Beautiful, Divine, and Blessed", for

[106] On the passage, and some textual difficulties see R. KLAERR, and Y. VERNIÈRE, Plutarque, Oeuvres Morales VII, Paris 1974, p. 224, note 4.

Digitized by Google

us the myth, like the world in the 'Politikos', suddenly rolls backwards to a vision, not of the few entering into glory but to the pessimistic spectacle of the cycle of rebirth beginning again for the multitude.

V. 'De Iside et Osiride': Allegorical Interpretation and Syncretism

In the portrayal of his youthful views in 'De E apud Delphos' Plutarch already shows a tendency toward allegorical interpretation. Much of this has to do with speculation on the pempad (five) along Pythagorean lines, including its designation as 'marriage' and 'nature'. Apollo is then split in two. In his deathless, eternal, pure, and solitary state he is Phoibos and Apollon. In his turning into winds and water, earth and stars, generation of plants and animals, fire and the like he is Dionysos, Zagreus, Nyktelios, and Isodaetes. For this god they sing emotional dithyrambic strains; for Apollo they sing the *paian* music regulated and chaste. Apollo is ageless and young, Dionysos in many guises; Apollo orderly and serious, Dionysos playful, wanton, and frenzied. Equally related to the number five is the harmony of music, composition of the world's elements, senses, parts of the world, animate beings (gods, *daimones*, heroes, men, the irrational and beastly), the supreme first principles of the 'Sophist' (Being, Identity, Divergence, Motion, and Rest), and finally the categories under which the Good displays itself (moderation, due proportion, mind, science and arts and true opinions, pleasure, 387f–391e). In Ammonios' speech at the end of this dialogue, we find similar interpretation: Apollo the supreme being, unity; Hades or Pluto, symbols of diversity and the forces of destruction and change. Finally, Plutarch's inclination toward simpler, more direct solutions to religious problems, letting others serve perhaps as symbols, can be seen in De Pythiae oraculis 397c, where in spite of the long discussions on *daimones* and *pneuma* in 'De defectu', Theon, the speaker who is given the principal place in the dialogue, opts for a very simple, uncomplicated, and reasonably acceptable solution to the problem of Delphic prophecy: in inspiration the god puts into the mind of the prophetess a vision and creates a light in her soul regarding the future, "for this is inspiration (*enthousiasmos*)"; neither the voice, utterance, or diction (γῆρυς, φθόγγος, λέξις) is that of the god.

This in general seems to be Plutarch's method of arriving at a solution, to propose a number of solutions – some of which are chosen for their bizarreness – then gradually arrive at a rather elevated intellectual and spiritual answer. This method leaves the impression of disorganization and incoherence, and one must admit that his *adressée*, Klea must have been very confused at times by his explanations.

J. G. GRIFFITHS has given an excellent commentary and introduction to 'De Iside'. Plutarch's work is too long and diverse to treat it in much detail here, but some of the major attitudes and tendencies can be noted. First of all GRIFFITHS points out that Plutarch's sources were very old. The principal ones

Digitized by Google

were Manethon and Hekataios of Abdera, both under the first Ptolemy. GRIFFITHS would see his sources as primarily Eudoxos of Knidos, Hekataios of Abdera, Hellanikos of Lesbos, Manethon, and Timotheos from the Fifth and Fourth Centuries, Antikleides, Archemachos of Euboia, and Phylarchos from the Third. After this he finds few sources and only two from the Roman era. The general picture of the cult fits the early Hellenistic period, with only some features of cult practice drawn from the Imperial period. GRIFFITHS gives the sources for various parts of the work. Important for our purposes would be the myth (Manethon, Hekataios, and Eudoxos), euhemerism and daimonology (an unknown Third Century or later source for the first, Xenokrates and Chrysippos for daimonology), dualism (Theopompos and possibly Eudoxos), and interpretations (Pythagorean, Platonic, Stoic, Gnostic – with mostly pre-Hellenistic references to myth and cult). The inconsistencies in the final conclusions lead GRIFFITHS to suspect that Plutarch was using some handbook, a missing link, but in GRIFFITHS' view it was most likely "a Stoic author of Neo-Platonic sympathies" – a rather strange use of terminology in itself.[107]

In the introduction to 'De Iside', Plutarch tells the *adressée,* Klea, a devotee of Isis – though it is not clear that she was a priestess in the cult – that the key to appreciating Egyptian religion, and the Isis myth in particular, is allegorical, or symbolic interpretation. Though the lines are not always immediately evident, there is an ascending scale of interpretation in which one goes beyond the literal meaning. Thus we find first the euhemerist solution, the daimonological – leading into Zoroastrianism and Greek dualism – and finally, after warning against Stoic physical allegory, a symbolic interpretation of the Isis myth along Platonic lines. However, as GRIFFITHS notes, in spite of certain attitudes taken in the treatise, Plutarch, like Cornutus, used every conceivable type of allegorical interpretation: etymological, physical and moral allegory.[108] And FLACELIÈRE remarks, in his introduction to 'Theseus and Romulus', that he liked the euhemerist approach.[109]

[107] Plutarch, De Iside et Osiride, Cambridge 1970; on sources, pp. 75–100; J. HANI, La Religion Égyptienne dans la Pensée de Plutarque (Collection d'Études Mythologiques), Paris 1976, pp. 12–22, esp. 13–14. GRIFFITHS does not want to rule out Poseidonios, though preferring "a Stoic author of Neo-Platonic sympathies", p. 100. HANI, however, citing recent source work on Plutarch, believes he personally read a considerable number of the authors he cites.

[108] GRIFFITHS, Plutarch, pp. 100–101. On this see also F. WEHRLI, Zur Geschichte der Allegorischen Deutung Homers, Leipzig 1928, pp. 26–40; J. PÉPIN, Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations Judéo-Chrétiennes, Paris 1958, p. 167, and A. J. FESTUGIÈRE, L'exégèse allégorique dans le De Iside de Plutarque, Ann. EPHE, 5ème sect., 1960–1961, pp. 104–105.

[109] See H. J. ROSE, Euhemerus, OCD, 1970, pp. 414–415, treated at greater length by H. F. VAN DER MEER, Euhemerus of Messene, Diss. Amsterdam 1949, and H. DÖRRIE, Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriftenfunde (Abh. der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 3,60), Göttingen 1964, pp. 218ff. GRIFFITHS, Plutarch, pp. 378–379, thinks his influence was considerable and that his work was known and admired at Rome. G. VALLAURI, Evemero di Messene. Testimonianze e Frammenti,

Digitized by Google

rapports complexes. Mais elle est incontestablement le couronnement de la philosophie. Les mêmes formules valent pour Platon, mais celui-ci s'est moins intéressé que Plutarque à l'aspect social et «coutumier» de la religion populaire.

Conclusion

Plutarque est classé parmi les auteurs du moyen-platonisme, c'est-à-dire dans le Moyen-Age du platonisme, après les sceptiques (Arcésilas et Carnéade), les dogmatiques comme Antiochos, les «alexandrins» comme Dion, Eudore et son propre maître Ammonios. Il est clair qu'il ne doit rien aux premiers, qu'il reflète parfois vaguement Antiochos, qu'il a pu entendre parler par Ammonios de Philon et, pour ce qui concerne le 'De Iside', des «mythes» et des détails des cultes égyptiens[196]. On le dit «éclectique», ce qui est au fond lui refuser le titre de philosophe: cependant il nous semble que l'«invention» d'une matière médiatisante (influence d'Aristote) contenant en elle la corporéité et un dynamisme orienté vers le Bien (influence du stoïcisme) dépasse l'éclectisme, car elle enrichit le platonisme, et les développements ultérieurs de la notion de matière ont montré qu'il ne s'agissait nullement d'une invention tératologique.

Nous n'avons pu ébaucher que des comparaisons fragmentaires entre le platonisme de Plutarque et le platonisme dit «scolaire» de son époque tel qu'il était enseigné à Smyrne, à Alexandrie et (à partir d'une date inconnue de nous) à Athènes. Les quelques données provenant de témoins indépendants, Albinus, Calvisius Taurus, Celsus et l'auteur d'un abrégé de la doctrine de Platon (connu par Diogène Laërce) permettent de connaître le «système officiel» du moyen-platonisme[197]. Mais ces problèmes de sources et d'appartenance n'ont en l'occurrence qu'une importance limitée, puisque Plutarque n'appartenait pas à l'Académie et qu'il est bien visible qu'il a pratiqué les œuvres de Platon et même est revenu aux sources mêmes de son maître[198].

Sur plusieurs points, Plutarque a suivi – en l'interprétant librement – le platonisme de son époque et le platonisme «négatif»:

1. En optant pour la doctrine de la création du monde dans le temps: cela va contre l'interprétation de Speusippe et de Xénocrate, mais non contre l'esprit du 'Timée', où Platon apparaît, certes, embarrassé devant cette mise en œuvre d'un monde qu'il avait voulu jusque là ontique et non génésique, logique et non chronologique: mais on a vu que, par ailleurs, Platon avait, tout parti-

[196] Son voyage en Egypte fut sans doute de courte durée et n'apparaît pas dans ses œuvres: cf. K. ZIEGLER, Art. Plutarchos de la R.E. XLI, 1 (1951), col. 654. Voir aussi Der Mittelplatonismus = Wege der Forschung 70, 1981, éd. ZINTZEN.

[197] Cf. H. DÖRRIE, Actes du VIIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé, Paris 1968, ibid. 1969, p. 519sq.

[198] H. DÖRRIE (ibid. p. 520) suppose que Plutarque «a reçu sa formation philosophique dans le cadre de l'Académie, qu'il aurait quittée ensuite».

Digitized by Google

culièrement dans le 'Timée', inventé et défini un temps monodrome riche de virtualités pour l'historien de la pensée et l'évolution de la science.

2. En grossissant le trait à propos du dualisme de Platon: mais Platon a parfois fait de même! L'Autre, qui n'est qu'un genre de l'être dans le 'Sophiste', devient une force récalcitrante dans le 'Timée' . . . Et surtout, en dépit de professions de foi dualistes, le maître et le disciple (celui-ci en particulier dans le 'De Iside') voient avant tout dans ce qu'ils appellent le « Mal » la condition indispensable à la différenciation de l'Etre, elle-même indispensable à sa compréhension, à son expression et à sa participation active aux cycles de la vie (sur ce dernier point, et sans doute sous l'influence de l'aristotélisme, Plutarque donne un statut plus spécifique à la vie, que Platon subsume dans des principes logiques).

3. En faisant la synthèse, dans la matière, de la χώρα et du σωματικόν platoniciens. Cela lui permet de perfectionner la « médiatisation » du monde platonicien d'une façon que Platon n'eût sans doute pas désavouée. Dans la cosmologie du 'De Iside', le Dieu apparaît beaucoup moins actif que dans le 'De procreatione' par exemple. Plutarque semble être revenu à un platonisme plus attaché à la force latente des causes formelles qu'au « dynamisme » métaphysique ('Sophiste') ou cosmologique ('Timée') sauf en ce qui concerne la matière-Isis. A propos du νοῦς divin qui répand sur le monde des εἴδη (formes) issues des Idées platoniciennes, on peut parler, nous l'avons vu, d'émanation. Mais là s'arrête la comparaison avec Plotin[199]: « la cosmologie de Plutarque, écrit excellement H. Dörrie[200], est moniste: il n'y a qu'un monde, dont les nombres sont liés les uns aux autres par (un) σύνδεσμος »; mais, contrairement à H. Dörrie, nous ne parlerons pas de « sympathie » à propos de ce σύνδεσμος: cela nous entraînerait soit dans la sphère du stoïcisme, soit dans des formes décadentes de pensée, dans le mysticisme douteux qui sévissait à l'époque de Plutarque et sévira plus encore après lui. Le témoignage (ultime) du 'De Iside' montre que c'était contre cette pseudo-philosophie et cette pseudo-religion[201] qu'il entendait lutter en éclairant par la raison ce que les cultes – en particulier à son époque – pouvaient avoir d'équivoque et de morbide.

4. En essayant d'adapter à sa doctrine la métaphysique du 'Philèbe', qui peut bien avoir été (et peut-être à travers des exposés oraux de Platon), comme le pense K. M. Sayre, à l'origine de la croyance en un enseignement ésotérique: Idées-nombres, Dyade indéterminée, Grand-et-Petit, etc. . . . – termes dont Plutarque use peu – on a l'impression que Plutarque, s'il a assez mal assimilé

[199] On a vu que la tripartition du vivant (corps, âme, esprit) remonte au 'Timée'. Ici comme dans presque tous les domaines, Plotin se réfère à Platon lui-même et n'a jamais pensé faire autre chose que commenter Platon. Plutarque, au contraire, a, au moins dans le 'De Iside', utilisé la notion de νοῦς ou de ψυχή de façon très personnelle: le νοῦς d'Osiris est l'Intelligible transcendant (ch. 54) et c'est la matière qui assure, par le mouvement, la création continue du monde (ch. 63).

[200] Loc. cit., p. 527–528.

[201] La Gnose par exemple.

Digitized by Google

le 'Philèbe', a bien compris au moins l'importance de la notion de Limite[202]. S'il reprend dans le 'De procreatione' les spéculations mathématiques du 'Timée', il disjoint toujours, dans l'ensemble de son œuvre, l'arithmologie, qu'il restitue au pythagorisme, de la doctrine de Platon[203].

5. En reprenant la « manière » des mythes eschatologiques de Platon. Toutefois, nous ne voyons dans les mythes du 'De facie', ou du 'De defectu' et du 'De genio Socratis' que de belles prestations d'une imagination plus « romantique » que celle de Platon[204]. En effet, la démonologie, qui est à la base de ces mythes, est mythique comme eux, et ne le serait-elle pas que le 'De Iside' exclut de la façon la plus nette la démonologie des spéculations philosophiques. Elle n'aura été chez Plutarque qu'un mode d'explication provisoire ou un équivalent mythique de l'Αἰτία du 'Philèbe' appliqué aux couches inférieures de l'être. On peut dire que l'auteur du 'De Iside' a vaincu les démons et renvoyé le mal au « presque-non-être »: tel fut le double don que lui accorda Isis.

J. Dillon[205] cite divers témoignages antiques sur Plutarque qui lui semblent montrer que celui-ci, dans les générations qui l'ont suivi, n'a été considéré ni comme un Platonicien, ni comme un philosophe. Que les Néo-Platoniciens aient été plus sévères envers lui qu'avec Platon s'explique aisément[206]: l'œuvre si diverse de Platon pouvait être intégrée à l'œuvre d'un Plotin à différents niveaux. Dans le détail, on l'a vu, Plutarque est plus loin que Platon du néo-pythagorisme, et il s'en éloigne toujours davantage, par exemple en abandonnant pratiquement, dans le 'De Iside', la démonologie. Il a moins que Platon le sens du mystère et – quoique partisan de la vie contemplative – de la concentration intellectuelle. Ses mythes manquent de flou et de « rêve » (bien qu'ils prétendent souvent raconter des expériences hypnotiques). Sa philosophie, plus nettement et plus constamment trinitaire que celle de Platon, lui a aliéné les ennemis du christianisme.

Pourtant, ce qui nous est apparu, c'est que Plutarque était platonicien d'instinct, bien qu'il se soit éloigné sur quelques points, et notamment dans le domaine de la morale, de son maître. Au 3e siècle, le titulaire de la chaire de rhétorique à Athènes se proclamait le descendant de Plutarque et de Sextus. A la même époque, un philosophe se vantait d'être « un descendant au sixième degré de Plutarque ». Si Plutarque n'avait plus été considéré à cette époque comme un philosophe, ou s'il n'avait fait que reproduire les idées de Platon, on n'eût pas célébré sa mémoire. Le XXe siècle, en redécouvrant les 'Œuvres morales', en

[202] En revanche, Plutarque expose avec beaucoup de fidélité la « doctrine » du 'Sophiste' dans le 'De defectu", 34, 428Csq- – mais relie de façon originale les cinq Genres aux quatre στοιχεῖα du monde physique.

[203] A l'exception, bien entendu, des rapports entre l'Un et la Dyade indéterminée ('De defectu' 428Esq. 'De procreatione', 1014D–E et sq.), devenus classiques depuis l'ancien pythagorisme.

[204] Contra H. Dörrie, loc.cit., p. 525–529.

[205] The Middle Platonists, p. 228.

[206] Voir sur ces questions Les sources de Plotin = Entretiens sur l'Antiquité classique, V, Vandœuvres–Genève 1957 (1960).

Digitized by Google

relisant les 'Vies' sans vouloir y trouver à chaque page matière à pédagogie, conclut, contre J. DILLON[207], avec F. E. BRENK (cf. ci-dessus): "*Plutarch was at heart a philosopher*"[208].

[207] The Middle Platonists, p. 230: "*(He is) rather a litterateur and an antiquarian than . . . a serious philosopher.*"

[208] Il était impossible d'analyser en détail dans le cadre de cette étude l'influence des auteurs du moyen-platonisme sur Plutarque, et inversement: on consultera avec profit, sur ce point, Der Mittelplatonismus, C. ZINTZEN éd., en particulier p. 127sq., 319sq.

Digitized by Google

Plutarch's 'De animae procreatione in Timaeo': An Analysis of Structure and Content

by JACKSON P. HERSHBELL, Minneapolis, Minnesota

Contents

I. The 'De animae procreatione' and Plutarch's Platonism 234
1. Scholarship on the 'De animae procreatione' 235
2. Date, Genre, and the Sources of the 'De animae procreatione', ... 237
3. Plutarchs Quotations and Method of Interpreting Plato in the 'De animae procreatione' 240
II. Outline and Summary of the Contents of the 'De animae procreatione' 241
1. Chaps. 1–28 (1012B–1027A) 241
a) Introduction (Chaps. 1–4, 1012B–1014) 241
b) Plutarch's summary of his own views of the 'Timaeus' passage (Chaps. 5–10, 1014–1017C) 242
c) Displacement 243
d) Polemic against Crantor and his followers (Chap 21, 1022E–1023B) 243
e) Polemic against Posidonius and his followers (Chaps. 22–23, 1023B–1024B) 243
f) Plutarch's continuing summary of his own views (Chaps. 24–28, 1024B–1027F) 244
2. Chaps. 29–33 (1027A–1030C) 245
a) Introduction (Chap. 29) 245
b) Question One on the quantity of the numbers used by Plato (Chaps. 30 and 11–14, 1027D–F and 1017C–1022C) 245
c) Question Two on the arrangement of the numbers (Chaps. 20 and 30b, 1022C–1022C–E and 1027F–1028A) 245
d) Question Three on the function of the numbers in the composition of the soul (Chaps. 31–33, 1028A–1030C) 246
III. Select Bibliography 247

I. The 'De animae procreatione' and Plutarch's Platonism

In his still much cited doctoral dissertation of 1916, 'The Platonism of Plutarch', R. M. JONES devoted most of the second chapter on Plutarch as a Platonic interpreter to the Περὶ τῆς ἐν Τιμαίῳ ψυχογονίας ('De animae pro-

Digitized by Google

creatione in Timaeo'), No. 68 of the so-called Lamprias Catalogue.[1] JONES' absorption with this work is quite understandable for, apart from the Πλατωνικὰ ζητήματα ('Platonicae quaestiones', No. 136), it is the only extant exegetical work of Plutarch.[2] Moreover, although Plutarch quotes or refers to Plato and his writings in about six hundred and fifty passages in his surviving works, the 'Timaeus' is most often cited, a large number of these references found in the 'De animae procreatione' and 'Platonicae quaestiones'.[3] Both of these works are closely related, for not only do Questions II, IV, V, VII–VIII deal with passages in the 'Timaeus', but Questions IV together with II provide the interpretation developed more fully in 'De animae procreatione' which also refers to an earlier treatise on Plato's cosmogony, presumably the lost Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον, No. 66 of the Lamprias Catalogue (see De an. procr. 1013E).[4] There are moreover, sections in the 'De Iside et Osiride', 'De E apud Delphos', and 'Quaestiones convivales' which have a bearing on Plutarch's views in 'De animae procreatione'.[5] In sum, 'De animae procreatione' is a treatise of major importance for an assessment and understanding of Plutarch's Platonism.

1. Scholarship on the 'De animae procreatione'

In this century, three studies, two of which involve translation, have been devoted entirely to 'De animae procreatione'. The earliest by JOSEPH HELMER in 1937 did not attempt to describe the instructional content ('*Lehrgehalt*') of the work, but dealt with the question of how Plutarch arrived at his interpretation of the 'Timaeus'.[6] His doctor's dissertation was followed a year later by PIERRE THÉVENAZ's study which was concerned with the metaphysical questions of the

[1] ROGER MILLER JONES, The Platonism of Plutarch, Menasha, Wisconsin, 1916, 68–106. In the first chapter, JONES treats "Plutarch's general thought with special reference to Platonic influence", 7. On the Catalogue, see KONRAT ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, Stuttgart, 196, 60–66 = s.v. Plutarchos, RE 21. 1, 1951, cols. 696–702. An 'epitome' of the 'De animae procreatione' is extant, and comes after the present treatise. It is merely a copy of chaps. 20–25 (1023B–1025B) of 'De animae procreatione' with two brief introductory paragraphs. The work is clearly not by Plutarch. On this 'epitome' see ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 110–111 = RE 21. 1, col 743, and HAROLD CHERNISS, Plutarch's Moralia, XIII, Part I in Loeb Classical Library, No. 427, Cambridge, Massachusetts, 1976, 348–349.

[2] ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 68 = RE 21. 1, col. 704. Twelve other lost works, the titles of which are known, dealt with Socrates, Plato, and the Academy.

[3] Ibid., 113 = col. 750. ZIEGLER writes: „*von Platons Schriften steht in der Heranziehung durch P. der Timaios weit obenan*". See also JONES, The Platonism of Plutarch, 108, and JOSEPH HELMER, Zu Plutarchs "De animae procreatione in Timaeo", Würzburg, 1937, 5: „*kein platonischer Dialog hat Plutarch so viel beschäftigt wie der Timaios*".

[4] See ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 109 = RE 21. 1, col. 745. See also CHERNISS, Moralia, XIII. 1, 177 n. e.

[5] See PIERRE THÉVENAZ, L'Âme du Monde, le Devenir et la Matière chez Plutarque, Paris, 1938, 96–98, 108, and 117–118, and CHERNISS, Mor. XIII. 1, 133–34, 140–42 et passim.

[6] HELMER, Zu Plutarchs "De animae . . .", 2–3.

Digitized by Google

treatise, primarily the creation of the world soul, the creation of the world, becoming and matter, and sought *«pour retourner de là aux autres traités, dans la mesure où ils peuvent en compléter certain aspects et l'éclairer mieux»*.[7] THÉVENAZ also provided a translation, but only of the first part of the treatise, chaps. 1–10 (1012B–101C) and chaps. 21–28 (1022E–1027C).[8] Lastly, in 1976 HAROLD CHERNISS published an excellent text and translation of the treatise in a volume of the Loeb Classical Library of Plutarch's 'Moralia'.[9] CHERNISS took full account of the correct construction of Tim. 35 A1–B1 apparently first noted in modern times by G. M. A. GRUBE, and accompanied his work with a good introduction and copious notes.[10] Two earlier doctoral dissertations on Plutarch's Platonism in which considerable attention was given to 'De animae procreatione', were those of R. M. JONES (1916) mentioned above, and of HERBERT HOLTORF (1913).[11] JONES' dissertation remains useful for anyone beginning a study of Plutarch's Platonism though he did not assess the correctness of Plutarch's interpretation of the 'Timaeus'. HOLTORF's work examined this question as well as the place of the 'De animae procreatione' in Plutarch's metaphysics, but it has been criticized by both HELMER and THÉVENAZ who, for example, considered it *«assez superficiel»*.[12]

The following study is devoted primarily to the structure and content of the 'De animae procreatione' and makes no claim to offer original insights into the treatise. It is, of course, inevitable that some account be taken of Plutarch's method of interpretation, and the accuracy or correctness of his views on the 'Timaeus'. That his interpretation is sometimes arbitrary, contradictory, and

[7] THÉVENAZ, L'Âme du Monde, 9–10.

[8] THÉVENAZ's reason for omitting this part of the treatise *«car les développements mathématiques, arithmologiques et musicaux qui doivent étayer l'interprétation de la division harmonique de l'âme, n'entrent pas dans le cadre de mon étude, qui s'en tient aux vues de métaphysique générale»*, 10, is not wholly satisfactory. To be sure, Plutarch suggests at 1027A and 1022C that this part of his treatise contains little that is original, but he himself regarded the discussion as having sometimes "a charm not unphilosophical" (1027E), and some of it is as "metaphysical" as the reasoning of the first part.

[9] CHERNISS's text and translation are those used in this study. For reviews of his edition, see ROBERT FLACELIÈRE in: L'Antiquité Classique 46 (1977) 266–67, and A. A. LONG, From Crib to Editio Major, Classical Review, N. S. 30 (1980) 14–16. LONG considers CHERNISS's work "one of the finest studies of any classical author". The only defect (minor) noted by LONG is CHERNISS's lack of reference "to the most spirited defence of a literal creation in recent times, by GREGORY VLASTOS (R. E. ALLEN, ed., Studies in Plato's Metaphysics [1965], pp. 401–19)".

[10] CHERNISS's remark, Moralia XIII. 1, 150, that "none of these four authors (HOLTORF, JONES, HELMER, and THÉVENAZ) were aware of the correct construction of Timaeus 35A1–B1, first pointed out in modern times apparently by G. M. A. GRUBE (Class. Phil., xxvii [1932], pp. 80–82) . . ." is not wholly accurate. THÉVENAZ cites GRUBE's article in his bibliography, L'Âme du Monde, p. 127. He seems not, however, to have made use of it, at least in his discussion and interpretation.

[11] HERBERT HOLTORF, Plutarchi Chaeronensis studia in Platone explicando posita, Stralesundiae, 1913.

[12] THÉVENAZ, L'Âme du Monde, 128. See also HELMER's brief critique: Zu Plutarch's "De animae . . .", 1.

Digitized by Google

distorts or falsifies Plato's meaning, has long been maintained.[13] Yet both HELMER and THÉVENAZ try to defend or explain Plutarch's distortions of Plato's thought, the latter claiming, for example, that «*Plutarque pénétrait mieux la pensée de Platon que ses disciples immédiats*»,[14] and HELMER arguing that Plutarch's interpretation of the 'Timaeus' arises from three factors: Plutarch's ingenuity ('*Scharfsinn*'), his conception of Plato's thought as a unity, and his literal interpretation of the text.[15] CHERNISS who is more critical than either of the aforementioned scholars, maintains that Plutarch's interpretation was far from "literal", and that "his motive was not strict fidelity to Plato's words but concern to enlist Plato's authority for the proposition that the universe was brought into being by god".[16] Such somewhat divergent opinions on Plutarch's work need be kept in mind. But whatever shortcomings the 'De animae procreatione' may have, it is a source for the views of earlier thinkers on the 'Timaeus', notably, Xenocrates, Crantor, and Posidonius, and furnishes evidence for what was a continuing controversy among the successors of Plato, namely, whether Plato meant the generation of the cosmos and its soul to be understood literally as a temporal beginning, or proposed an apparent temporal origin only "for the sake of examination" (see 1013A and 1017B).[17]

2. Date, Genre, and the Sources of the 'De animae procreatione'

Before turning to the work itself, two preliminary questions may be given some attention. First, what accounts for Plutarch's great interest in the 'Timaeus'? HELMER who dealt with this question, makes the following correct observations: Plutarch was not alone in his partiality for the 'Timaeus', and beginning possibly with Crantor, the 'Timaeus' was regarded as the Platonic dialogue in Greco-Roman antiquity and in the middle ages, no dialogue probably receiving as much attention as the 'Timaeus'. Moreover, although one can only guess at reasons for Plutarch's fascination with the 'Timaeus', it is likely that the combination of religious or theological, and natural or physical speculations in the work appealed to Plutarch's own philosophical and religious interests, and that the difficult content of the 'Timaeus' and the solemn tone of its language, attracted Plutarch's own sense for the sublime.[18]

Second, when did Plutarch compose the 'De animae procreatione'? K. ZIEGLER and CHERNISS who, among others, have dealt with this question, conclude from the dedication of the treatise to Plutarch's sons, Autobulus and

[13] See, for example, ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 108 = RE 21.1, col. 745, and CHERNISS, Moralia XIII.1, 146–7, et passim.

[14] THÉVENAZ, L'Âme du Monde, 95.

[15] HELMER, Zu Plutarchs "De animae . . .", 66–68.

[16] CHERNISS, Moralia XIII.1, 147.

[17] Plutarch's phrase is "for the sake of examination" (θεωρίας ἕνεκα), but there are other forms of the expression in antiquity, e.g. Speusippus' "for the sake of instruction" (διδασκαλίας χάριν). See CHERNISS, Moralia XIII.1, 168–69, n. e.

[18] See HELMER, Zu Plutarchs "De animae . . .", 5–6.

Digitized by Google

Plutarch, and from the introduction or preface with its references to Plutarch's earlier preoccupation with the 'Timaeus' (1012B–1012D), that the work must have been composed not earlier than 90 A.D., and about the same time as the 'De E'.[19] They both assume that Plutarch's sons could not have been less than twenty years old when they asked their father for a separate treatise on his views of Plato's opinion about the soul, and that Plutarch could not have been less than forty-five when he wrote the work. Given the likely date of his birth about 45 A.D., the 'De animae procreatione' was probably written after 90 A.D. From its parallels, however, to other works of Plutarch, notably 'Quaestiones conviviales', 'De E', and 'De Iside', no conclusions can be made that anyone of these is earlier or later than 'De animae procreatione'.[20]

The overall form of the 'De animae procreatione' is probably best described as a commentary on Tim. 35A1–36B5 though its address to Plutarch's sons with "wishes for their welfare" gives it the appearance of a letter.[21] Plutarch himself refers to the work as an ἀναγραφή (1012B), a term perhaps meaning no more than 'treatise', but with connotations of 'placing on record' or 'setting out in public',[22] and no doubt Plutarch intended to provide not only his sons, but his circle of friends and readers with a unified collection of his frequent statements and sporadic writings on Plato's opinion about the soul (1012B). After quoting Tim. 35A1–B4, and remarking that his sons have read almost all interpretations of the passage, he gives a brief summary of Xenocrates' and Crantor's views of the soul. A clarification of their views will furnish something like a key-note or prelude (ἐνδόσιμον) to his own account (1012D).

The treatise itself consists of two parts, each of which is introduced by a quotation of that passage of the 'Timaeus' with which it deals. Thus the first part or chaps. 1–28 (1012B–1027A) deals with Tim. 35A1–B4, and the second or chaps. 29–33 (1027A–1030C) deals with Tim. 35B4–36B5.[23] The second part deals primarily with arithmological, astronomical, and musicological speculations related to Tim. 35B4–36B5 and interpretations of it by other thinkers. THÉVENAZ noting that little in this part is original, limited his treatment to the

[19] ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 109 = RE 21.1, col. 745, and CHERNISS, Moralia XIII.1, 133–4. See also C. P. JONES, Towards a Chronology of Plutarch's Works, Journal of Roman Studies 56 (1966) 72. JONES dates the work after c. 95. For a discussion of Plutarch's sons, see ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 13 = RE 21.1, col. 649.

[20] CHERNISS's observation in Moralia XIII.1, 133–4.

[21] ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 108–9 = RE 21.1, col. 745. Plutarch directly addresses his sons again at 1012D, and at 1022C. In the latter passage, he tells them he should still have left to them the task of filling in the intervals and inserting the means of the numbers mentioned at Tim. 35B4–36B5.

[22] See the entries in H. G. LIDDELL and R. SCOTT, A Greek-English Lexicon, Oxford, repr. 1961, s.v. ἀναγραφή and ἀναγράφω.

[23] There is a displacement in the MSS. about which more will be said later in this study. See ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 109 = RE 21.1, col 745, and CHERNISS, Moralia, XIII.1, 134 and 149. Retention of the traditional chapter numbers and the pagination of STEPHANUS causes some confusion since they antedate the discovery of the displacement in 1848. The order of the text when rearranged is: chaps. 1–10 (1012A–1017C), chaps. 21–30 (1022E–1027F), chaps. 11–20 (1017C–1022E), chaps. 306–33 (1027F–1030C).

Digitized by Google

«vues de métaphysique générale» of the first part[24] HELMER gives fairly good summaries of the concluding chapters of 'De animae procreatione',[25] but the excellent translation and notes of CHERNISS help considerably in comprehending this very difficult part of the treatise.

Throughout the 'De animae procreatione', the views of a number of Plutarch's predecessors who interpreted the 'Timaeus' are mentioned, and occasionally discussed at some length. The main thinkers cited by Plutarch in this treatise are Xenocrates, Crantor, Eudorus, Posidonius, Theodorus, Clearchus, and unnamed Pythagoreans. HELMER and CHERNISS are both inclined to see Eudorus as the source for Plutarch's report on Xenocrates, Crantor, and Posidonius.[26] CHERNISS also suggests Eudorus as a likely source for Plutarch's odd reference to Zaratas at 1012E.[27] To be sure, Eudorus is mentioned at 1013B, 1019E, and 1020C which shows Plutarch's likely familiarity with Eudorus' work. But these passages do not prove Plutarch's dependence on Eudorus for his knowledge of Xenocrates, Crantor, and Posidonius. It is, in fact, only in 'De animae procreatione' that Eudorus is mentioned by Plutarch, whereas Xenocrates and Posidonius are cited in several of his other works.[28] Indeed the numerous quotations of and references to Xenocrates elsewhere, strongly suggest Plutarch's first-hand knowledge at least of this thinker's works if not those of Posidonius and Crantor as well. Judging also from De def. orac. 427Aff. where a report is given on Theodorus of Soli's treatment of the five regular solids in the 'Timaeus', there is reason to believe Plutarch knew the work of this interpreter of Plato's mathematical theories. Still the determination of Plutarch's sources in 'De animae procreatione' remains speculative, and A. E. TAYLOR, for example, thought that Posidonius and not Eudorus, was Plutarch's source for Xenocrates and Crantor.[29]

[24] THÉVENAZ, L'Âme du Monde, 10.

[25] HELMER, Zu Plutarchs "De animae . . .", 55–65.

[26] Both with some hesitation. HELMER writes in: Zu Plutarchs "De animae . . .", 13, n. 18: *„überblicken wir Plutarchs Auseinandersetzung mit Xenocrates und Krantor, so können wir uns des Eindrucks kaum erwehren, daß Plutarch die beiden nicht selbst gelesen hat . . . Demgegenüber scheint es mir näher zu liegen, Eudoros die Rolle des Vermittlers zwischen den beiden Akademikern und Plutarch zuzuweisen*". On p. 18 HELMER suggests Eudorus as Plutarch's source (*„möglicherweise*") for Posidonius. See also CHERNISS, Moralia, XIII. 1, 163, n. e., 165 n. c, 170–71, n. c, and 217–18, n. a. On Plutarch's source for Posidonius, CHERNISS does not completely follow HELMER in believing that it was Eudorus. He also suggests Plutarch's access to one of the works of a follower of Posidonius. But "such use of a secondary source would not of itself prove that he (Plutarch) did not know the original as well . . .", 218. JOHN DILLON, The Middle Platonists, London, 1977, 116 writes, too, that "it is even possible that Plutarch was using Eudorus as his primary authority for the views of the Older Academics (Xenocrates and Crantor) and 'the Pythagoreans'".

[27] CHERNISS, Moralia, XIII. 1, 164–65, n. c.

[28] See the lists of references to Posidonius and Xenocrates in W. C. HELMBOLD and E. N. O'NEIL, Plutarch's Quotations, Philological Monographs, 19, American Philological Association, London, 1959, 64 and 74. For a brief but cautious assessment of Plutarch's knowledge of his Platonic predecessors, see ZIEGLER, Plutarchos von Chaironeia, 283–84 = RE 21. 1, cols. 921–22.

[29] A. E. TAYLOR, A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford, 1928, 2.

Digitized by Google

3. Plutarch's Quotations and Method of Interpretating Plato in the 'De animae procreatione'

In addition to the problem of Plutarch's sources in 'De animae procreatione', there are difficulties which arise when passages quoted by Plutarch are compared with those of the extant manuscripts of Plato. The two are not always in agreement; for example, when quoting Tim. 35 A 1–B 4 at 1012 B–C, Plutarch has τῆς ἀμεροῦς whereas Plato apparently wrote τῆς ἀμερίστου; τοῦ τ' ἀμεροῦς αὐτήν, where the texts of Plato have τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν; or εἰς ταὐτὸ συναρμόττων where the texts of Plato have εἰς αὐτὸν συναρμόττων.[30] Similar discrepancies occur in other apparent quotations of the 'Timaeus': 32 B 8–C 4 at 1016 F and 35 B 4–36 B 5 at 1027 C. Although some of these divergences are possibly due to the condition of the extant manuscripts of Plutarch, and some to variation in the manuscripts of Plato he used, it seems clear that Plutarch was not always accurate in his quotations, and that he sometimes added or deleted words, or substituted equivalent words or phrases for those used by Plato. For example, in identifying the irrational soul with the "congenital desire" and "inbred character" of the 'Politicus' myth at 1015 A, he adapts Pol. 273 B 4–6, but significantly omits the immediately preceding τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως which creates great difficulty for his interpretation;[31] at 1012 C Plutarch replaces Plato's ὅσας with εἰς ἅς which is in accordance with his own usage.[32] But perhaps the most important alteration of Plato's text and thought involves Plutarch's identification of χώρα or the receptable of the 'Timaeus' with ὕλη or matter (1024 C, cf. 1015 D), confusing χώρα further with the 'precosmic' corporeal disorder (cf. 1014 B–C and 1016 D–1017 A), and though he apparently knew that Plato had not used ὕλη in this sense (see De def. orac. 414 F), he even inserted the term into paraphrases or 'quasi-quotations' of the 'Timaeus' (see 1016 D).[33]

Some of the previous examples also partly illustrate one aim of Plutarch in interpreting the 'Timaeus': the 'De animae procreatione' attempts to show that there is no contradiction between Plato's views in the 'Timaeus' and those in other dialogues, and that Plato's thought forms a unity.[34] Contrary to other

[30] The numerous passages of Plato quoted by Plutarch both in the 'De animae procreatione' and in his other works, often diverge from the text of Plato. See MILLER, The Platonism of Plutarch, 107 ff. The first two examples noted here are discussed by THÉVENAZ, L'Âme du Monde, who considers them of «*importance secondaire*», 37–38. See also CHERNISS, Moralia XIII. 1, 158 ff. CHERNISS's edition now supersedes that of HUBERT–DREXLER (Teubner ed. VI. 1, Leipzig, 1959). For a discussion of the manuscript tradition of the 'De animae procreatione', see CHERNISS, Moralia XIII. 1, 150–157.

[31] Ibid., 139 and 191 n. f.

[32] Ibid., 161 n. d.

[33] See THÉVENAZ, L'Âme du Monde, 108–114 who devotes a long discussion to the concept of matter in Plutarch and who argues that his concept is «*plus proche d'Aristote que de Platon, quand il ne conçoit pas la matière comme corporelle, et plus près du σῶμα de Timée 30 A que de la χώρα quand it met l'accent sur ce qu'elle a de corporel*». See also CHERNISS, Moralia XIII. 1, 172–3, n. c and 184–5, n. c.

[34] Such a view is consistent with CHERNISS's belief that Plutarch's interpretation uses Plato's authority for his own theology. See n. 16 of this study. For the view that the 'De animae

Digitized by Google

Platonists, Plutarch argues that Plato must have meant the generation of the cosmos and its soul to be understood literally as a beginning, for otherwise soul could not be "older" (πρεσβύτερον) than the body, and the source of all change and movement (see Lg. 896B–897B), and there would be no basis for Plato's argument in the 'Laws' against the atheists (see 1013E).[35] Plutarch's procedure is thus to set forth his own views on these matters, and to justify what is "unusual and paradoxical" (ἄηθες . . . καὶ παράδοξον) in his account, and then to apply his interpretation to the texts of Plato while bringing these into accord with one another (συνοικειῶν, 1014A).[36] Hence, the first eight chapters of the 'De animae procreatione' are devoted to a statement of Plutarch's opposition to the opinions of other Platonists, notably Xenocrates and Crantor, and an exposition of his own interpretation of Plato's doctrine of the soul. In chap. 8 at 1015F Plutarch begins his first proof or demonstration (ἀπόδειξις) of the truth of his interpretation, a proof involving reconciliation of Phaedr. 245C 5–246A 2 and its doctrine that the soul is unbegotten (ἀγενήτον) with Tim. 34B 10–35A 1 and its doctrine that the soul came to be. The remaining chapters of 'De animae procreatione' may also be regarded as offering proof (cf. τεκμήριον at 1017B) of Plutarch's interpretation.

II. Outline and Summary of the Contents of the 'De animae procreatione'

In order to achieve a clearer notion of the content and structure of the 'De animae procreatione' the following outline and summary of the work may be useful.[37] For particular problems involving the text and comprehension of Plutarch's meaning, the reader is referred to CHERNISS's text, translation and notes.

1. Chaps. 1–28 (1012B–1027A)

a) Introduction (Chaps. 1–4, 1012B–1014)

Acknowledging his sons' request for a unified account of his own views on Plato's doctrine of the soul, Plutarch begins with a quotation of Tim. 35A 1–B 4,

procreatione' is a demonstration of the unity of Plato's thought, see HELMER, Zu Plutarchs "De animae . . .", 66–67.

[35] Aristotle had already taken the creation in the 'Timaeus' literally, but for his own reasons. See De cael. 280a 28–32 and 300b 16–18, Phys. 251b 17–19, and Metaphys. 1071b 37–1072a 3. For the views of other Platonists, see CHERNISS, Moralia XIII. 1, 176–7, n. a, and DILLON, Middle Platonists, 7, 206–207.

[36] CHERNISS is correct in noting, contrary to THÉVENAZ that the object of συνοικειῶν is "the texts", τὰς λέξεις understood from ταῖς λέξεσιν. CHERNISS, Moralia XIII. 1, 179 n. g.

[37] ZIEGLER gives a very brief summary of the work as a whole in: Plutarchos von Chaironeia, 109–110 = RE 21.1, cols. 745–6.

Digitized by Google

and refers to various interpretations of the passage, notably that of Xenocrates who held "the soul's essence (οὐσία) to be number itself being moved by itself", and that of Crantor who made the soul "a mixture of the intelligible and of the opinionable nature of perceptible things" (τῆς νοητῆς καὶ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ δοξαστῆς φύσεως).

Chap. 2 is devoted to summarizing the views of these thinkers and their followers. Those of Xenocrates believe the generation (γένεσις) of number is only the mixture of indivisible and divisible being (τῆς ἀμερίστου καὶ μεριστῆς οὐσίας), the one (τὸ ἕν) being indivisible, multiplicity (τὸ πλῆθος) being divisible, and number the result of these when the one limits multiplicity (their view, he says, is similar to that of Zaratas, Pythagoras' teacher); number then becomes soul when "the same" or "sameness" (τὸ ταὐτόν) and the "different" or "difference" (τὸ ἕτερον) are mingled, the former being the principle of rest, the latter of motion and change. The followers of Crantor claim that since the soul can know all, it has been blended together out of all: the intelligible nature, the corporeal nature, sameness, and difference.[38]

Despite their disagreements, these thinkers are alike in believing that the soul did not come to be in time, and is not subject to generation. Plato, according to them, represented it verbally as coming into being only "for the sake of examination". Hence, they maintain that the cosmos was "everlasting and ungenerated" for Plato. Plutarch notes that although Eudorus thinks neither party is wholly wrong, he himself believes that they are utterly mistaken (1013B), and offers a brief critique contending that their views destroy Plato's case for the gods which he passionately made against the atheists. For if the cosmos is ungenerated, there is no basis for Plato's belief that the soul, being older than the body, is the source of all change and motion.

b) Plutarch's summary of his own views of the 'Timaeus' passage (Chaps. 5–10, 1014–1017C)

Plutarch now presents his interpretation of Plato's opinions on the demiurge and on substance or matter (οὐσίαν καὶ ὕλην). According to Plutarch, the demiurge did literally bring the soul and body of the cosmos into being, but not from nothing. This is impossible, and so the demiurge used precosmic principles (ἀρχαί) which always existed: an amorphous, disordered corporeality (τὸ σωματικόν), and a demented, irrational "motivity" (τὸ κινητικόν) that kept the former in motion.

In chaps. 6–7 Plutarch identifies the irrational principle of motion with the "infinitude" (ἀπειρία) of the 'Philebus', the "congenital desire" (σύμφυτος ἐπιθυμία) of the 'Politicus', the "necessity" (ἀνάγκη) or γένεσις of Tim. 52D, and "the disorderly and maleficient soul" of Laws X. By identifying the precosmic

[38] For a brief summary of Plutarch's 'De animae procreatione' and his critique of Xenocrates and Crantor, see DILLON, Middle Platonists, 206–208.

Digitized by Google

soul with evil, Plato avoided, according to Plutarch, the difficulties of the Stoics: for evil in the cosmos must have a cause, and this cannot be either god who is wholly good, or matter which is without quality and inert; it must be soul that is the cause of evil (1015D–E).

In Chaps. 8–9 Plutarch continues his reconciliation of Plato's dialogues, principally the 'Phaedrus' and 'Timaeus'. He observes that the irrational soul is proved indestructible in the 'Phaedrus' because not subject to generation (ἀγένητον) and not subject to generation because self-moved (αὐτοκινήτον). It is the irrational soul into which god introduces intelligence and reason, and so creates the soul of the cosmos. Similarly, god creates the body of the cosmos from precosmic matter by removing the cause of its disorder, and bringing form and symmetry into it.

Chap. 10 reiterates briefly Plutarch's contention that Plato did not propose the generation of the soul and of the cosmos "for the sake of examination", and he cites the 'Timaeus', 'Critias', 'Politicus', and 'Republic' as proclaiming that the cosmos came to be.

c) Displacement

In all MSS. there is a displacement of chaps. 21–30 (1022E–1027F) from their correct order immediately after chap. 10. This displacement was first discovered by A. D. MAUROMMATES, and the text is now in the original order though the traditional chapter numbers and the pagination of Stephanus are retained. This is confusing, to be sure, since the numbers antedate the discovery of the displacement in the nineteenth century.[39]

d) Polemic against Crantor and his followers (Chap. 21, 1022E–1023B)

Having set forth his own interpretation in chaps. 6–10 that the "divisible being" (τὸ μεριστόν or μεριστὴ οὐσία) of the soul in the 'Timaeus' is the equivalent of the precosmic irrational and maleficient soul of the 'Laws' (X896C, 898C) and of the 'Politicus', Plutarch returns to a polemic against Crantor, and tries to show that his identification of the μεριστὴ οὐσία with "corporeal matter" (σωματικὴν ὕλην), is false.

e) Polemic against Posidonius and his followers (Chaps. 22–23, 1023B–1024B)

Posidonius identified the "being of the limits" (τῶν περάτων οὐσία) with "the divisible in the case of bodies" (περὶ τὰ σώματα μεριστὴ οὐσία), and having mixed the limits (τὰ πέρατα) with the intelligible (τὸ νοητόν), claimed that the

[39] See n. 23 of this study.

Digitized by Google

soul was "the idea of what is everyway extended, herself constituted according to number that embraces concord" (ἰδέαν εἶναι τοῦ πάντῃ διαστατοῦ κατ' ἀριθμὸν συνεστῶσαν ἁρμονίαν περιέχοντα). According to Plutarch, however, such an interpretation is absurd, for the soul always being in motion, cannot be an idea which is immobile. Moreover, Plato did not consider the οὐσία of soul to be number.

Chap. 23 continues the argument both against the Posidonians and the Xenocrateans since "neither in limits nor in number", is there any of that faculty (δύναμις) with which the soul forms judgement about the perceptible.

f) Plutarch's continuing summary of his own views (Chaps. 24–28, 1024B–1027F)

Plutarch quotes Tim. 52D 2–4 and interprets space (χώρα) as matter (ὕλη), "real existence" (τὸ ὄν) as the intelligible (νοητόν), and becoming (γένεσις) as the precosmic soul, that which is involved in change and motion, dispersing "in this world the semblances (εἰκόνας) from that world yonder". He then gives his views on two components of the soul, difference (τὸ θάτερον) and sameness (τὸ ταὐτόν), claiming that each of these derive from two principles, sameness from the one and difference from the dyad.

In chap. 25 the mixture of the soul out of its four components, sameness-difference (ταὐτόν – θάτερον) and indivisible-divisible (ἀμέριστον – μεριστόν), is likened to the creation of the body (σῶμα) of the cosmos out of the four primary bodies, fire-earth and air-water. In the subsequent chapters (26–28), Plutarch maintains that the individual soul is mixed out of the same components as the cosmic soul, only that the lower part, the "form of the dyadic and indefinite" (τὸ τῆς δυαδικῆς καὶ ἀορίστου μερίδος εἶδος) is weaker, "submerged in greater obscurity". Yet there is no emotion (πάθος) wholly without reason or calculation (λογισμός), and no "motion of the mind" (διανοίας κίνησις) without desire, ambition, rejoicing, or grieving. In itself the soul has an emotive or "affective" part (τὸ παθητικόν), but it has received the intellect (νοῦς) through a mixture of the better parts. The affective part is indeterminate and unstable until bounded by limit and form. A doxographical report is given in which Empedocles, Heraclitus, Parmenides, Anaxagoras, Zoroaster, Euripides, and the Egyptians are all cited as believing in the same kind of duality. And so in chap. 28, Plutarch remarks that the nature of the heavens is also not exempt from duality.[40] As the cosmos deviates periodically from its prescribed and regular order because of the irrational components in it, and yet is able to return to its orderly state, so the human soul reveals by its intermittent disorder that it has been arranged by god as having an inherent portion of evil (τὴν τοῦ κακοῦ μοῖραν). Hence, by means

[40] An excellent account of Plutarch's dualism is provided by DILLON, Middle Platonists, 199–204.

Digitized by Google

of number and concord (ἁρμονίαν), the creator has given to the conflicting parts of the soul their amity and union (κοινωνίαν πρὸς ἄλληλα καὶ φιλίαν).

2. Chaps. 29–33 (1027A–1030C)

a) Introduction (Chap. 29)

The second major part of Plutarch's treatise deals with a quotation of Tim. 35B4–36B3, and is devoted primarily to a consideration of the numbers and concord or harmony used by the demiurge in fashioning the human soul. Plutarch will divide his discussion into three sections, each of which is concerned with a specific question: first, what is the quantity of the numbers that Plato adopts in the double and triple intervals (mentioned in the 'Timaeus' passage) and that will allow the insertion of the means described by him; second, are these numbers to be arranged in a single row (Theodorus' procedure), or in the figure of a lambda (Crantor's procedure); and third, what is the function of these numbers, and the effect produced by their employment in the soul's composition?

b) Question One on the quantity of the numbers used by Plato (Chaps. 30 and 11–14, 1027D–F and 1017C–1022C)

The treatment of this question is the longest, and begins with Plutarch's observation that the ratios themselves are the nature of the intervals and of the means with which they are filled in, not any particular integers. Yet he rejects this interpretation, for even if it be true, it prevents speculation that has a "not unphilosophical charm" (χάριν οὐκ ἀφιλόσοφον). Chapters 30 and 11–14 are consequently devoted to the "remarkable" numbers, in the course of which discussion, Plutarch argues that the Platonic tetractys is much more intricate and consummate than the Pythagorean (see 1017D and 1019B).

Chapters 15–19 are largely a consideration of the means that are inserted into the intervals with some praise of Eudorus for setting these out simply, and clearly (1019E). Eudorus who followed Crantor, took as the first of numbers 384, which is the product of six multiplied by 64 (1020C). It is, however, more in accord with Plato's words to "assume the half of this number, for the 'leimma' . . . will have its ratio expressed in the numbers that Plato has given, 256 to 243, if 192 is made the first number".

c) Question Two on the arrangement of the numbers (Chaps. 20 and 30b, 1022C–E and 1027F–1028A)

The disagreement between Crantor, Clearchus, and Theodorus, all from Soli, about the arrangement of the numbers is discussed. Theodorus sets out the double and triple numbers one after another in a single straight line. Crantor (and Clearchus), however, arrange the numbers in the figure of a lambda which

Digitized by Google

Plutarch accepts because he believes that it is almost explicitly required by the order of the numbers as given by Plato.

d) Question Three on the function of the numbers in the composition of the soul: Chaps. 31–33 (1028A–1030C)

After noting that Plato did not bring arithmetical and harmonic means into his theory as a display of mathematical learning, but because this calculation is specially appropriate to the soul's composition, Plutarch discusses astronomical interpretations, some of which, like the preceding number speculations, he considers Pythagorean. These views are, however, rejected because some are not concerned with the truth, and others do not aim at accuracy (1029A). In chap. 33 Plutarch concludes that the ratios and numbers in the 'Timaeus' passage are meant to signify the concord and harmony of the soul itself, not the heavenly bodies themselves which are guided by the soul.

The preceding outline and summary of the 'De animae procreatione' can scarcely do justice to the knowledge Plutarch possessed and discloses about the astronomical, arithmetical, and musical theories of his predecessors, and the philosophical disputes which arose among Plato's successors. At least two matters are clear, and the first is that Plutarch is a firm believer in the unity of Plato's thought, and is concerned to reconcile Plato's seemingly inconsistent opinions, for example about the ungenerated soul of the 'Phaedrus' and the generated soul of the 'Timaeus'. Moreover, despite his disagreements with other Platonists, notably Xenocrates and Crantor, Plutarch reveals himself as a devoted follower of Plato; for example, the Platonic tetractys is preferred to the Pythagorean (1019B); Crantor's arrangement of the numbers accords with that of Plato (1022E–1027F); or "it is more in accord with Plato's words" to assume that 192 is the basis for the intervals into which the means are inserted (1020C). Secondly, in his treatise Plutarch proves to be a firm opponent of Stoicism.[41] Not only does he criticize Posidonius' interpretation of the soul (1023Bff.), but he accuses the Stoics of "bringing in evil without a cause" (1015B–C), and when he claims that in every "motion of the mind" there is desire, ambition, rejoicing, or grieving, he is, in effect, opposing the Stoics (1025Dff.). Indeed it is not wholly amiss to consider, as does D. BABUT, the 'De animae procreatione' as a polemic directed against the Stoics.[42] Indirectly, however, in affirming the divine creation and ordering of the soul and body of the cosmos, Plutarch is in opposition to the Epicureans. Epicurus is mentioned only once in 'De animae procreatione' 1915B), but Plutarch's world view with its emphasis on divine purpose and causation, is hardly compatible with the uninvolvement or *ataraxia* of the Epicurean gods. In sum, while Plutarch opposes the 'Timaeus' interpretations of earlier Platonists, he also rejects some beliefs of Stoicism and Epicureanism, two philosophies against

[41] See DANIEL BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, Paris, 1969, especially 140–141, 286–87, and 299–300. On Plutarch and Posidonius, ibid., 214–220.

[42] BABUT, 287. See also CHERNISS, Moralia, XIII. 1, 138, n. a.

Digitized by Google

which he wrote numerous polemics. But however one wants to regard the 'De animae procreatione', it reveals Plutarch's lifelong devotion to the "divine" Plato, a "philosopher pre-eminent in reputation and influence".[43]

III. Select Bibliography

BABUT, D., Plutarque et le Stoïcisme, Paris, 1969 (Publications de l'Université de Lyon).

CHERNISS, H., Plutarch's Moralia XIII, Part I (Loeb Classical Library, No. 427), Cambridge, Mass., and London, 1976.

DILLON J., The Middle Platonists, London, 1977.

FLACELIÈRE, R., Review of Cherniss, Plutarch's Moralia, XIII, Part I and Part II, L'Antiquité Classique 46 (1977) 266–67.

GRUBE, G. M. A., The Composition of the World-Soul in Timaeus 35 AB, Classical Philology 27 (1932) 80–82.

HELMER, J., Zu Plutarchs "De animae procreatione in Timaeo", Würzburg, 1937.

HOLTORF, H., Plutarchi Chaeronensis studia in Platone explicando posita, Stralsund, 1913.

HUBERT, C. and DREXLER, H., Plutarchi Moralia, VI. 1, Leipzig, 1959 (Bibliotheca Teubneriana).

JONES, C. P., Towards a Chronology of Plutarch's Works, Journal of Roman Studies 56 (1966) 61–74.

JONES, R. M., The Platonism of Plutarch, Menasha, Wisconsin, 1916.

LONG, A. A., From Crib to Editio Major (review of CHERNISS, Plutarch's Moralia XIII. 1), Classical Review N. S. 30 (1980) 14–16.

MERLAN, P., From Platonism to Neoplationism, 2nd ed. rev., The Hague, 1960.

TAYLOR, A. E., A Commentary on Plato's Timaeus, Oxford, 1928.

THÉVENAZ, P., L'Âme du Monde, le Devenir et la Matière chez Plutarque avec une traduction du traité "De la Genèse de l'Âme dans le Timée" (1re partie), Paris, 1938 (Collection d'Études anciennes).

THÉVENAZ, P., L'enchaînement des idées dans le De Animae Procreatione de Plutarque, Revue des Études Grecques 52 (1939) 358–366.

ZIEGLER, K., Plutarchos von Chaironeia, Stuttgart, 1964 = Plutarchos, in: RE 21. 1, Stuttgart, 1951, col. 635–962.

[43] See De cap. ex inim. util. 90C and Quaest. conv. 700B. E. L. MINAR, JR.'s translation of the phrase φιλόσοφος δόξῃ τε καὶ δυνάμει πρῶτος in Quaest. conv. 700, in Moralia IX (Loeb Classical Library, No. 425) Cambridge, Mass. and London, 1961.

Digitized by Google

An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia*

by Frederick E. Brenk, S. J., Rome

Contents

Introduction 249
I. Life 250
II. The Development of Plutarch's Religious Ideas, and His Religious Works 256
– 'De superstitione' 260
III. Plutarch's Idea of God in the Light of Alexandrian Middle Platonism 262
IV. Plutarch's Daimonology 275
V. 'De Iside et Osiride': Allegorical Interpretation and Syncretism 294
– Plutarch's treatment of the Isis cult 301
VI. Plutarch and the Stoics 304
VII. Religion in the 'Lives': *Daimon* and *Tyche* 305
VIII. Omens and Portents 316
IX. Dreams 322
X. Divine Retribution 327
XI. Delphi 330
XII. The Mythological Lives and Roman Religion 336
Addenda 342
Additional Plutarch Bibliography 347
Indices**

* I would like to thank Professor F. H. Sandbach of Trinity College, Cambridge, for looking over an earlier draft of this article, and Professor H. W. Attridge of Southern Methodist University for looking over some of the newer sections, in particular that on Middle Platonism. Professor P. L. Donini of the University of Torino has kindly made some corrections and offered some helpful suggestions on Plutarch's Aristotelianism. Professor J. Dillon of Trinity College, Dublin, and Professor J. Whittaker of Memorial University, St. John's, Newfoundland, also were willing to read the manuscript and offer some suggestions. Patricia Di Martino graciously helped correct the proofs. Professor Werner Mayer of the Pontifical Biblical Institute detected some remaining infelicities.

** The Indices (I. Authors and Texts Cited; II. Historical Persons; III. Subjects; IV. Technical Terms; V. Modern Authors) will appear at the end of vol. II. 36.2 of this work.

Digitized by Google

Introduction

This study is one of tracing the kaleidoscopic manifestations of Plutarch's timid but creeping transcendentalism and theism through the great variety of his 'Moralia' and 'Lives'. The complex and separate divine elements of earlier Platonism and the manifestations of the supernatural in Greek culture and literature become in him subordinated to central ideas of a providential God, apparently assimilated to Plato's Ideas and Demiourgos – if not One – who is also the destiny of the soul. Plutarch belongs rightly in his time, the transition from the primarily immanentist intellectual models of the Hellenistic world to the transcendental ones which were to characterize much of the thought of the Roman Empire. A great debt is owed to two scholars of recent memory, ROBERT FLACELIÈRE of France and HEINRICH DÖRRIE of Germany, who lately did most for the humanistic understanding and scholarly interpretation of Plutarch. The latter through his great love of France not only won the respect of his countrymen but the hearts of fellow classicists across the Rhine.

Abbreviations:

AC	L'Antiquité Classique
AGLComo	Annuario del Ginnasio Liceo A. Volta di Como
AJPh	American Journal of Philology
Ann. EPHE	Annuaire de l'École Pratique des Hautes-Études
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
Arch. Ztg.	Archäologische Zeitung
AZP	Allgemeine Zeitschrift für Philosophie
Bull. Corr. Hell.	Bulletin de Correspondance Hellénique
CFC	Cuadernos de Filología Clásica
CJ	Classical Journal
ClB	Classical Bulletin
CP	Classical Philology
CQ	Classical Quarterly
CR	Classical Review
CS	Critica Storica
CW	Classical World
DA	Dissertation Abstracts
E. Clas.	Études Classiques
EPRO	Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain
Gnom.	Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
ICS	Illinois Classical Studies
JA	Journal Asiatique
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JHS	Journal of Hellenic Studies
JRS	Journal of Roman Studies
L'Inform. Lit.	L'Information Littéraire
Nov. Test.	Novum Testamentum
OCD	Oxford Classical Dictionary
PACA	Proceedings of the African Classical Association

Digitized by Google

I. Life

Surprisingly little of exactitude is known about the life of the greatest ancient biographer. Scholars debate both the date of his birth (between 40 and 45 A.D.), and death (between 120 and 125 A.D.). For the most part what we know of him must be gleaned from his writings[1]. He was born in the small town of

PIR²	Prosopographia Imperii Romani²
Proc. Camb. Philol. Soc.	Proceedings of the Cambridge Philological Society
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RE	Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft
REA	Revue des Études Anciennes
REG	Revue des Études Grecques
Rev. Hist. Rel.	Revue de l'Histoire des Religions
Rev. Phil.	Revue de Philologie
Rev. Théol. Philos.	Revue de Théologie et de Philosophie
Rh. M.	Rheinisches Museum für Philologie
SO	Symbolae Osloenses
Stud. It.	Studi Italiani di Filologia Classica
Stud. Urb.	Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, coll. H. v. ARNIM
TAPA	Transactions and Proceedings of the American Philological Association

[1] The standard reference work for Plutarch's life and writings is the RE article, Plutarchos, XXI.1, 1951, cols. 636–962, by K. ZIEGLER, which appeared first in 1949 and then received some corrections and additions in the Stuttgart, 1964, edition, 'Plutarchos von Chaironeia'. Since that time a somewhat unreliable and more popular study, although with some good observations, was produced by R. H. BARROW, Plutarch and His Times, London 1967, largely based on ZIEGLER. An excellent contribution is C. P. JONES, Plutarch and Rome, Oxford 1971. D. A. RUSSELL, Plutarch, London 1973, is particularly good on Plutarch's 'style' in the broad sense. A. E. WARDMAN, Plutarch's Lives, London 1974, is a specialized study for the most part of ethical values of the heroes as they appear in the Lives. J. DILLON, The Middle Platonists, London 1976, has an excellent chapter on Plutarch and his philosophical milieu. F. J. FROST, Plutarch, is to appear in: Major World Writers, London 1984. The 'Thesaurus Linguae Graecae' computer project at Irvine, California, now has the entire Plutarch on computer. For an index see E. SIMON, Plutarque, Vies XVI. Index des Noms Propres, Paris 1983. J. BARTHELMESS is preparing a critical bibliography for 'Classical World'. An extensive bibliography on studies of Plutarch's religion, and related studies, up to 1977 can be found in my book: F. E. BRENK, In Mist Apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives (Mnemosyne Suppl. 48), Leiden 1977. The introductions to the books by HAMILTON, GRIFFITHS, CORLU, HANI, FLACELIÈRE's introductions to the Pythian dialogues, and D. BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, Paris 1969, contain a great amount on Plutarch's religious attitudes. Among studies concentrating on this aspect of his thought are: K. J. L. M. EICHHOFF, Über Plutarchs Religiös-Sittliche Weltansicht, Progr. Elberfeld 1833; T. SCHREITER, De Doctrina Plutarchi Theologica et Morali, Leipzig 1838; GREG. GUIL. NITZSCH, De Plutarcho Theologo et Philosopho Populari, Kiel 1849; J. K. POHL, Die Dämonologie des Plutarch,

Digitized by Google

(Continuation of the footnote 1)

Progr. des Kathol. Gymn. Breslau 1860; O. GRÉARD, De la Morale de Plutarque, Thèse Paris 1866; R. FABRICIUS, Zur Religiösen Anschauungsweise des Plutarch, Königsberg 1879; R. SCHMERTOSCH, De Plutarchi Sententiarum quae ad Divinationem Spectant Origine, Leipzig 1889; J. D. BIERENS DE HAAN, Plutarchus als Godsdienstig Denker, The Hague 1902; J. OAKESMITH, The Religion of Plutarch, London 1902; T. EISELE, Zur Dämonologie des Plutarch von Chäronea, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17, 1904, pp. 29–51; W. SCHAEFER, Der Gottesbegriff Plutarchs im Lichte der Christlichen Weltanschauung, Regensburg 1908; G. ABERNETTY, De Plutarchi Qui Fertur de Superstitione Libello, Regensburg 1911; L. VALENTIN, L'Idée de Dieu dans Plutarque, Rev. Thomiste 14, 1914, pp. 313–327; R. M. JONES, The Platonism of Plutarch, Diss. Menasha, Wisconsin 1916; B. LATZARUS, Les Idées Religieuses de Plutarque, Paris 1920; P. GEIGENMÜLLER, Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit, Neue Jb. klass. Alt. 47, 1921, pp. 251–270; H. VON ARNIM, Plutarch über Dämonen und Mantik, Amsterdam 1921; H. J. ROSE, The Roman Questions of Plutarch, Oxford 1924; IDEM, The Greek Questions of Plutarch, Oxford 1928; G. MÉAUTIS, Plutarque et l'Orphisme, in: Mélanges G. Glotz I, Paris 1932, pp. 575–585; M. CODIGNOLA, La formazione spirituale di Plutarco e la sua personalità filosofico-religiosa, Civiltà Moderna 9, 1934, pp. 471–490; A. FERRO, Le idee religiose di Plutarco, Arch. della Cult. Ital. 2, 1940, pp. 173–232; M. HADAS, The Religion of Plutarch, Rev. of Rel. 6, 1941–42, pp. 270–282; G. SOURY, La Démonologie de Plutarque, Paris 1942; A. M. PIZZAGALLI, Plutarco e il Cristianismo, Atene e Roma 10, 1943, pp. 97–102; R. DEL RE, Il pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la natura, il male, Stud. Ital. di Filol. Class. 24, 1950, pp. 33–64; H. ERBSE, Plutarchs Schrift Περὶ δεισιδαιμονίας, Hermes 80, 1952, pp. 295–314; H. CHERNISS–W. C. HELMBOLD, Plutarch's Moralia XII, Loeb, London–Cambridge/Mass., 2nd ed. 1957, pp. 2–223 (The Face on the Moon); S. SZYDELSKI, The Divinity according to Plutarch (in Polish), Rocz. i Teol. Kanon. 7, 1960, pp. 93–101; J. MOELLERING, Plutarch on Superstition, Boston 1963; B. MACKAY, Plutarch and the Miraculous, in: C. F. D. MOULE, ed., Miracles: Studies in Their Philosophy and History, London 1965, pp. 93–113; M. L. DANIELI, Plutarco a Delfi. Note sulla religiosità plutarchea, Nuovo Didaskaleion 15, 1965, pp. 5–23; R. DEL RE, De Plutarcho Chaeronensi immortalitatis animorum assertore, Latinitas 13, 1965, pp. 184–192; P. MERLAN, The Later Academy and Platonism, in: A. H. ARMSTRONG, ed., The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967, pp. 53–64; E. D. PHILLIPS, Plutarque, interprête de Zoroastre, in: Association Guillaume Budé, Actes du VIII[e] Congrès, Paris 5–10 avril 1968, Paris 1969, pp. 506–511; F. E. BRENK, Le songe de Brutus, in: Budé Congrès (see above), pp. 588–594; J. G. GRIFFITHS, Plutarch. De Iside et Osiride, Cambridge 1970; F. E. BRENK, "A Most Strange Doctrine," Daimon in Plutarch, CJ 69, 1973, pp. 1–11; IDEM, From Mysticism to Mysticism. The Religious Development of Plutarch of Chaironeia, Soc. of Bibl. Lit. Sem. Papers 1, 1975, pp. 193–198; R. FLACELIÈRE, La théologie selon Plutarque, in: P. GROS and J.-P. MOREL, eds., Mélanges de Philosophie, de Littérature et d'Histoire Ancienne Offerts à Pierre Boyancé (Coll. de l'École Franç. de Rome 22), Rome 1974, pp. 273–280; J. HANI, La Religion Égyptienne dans la Pensée de Plutarque, Paris 1976; H. DÖRRIE, Platonica Minora (Studia et Testimonia Antiqua 8), Munich 1976; M. BALTES, Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den Antiken Interpreten I (Philosophia Antiqua 30), Leiden 1976; Y. VERNIÈRE, Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia (Coll. d'Études Mythologiques 11), Paris 1977; G. LOZZA, Plutarco. De superstitione (Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità 68), Milan 1980; H. DÖRRIE, Gnostische Spuren bei Plutarch, in: R. VAN DEN BROEK and M. J. VERMASEREN, eds., Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday (EPRO 91), Leiden 1981, pp. 92–117; J. WHITTAKER, Plutarch, Platonism and Christianity, in:.H. J. BLUMENTHAL and R. A. MARKUS, eds., Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H.

Digitized by Google

Chaironeia, for which he professed great loyalty, and was partial to the neighboring Boiotian city of Thebes. The plain, with its natural suitability for war, must have encouraged a sense of history in the young Plutarch, who later recalled with emotion the defeat of Athens there under Philip of Macedon and the armies of the imperator Sulla. Any admiration for Mark Antony would have been tempered by his great-grandfather's recollections of being forced to carry grain down to Antikyra on the Corinthian gulf, under the whips of Antony's agents (Antony 68).

His family, which kept horses, was reasonably wealthy, having connections with the local aristocracy, and attached to the famous shrine at Delphi. In his earlier years he seems to have traveled extensively in Greece, possibly having visited Smyrna – as C. P. JONES suggests (Animine an corporis affectiones sint peiores 501e–f), but certainly Alexandria (Quaestiones convivales 678c). While a young man he took part in a deputation, probably to represent Chaironeia, before the proconsul of Achaia (Praecepta gerendae reipublicae 816c). Around 66 or 67 A.D. he was "soon to join the Academy" after passing through training in mathematics, as a pupil of Ammonios. Just who this Ammonios was, what his exact relationship to the Academy – if the Academy really existed then – and where he came from, are matters of some speculation. We are grateful to C. P. JONES and J. DILLON for unraveling many of these knots and for illuminating the intellectual and political background of our hero.[2] Later travels are difficult to determine. He indicates that he had visited Rome several times, but it is impossible to date these trips. In De curiositate 522d–e he relates an incident about a certain Rusticus refusing to open a letter delivered him from the emperor until the lecture was over. JONES believes that this Rusticus was probably the consul of 92 A.D. who was executed in 93 (for having in his biography of Paetus Thrasea – or Thrasea Paetus – called his subject *sanctus* – ἱερός, Dio 67.13.2; though Tacitus does not mention the *sanctus* part [Agricola 2] and

Armstrong, London 1981, pp. 64–78; P. G. WALSH, Apuleius and Plutarch, ibid., pp. 20–31; A. ALONI and G. GUIDORIZZI, Il Demone di Socrate. I Ritardi della Punizione Divina. De genio Socratis. De sera numinis vindicta, Milano 1982; C. J. DE VOGEL, Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?, in: H.-D. BLUME and F. MANN, eds., Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie (JbAC Ergzbd. 10), Münster 1983, pp. 277–302; H. DÖRRIE, „Der Weise vom Roten Meer." Eine okkulte Offenbarung durch Plutarch als Plagiat entlarvt, in: P. HÄNDEL and W. MEID, eds., Festschrift für R. Muth (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 22), Innsbruck 1983, pp. 95–110; P. BORGEAUD, La mort du grand Pan, Rev. Hist. Rel. 200, 1983, pp. 3–39; V. CITTI, Plutarco, Nic. 1.5, in: Storiografia e Biografia. Omaggio a Piero Treves, Padua 1983, pp. 99–110; D. BABUT, La doctrine démonologique dans le 'De Genio Socratis' de Plutarque: cohérence et fonction, L'Inform. Litt. 35, 1983, pp. 201–205.

[2] C. P. JONES, The Teacher of Plutarch, Harv. Stud. Cl. Phil. 71, 1966, pp. 205–213; IDEM, Plutarch and Rome, pp. 9, 13, 16–18, 67; DILLON, The Middle Platonists, pp. 189–192. ZIEGLER, p. 15, without implying Alexandrian connections. See also L. PEARSON and F. H. SANDBACH, Plutarch, Moralia XI, Loeb, London–Cambridge, Mass. 1965, p. 219.

Digitized by Google

Plutarch puts the matter more strongly, that Domitian later killed him out of envy of his reputation τῇ δόξῃ φθονήσας, 522e).[3]

As A. MOMIGLIANO points out, Rusticus would have been influenced by the new school of Roman humanistic biography which had centered around Cornelius Nepos at the end of the Republic.[4] D. BABUT felt that Plutarch may have been strongly influenced by Rusticus in his life of Cato, and that his personal friendship with this Stoic moderated his antagonistic attitude toward the philosophy of that school.[5] Perhaps one might say that this friendship was not incompatible with a dislike for Stoic philosophy. Plutarch, like Suetonius and Tacitus – as MOMIGLIANO noted – refused to become a lackey of the *felicitas temporum*. Besides the possibility that he stimulated Plutarch's interest in biography, his execution under Domitian would have contributed to Plutarch's contempt for that emperor. Yet it must be noted that all we know for certain is that Plutarch attended a lecture by Rusticus. Plutarch's friend Avidius Quietus, also a follower of Thrasea, escaped punishment, but Domitian followed the trials of this circle with the expulsion of the philosophers from Rome and Italy. Among them may have been Plutarch.

The enormous importance of Cornelius Nepos on the composition of the 'Parallel Lives' has recently been studied by J. GEIGER.[5a] He argues convincingly that the Hellenistic lives in the series were "stepchildren", that Plutarch began with lives from the classical period – most and perhaps all contained in Nepos' 'De viris illustribus', and that Plutarch's heavy selection of Roman lives from the late Republican period was due to Nepos. GEIGER finds it especially significant that the last of the 'Lives' from a historical perspective is that of Antony, "one of his most splendid achievements of character drawing and description", and he suggests that the conception and many details were inspired by a life of Antony by Nepos.

C. B. R. PELLING, in a very penetrating study on the sources of the Roman lives in the parallel series, asserts that Plutarch became heavily dependent upon Asinius Pollio, who became his principal source for the fifties, forties, and thirties.[5b] Once he discovered Pollio, sometime after writing 'Cicero' and 'Lu-

[3] On this see JONES, Plutarch and Rome, p. 23; BARROW, Plutarch and His Times, p. 38; A. N. SHERWIN-WHITE, The Letters of Pliny, Oxford 1966, p. 95; D. A. RUSSELL, On Reading Plutarch's Moralia, Greece and Rome 15, 1968, p. 132, n. 7.

[4] A. MOMIGLIANO, The Development of Greek Biography, Cambridge, Mass. 1971, pp. 97–99 on the circle of Nepos. He finds Valerius Maximus and Plutarch "unthinkable" without Nepos (p. 98).

[5] BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, p. 239.

[5a] J. GEIGER, Plutarch's Parallel Lives: The Choice of Heroes, Hermes 109, 1981, pp. 85–104.

[5b] C. B. R. PELLING, Plutarch's Method of Work in the Roman Lives, JHS 99, 1979, pp. 74–96, esp. 84–85. See also IDEM, Plutarch's Adaptation of His Source Material, JHS 100, 1980, pp. 127–140. In his review of B. SCARDIGLI, Die Römerbiographien Plutarchs, JRS 72, 1982, pp. 216–217, however, PELLING suggests the great cultural gap between Greeks and Romans in Plutarch's time, in spite of the political unification. Plutarch's relationship to the Roman world of his time is discussed at some length in G. J. D. AALDERS, Plutarch's Political Thought (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde), Amsterdam 1982.

Digitized by Google

cullus', the detail and quality of the 'Lives' improved enormously. PELLING thinks it impossible to determine whether he ever read Pollio at first hand, or even found him in translation, but that his material certainly came from an historical, not biographical source.

Plutarch, as JONES notes, lived in a world which was truly a commingling of Greek and Roman. Among his Roman friends were Avidius Quietus – proconsul of Achaia in 91/92 A.D., L. Mestrius Florus – suffect consul and proconsul of Asia (It is noteworthy that Plutarch's Roman name was Mestrius.), Julius Secundus – one of the chief speakers of the Roman forum in Vespasian's day, Nigrinus – the brother of Avidius Quietus, and the younger Nigrinus – who held consular command under Trajan in Dacia and was executed by Hadrian, Q. Sosius Senecio, twice consul – to whom the 'Lives' and 'Quaestiones Convivales' were dedicated, Saturninus – probably L. Herennius Saturninus, proconsul of Achaia in 98/99 A.D., C. Minicius Fundanus – suffect consul in 107 A.D., allotted the province of Asia in 122/123 A.D., a mysterious person, probably a senator, named Paccius, Terentius Priscus – most likely the compatriot and patron of the poet Martial, Sextius Sulla of Carthage – an *eques*, possibly, or a minor senator, Aufidius Modestus – probably the commentator on Virgil's 'Georgics'. JONES takes Favorinus to be a Roman, most likely of equestrian rank, who managed to live to a respectable old age in spite of a quarrel with Hadrian, though ZIEGLER identified him with the famous sophist of Arelate, the disciple of Dion of Prousa. Among non-Romans was Philoppapos, grandson of the last king of Commagene, suffect consul in 109 A.D., whose tomb still stands on the Hill of the Muses at Athens. His bilingual monument, on the left Latin, on the right Greek – name, tribe, and honors as a Roman on the one, royal titles and ancestors on the other – truly symbolizes Plutarch's world.

There are some links with the world of Roman literature, though outside of the historical writings and antiquarian literature Plutarch seems strangely ignorant of it. There was Rusticus, and Julius Secundus – whose pupil was Tacitus, and C. Minicius Fundanus – a correspondent of the younger Pliny, then Terentius Priscus, and Aufidius Modestus – commentator on Virgil, concerning whom Plutarch seems ignorant. If his Roman friends did introduce him to something of Roman poetry, there is little evidence of this in his work. Once he quotes it (Horace in Lucullus 39), and this may be at second hand. He apologizes for his poor Latin, and whatever amount he possessed undoubtedly had to do double duty in the service of his 'Bioi' and investigations into Roman religion, a matter sensibly treated in D. A. RUSSELL's excellent general study of Plutarch.

Sometime in mature life, perhaps under Domitian, Plutarch became one of the two permanent priests at Delphi, probably before, like his friends, serving in other official capacities associated with the shrine. From this time on we can presume that he devoted much effort to propaganda on behalf of the shrine, something evidenced by his Pythian dialogues and numerous references to Delphi in the 'Lives'. With the assassination of Domitian in September 96 – as JONES suggests – he might breathe easier, and in this period he reached the height of his career, being elected epimelete of the Amphiktyons, supervising the erection of

Digitized by Google

Hadrian's statue, and – already having received the *ornamenta consularia* under Trajan – perhaps recipient of the procuratorship of Greece under Hadrian. If we can believe Artemidoros, he died of a painful illness as he approached his eightieth year, and the citizens of Delphi and Chaironeia dutifully erected a monument to honor him, a humane man who hated bloodshed and tempered a realistic attitude toward the world of politics with a search for the best in men and society, and exercised tolerant indulgence when for the most part he could not find it[6].

The chronology of Plutarch's writings has been attacked by numerous scholars as an interesting problem with which to exercise ingenuity and scholarly method. The most successful and ample attempt is that by JONES, though at the most crucial moments he lets us down through lack of information.[7] In general the 'Lives' and major religious treatises belong to his mature period. Most scholars, with some stylistic help, hold his more rhetorical works to be early, place the philosophical in a middle position, and regard the major religious treatises as late. However, there are difficulties. His religious works can be divided into the following classifications:

I. 'Early' Pythagorean type works: 'De sollertia animalium', 'Bruta animalia ratione uti' ('Gryllos'), 'De esu carnium'.
II. 'De superstitione', puzzling for its criticism of the superstitious practices later tolerated by the author, but meant to represent a balance between atheism and superstition:
III. A number of highly rhetorical works on *tyche*: 'De fortuna', 'De fortuna Romanorum', 'De Alexandri magni fortuna', 'De gloria Atheniensium'.
IV. Philosophical works which touch on religion: e.g. 'De animae procreatione in Timaeo', 'De Stoicorum repugnantiis', 'Non posse suaviter vivi secundum Epicurum', 'De latenter vivendo'.
V. Works showing a general interest in religious topics, often of a comparative nature: 'Quaestiones Romanae', 'Quaestiones Graecae', 'Quaestiones Convivales' (probably quite late, representing at times the same line of thought as 'De Iside et Osiride').
VI. Delphic dialogues: 'De defectu oraculorum', 'De E apud Delphos', 'De Pythiae oraculis'.
VII. Dialogues with strong eschatological overtones: 'De sera numinis vindicta', 'De genio Socratis', 'De facie in orbe lunae'.

In general, chronology is not all that important, nor can we know if a work was immediately 'published' after it was written. Cross references, for

[6] I am indebted to JONES, Plutarch and Rome, pp. 1–64 for this section. On the *ornamenta* see p. 34 and note 44; on Roman friends, pp. 51–62.

[7] Towards a Chronology of Plutarch's Works, JRS 56, 1966, pp. 51–74.

[8] ZIEGLER, p. 194, and R. DEL RE, Il Dialogo Sull'estinzione degli oracoli, Naples 1934, and IDEM, De E Delphico, Naples 1936, introds., preferred a relatively short time between the Delphic works, while R. FLACELIÈRE, Plutarque et la Pythie, REG 56, 1943, p. 72, and IDEM, Plutarque, Oeuvres Morales, VI, p. 40, prefers a later date (around 125 A. D.) for 'De Pythiae oraculis'.

Digitized by Google

example, in the 'Lives', may be as confusing and misleading as helpful. We would like to know which of the Pythian dialogues came first or second, and the order of the 'eschatological' treatises. These are subject to much debate, but FLACELIÈRE's attempt to put 'De Pythiae oraculis' last in the Delphic series makes sense, and 'De genio Socratis' in the matter of 'hypostases' seems to be an advance over the other dialogues of this type.[8]

II. The Development of Plutarch's Religious Ideas, and his Religious Works

19th Century German scholars sketched for Plutarch a period of youthful scepticism (flowing from the pages of 'De superstitione') to one in later life of „*religiöser Tiefsinn und Hang zur Mystik*".[9] Such a development is still reflected in the pages of ZIEGLER and FLACELIÈRE.[10] Such a treatment overlooks the Neopythagorean elements of the 'youthful' 'De esu carnium', so similar in tone to the 15th book of Ovid's 'Metamorphoses' – if we can substitute youthful ardor for established wit, or the 'Gryllos', where Plutarch is a witty as Ovid, 'De sollertia animalium' and 'De amore prolis', where Pythagorean sympathy for animals emerges again, and his own testimony and description of himself in 'De E apud Delphos' as interested in number mysticism along Pythagorean lines before entering the Academy (387f.). In two of his 'Symposiacs' (Quaestiones convivales 8.8 and 2.3) there are indications that he always had leanings toward vegetarianism. In the first (728d–730d) he expresses the opinion that the Delphic oracle gave a divine sanction for eating flesh only after mankind was threatened with starvation when animals threatened crops, and that it still is difficult to justify eating fish, a "luxurious food". In the other, a discussion of whether the bird or the egg came first (635e–638a), with humorous Orphic and Pythagorean overtones, his friends suspect him of abstaining from eggs on religious grounds, though he explains his practice as an attempt to prevent the recurrence of a bothersome dream.

There are indications also that he was brought up in an environment in which Neopythagoreanism was familiar. His father, Autoboulos, is given the role of main speaker in defense of Pythagoreanism in 'De sollertia animalium', reflecting the spirit of Neopythagoreanism of that time, such as we find it in the 15th book of Ovid's 'Metamorphoses', where the slaughter of innocent animals has led eventually

[9] So R. HIRZEL, Plutarch (Das Erbe der Alten 4), Leipzig 1912, pp. 8–10. HIRZEL puts two focal points in Plutarch's life, at Athens learning scepticism, at Delphi „*religiöser Tiefsinn und Hang zur Mystik*".

[10] For example in 'Plutarque et la Pythie', REG 56, 1943, pp. 72–111, FLACELIÈRE writes (p. 111): «*il en vint à sentir plus 'théologien' encore que 'philosophe' et sans renier à la 'philosophie' à ne plus voir en elle que l'humble servante de la théologie*, ancilla theologiae». On this see my article: F. E. BRENK, From Mysticism to Mysticism. The Religious Development of Plutarch of Chaironeia, Soc. of Bibl. Lit. Sem. Papers 1, 1975, pp. 193–198.

Digitized by Google

to the slaughter of men. There are similarities here with Plutarch's 'De esu carnium', though in the latter, the possibility that human souls may be reincarnated in animal form is proposed as a deterrent to eating flesh, even if the doctrine cannot be proved. If we can judge by Quaestiones convivales 1.2 (615d–619b), where a dispute occurs within the family over seating people by rank, and a more general dicussion on *taxis*, Plutarch was closer to his father than his brothers. ZIEGLER, at any rate, felt that he may have inherited Pythagorean leanings from his father. Finally, among his close friends was Philinos, a vegetarian, who grew up with him in Chaironeia, traveled with him to Rome on his second journey, possibly was on his Egyptian tour, and was a life-long friend (Quaestiones convivales 728b). A sample of this mentality can be seen in the opening of 'De esu carnium', where the description of the carnage is similar to that describing the innocent children slaughtered by the Carthaginians – who are in fact in 'De superstitione' (171d) depicted in terms of so many lambs and birds – done in a highly rhetorical style which is considered characteristic of Plutarch's youthful writings: Pythagoras' horror of flesh-eating, the bellowing and cries of the animals, the horror of the first man "touching his mouth to gore," "the eating of dead, stale, bodies," the slitting of throats and tearing limb from limb, the stench, pollution, and "contact with the sores and wounds of others." Ovid seems to parody this type of description in the Pythagorean book of the 'Metamorphoses' (15).

Plutarch's early life would then have been immersed in that stream of the Platonic-Pythagorean revival prominent in those cities he visited, Alexandria and Rome. This strain of thought infiltrates a great amount of his work and led ZELLER to characterize him long ago as a „*pythagoraisierender Platoniker*", an insight which modern scholars are beginning to appreciate more and more[11]. Even before he met his teacher Ammonios, who apparently had similar though more sophisticated training in philosophical speculation along the lines of Pythagorean Platonism, Plutarch was emotionally well advanced in this direction.

The exact nature of Plutarch's philosophical training is unknown. Recently H. DÖRRIE, J. WHITTAKER, and J. DILLON have suggested that Plutarch's teacher, Ammonios, brought with him from Alexandria a Pythagorean type of Platonism in which God becomes the supreme reality, described in terms of the Platonic Forms, contrasting with the flux of the phenomenal world, and in which the goal or *telos* of man is assimilation to God as far as possible (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν).[12] Where DÖRRIE and DILLON differ in their interpre-

[11] Philosophie der Griechen, Leipzig 1852 (3rd ed. 1909), p. 193. For comparison with other contemporary writers see J. WHITTAKER, Ammonius on the Delphic E, CQ 19, 1969, pp. 185–192, who shows close parallels, as for example in the ages of man. For more on 'De E', see H. D. BETZ and E. W. SMITH JR., Plutarch, De E apud Delphos, Nov. Test. 13, 1971, pp. 217–235.

[12] H. DÖRRIE, Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit, in: R. B. PALMER and R. HAMERTON-KELLY, eds., Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan, The Hague 1971, pp. 36–56 – an enlarged version of his talk at the Budé Congrès (Le Platonisme de Plutarque, pp. 519–529): J. WHITTAKER, CQ 19, 1969, pp. 185–192; J. DILLON, The Middle Platonists, pp. 189–191. See also H. DÖRRIE,

Digitized by Google

tation of Plutarch's training is in their conception of its orthodoxy. DÖRRIE doubts whether Plutarch and Ammonios were ever in the Academy. DILLON doubts whether the Academy really existed in Plutarch's day. But while DÖRRIE finds Plutarch's brand of Platonism a radical departure from traditional Platonic teaching and in contrast to that of other Middle Platonists, DILLON finds him quite orthodox, making the natural systematizations and following the natural development of other Middle Platonists. In fact the very points which DÖRRIE takes to be most "heretical" are often points of 'orthodoxy' for DILLON, and one might ask whether the question of orthodoxy is the best one to raise.

In analyzing Plutarch's philosophical position DÖRRIE finds the following ideas a deviation from *Schulplatonismus*: the soul as not just created by God but as part of him and out of him, thus destroying the doctrine of principles (Quaestiones Platonicae 1001b–c) (the principles being God, Ideas, Matter), God as the *paradeigma* (De sera numinis vindicta 550d), God among the intelligibles (Quaestiones Platonicae 1002b), and the final ascent of the soul after death (a second death here, the separation of *psyche* and *nous*) to join the world of Ideas, going off to become as pure intelligible the intelligible central fire (De facie in orbe lunae 944e).

DILLON concentrates mainly on Ammonios' speech at the end of 'De E apud Delphos', 'De Iside et Osiride', and 'De genio Socratis'. In his view all Middle Platonists after Eudoros – whom, like DÖRRIE, he feels to be an important link in the new development reflected in Plutarch – held the supreme object (*telos*) of human life to be likeness to God rather than conformity with nature.

Authors have used Plutarch's text on the *telos* in 'De sera numinis vindicta' (550d) in different ways. Here Plutarch claims that God in Plato (Theaitetos 176e) offers Himself as a pattern (*paradeigma*) of all good things (πάντα καλά – translated as "excellence" by DE LACY and EINARSON), thus rendering human ex-

Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, Hermes 79, 1944, pp. 25–38, and IDEM, Le renouveau du platonisme à l'époque de Cicéron, Rev. Théol. Philos. 24, 1974, pp. 1–29; IDEM, Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, in: Act. du Coll. Royaumont, Paris 1971, pp. 17–33 (the first and the third article reprinted in: IDEM, Platonica Minora [Studia et Testimonia Antiqua 8], Munich 1976, pp. 297–309 and 154–165). HANI and GRIFFITHS in their commentaries on 'De Iside' note the Pythagorean tendencies in this essay, but HANI, p. 163, observes that the *a-pollon* etymology for the sun, goes back to Chrysippos (Macrob. 1.17.7, SVF 2, 1095, p. 31). H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964, esp. pp. 92–126, and in scattered references through his 'Platonismus und Hellenistische Philosophie', Berlin 1971, sees Plutarch as important for the movement of which he was a part, an innovative thinker, not just a systematizer. He would see his influence most strong upon 'De Iside et Osiride' (strangely omitting a discussion of the end of 'De E'). Ideas in Plutarch such as that of God, Nous, the One, Logos, World Soul, Ideas, the Kosmos etc., not to speak of the demonology, he would see as strongly influenced by Xenokrates. His interpretation is somewhat different, then, from that of DÖRRIE and others who would see a slower development, and more Alexandrian influence, in the ideas we find in Plutarch's 'Neoplatonic' expression of the relationship between the divinity and the world.

Digitized by Google

cellence (or virtue – *arete*) in some way an assimilation (ἐξομοίωσις) to Himself (Politeia 613a–b, Theaitetos 176b), for all who can "follow God" (ἕπεσθαι θεῷ – a supposedly Pythagorean saying, cf. Laws 716b, Phaidros 248a).[13] Plutarch then compares this to the origin of the *kosmos* where "universal nature" (ἡ πάντων φύσις) became a *kosmos* through a certain likness (ὁμοίωσις) (Timaios 29e–30a, Plutarch, De animae procreatione in Timaeo, 1014b–c) and participation (μέθεξις) in the form and excellence of the divine (περὶ τὸ θεῖον ἰδέας καὶ ἀρετῆς). The greatest benefit a man can derive from God is to become established in *arete* through the imitation and pursuit of good and beautiful (καλὰ καὶ ἀγαθά) in Him.

One should note here that Plutarch is thinking in terms of moral imitation, not ontological, and primarily of moral patterning after God, not ontological. Particularly interesting is Plutarch's avoidance of the terms "the Good, the Beautiful" (τὸ καλόν, τὸ ἀγαθόν) which would explicitly put Plato's main Forms in God or identify them with God. Instead he uses plurals which disguise the innovations.

One can compare this passage with another suggesting God as the *telos* and apparently identifying him with the Platonic Forms of the Good and Beautiful (De facie in orbe lunae 944e). Contrary, however, to the impression one might get at times from some of DÖRRIE's earlier writings on Plutarch's eschatology, he does not speak explicitly of an ascent of souls through spheres, of going off to join the realm of the Ideas or the intelligible central fire, nor of becoming pure intelligibles.

DÖRRIE gives great credit to Plutarch for moving a rather sterile school Platonism into a position where it could give men something to live for, a direction and goal in life, in which very old philosophical concepts were interpretated anew in a way most satisfying to the men of his time.[14] In his portrayal of Plutarch's position in the Platonism of his time, DÖRRIE long ago paid him great tribute for being attuned to the spiritual exigencies of his time and for moulding Platonism to a new role by breaking with the sterile theorizing of the later Academy, and thus interpretating philosophy as a *magistra vitae* in a new light – the assistance to the soul in its striving after a destiny beyond this world, then by insisting on a firm Platonic foundation for his endeavor when the "official"

[13] Ἀλλὰ σκοπεῖτε πρῶτον ὅτι κατὰ Πλάτωνα πάντων καλῶν ὁ θεὸς ἑαυτὸν ἐν μέσῳ παράδειγμα θέμενος τὴν ἀνθρωπίνην ἀρετήν, ἐξομοίωσιν οὖσαν ἀμωσγέπως πρὸς αὑτόν, ἐνδίδωσιν τοῖς ἕπεσθαι θεῷ δυναμένοις. καὶ γὰρ ἡ πάντων φύσις, ἄτακτος οὖσα, ταύτην ἔσχε τὴν ἀρχὴν τοῦ μεταβάλλειν καὶ γενέσθαι κόσμος, ὁμοιότητι καὶ μεθέξει τινὶ τῆς περὶ τὸ θεῖον ἰδέας καὶ ἀρετῆς . . . (550d). – P. H. DE LACY and B. EINARSON, Plutarch's Moralia, VII, Loeb, London–Cambridge, Mass. 1967, p. 194.

[14] p. 200. DILLON seems to read more into the idea of Logos than Plutarch gives it. Though Eros in Amatorius 764d may play the role of a Middle Platonic Logos, Plutarch is actually following Plato in the 'Symposion' (Eros leads one to a vision of Beauty itself). However, it is interesting here that he treats Eros as the intelligible archetype of the sun, as DILLON points out.

Digitized by Google

school was disinterested, creating for himself a distinctive position among the Platonists of his time.[15]

– 'De superstitione'

'De superstitione' is something of an anomaly and has been an embarassment to those attempting to analyze Plutarch's religious views and development. Though M. SMITH recently has had doubts about its authenticity, and his observations should not be dismissed lightly, the ideas and thought patterns in it are reflected again and again, and it is a convenient place to begin to discuss Plutarch's religious mentality, as H. ERBSE realized.[16] The theme of the essay is that superstition (*deisidaimonia*) is as bad as atheism; but the essay verges off quickly into a discussion of it as fear of the divinity, then into the satirization of a number of superstitious practices and beliefs. Frequently Plutarch's writings are dominated by the topic at hand, and his youthful writings tend – like those of many youths – to go to extremes. Although it is difficult to contemplate him having written this at a later period, we frequently find similar criticisms of superstition or superstitious practice, sometimes in almost identical terminology throughout his works, and if his attitude changed on certain points, the subjects remained the same. ERBSE has noted the striking similarity of many passages in this essay and in later works.

A number of these similarities and dissimilarities within Plutarch's work can be noted here. First there is a preoccupation with dreaming. Here the dreams of the superstitious are ridiculed, but in the 'Erotikos' (Amatorius 764f) the dream world is described as that in which we are closest to a vision of the Forms, the true period of consciousness, while in De defectu oraculorum 432c Lamprias explains that the faculty of prophecy appears mostly in dreams and at the hour of death when the soul is closer to release from the body, thus releasing the rational

[15] Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit, p. 56. See especially his 'Le renouveau du platonisme à l'époque de Cicéron', for the general movement.

[16] M. SMITH, De Superstitione, Moralia 164E–171F, in: H. D. BETZ, ed., Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature (Studia ad Corpus Hellenist. Novi Test. 3), Leiden 1975, pp. 1–8; H. ERBSE, Plutarchs Schrift Περὶ δεισιδαιμονίας, Hermes 80, 1952, pp. 296–314. See also H. BRAUN, Plutarch's Critique of Superstition in the Light of the New Testament, Occas. Papers of the Inst. for Antiq. and Christ. 5, 1972, pp. 193–198. E. R. DODDS' picture of Greek religion was one of continuing accumulation of guilt feeling and anxiety leading to the acceptance of Christianity as an escape from rational responsibility. He made much of Plutarch's 'De superstitione', contrasting it with Theophrastos' "superstitious man", The Greeks and the Irrational (Berkeley 1951); see also IDEM, Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge 1968. One cannot entirely support this picture – which is much more complex – from Plutarch. For a corrective to DODDS, see R. GORDON, Fear of Freedom? Selective Continuity in Religion during the Hellenistic Period, Didaskalos 4, 1972, pp. 48–60. See also the new introduction, text, translation and commentary, G. LOZZA, Plutarco. De superstitione (Testi e Documenti per lo Studio dell'Antichità 68), Milan 1980.

Digitized by Google

faculties so they may turn into "the irrational and visionary". It is significant that dreams are very important in the 'Lives' and many come just before death.

At 166f–167b, somewhat in the mood of Plato, he ridicules descriptions of torments in the afterlife. This is surprising in view of his relish for the horrendous scenes of eschatological torment in his myths, especially that in 'De sera numinis vindicta', where *daimon* torturers hurl the souls from one pool of molten metal to another. Yet in De latenter vivendo 1130c–e and Non posse suaviter vivi secundum Epicurum 1104a–07c, a late essay, as H. ADAM has observed, he finds torments of this sort inconsistent with the spirituality of the soul.[17] He ridicules such torments in De virtute morali 450a and De audiendis poetis 17c. In 'De E' (394a), 'De latenter vivendo' (1130c–e), and 'De sera' (564f), sometimes humorously against the Epicureans, he toys with the idea that eternal punishment consists of oblivion. But even Plutarch's great eschatological myths are done with a touch of humor and wit lightening the otherwise horrendous scenes.

An iconoclast strain is evident in De superstitione 167e–f – as H. MOELLERING has noted.[18] This appears in a more respectful form in Perikles 39 and Ad principem ineruditum 780e – where human beings are more representative of God than inanimate objects, in De Iside 382a–b – where animals are better than inanimate objects, and in Numa 8 – where he praises the absence of statues in Roman religion of the early days as a refined religious idea probably due to the influence of Pythagoras. In Camillus 6, Coriolanus 37–38 and De Pythiae oraculis 398c he reveals great uneasiness in the face of statue portents. In the 'Lives' he passes over a number in his sources, though actually finding them most useful at other times.

He attacks the superstitious belief in eclipses as portents at 169a, though he uses them this way in the 'Lives' while at the same time treating them as scientific phenomena.[19] He seems to have felt, as for example in Nikias 23 (the

[17] For the dating of the essay, see JONES, Chronology, p. 72, and H. ADAM, Plutarchs Schrift Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, Amsterdam 1974, pp. 3–4 and 67–70; she cites W. BECK, Mythopoiie des Plutarch, Diss. Heidelberg 1953, pp. 57–85. See also O. SEEL, Zu Plutarchs Schrift De Latenter Vivendo, in: R. HANSLIK, A. LESKY and H. SCHWABL, eds., Antidosis. Festschrift für Walter Kraus zum 70. Geburtstag (Wiener Studien Beih. 5), Vienna 1972, pp. 357–380.

[18] H. MOELLERING, Plutarch on Superstition, Boston 1963, pp. 165–173. Older treatment can be found in C. CLERC, Les Théories Relatives au Culte des Images, Paris 1915, also printed as IDEM, Plutarque et le Culte des Images, Rev. Hist. Rel. 70, 1914, pp. 8–124. On the matter of early Roman statues, and problems of Neopythagorean interpretation which plague this section of 'Numa' see K. LATTE, Römische Religionsgeschichte (Handbuch der Altertumswiss. V.4.b), Munich 1960 (2nd ed. 1967), p. 150, n. 1, and the reply of H. WAGENVOORT, Wesenszüge altrömischer Religion, in: H. TEMPORINI, ed., ANRW I.2, Berlin–New York 1972, pp. 348–376, to G. DUMÉZIL, La Religion Romaine Archaïque, Paris 1966 (trs. as: Archaic Roman Religion, Chicago 1970). For the miraculous in Plutarch, B. MACKAY, Plutarch and the Miraculous, in: C. F. D. MOULE, ed., Miracles. Studies in their Philosophy and History, London 1965, pp. 93–113, and G. T. SMITH, The Importance of Miracle in the Religious Truth of Plutarch of Chaeronea, Diss. New York 1972.

[19] The question of eclipses was intensively studied by Plutarch. See R. FLACELIÈRE, Plutarque et les éclipses de la lune, REG 53, 1951, pp. 203–221; K. ZIEGLER, Plutarchos, pp.

Digitized by Google

eclipse before Syracuse), that God works through natural causes. He relates here – rather strange to modern ears – that eclipses were a normal event, but that Nikias could have been saved by a good soothsayer.[20] In Coniugalia praecepta 145c–d he advocates coeducation on the grounds that women enlightened by astronomy would not be duped by witches like the famous Aglaonike of Thessaly. There is some contempt for "foreign cults" in 'De superstitione' in contrast to the respect and tolerance shown them in 'De Iside et Osiride', but the points of contact here are not all that exact.

III. Plutarch's Idea of God in the Light of Alexandrian Middle Platonism

Plato left many problems behind him in the realm of theology and in particular the concept of the divine. The Ideas or Forms in the 'Timaios', which also appear in Plutarch as *paradeigmata*, do not seem to receive as much prominence as they did in Plato's middle period – considering that we take the 'Timaios' as late. While retaining a certain place in the 'Timaios' for the Ideas, Plato seems more interested in the intelligibility (*logos* or *nous*) of the *kosmos* itself and its relationship to disorder and non-teleological activity. This at least is the traditional approach to Plato's theology in the 'Timaios' and 'Laws' and forms the basis

73–74; H. CHERNISS' introduction to 'De facie' in the Loeb edition (Mor., XII, 1957); H. GÖRGEMANNS, Untersuchungen zu Plutarchs Dialog *De facie in orbe lunae* (Bibliothek der Klass. Altertumswiss. 2,33), Heidelberg 1970, and the review by F. H. SANDBACH, CR 23, 1973, pp. 32–34, and H. MARTIN, Plutarch's De facie: The Recapitulation and the Lost Beginning, GRBS 15, 1974, pp. 73–88. SANDBACH admires the close interrelationship between physical and spiritual cosmology. He notes that Plutarch's heterodoxy in treating the moon's substance as earth was a lucky guess, influenced perhaps by non-scientific contexts such as the *mythoi* of the Pythagoreans and "space fiction", that the doctrine had not been in vogue in philosophical schools for centuries before, and did not appear in scientific studies after Plutarch. See also R. FLACELIÈRE, La lune selon Plutarque, in: P. DUCREY, ed., Mélanges d'Histoire Ancienne et d'Archéologie offerts à Paul Collart (Cahiers d'Archéologie Romande 5), Paris 1976, pp. 193–195.

[20] A. W. GOMME (with A. ANDREWES and K. J. DOVER), A Historical Commentary on Thucydides IV, Oxford 1970, p. 428, note how both modern and ancient authors have exaggerated Nikias' superstition. They take the LSJ definition of θειασμός as superstition to be erroneous, and define it as a human utterance about the divine in an inspired state. Thucydides 7.50.4: ἡ γάρ τι καὶ ἄγαν θειασμῷ τε καὶ τῷ τοιούτῳ προσκείμενος. See also FLACELIÈRE, Plutarque, Vies, VII, Paris 1972, pp. 132–139, WARDMAN, Plutarch's Lives, pp. 154–157, and P. A. STADTER, Thucydidean Orators in Plutarch, in: P. A. STADTER, ed., The Speeches in Thucydides, Chapel Hill 1973, pp. 109–123, and IDEM, Plutarch's Comparison of Pericles and Fabius Maximus, GRBS 16, 1975, pp. 77–85, where he shows how Plutarch manipulates Thucydidean material. One can also consult, L. GIL, La semblanza de Nicias en Plutarco, E. Clas. 6, 1962, pp. 404–450; F. FROST, Plutarch's Themistocles. A Historical Commentary, Princeton 1980, pp. 3–39, on Plutarch's use of Thucydides; V. CITTI, Plutarco, Nic. 1.5, in: Storiografia e Bibliografia. Omaggio a Piero Treves, Padua 1983, pp. 99–110.

Digitized by Google

for F. SOLMSEN's approach toward Plato's theology in his book which appeared 30 years ago.[21] "God" becomes more and more identified with the intelligible principles of the universe and its creative power of self-organization. Though SOLMSEN does not say so, one might think of the approach of modern scientists like EINSTEIN who would see within matter rational principles and the power of self-organization.[22]

In the framework of SOLMSEN's thought, the *kosmos* in Plato is divine, even called *theos* (Timaios 39d–e, 41b–c, 68e, 92c). The older anthropomorphic concepts of Greek mythology are given by Plato affirmation on a higher level and on new ground through the orientation of the *kosmos* toward the Good and the realm of perfect Forms, and the realization of the operation of *nous* in it. SOLMSEN is still rather cautious, and one could take this line of thought a step further – as was done in the early Hellenistic period. All the *noeton, nous*, and the divine can be seen somehow as the rational, creative, intelligible principle within the material *kosmos* itself. Thus the extreme transcendence of Plato's middle-period, as represented in the separation between unchangeable being and being in flux, the world of Forms and the phenomenal world, is united in an immanentist world sufficient in itself.

How much of this was due to the growing importance and success of Greek science is hard to say. SOLMSEN believed that the 'Timaios' was inspired through Plato's indirect contact with Egyptian and Babylonian astronomy, and the heady scientific advances being made in this area. However, Plato retained at least literally, Ideas, *nous*, and the *Demiourgos*, and seems to have resisted a theism which would have united all these elements, making one supreme God the embodiment of *nous*, the creator, and *telos* of man.

The tendency toward ever greater identification of God or the divine with the intelligibility of the visible universe, which characterized philosophy and science after Plato, is reflected in Aristotle's criticism of Plato. He believed that Plato wrongly held to a creation in time in the 'Timaios'. One view is that Aristotle deliberately misinterpreted Plato, who did not teach a literal 'creation' – a position taken in antiquity and advocated by some modern scholars. Recently T. M. ROBINSON and J. WHITTAKER suggest that Plato did teach a 'literal' 'creation' of the world and that embarrassed by Aristotle's critique – and one might add by the cosmic view of the early Hellenistic period – early Platonists reinterpreted Plato and even changed the text of the 'Timaios' to make Plato a respectable conformist in Hellenistic intellectual circles.[23] ROBINSON – who dates the

[21] Plato's Theology (Cornell Studies in Classical Philology 27), Ithaca, New York 1942, esp. pp. 84–97, 114–121, and 123–141.

[22] On this see F. W. WALBANK, The Hellenistic World, Cambridge, Mass. 1981, pp. 184–185, and G. E. R. LLOYD, Greek Science after Aristotle, London 1973, pp. 1–7, 154–178, esp. 166–170.

[23] T. M. ROBINSON, Plato's Psychology, Toronto 1970, esp. pp. 59–92; J. WHITTAKER, Timaeus 77D 5ff., Phoenix 23, 1969, pp. 181–185; and IDEM, Textual Comments on Timaeus 27C–D, Phoenix 27, 1973, pp. 387–391. Recently R. MOHR, The World-Soul in Platonic Cosmology, ICS 7, 1982, pp. 41–49, suggests that Plato intended a soul which maintained the 'homoeostatic' rather than kinetic condition of matter, which is

Digitized by Google

'Timaios' to Plato's middle period – insists on the temporal language used by Plato, and the separation between the product of *nous* and the product of *ananke*, which are correlative in the generation of the *kosmos* (Timaios 47e 4). WHITTAKER argues that the phrase τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί (27d 5) was manipulated by later Platonists to substantiate the non-temporal origin of the *kosmos* as propounded by Xenokrates – against the accepted reading in antiquity which did not include ἀεί. These scholars would maintain that Plutarch returned in fact, perhaps unwittingly on his part, to the true Platonic interpretation of the master. Plutarch himself felt that the majority of Platonists opposed temporal creation "contrary to Plato's true meaning". As H. CHERNISS notes, however, such is traditional language to clothe Plutarch's real purpose, a commentary on Plato's 'Timaios' in the light of his own theology, and not a rigorous philological and philosophical attempt to deduce Plato's 4th Century meaning.[24]

A more complex expression of this general principle of Aristotle's distortion of Plato's thought – such as was claimed by the early Platonists – appears in M. BALTES' recent book on the genesis of the universe in the 'Timaios'.[25] BALTES notes that Plutarch, studiously avoiding the aid of Aristotle in the justification of his own position, wanted to proceed with a methodology which was philologically acceptable. Plutarch, for example, does not say the *kosmos* came to be χρόνῳ or ἐν χρόνῳ – something explained by Platonica Quaestio 6 (1007c) where disordered movement does not count as time, but time and the *kosmos* come to exist simultaneously. Nonetheless, in BALTES' interpretation of Plutarch, "earlier" and "later" have real meaning in Plutarch.[26] As CHERNISS notes, Plutarch's interpretation was meant to refute the "atheists" of Laws 10 who denied that soul was senior to body. Plutarch instead would hold that God brought the world into existence from precosmic principles which always existed, an interpretation which "no known Platonist before Plutarch held."

In any case Plutarch's 'Timaios' is a far more fundamentalist and anthropomorphic one than Plato's and undoubtedly more so than that of Eudoros – though he conceptualized the One as both personal and impersonal, and far different from a totally impersonal Hellenistic conception. In this sense Plato's frequent use of the *Demiourgos* and *theos* to describe the agent of his ordering are faithfully reflected in Plutarch. But since elsewhere in Plato's writings such a theistic concept is absent, the 'Timaios' passages were easily interpreted as symbolic. In other treatises of Plutarch the end of human aspiration is the Good or Beautiful, clearly identified with Plato's Forms, but these also seem to be closely linked or identical with the divine, or God (*to theion* or *theos*). More so than Plato, Plutarch in his

not to plan, produce, or keep an eye on the *paradeigmata*, and has neither reason nor the possibility of discarnate existence.

[24] H. CHERNISS, Plutarch's Moralia XIII, Part 1, Loeb, London–Cambridge, Mass. 1976, Introduction pp. 136–149; on atheists, p. 136.

[25] BALTES, Die Weltentstehung, pp. 38–45, 93–95 on Plutarch; pp. 32–38, 86–93 on Philo; pp. 83–86 on Krantor and Eudoros. See also P. MORAUX, Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias I: Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr. (Peripatoi 5), Berlin 1973.

[26] Die Weltentstehung, p. 43.

Digitized by Google

commentary on the 'Timaios' constantly puts the "creating" God before our eyes, and downplays the Ideas. Nor is God or the *Demiourgos* – as suggested in 'De facie in orbe lunae' – identical with the Ideas; His relationship to them is "as imitator to pattern" (1023d). But this also seems to imply that the Ideas are *paradeigmata*, i.e. intelligible principles – some of which at least have a close relationship to the mathematicals, judging by the constant mathematical speculation in the treatise – which are the intellectual structure of visible reality and not just the Good, Beautiful, Just etc., so prominent in Plato's middle dialogues. Similarly at 1026e–f when the cosmic soul begins to turn the world backwards, it must look back to its *paradeigma* to recover its health. Plutarch – using a passage from the 'Politikos' as his source – gratuitously introduces God rolling it in the right direction. It is difficult to see how turning back in the right direction could be accomplished just by reflection on the Good, or even a vision of it. The suggestion is that somehow the world soul regains an intellectual comprehension of the intelligible principles – equatable perhaps with mathematical terms and ratios used in geophysics and astronomy – behind the correct order and arrangement of the celestial bodies and the other components of the *kosmos*. Moreover, an anthropomorphic literalism is introduced without Platonic warranty from the 'Timaios'.

Plutarch thus broke with Alexandrian Platonism which seemed before his time to reaffirm the 'traditional' Platonic interpretation of the non-temporal creation of the universe, the position of Eudoros as cited by Plutarch in 'De animae procreatione' (1013b), following Xenokrates and Krantor. BALTES makes a very good observation on the contradictory role of Eudoros. He affirmed the 'traditional' interpretation of the 'Timaios', which maintained symbolic creation, but at the same time by following in the footsteps "of his teacher," Antiochos of Askalon broke the Aristotelian stranglehold on the interpretation of that work. Thus he offered an opportunity to read Plato with a fresh eye, including the passages on the creation of the universe.[27]

Something of Plutarch's struggle with different strains of contemporary Platonism appears in the contrast between Quaestiones convivales 7.2 (720b–c) and De Iside 374d–e. In the first Ammonios is given a speech in which God "creates, and oversees the *kosmos*" διὰ παντός – apparently through all time. The statement suggests again the eternal future of the world and something close if not identical to the *creatio aeterna* of God. In the 'De Iside' passage, Plutarch begins by saying that the world is not eternal (ἀΐδιος) but twists the statement to mean that the *kosmos* is ever born (ἀειγενής): it had a beginning and is really ἀειγενής, i.e. lasting forever after a real act of creation.[28] The term ἀεί applies, then, only for the limitless time which came into being after the genesis of the world. Moreover, the similarity of this passage to that in 'De animae procreatione' suggests that the two belong together, if not chronologically, at least in the mode of Plutarch's thought.

[27] Die Weltentstehung, p. 85.
[28] Die Weltentstehung, p. 94.

Digitized by Google

One can also compare Plutarch's great leap forward in his treatment of the temporal creation of the *kosmos*, with the traditionalism of Philo of Alexandria, even though it would have fitted Philo's purpose better to interpret the 'Timaios' as supporting temporal creation – a topic hotly debated at the time. In BALTES' view, relying on Peripatetic sources and perhaps Aristotle's 'De philosophia', Philo believed Aristotle's testimony to Plato's thought had to be taken seriously. On the other hand, he was well aware of Platonic interpreters who insisted on a symbolic or allegorical creation. BALTES thinks that a Peripatetic position is behind Philo's interpretation which appears here for the first time: the γιγνόμενον ἀεί of Timaios 37d–38a would refer to the visible *kosmos* but the τὸ ὄν ἀεί to the *kosmos noetos* (De aeternitate mundi 14).[29]

Philo argues that since it is uncreated – "something agreed upon by all" – then the *kosmos*, which gives the orderly movements upon which time is based, must also be eternal. But in De providentia 4–5 he proposes another argument. A beginning to the *kosmos* would imply a time when God was inactive – another argument coming from a Peripatetic milieu – even if the concept of a *creatio aeterna* is not Aristotelian. Philo also speaks (28–29) of the Ideas or Forms (εἴδη) – the intelligible types of different forms of life – as "being from the beginning with God". Thus later Platonists used Aristotle against himself. Taking the argument of the eternal activity of God from Aristotle's 'De philosophia', they turned it against his literal interpretation of the 'Timaios' to support a *creatio aeterna*, seeing in Plato's God a Hellenistic *Euergetes* who would have no recipients for his benefactions, and thus sorely demoted in status, should the world not always have existed. The true εὐεργέτης needed the εὐεργετούμενον.[30]

The movement from earlier immanentist philosophy to the beginnings of transcendantalism begins to appear by the time of Cicero. DÖRRIE notes that the Platonists cited by Cicero have a religious tinge foreign to the religious indifference of the Academy previous to his time.[31] It is interesting, moreover, that both Cicero and Philo state that according to the Platonists the *kosmos* began in time (whereas Plutarch states the opposite). Cicero seems to treat all Platonists as holding this, in opposition to Aristotle who held the contrary position. Philo speaks of a minority which loved to pervert the sense of Plato, pretending that the universe was eternal both as to the past and the future (Cicero, Tusculanae disputationes 1.70; Philo, De aeternitate mundi 13).[32] DÖRRIE speaks of the surprising lack of a sense of tradition among the new school at Alexandria where Platonism was rising like a Phoenix out of the ashes, and notes that in Cicero's translation of the 'Timaios' at times he is inclined to take Plato literally, at other times in a symbolic way.[33]

[29] Die Weltentstehung, pp. 86–87.

[30] Die Weltentstehung, pp. 91–93.

[31] Le platonisme de Plutarque, in: Association Guillaume Budé, Actes du VIII[e] Congrès, Paris 5–10 avril 1968, Paris 1969, pp. 519–530; esp. 524, 527–529.

[32] Le renouveau du Platonisme à l'époque de Cicéron, Rev. Théol. Philos. 24, 1974, pp. 13–29; here 20.

[33] Le renouveau du Platonisme, p. 19. T. TOBIN, The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 14), Washington 1983, notes that since Panaitios and Poseidonios show interest in the 'Timaios', DÖRRIE's

Digitized by Google

Further illumination on the individual characteristics of Plutarch's Platonizing theology and correspondingly the theology of the early Imperial period has come through the criticisms of C. J. DE VOGEL on DÖRRIE's Plutarchan and Middle Platonic writings, and from the last major article DÖRRIE wrote on Plutarch's religious philosophy.[34]

DÖRRIE's approach was in fact not very consistent. On the one hand he saw Plutarch sizing up Plato with a fresh eye, an inheritor of the ruins of the Academy after Sulla's attack on Athens, which destroyed the last vestiges of the school tradition – if it were alive until then – and permitted new descendants of Plato to rise, a fresh generation unshackled by dogmatism and carrying the 'Timaios' under their arm like a Bible. Gone too was the religious indifference of the New Academy.[35] But while noting that Plutarch pushed Platonism in the direction of transcendence and a personal God, DÖRRIE also continued to characterize him as an immanentist who rejected the Platonic Ideas and preferred the innate *logos* of the universe.

DÖRRIE, who always fought for the Alexandrian influence on Platonism of this time and especially of Eudoros, noted that Pythagoreans of the Hellenistic period neither seemed acquainted with the 'Timaios' or were interested in analogous questions. In his view it was Eudoros who originated the *telos* formula (God as the destiny of man) with its emphasis on likeness to God (ὁμοίωσις θεῷ).[36]

date of 70–60 B.C. for his renewed interest is too late; he suggests the latter part of the 2nd Cent. B.C. (note 45). He notes too (p. 44) that Cicero, who probably translated the 'Timaios' into Latin in 45 B.C., is unaware of the philosophical developments either in Eudoros or Timaios Lokros, that Cicero's Pythagoreanism reflects instead that of Publius Nigidius Figulus (98–45 B.C.).

[34] Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?, in: H.-D. BLUME and F. MANN, eds. Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie (JbAC Ergzbd. 10), Münster 1983, pp. 277–302. Among DÖRRIE's articles bearing on her study are the following: Der Platoniker Eudoros von Alexandreia, Hermes 79, 1944, pp. 25–39 = IDEM, Platonica Minora [PM] (Studia et Testimonia Antiqua 8), Munich 1976, pp. 297–309; Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre, Hermes 82, 1954, pp. 331–342 = IDEM, PM, pp. 286–296; Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, in: Les Sources de Plotin (Entretiens sur l'Antiquité Classique 5, Vandoeuvres–Geneva 1960, pp. 191–223 = IDEM, PM, pp. 211–228; Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, in: Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Sciences humaines. Le Néoplatonisme, Paris 1971, pp. 17–33 = IDEM, PM, pp. 154–165; Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit, in: R. B. PALMER and R. HAMERTON-KELLY, eds., Philomathes. Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan, The Hague 1971, pp. 36–56; Logos-Religion? Oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: J. MANSFELD and L. M. DE RIJK, eds., Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C. J. de Vogel, Assen 1975, pp. 115–136; Von Platon zum Platonismus. Ein Bruch in der Überlieferung und seine Überwindung (Rhein.-Westfäl. Akademie der Wissenschaften, Geisteswiss. G 211), Opladen 1976; Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit, in: IDEM, PM, pp. 166–210.

[35] Der Platoniker Eudoros, PM, pp. 299.

[36] Der Platoniker Eudoros, pp. 305–307.

Digitized by Google

Then DÖRRIE came to treat Middle and Later Platonism under a suspiciously categorical division – *nous*-transcendence vs. *logos*-immanence.[37] His assertion that the literal understanding of Plutarch had to be tempered with attention to ambivalence of expression which suggested transcendence, did not entirely set matters right. Plutarch as a *Diesseitigkeit* theologian revealed apparent disdain for the Ideas and an 'old fashioned' approach toward philosophy, anchored in the phraseology and thought of the Hellenistic interpreters of Plato.[38]

The matter did not sit well with C. J. DE VOGEL, who took issue with DÖRRIE in his own Festschrift. First she attempted to clarify Plato's own position. For her Plato always remained a philosopher of transcendence himself. Though offering a self-critique in the 'Parmenides', he never abandoned his beloved theory of Ideas. In her view more than the 'Timaios' was behind the Platonic revival of the end of the 1st Century B.C. – as indicated by Cicero's translations of the whole Plato not just the 'Timaios', the strong interest in the 'Phaidon', and Philo's great interest in Plato's famous middle dialogues. Being in Rome and having studied philosophy at a younger age, under masters now much older, Cicero probably had Platonic interests which no longer coincided with those in Alexandria. Thus his attention would not have been so exclusively focused on the 'Timaios' as that of contemporary Platonists elsewhere. In any case, these things would only be fermenting during Cicero's life and in full swing after his death.

DE VOGEL considers Philo the first to introduce a transcendental God. One might ask too, though she does not raise the question, whether the strong tradition of a transcendental God in the Jewish community at Alexandria did not contribute somewhat to the new conceptions generating in that city. But she finds Philo disturbingly traditional in his language: God is the mind of the universe (ὁ τῶν ὅλων νοῦς, De opificio mundi 2), and in her view the intelligible *paradeigma* of the *kosmos noetos* exists in θεοῦ λόγος the divine *logos*, to be distinguished from a creative, still transcendent *logos* (De opificio mundi 7.25).[39]

It is the modern interpreters like W. THEILER – an unhealthy influence on DÖRRIE – who perverted the sense of the 'Timaios'.[40] In her view the *Demiourgos* is the personification of the creative power, on the level of transcendent being, and not equatable with the world-soul, even if the theistic concept of God from later Platonism is lacking in Plato. This interpretation puts the whole question of the *Demiourgos* in the 'Timaios' on a new footing and is most

[37] Logos-Religion? Oder Nous-Theologie?, p. 130.

[38] Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit, pp. 52, 54. J. DILLON, The Middle Platonists, London 1977, p. 155, believes that the stirrings of negative theology in Alexandrian Platonism influenced Philo, not vice-versa. Treating the matter in IDEM, The Nature of God in the *Quod Deus*, in: D. WINSTON and J. DILLON, eds., Two Treatises of Philo of Alexandria (Brown Judaic Studies 25), Chico, California 1983, pp. 217–228, citing Abr. 202–204 and Spec. 2.54–55, he notes that Philo attributed *eupatheia* to God – something the Stoics apparently never did, since for them 'God' was an impersonal force (pp. 224–226).

[39] Der sog. Mittelplatonismus (cit. above, n. 34), pp. 278–280.

[40] Plotin zwischen Platon und Stoa, in: Les Sources de Plotin (Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité Classique 5, Vandoeuvres–Geneva 1960, pp. 63–86; 65 cited here.

Digitized by Google

convincing. One must admit, though, that the dividing line between a transcendental *nous* and a *nous* which is the higher part of the world soul, and like all intelligible reality by nature detachable from matter, is rather thin. It is also difficult to come to terms with Philo's *logos*, and one suspects that modern commentators give it an independent existence beyond what Philo intended.

As she understands DÖRRIE, Plutarch dispenses with transcendental *paradeigmata* and rather puts the Ideas in the world-soul, thus moving the transcendent into the immanent.[41] But she sees this as a misinterpretation. Rather, Plutarch's understanding of the 'Timaios' was correct. The *Demiourgos*-Creator is the transcendent *Nous* – something carried even farther in Platonica Quaestio 2 where the *paradeigma* of Timaios 37c 8 becomes God, the γεννήσας πατήρ in Plutarch, going far beyond the 'Timaios'. Thus, though never putting the Ideas in the mind of God, he virtually equated *Demiourgos, paradeigmata*, Ideas, *Nous*. It was wrong not to credit him with the movement toward transcendence.[42]

The weakness in her argument, as in fact in that of DÖRRIE, and to some extent WHITTAKER in his article on the Platonic Question – though he is careful to balance an immanentist text with a transcendental – is the reliance on one or two particular texts which may have a life outside Plutarch, without being that typical of his own position or general outlook. In favor of her position she relies heavily on Ammonios' speech at the end of 'De E apud Delphos' – which she regards as a Parmenidean interpretation of Plato carried *à l'outrance*, apparently oblivious of WHITTAKER's penetrating study of the speech.[43] She finds Plutarch, in contrast to Plato, saying that man equals soul, that man is nothing, that the phenomenal world has no part in being – even if the speech does not totally exclude participation (μέθεξις). But as WHITTAKER has shown, the speech seems to be a genuine representation of Alexandrian Middle Platonism shortly before Plutarch, influenced by Eudoros and similar speculation. The tendentious transitions from neuters to masculines he finds in Philo as well. For him the speech is firmly in the context of Alexandrian Middle Platonism in the line of Eudoros, "the most sublime that contemporary Alexandria could offer."

WHITTAKER speculated that the Septuagint version of the Bible, which translated the name given by Jahweh to Moses as "He-who-Is", was an important link between Jewish speculation and Platonic philosophy.[44] But one should note that outside of the 'De E apud Delphos', including the 'De animae procreatione in Timaeo', Plutarch does not set God up against the phenomenal world or man in the extreme form which we see in the 'De E apud Delphos'. Nor does Plutarch use "the supreme God" (ὁ ἀνωτάτω θεός), a slightly different formation than

[41] Der sog. Mittelplatonismus, 283; citing DÖRRIE, Die Stellung Plutarchs, pp. 51–53.

[42] Der sog. Mittelplatonismus, p. 284.

[43] Der sog. Mittelplatonismus, p. 285; J. WHITTAKER, Ammonius on the Delphic E, CQ 19, 1969, pp. 185–192.

[44] Plutarch, Platonism and Christianity, in: H. J. BLUMENTHAL and R. A. MARKUS, eds., Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honor of A. H. Armstrong, London 1981, pp. 50–63; here, esp. 51. The volume also contains an article by P. G. WALSH, Apuleius and Plutarch, pp. 20–32, noting Apuleius' esteem for Plutarch, and the latter's influence upon him.

Digitized by Google

that of Eudoros (ὁ ὑπεράνω θεός) in his commentary on the 'Timaios'. Rather this phrase is reserved for Platonic Question 2. Its addition to the Platonic text suggests Alexandrian Platonism. It is difficult to date Plutarch's philosophical writings, but the 'Platonicae Questiones' look more like academic exercises than the 'De animae procreatione', an undertaking regarded by Plutarch himself as personal and individualistic, thus suggesting some maturity.[45]

More representative of Plutarch's general view would seem to be the end of the myth in 'De facie in orbe lunae' or the myth of Timarchos in the 'De genio Socratis', where God seems to be identified with the *noeton*, the Forms, and *nous*, and this is located symbolically if not physically in the highest regions. This suggests a strong transcendental God – though a not too personal one. There is no reason to deny that Plutarch, as typical in his dialogues, has preserved the intellectual character of his speaker while modifying it to meet the exigencies of an Apollinine solution in 'De E apud Delphos'.

The peculiar theological characteristics of this speech can be summarized here. The supreme One (A-pollon) is contrasted with the many, complex, impure, destructive, changing, abounding, unseen, dark, soundless, bringer of oblivion, temporal, equivalent to A-idoneus (Hades). A large fragment of Eudoros (DIELS 181.7–30) is printed in J. DILLON's work on Middle Platonism and in T. TOBIN's recent study of Philo.[46] In it a One, the first principle transcending the principles of existent things, called the supreme God (ὁ ὑπεράνω θεός) establishes the second One and its opposite, and from the second one the elements (στοιχεῖα) derive. The second One is the ordered, limited, knowable, male, odd, right, and light; that opposed is the disordered, unlimited, unknowable, female, even, left and darkness. This second one is the Monad opposed to the Dyad.

Ammonios seems to be describing God-One in terms of both Eudoros' supreme and second One. Plutarch may have simplified for popular purposes. Further links with Alexandria are the expression that we have no part in Being, a statement which appears in Philo (De Iosepho 125). WHITTAKER has noted the contemporary Pythagorean parallels. BALTES even suggests that the Neopythagorean Timaios Lokros, 'On the Nature of the Soul and the Universe', was

[45] ZIEGLER, p. 75, would put the actual dating of the 'De E apud Delphos' in the 90's A.D., but the dramatic date is much earlier, the time of Nero's visit, 66/67. Thus, if Plutarch is reflecting the real character of Ammonios' speech, he might be giving a philosophical situation of 30 years before, while modifying it somewhat to fit his present speculation.

[46] J. DILLON, The Middle Platonists, London 1977, pp. 126–127; T. TOBIN, The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation (Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 14), Washington 1983, p. 14. See also D. WINSTON and J. DILLON, Two Treatises of Philo of Alexandria (Brown Judaic Studies 25), Chico, California 1983, esp. J. DILLON, The Nature of God in the *Quod Deus*, pp. 217–228; and commentary, pp. 273–358. H. DIELS, Simplicii in Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentarii, Berlin 1883, p. 181, 10ff. Arist. p. 188 a 19: κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς Πυθαγορικοὺς τὸ ἓν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν δεύτερον λόγον δύο ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι, τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν. ὑποτάσσεσθαι δὲ πάντων τῶν κατὰ ἐναντίωσιν ἐπινοουμένων τὸ μὲν ἀστεῖον τῷ ἑνί, τὸ δε φαῦλον τῇ πρὸς τοῦτο ἐναντιουμένῃ φύσει.

Digitized by Google

actually written in late 1st Century B.C. Alexandria.[47] In it a supreme transcendent *Nous* is followed by an Idea – the model or archetype of the visible world standing between *Nous* and the *kosmos*.

Ammonios' speech, however, does not treat God as Nous, and at first sight seems to exclude patterning after the divine (Ἡμῖν μὲν γὰρ ὄντως τοῦ εἶναι μέτεστιν οὐδέν . . ., 392a). But the sun is His visible image, offering reflections and appearances (ἐμφάσεις τινὰς καὶ εἴδωλα) of the divine benevolence and blessedness (393e). This warm anthropomorphism may be a Plutarchan touch going beyond the cold, principle-oriented terminology of Alexandrian Eudoros, as is the more theistic, Apollinine description of the One-God at the close of the speech. Elsewhere the harsh impersonalism of τὸ θεῖον, ἕν, ὄν is broken by θεός only once and by a few masculine pronouns in 393a–c.

DE VOGEL was not entirely fair in the way she presented an immanentist Plutarch in DÖRRIE's writings, partly because he tended to describe positions schematically, thus leaving out some nuances which might obfuscate the overall scheme. In his talk for the Budé Congrès, he expressed his caution in taking Plutarch literally, depicting him as old-fashioned, i.e. Hellenistic in not restricting his concept of the *kosmos* through the antithesis between corporeal and transcendental world, but advanced in looking for a destiny of the soul outside this world (*soteria*), in rejecting the Hellenistic view that philosophy was the art of living well, and in the personalization of the *Nous* which makes the creator stand apart from creation.[48]

DÖRRIE's final major article on Plutarch's religious thought in 'Mélanges Quispel' is far more comprehensive than one might deduce from the title, 'Gnostic Traces in Plutarch', obviously reflecting years of thought on Plutarch's religious philosophy.[49] He even gives a comprehensive sweep of developments from the death of Plato through Plutarch.

DÖRRIE surprisingly returns to Poseidonios as the foundation for both Plutarch's eschatology and Gnostic systems.[50] In his description of the early Hellenistic period there is no literary trace extant of Plato's concern about the contamination of the good through evil. The earlier Stoics, in fact, saw no problem, maintaining the fundamental axiom that what was in accordance with nature was also in accordance with reason, and could not be threatened by the irrational. But as the complacent assertions of Zeno and Chrysippos dissolved in the later Hellenistic period, Poseidonios was willing to stake out the necessary conclusions. Eschatology, uninteresting to the optimistic this-worldliness of the early Hellenistic period, which saw philosophy as a guide to life, suddenly

[47] M. BALTES, Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele (Philosophia Antiqua 21), Leiden 1972, p. 23. See TOBIN, The Creation of Man, note 53.

[48] Le platonisme de Plutarque, pp. 524, 527–529.

[49] Gnostische Spuren bei Plutarch, in: R. VAN DEN BROEK and M. J. VERMASEREN, eds., Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday (EPRO 91), Leiden 1981, pp. 92–117.

[50] Gnostische Spuren, p. 95. For Plutarch's debt to the Stoics, see the masterly study of D. BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, Paris 1969.

Digitized by Google

became a concern.[51] While using traditional Stoic language, Poseidonios broke with that world. The soul was now not a unity but a duality, a combination of *pathos* and *logos* which could be separated from the body and continue at least for a time in an independent existence after death.[52] This impulse, not the dialogues of Plato, was the primary influence on Plutarch, and brought him into relationship with the Gnostics.[53] Like Poseidonios, Plutarch believed in creeping degeneration of the *kosmos*, including humanity, which was becoming incapable of understanding the manifestations of *logos* in cult, rites, and customs. Only by gaining knowledge (*gnosis*) could one participate in the knowledge of God, even if Plutarch did not explicitly link salvation (*soteria*) with *gnosis*.[54] The statement on Plutarch's belief in the creeping degeneration of humanity will strike most readers of Plutarch as exaggerated, and can hardly find much support in his work. DÖRRIE goes on to find similarities between Plutarch and Philo, thus suggesting that he was regarding Plutarch now as more of a 'transcendental' theologian.

Plutarch's εὐλάβεια (respect, caution, reserve), however, in dealing with the divine led to understatement, allusion, symbolism, and disjointedness in place of simple rational clarity – an irresistible bait to commentators inclined to over-interpretation.[55] Even his eschatological systems become a form of understatement, but thereby compatible with both Stoic-Poseidonian cosmology and contemporary Platonic speculation.[56]

DÖRRIE's description of the *daimones* and the ascent of the soul deserves special attention. Even if oversimplified in its exclusion of special cases, it is most accurate for the general picture it draws, in area often drowned in fog. The *daimones* are nothing else than purified souls who act as helpers and guardians in the destiny of men – a principal theme for Plutarch, but marginal in comparison to his overriding themes, one of which is the purification and the ascent of the soul. Thus daimonology is founded on his eschatology. The main theme is the purification and ascent of the soul, not through repentance or conversion, nor bestowed through an act of grace, nor earned through some great accomplishment, nor dominated by fear, but based on fixed conditions attached to the purity of the soul, which according to its nature accelerates the soul toward the region of the sun faster or slower – a process which applies to all souls sooner or later.[57]

DÖRRIE once more approached the problem of transcendence and immanence. He still leaned toward immanence, feeling that Plutarch, like Plato would deny that the Good could be contaminated or corrupted by matter, and was reluctant to admit an evil principle or soul, which could only exist not as a dumb idiot but as the most ingenious deviser of an evil creation.[58]

[51] Gnostische Spuren, p. 97.
[52] Gnostische Spuren, p. 98.
[53] Gnostische Spuren, p. 98.
[54] Gnostische Spuren, p. 101.
[55] Gnostische Spuren, p. 103.
[56] Gnostische Spuren, p. 107.
[57] Gnostische Spuren, p. 109–110.
[58] Gnostische Spuren, p. 111.

Digitized by Google

The famous Platonica Quaestio 2 (1001b–c) was given a fresh look. While speaking about the soul as a part of God, DÖRRIE also interpreted it "as the substance of the father is in the child". WHITTAKER has in fact devoted considerable attention to this passage, and like DÖRRIE is concerned with the problems of immanence and transcendence. For WHITTAKER it represents the search for a compromise between Stoic immanentism and excessive transcendentalism, represented by the unknowability of God. The last idea he dates to the time of Cicero, seeing it reflected in Cicero's tendentious translation (or mistranslation) of Timaios 28c 3ff.: "it would be impossible to declare him (the creator) to all mankind" as "the concept of the creator cannot be expressed in words" (*in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse*).[59] WHITTAKER would then take Plutarch's immanentist assertion as a commonplace of this time, balanced by the transcendentalism of Middle Platonism. This, in Plutarch's time still optimistic, taught the doctrine of assimilation to God (ὁμοίωσις θεῷ).[60] The allegorical interpretation of the 'Timaios' would be an attempt to syncretize Plato and Aristotle – who in the outlook of the time were considered as teaching fundamentally the same doctrine.

DÖRRIE's interpretation is validated by comparison with a passage in De sera numinis vindicta 559c, where speaking of the crimes of parents being punished through their children, Plutarch asserts that the son is a part (μέρος) of the father, created out of him (ἐξ αὐτοῦ), not by him (ἀπ' αὐτοῦ). We would say that the child carries the genes of the father. As Plutarch puts it, the child carries around in himself a part of the father (ἔχει τι καὶ φέρεται). In any case this is different than saying that the human mind is nothing more than a piece of the divine *nous*. This terminology has some bearing on the 'De animae procreatione in Timaeo' where the *nous* of the world soul seems to come from the divine *nous*. Repeating parts of Timaios 36e 5–37a 2, Plutarch does not assert that the *nous* of the world soul is a part of God or of the divine *nous*, but in a more vague way, that out of the disorderly soul (precosmic soul) and the "most excellent being yonder" (which CHERNISS would take as the "indivisible being" of Timaios 35a 1–2), the *Demiourgos* produced a rational and orderly soul, and from himself (ἀπ' αὐτοῦ) provided intellectuality (τὸ νοερόν) as a form (εἶδος) for the sense and motive powers of the world soul.[61] Plutarch omits the ἐξ αὐτοῦ which appears in Platonica Quaestio 2.

The second text for DÖRRIE's immanentist Plutarch had been De Iside et Osiride 373a–c, where Plutarch implies that *logos* does not lose its value when it comes into matter, but matter gains something.[62] DÖRRIE links this statement

[59] Plutarch, Platonism and Christianity (cit. above, n. 44), p. 51.

[60] Plutarch, Platonism and Christianity, p. 56.

[61] Plutarch's Moralia, XIII, Part 1, pp. 143 and 201, on De an. proc. 1016c: Plutarch makes the *demiourgos* identical with the "indivisible being". In CHERNISS' interpretation of Plutarch, God is the νοῦς *par excellence*. Cf. Plat. Quaest. 1002b (ὁ γὰρ θεὸς ἐν τοῖς νοητοῖς).

[62] Plutarch really says that the intelligible, good, being (τὸ γὰρ ὂν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθόν) is superior to change and destruction (373a). The analogy is that the soul of Osiris is everlasting, but his body Typhon often breaks apart and disperses.

Digitized by Google

with the creation of the world in time and Plato's conviction of the incorruptibility of the Good[63]. However, just as the 'Platonic Question' raises difficulties if treated as Plutarch's original thought, so does the 'De Iside' passage. GRIFFITHS and HANI trace most of the sources to the early and middle Hellenistic periods of rampant immanentism.[64] Platonizing interpretations seem to have had a long history in Alexandria. HANI, who interprets this passage as Platonic in inspiration, is reluctant to deny it a real foundation in Egyptian religion and theologizing. The seemingly fevered, pure Greek speculation (373b–c) suggests in his view an essentially correct reading of Egyptian theology, the preexistence of a primordial god (Haroueris) in the chaos.[65] The reading even leads one to suspect that the germ of Plutarch's precosmic soul in 'De animae procreatione in Timaeo' may be a Platonic interpretation of the Isis myth. But HANI – who does not suggest this himself – notes a difference as well: Plutarch speaks of an "evil soul", in the 'De animae procreatione in Timaeo', not the dual, primeval animation of matter such as appears in the 'De Iside' passage.[66] Faced with deciding between originality in Plutarch's Platonic interpretation for the 'De Iside', or traditional Platonic interpretations developed in Alexandria, HANI leans toward previous allegorical speculation in a Platonic vein by Egyptian priests or Alexandrian scholars.[67] Thus two principal texts dissolve somewhat, the Platonic Question – which may be a kind of school exercise, and the 'De Iside' passage, which may be to some extent a reporting of Alexandrian Hellenistic Platonizing.

The Academic, philosophical treatises of the Moralia are often considered early in the chronology of Plutarch's writings. References to persons in the 'De Iside et Osiride' would put this essay toward the end of Plutarch's career. There may be, then, a long span between Platonica Quaestio 2 and the essay on Isis religion. K. ZIEGLER notes that Plutarch was young when he went to Egypt and there is no evidence he ever returned.[68] In contrast, he had close associations with Athens, and perhaps access to different works than those at Alexandria, even works or copies from the old Academy library. Only indirectly, then, would he have kept himself informed of religious and philosophical developments in Alexandria. Among the mature religious writings the most *avant-garde* passage is the eschatological scene of 'De genio Socratis' (591a–c). Four principles (*archai*) exist in the celestial region: life, motion, birth, decay (ζωή, κίνησις, γένεσις, φθορά). The first is linked to the second by *Monas* at the invisible (ἀόρατον), the second to the third by *Nous* at the sun, the third to the fourth

[63] Gnostische Spuren, 113. Plutarch's application of this formula to the monarch has been studied by G. F. CHESNUT, The Ruler and the Logos, in: W. HAASE, ed., ANRW II.16.2, Berlin–New York 1978, pp. 1310–1332; 1321–1324 on Plutarch.

[64] J. HANI, La Religion Égyptienne dans la Pensée de Plutarque, Paris 1976, esp. pp. 20–21, 248–250, 252. J. G. GRIFFITHS, Plutarch's De Iside et Osiride, Cambridge 1970, introduction; E. CHASSINAT, Le Mystère d'Osiris au Mois de Khoiak I–II, Cairo 1966–1968.

[65] La Religion Égyptienne, pp. 248–249.

[66] La Religion Égyptienne, p. 250.

[67] La Religion Égyptienne, p. 252.

[68] Plutarchos von Chaironeia, 2nd ed., Stuttgart 1964 = IDEM, RE XXI.1, 1951, cols. 636–962; trip to Alexandria, 18.

Digitized by Google

by *Physis* at the moon, while the *Moirai,* daughters of *Ananke,* hold the keys and preside over each link. In DÖRRIE's analysis of this conception we find an anticipation of the gradation of being found later in Plotinos. He would note that the three female κλειδοῦχοι, who are gate keepers, have a close relationship to Gnostic conceptions – something not remarked upon before. Even so, Plutarch's fantasy comes from Stoic-Poseidonian cosmology and contemporary Platonic speculation, playing with imagery from Plato (Politeia 10, 617c). But Plutarch in DÖRRIE's view does not create a transcendental realm outside the *kosmos,* thus remaining long removed himself from Neoplatonic ontology. No transcendental Being, much less a *kosmos noetos,* is settled in those distant realms.[69]

It is difficult to go all the way with DÖRRIE here. The Timarchos myth of the 'De genio' does not treat the final destiny of the souls, though the best *daimon*-souls are identified with the stars. It is inconceivable that Plutarch would not in symbolic terms have put the *noeton* outside the visible universe, such as is suggested at the end of the myth in 'De facie in orbe lunae'. Perhaps Plutarch's silence after mention of the separation of *nous* from *psyche* is due to an unwillingness to repeat Plato's vision of the Forms, combined with a feeling that the Ideas really were in a supreme Nous – perhaps as his thoughts, the *paradeigmata* from which he worked, the *kosmos noetos* – and that the central Ideas – Good, Beautiful, and the concept of One – were identifiable with this Nous-God.

If Plutarch's *Epheton* etc. is also the One, as in 'De E apud Delphos', then, presumably the human *nous* contemplates it at the non-visible, i.e. above the sun. However, only 'better' *daimones* qualify for the latter, and the sun is never said to be the *"Heimat"* of the *nous* or *daimon.*[70] It is, rather the visible image of the *Epheton-Kalon-Theion-Makarion,* which releases *nous* from *psyche.*[71] In De genio 591b *Monas* has a symbolic position above *Nous,* but *Nous* – though joining *kinesis* and *genesis* at the sun – is not explicitly said to reside there.

IV. Plutarch's Daimonology

A controversial point for interpretation is Plutarch's demonology (in his case it is almost better to speak of daimonology). Normally scholars treating it

[69] Gnostische Spuren, pp. 106–108.

[70] DÖRRIE may have been misled by a false reading of the text De fac. 944e. In Gnostische Spuren, p. 110, he states: *„Es besteht die beruhigende Gewißheit, daß eine jede Seele zur rechten Zeit den Mond, und daß ein jeder Geist zur rechten Zeit seine Heimat, die Sonne, erreichen wird; . . .*"

[71] H. CHERNISS and W. C. HELMBOLD, Plutarch's Moralia, XII, Loeb, London–Cambridge, Mass. 1968, p. 213. CHERNISS notes that the main inspiration is Politeia 507–509, but the thought is echoed in De Is. 372e, De E 393d, Ad princip. inerud. 780f, 781f, Plat. quest. 1006f–1007a. The last part of the sentence, with the notion of striving after the good, and the term ἐφετόν are derived from Aristotle, Phys. 1.9 and Metaph. 11.7. One might think of syncretized Platonism before Plutarch. The passage is reflected in De Is. 372e–f and Amator. 770b.

Digitized by Google

as part of the general philosophical movement of his day tend to credit him with belief in daimonological theories and the intrusion of evil *daimones* into human life to a higher degree than those whose principal object is to study Plutarch himself. Thus one finds less reluctance to stress his belief in *daimones* among people like MERLAN, and DILLON, than among ZIEGLER, GRIFFITHS, FLACELIÈRE, and RUSSEL. BABUT, who carefully analyzes the evidence, seems swayed by his own general belief in Plutarch's growing tolerance for Stoic views, and accepts the rather old opinion of increasing credulity regarding evil *daimones*.[72]

[72] On this see my articles: F. E. BRENK, 'A Most Strange Doctrine.' *Daimon* in Plutarch, CJ 69, 1973, pp. 1–11, and IDEM, Le songe de Brutus, Budé Congrès (cit. above n. 1), pp. 588–594. Authors on the subject are split between attributing to Pluatrch views of speakers (and thus misrepresenting him at times), looking for a solution in relative chronology, or cautiously treating the matter as rather hypothetical and tentative in Plutarch – more a view of others than himself. The development theory appears in VOLKMANN, ERBSE, MOELLERING, and BABUT, but poses many problems. An early protest against overstressing Plutarch's use of daimonology, and in particular attributing to him a belief in evil *daimones* as a powerful force of evil in the world, is that of T. EISELE, Zur Dämonologie Plutarchs von Chäronea, Arch. f. Gesch. d. Philos. 17, 1904, 28–51, but his concept of *daimon* in Plutarch is too restricted. His opinion that the real demonic power was the precosmic soul comes close to DILLON's analysis. An exaggerated position can be found in HIRZEL, Der Dialog, p. 157, following upon ZELLER's systematization of the speech of Kleombrotos, and a work repeating ZELLER by POHL, Die Dämonologie des Plutarch, Breslau 1859, and can be found in R. VOLKMANN, Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch, Berlin 1869, II, pp. 247–323. TRENCH, and R. FABRICIUS, Zur Religiösen Anschauungsweise des Plutarch, Königsberg 1879, did not give it much attention. HIRZEL called it „*der eigentliche Mittelpunkt von Plutarchs religiösen Ansichten*". Influenced by this view are M. POHLENZ, Vom Zorne Gottes, Göttingen 1909, pp. 136–137, JONES, The Platonism of Plutarch, p. 39, N. LATZARUS, Les Idées Religieuses de Plutarque, Paris 1920, E. SEILLIÈRE, La religion de Plutarque, Séances et Travaux de l'Académie des Sciences Morales 181, 1921, pp. 422–434. The culmination of this line of thought is G. SOURY, La démonologie de Plutarque, Paris 1942, which contains much exaggeration and serious defects in methodology, though very interesting. Much is given to Oriental influence. ZIEGLER, Plutarchos, p. 304, was very cautious, as were M. P. NILSSON, Geschichte der Griechischen Religion II (Handbuch der Altertumswissenschaft V.2), Munich 1951, p. 403, R. FLACELIÈRE (in a running battle with SOURY in the pages of REG) Plutarque, Prêtre de Delphes, REG 55, 1942, pp. 50–69, IDEM, Plutarque et la Pythie, REG 56, 1943, pp. 72–111, and V. GOLDSCHMIDT, Les thèmes du *De defectu oraculorum* de Plutarque, REG 61, 1948, pp. 298–302. The account by P. MERLAN in: A. H. ARMSTRONG, ed., The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy, Cambridge 1967, pp. 53–64, is very misleading and contains some patently false statements about the use of demons to solve problems (p. 63). D. BABUT, and J. G. GRIFFITHS, Plutarch. De Iside et Osiride, Cambridge 1970, though balanced, do not challenge some of SOURY's assumptions. A more satisfactory account in this regard is D. A. RUSSELL, Plutarch, p. 78. DILLON, pp. 216–221, notes that he is treating views of speakers, but one still feels that systematization and the influence of Neoplatonism upon his treatment give a somewhat misleading impression of the importance of evil *daimones* in Plutarch's general religious philosophy. However, balance is achieved by excellent treatment on the problem of evil in Plutarch. The introduction by A. CORLU to 'Le Démon de Socrate' is primarily concerned with the guardian *daimones*. For *daimones* in general one can consult ANDRES, RE Suppl. III, 1918, cols. 267–322, and WASER, RE IV, 1901, cols. 2010–2012, and the articles in 'Reallexikon

Digitized by Google

In reality, if allowances are made for individual speakers, reporting of opinions, eschatological coloring, and tolerance of the views of others, there is not much with which to label Plutarch a demonologist – in the sense of one who uses evil *daimones* to solve most problems. One can find as much hostility toward the belief in the power of evil *daimones*, as tolerance; and in general Plutarch is more interested in the age-old belief in *daimones* as disincarnate human souls, a belief which can easily be related to the association of *nous* with *daimon*, as found in Plato, and probably common since his time.

The hostility toward this belief in the power of evil *daimones* can possibly be observed in De superstitione 168c where the superstitious believe in the ambiguously stated, "attacks of god or *daimon*". At 171c speaking about the sacrifice of children at Carthage, he seems acquainted with the belief that human sacrifice is offered to appease evil *daimones*, and that apotropaic rites are associated with beings of this nature. The passage here is repeated almost verbatim in the Life of Pelopidas 21, where a dream commands the hero, before the battle of Leuktra, to sacrifice a virgin to the shades of the daughters of Skedasos. The world is ruled by a good God, the father of us all, not by Titans and Typhons, and it would be the height of folly to believe in the power of such creatures. In De Stoicis repugnantiis 1051c–a passage not cited by G. SOURY, who finds *daimones* everywhere in Plutarch – Plutarch associates the theory of evil *daimones* particularly with Chrysippos, whose theories on providence he could not share. Here a belief in evil *daimonia* – the term Chrysippos seems to use – is rejected as contradictory to the notion of divine providence.[73]

An exposition of daimonological theory, in which Xenokrates seems to play a large role, is given in 'De defectu' and 'De Iside', and it colors the eschatology of 'De genio' and 'De facie'. More serious perhaps is its appearance in the speech of Ammonios at the end of 'De E', though a different conception

für Antike und Christentum': J. TER VRUGT-LENTZ, Geister (Dämonen) II. Vorhellenistisches Griechenland, IX, 1974, pp. 598–615, and C. ZINTZEN, IIIc. Hellenistische und kaiserzeitliche Philosophie, IX, 1974, pp. 640–668. TER VRUGT-LENTZ traces a movement from dynamism through a personal guardian or evil spirit to identifying *daimon* with *tyche*. ZINTZEN is impressed by the role of Xenokrates in the development after Plato to Neoplatonists. Worthwhile are the appropriate sections in NILSSON. The daimonology can be found in Y. VERNIÈRE, Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque (Collection d'Études Mythologiques 11), Paris 1977, pp. 38–40, and 249–262. She is influenced by SOURY and repeats FLACELIÈRE's hypothesis of growing disaffection for *daimones* in Plutarch.

[73] Plutarch quotes from the third book of Chrysippos' 'Peri Ousias': oversights in divine providence are like a few grains of wheat overlooked in a well-run household, or evil *daimonia* have been set over some good men, and much *ananke* has been mixed in; Plutarch counters that all three solutions (using the term *daimones* rather than *daimonia*) contradict providence (SVF II, 1178). BABUT notes (Plutarque et le Stoïcisme, p. 17), that Plutarch is typical of his period in seeming to treat the history of Stoicism as stopping with Chrysippos. For Chrysippos in general see J. B. GOULD, The Philosophy of Chrysippus (Philosophia Antiqua 17), Leiden 1970. The passage is treated by BABUT, pp. 290–293; F. H. SANDBACH, The Stoics, London 1975, pp. 101–108, discusses Chrysippos' problems on fate, and suggests what he might have said in reply.

Digitized by Google

emerges than that of the other dialogues. The interpretation here depends to some extent on FLACELIÈRE's understanding of 'De defectu oraculorum' as one in which Plutarch plays with certain hypothetical views, a dialogue followed by 'De E apud Delphos' and 'De Pythiae oraculis'.[74] The question of this first dialogue is why the oracle has ceased to function. A solution is offered by a Spartan named Kleombrotos who applies daimonology and comes to the conclusion that the *daimones* who were responsible for the prophecy have departed for another world. After a very long discussion on the possibility of other worlds, Lamprias, Plutarch's brother, suggests that a *pneuma* is responsible for the inspiration, and that when this gives out, as all material things must, the inspiration ceases.

Problems exist as to why Plutarch should have developed the daimonological at such length, and why he should present the doctrine, supposedly largely dependent upon Xenokrates, the pupil of Plato, as something strikingly new. But there is no reason to take the daimonological here as representative of his own views. Kleombrotos is dramatically ridiculed for his gullibility and ignorance, his views are not accepted by the rest of the company, and the major portion is given to the respectable Lamprias, as FLACELIÈRE and others have justly noted.[75] Though Lamprias is portrayed by Plutarch as inclined to the Peripatetics, it is in fact striking how much Aristotelianism can be found in Plutarch, as SOURY himself, DÖRRIE, R. M. JONES, DILLON, RUSSELL, and others have noted.[76] BABUT suggests that Klembrotos is using Stoic ideas, but his speech is undoubtedly a composite, and intriguing Egyptian references (the place Kleombrotos has just returned from) suggest an Alexandrian source. Possibly someone in a circle with strong geographical interests like Eudoros, is involved; for Kleombrotos has gained his information from a holy man who lived among the Troglodytes by the Red Sea. Eudoros was also interested in the views of Xenokrates, and it

[74] Plutarque et la Pythie, p. 72, and more recently in Plutarque, Oeuvres Morales, VI. Dialogues Pythiques, Paris 1974, p. 40, he puts the date as late as 125 A.D., and repeats his earlier views on the tentative nature of 'De defectu', pp. 85–86. JONES, Plutarch and Rome, p. 136, would place the essay, and Plutarch's death, slightly earlier.

[75] See EISELE, Zur Dämonologie (cit. above, n. 72), pp. 40–42; FLACELIÈRE, Plutarque et la Pythie, p. 72, and IDEM, Sur la Disparition des Oracles, Paris 1947, pp. 22, 52–53, and 62–63; V. GOLDSCHMIDT, Les thèmes du De defectu oraculorum, pp. 298–302; ZIEGLER, Plutarchos, p. 327; FLACELIÈRE, Plutarque . . ., Dialogues Pythiques, p. 88.

[76] G. SOURY, Les questions de table et la philosophie religieuse de Plutarque, REG 62, 1949, pp. 320–327; H. DÖRRIE, Emanation, in: K. FLASCH, ed., Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe für J. Hirschberger, Frankfurt 1965, pp. 119–141 = IDEM, PM, pp. 70–85; JONES, The Platonism of Plutarch, p. 20; G. VERBEKE, Plutarch and the Development of Aristotle, in: I. DÜRING and G. E. L. OWEN, eds., Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century, Göteborg 1960; BABUT, Plutarque. De la Vertu Ethique, p. 66; S. G. ETHERIDGE, Plutarch's 'De virtute morali'. A Study in Extra-Peripatetic Aristotelianism, Diss. Harvard 1961; M. PINNOY, Aristotelisme en Antistoicisme in Plutarchus 'De virtute morali', Diss. unpublished Louvain 1956; IDEM, De Peripatetische Thema in Plutarchus 'De virtute morali', Louvain 1968; DILLON, The Middle Platonists, p. 195; D. A. RUSSELL, Plutarch, pp. 93–94; F. BECCHI, Contributo allo studio del De virtute di Plutarco, Stud. It. 46, 1974, pp. 129–147; and H. G. INGENKAMP, Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele (Hypomnemata 34), Göttingen 1971.

Digitized by Google

is Xenokrates who is given center stage.[77] The general tenets of the speech are the following:

1. The origin of daimonology is uncertain: it may be either Persian in origin (Zoroaster), Thracian (Orpheus), Egyptian, or Phrygian.
2. Among Greek literary accounts we find that Homer uses the words *daimon* and *theos* indiscriminately, but Hesiod distinguishes four classes of rational being: gods, *daimones,* heroes, and men – the golden race being transformed into *daimones* and the demigods (ἡμίθεοι) into heroes.[78]
3. Other claim that the *daimones* are really human souls which undergo a transformation similar to that which we see taking place in the generation of water from earth, air from water, and fire from air; in the course of time virtuous souls – who may have had to undergo a purgatory – come to share completely in divinity; others which yield to temptation must be reincarnated and lead once more a dismal mortal life (ἀλαμπῆ καὶ ἀμυδρὰν ζωὴν ὥσπερ ἀναθυμίασιν ἴσχειν 415a–c).

Though there may still be some justification in speaking of 'Xenocratic' *daimones,* the texts where Plutarch cites Plato's disciple offer little certainty. In De defectu oraculorum 416d, Plutarch simply informs us that Xenokrates compared the divine to an equilateral triangle, the mortal to a scalene, and the daimonic to an isosceles. In De Iside et Osiride 360e, Plato, Pythagoras, Xenokrates, and Chrysippos, acting within Greek tradition – presumably Empedokles, early Pythagoreanism, and folk-belief – taught that *daimones* existed which were 'stronger' than men, but not sharing fully in the divine, having a share in the nature of the soul and the sense faculties of the body. This introduces his daimonological explanation of mythology, which is undoubtedly a distortion of the philosophers' thought. Possibly all Xenokrates did was in a theoretical way with a fondness for geometrical symbolism use the *daimones* as an illustration. As a matter of fact, he only speaks of the 'daimonic', not *daimones,* in the triangle comparison.

It is possible only a small part of Kleombrotos' speech applies to Xenokrates, that giving their composition and comparing god, *daimon,* and man to equilateral, isosceles, and scalene triangles (equal on every side, partly equal, partly unequal,

[77] On Xenokrates, see KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik (cit. above, n. 12), pp. 21–173, who sees Xenokrates as extremely important as a thinker not just a systematizer; H. DÖRRIE, Xenokrates, RE IX A. 2, 1967, cols. 1512–1528. DÖRRIE is impressed by Xenokrates' interest in triplets, of which the independent race of *daimones* make a part. He is puzzled by Xenokrates' fragments which identify soul and *daimon* (Arist. Top. 2.6, 112a, 32; 7.1, 152a, 5 – alluded to in Alex. Aphrod. p. 176.13, and Apul., De deo Socr. 15, and more explicitly in the Suda, 443.32). See also M. DÉTIENNE, De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La Notion de 'Daïmôn' dans le Pythagorisme Ancien (Bibliothèque de la Faculté de Philos. et Lettres de Liège 155), Paris 1963, p. 65, n. 4. DILLON, The Middle Platonists, pp. xv, 22–39.

[78] Plutarch, or Xenokrates, was not all that observant in regard to the 'Odyssey', where the use of *daimon* seems often to be an evil force, while *theos* represents a good one: compare 4.275, 5.396, 9.142, 10.65, 11.60, 12.169.

Digitized by Google

all sides unequal). Xenokrates probably used a traditional Greek concept, as Plato did, stemming partly from cult, where at least some *daimones* seemed to be neither god nor former man. We cannot really attribute anything else in the speech to Xenokrates, though perhaps it is still fair to speak of Xenocratic *daimones*, i.e. *daimones* which never were, will be, or could be human souls, even though it is uncertain whether he ever held such a doctrine.

Xenokrates, who interpreted the *Demiourgos* of the 'Timaios' symbolically and had seen Plato turn the great *daimon* Eros into the great human instinct to possess *To Kalon*, seems an unlikely candidate for systematizing monsters into early Hellenistic Platonism. His reductionist approach seems more likely to have favored the *daimones* as disembodied human souls. With geometric-philosophical reasoning, comparable to his work on the moon in 'De facie' (943 f), he probably in a side-remark simply applied his technique to a traditional element of Greek culture. Moreover, human souls without bodies might just as well be scalene triangles as a non-human-soul intermediate being, and the analogy might apply to them. Moreover, Plutarch in the 'Dion-Brutus' sees no difficulty in treating Brutus' *daimon* in the introduction as a renegade soul-*daimon* and in the 'Life' itself as a folk monster.

It is the Red Sea mystic who tells Kleombrotos that Apollo, after slaying the Delphic Python, was exiled to another world for "eight cycles of the great year", then returned, a *daimon* turned into a god.[79] A digression had preceded this in which one friend, Demetrios, just returned from Britain, tells of the death of *daimones* on an island off the coast of Britain where Kronos lies bound in sleep. Philippos relates a story of the death of the Great Pan as an Egyptian pilot named Thamous sailed by "the island Paxoi", an event important enough to catch the ear of the Emperor Tiberius, who sent his research scholars off to investigate it.[80]

Much the same exposition of daimonology, though briefer, appears in De Iside et Osiride 361 e–f, where Isis and Serapis are identified with Persephone and Pluto, chthonic *daimones* in Kleombrotos' speech, and where the infamous deeds of the gods in the myths are said to be those of *daimones*. However, Plutarch is offering different types of explanation leading up to his symbolic interpretation of the Isis myth along Platonic lines. More disturbing is the end of 'De E' where

[79] Der „Weise vom Roten Meer". Eine okkulte Offenbarung durch Plutarch als Plagiat entlarvt, in: P. HÄNDEL and W. MEID, eds., Festschrift für Robert Muth (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 22), Innsbruck 1983, pp. 95–110. See also P. BORGEAUD, La mort du grand Pan, Rev. Hist. Rel. 200, 1983, pp. 3–39; cf. the following note. Both articles are treated in my article: F. E. BRENK, In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period, in: W. HAASE, ed., ANRW II. 16.3, Berlin–New York 1986, pp. 2068–2145.

[80] See J. HANI, La mort du Grand Pan, in: Association Guillaume Budé, Actes du VIII[e] Congrès, Paris 5–10 avril 1968, Paris 1969, pp. 511–519. For a summary of ingenious solutions to the nature of the source of the story see FLACELIÈRE, Plutarque . . ., Dialogues Pythiques, pp. 92–95. Most recently, BORGEAUD, La mort du grand Pan (see previous note) – who gives a complete summary of earlier opinion – treats the story as anti-Roman propaganda.

Digitized by Google

God, symbolized by Apollo (A-pollon) – or rather the good Apollo – is contrasted with another deity or *daimon*, principle of birth and destruction, who should really be called, among other names or descriptions, Plouton (Pluto). However, the thought here seems to be confined to this one passage, and is probably meant to be highly poetic and symbolic. The closest parallel might be Plutarch's description of Zoroastrianism in De Iside 369e–370c. The passage contains interesting allegory along etymological lines both in the Platonic vein of the One and the Many and the more Oriental vein of light and darkness.[81] Perhaps we can get an insight here into the subtle penetration of his Platonic inspiration by foreign elements. Yet it seems impossible from this passage to deduce that Plutarch believed literally in a great *daimon* responsible for atmospheric disturbances, and there is little hint of super- and sublunary worlds elsewhere, as divided between these forces.

SOURY's attempt to find evil *daimones* at work in the 'Lives' yielded results almost as elusive as the *daimones* themselves. The most serious case would be 'Dion-Brutus' where Plutarch in the introduction seems to be airing the doctrine of Chrysippos over the intrusion of evil *daimones* in the lives of good men. The idea is that evil *daimonia* (the terminology of Chrysippos in 'De Stoicis repugnantiis' and 'Quaestiones Romanae' [277a]) frighten good men from the path of virtue lest they receive a better portion in the next life than the *daimones* themselves. An objection is raised: only those mentally disturbed or sick believe in such things, and those who do, have the *daimon* of *deisidaimonia* in them. Following this we have a counter argument: but Brutus and Dion were philosophically trained and told their friends of their experience. The matter here has some relationship to De facie 944d, where *daimones* sent to perform functions like retribution act out of envy (as here) and must be punished with reincarnation (incarnation?). One would expect Plutarch to follow out this manifesto; but in Dion 54 and 56 he seems to go out of his way to describe Dion's feelings of guilt over the murder of his rival Herakleides, and the vision is fittingly that of a huge Erinys.[82] The vision of a *daimon* to Brutus in chapter

[81] On allegorical interpretation in Plutarch see F. WEHRLI, Zur Geschichte der Allegorischen Deutung Homers, Leipzig 1928, pp. 26–40; F. BUFFIÈRE, Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque, Diss. Paris 1956, pp. 67–70; J. PÉPIN, Mythe et Allégorie, Paris 1958, p. 167; and the interpretation of the Circe transformation (not alluded to by PÉPIN and WEHRLI) Od. 10.239–240, fr. 200–201 (SANDBACH), Loeb edition XV, pp. 367–375. GRIFFITHS, De Iside et Osiride, pp. 100–101, and BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, pp. 367–388, who give rather lengthy discussions on it, note that Plutarch quite surprisingly indulges even in the Stoic type of allegorizing. R. FLACELIÈRE, La théologie selon Plutarque, in: P. GROS and J.-P. MOREL, eds., Mélanges de Philosophie, de Littérature et d'Histoire Ancienne Offerts à Pierre Boyancé (Collection de l'École Franç. de Rome 22), Rome 1974, pp. 372–380, interprets Plutarch's use of *theologia* as the derivation of religious truth out of legends, through the use of rational criteria.

[82] On this see my articles: F. E. BRENK, Le songe de Brutus, in: Budé Congrès (cit. above, n. 1), pp. 588–594; IDEM, A Most Strange Doctrine, pp. 4–5; RUSSELL, Plutarch, pp. 77–78. The vision is reported in Appian, B.C. 4.134. E. GABBA, Appiano e la Storia delle Guerre Civili (Bibl. di Cultura 59), Florence 1956, p. 135 and index, p. 254, following CHRIST-SCHMID and KORNEMANN, finds little likelihood that Plutarch or Appian read

Digitized by Google

36 of that life is one of the highlights of the nocturnal bizarre in the biographies. But for this event, which takes place at Abydos just before Brutus crosses into Greece, Plutarch introduced disturbing elements as well to the serious demonological interpretation. Brutus is portrayed as stretched to the limit by anxiety and the tent is dimly lit. The vision, fittingly Xenocratic in its monstrous size, like that of Dion, when challenged identifies itself as "your evil *daimon*", but the omen is not recorded by the philosopher Publius Volumnius, who is supposed to have recorded all of the omens, and the supposedly Epicurean explanation of Cassius sounds remarkably like our own Plutarch on other problems.[83] Moreover, Plutarch's Roman readers should have been familar with the story in Valerius Maximus, an author well-known to Plutarch, who told it of Cassius of Parma after the battle of Actium. (Incidentally, the phantom spoke Greek in Valerius.) In the retribution passage, Caesar 69, the appearance of the *daimon* is a sure sign that the murder of the imperator was not pleasing to the gods. Here when Brutus sees it again, "he understood his fate and plunged headlong into danger." In short, Plutarch retained his *epochē*, and perhaps it is not entirely unchivalrous to accuse him of exploiting questionable material in the interest of melodramatic biography.

More fruitiful an idea and more at home in Plutarch's religious philosophy is the identification of *daimon* with *nous*, a facet of the conception of *daimon* as the disincarnate human soul. One can find good discussions of this in BABUT, DILLON, CORLU, and RUSSELL.[84] This idea was very ancient in Greek philosophy, and makes itself felt in the 'Timaios' (90a). The theory of the "others" in 'De defectu oraculorum', was that the human soul after death becomes successively *heros, daimon,* and *theos.*[85] At the end of the 'Romulus' Plutarch indicates that one does not become a god by decree but only through virtue and purification, passing through these stages. His myths are probably meant to be taken as much symbolically as literally, but his conception of the human composite aids their structure. In 'De virtute morali', 'De animae procreatione in Timaeo' and elsewhere, the human composite is made up of body, soul, and mind (*soma, psyche,*

one another. The incident is mentioned by NILSSON, Geschichte II, p. 213. He points out that the *daimon* speaks Greek in Valerius Maximus' version of the story (1.7.7), but the vision comes to Cassius of Parma after the battle of Actium, not to the other Cassius before Philippi, much less to Brutus.

[83] On this comparison must be made with Plutarch's numerous explanations of statue portents and other miraculous occurrences in the 'Lives'. The terminology is decidedly un-Epicurean. For Cassius as an Epicurean see A. MOMIGLIANO, Epicureans in Revolt, JRS 31, 1941, pp. 151–157, and E. PARATORE, La problematica sull'epicureismo a Roma, in: H. TEMPORINI, ed., ANRW I.4, Berlin–New York 1973, pp. 116–204.

[84] BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, pp. 430–440; CORLU, Le Démon de Socrate, pp. 47–64; DILLON, The Middle Platonists, pp. 219–223; RUSSELL, Plutarch, p. 74.

[85] See BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, pp. 470–473, who notes that this makes Plutarch radically different from the Stoics, who would overlook such a qualitative difference between divine and human realms. Plutarch in Romulus 28 treats the apotheosis of Romulus as similar to the Greek fables about Aristeas of Prokonnesos and Kleomedes of Astypaleia. For these two Greeks see R. FLACELIÈRE, E. CHAMBRY, M. JUNEAUX, Plutarque, Vies, I, Paris 1957, p. 234.

Digitized by Google

nous or *logos*). Interesting in 'De virtute morali' and elsewhere is the frequency with which body is said to be tied to soul or soul to *nous* with a cable of some sort.[86] The physical nature of the soul thus permits an ascent into an atmosphere of its own nature, while the shuffling off of soul by *nous* leaves what one might call a *nous-daimon*. Thus his eschatological myths are more closely related to the celestial geography than are Plato's. The concept of *nous-daimon* is most clearly set forth in 'De genio Socratis', but as A. CORLU remarks, it does not by its nature exclude the concept of protective and helping *daimones* – those who like athletes past their prime run along the track urging the competitors to the finish, or like swimmers who have made it to the shore passing a hand to those yet in the sea – a concept put expressly into the mouths of Pythagorean speakers.[87]

The most distinctive features of Plutarch's eschatological myths are his preoccupation with the moon, the second death of the souls, his use of Dionysiac imagery, his avoidance of a vision of the Forms, and in 'De facie in orbe lunae' the apparent though disguised release of the soul through love of God, described in terms of the Platonic Form of the Good.

'De sera numinis vindicta', whose theme is the ultimate punishment of evildoers either in this life, perhaps through their children, or at least in the next, remains close to Plato and is not all that ingenious. Its severity is tempered by the suggestion that punishment after death is a thought more to be promoted among the masses than taken seriously by the intellectuals, and by the humourous reincarnation of Nero into "a vocal creature, frequenter of marshes and lakes and swamps" for his benefactions to "that race whom the gods most loved", an amelioration of the sentence to turn his soul, already pierced with incandescent rivets, into a viper which eats its way out of its mother's womb.[88] As in all his

[86] In De virt. mor. 445c, a rein; 446a–c and Anim. an corp. 501d, De amor. prol. 493e and De tranq. an. 465b the soul is conceived of as a ship kept from being swept over the sea or dashed down a river only by its cable.

[87] Le Démon de Socrate, p. 59. For the purpose of harmony he believes Plutarch downplayed differences in daimonology. See also DÉTIENNE, La Notion de 'Daïmôn' dans le Pythagorisme Ancien (cit. above, n. 77). Unfortunately he is a bit too ready to snuff out demons. The work is valuable for the fragments collected. He believes in a pre-Pythagorean lunar daimonology which influenced all subsequent ones, but unfortunately the evidence is slim (Aet. Plac. 2.30.1, SVF 404.10). Also valuable is H. THESLEFF, An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period, Åbo 1961, and S. SKOVGAARD JENSEN, Dualism and Demonology. The Function of Demonology in Pythagorean and Platonic Thought, Munksgaard 1966, esp. pp. 60–107. Recently, J. HANI, Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase, REG 88, 1975, pp. 105–120, shows the close relationship of the myth to the experience of the sleep in the cave of Trophonios. In the same issue, pp. 206–219, D. BABUT gives a review of recent literature on Plutarch, along with his own ideas on many subjects, including CORLU's book on 'De genio' (entitled "Ιστορία οἷον ὕλη φιλοσοφίας. Histoire et réflexion morale dans l'œuvre de Plutarque').

[88] See J. DUMORTIER, Le châtiment de Néron dans le mythe de Thespésios, in: Association Guillaume Budé, Actes du VIII^e Congrès, Paris 5–10 avril 1968, Paris 1969, pp. 552–559, and R. FRAZER, Nero the Singing Animal, Arethusa 4, 1971, pp. 215–218. For the period in general, see E. CIZEK, L'Époque de Néron et ses Controverses Idéologiques, Leiden 1972.

Digitized by Google

myths the celestial voyage is important, and here the course of the souls resembles that of spindles. Out of Delphic loyalty he seems to include an oracle of Apollo, too high for his visionary Thespesios to reach because of the shortness of his cable.

The moon is very important to the other myths.[89] Xenokrates had associated it with the *daimones*. As M. DÉTIENNE points out, theories about the moon had entered Pythagorean speculation, and they seem to have interested Stoics before Plutarch. In Amatorius 766b reincarnation takes place on the moon. In a fragment of Plutarch's 'De anima' (201 SANDBACH), the Elysian plain is located on the surface of the moon lit by the sun, and the souls wander in the celestial region before rebirth.[90] In 'De facie in orbe lunae', where it is difficult to tell whether the scientific part – with Plutarch's lucky guess that the moon was earth – or the eschatological part primarily encouraged Plutarch to publish, we find a surprising harmony of celestial and religious geography.[91] Hades (943c, 942f) lies between earth and moon, while the Elysian plain is described – not as we might expect – as that part lit by the sun, but as the part which faces the heavens (only fully in the sun's rays at new moon). The place of purgation is located in the "gentlest part of the air" called "the meadows of Hades" while the souls, which resemble rays of light, cling to the moon, from which at times they are swept away. The interlocutor of this had gained his information from a servant of Kronos living off the coast of Britain (shades of Kleombrotos in 'De defectu') so it is not surprising to learn that the souls – of the same substance as the moon – suffer in gorges there called Hekate's recesses, similar to those in the depths of the

[89] It is difficult to track down the source of this lunar daimonology. Besides the references in note 38 above, see P. BOYANCÉ, 'Les Endymions' de Varron, REA 41, 1939, pp. 319–324, reprinted in IDEM, Études sur la Religion Romaine (Coll. de l'École Franç. de Rome 11), Paris 1972, pp. 283–289. He looks for Stoic and Pythagorean precedents, and believes Varro wrote a book with the title 'Endymiones', in his Menippean satires, in which beings of this name lived below the moon (Tert. De an. 54.2, and 55.4: *sublimantur animae sapientes . . . apud Stoicos sub lunam; in aethere dormitio nostra . . . aut circa lunam cum Endymionibus stoicorum*). He incorrectly states (p. 284) that the souls of the *spoudaioi* alone become *daimones* citing Diog. Laert. 7.151; the text reads: Φασὶ δ' εἶναι καί τινας δαίμονας ἀνθρώπων συμπάθειαν ἔχοντας, ἐπόπτας τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων· καὶ ἥρωας τὰς ὑπολελειμμένας τῶν σπουδαίων ψυχάς. The implication is that they separated *daimones*, spirits which watch over men, and heroes – the souls of the just.

[90] A pun on Ἠλύσιον Πεδίον, as though derived from Ἥλιος. The geography of Plutarch's myths is modeled on passages like Phaidros 248a–e. Plato here does not speak directly of a vision of the Ideas, but Plutarch seems to be surprisingly reticent about it. For Plato see W. K. C. GUTHRIE, A History of Greek Philosophy IV, Cambridge 1975, pp. 421–427; for Plutarch's language in the myths, RUSSELL, Plutarch, pp. 71–72, and A. CORLU, Le Démon de Socrate, pp. 92–109. On 'De Anima', see M. TASSIER, Plutarchus over het leven na de dood (De anima), Kleio 2, 1972, pp. 107–115.

[91] On this see H. GÖRGEMANNS, Untersuchungen zu Plutarchs Dialog De facie in orbe lunae (Bibliothek der Klass. Altertumswiss. 2,33), Heidelberg 1970, and F. H. SANDBACH, Plutarch's *De Facie* (Review of GÖRGEMANNS), CR 23, 1973, pp. 32–34; for the composition of the dialogue, H. MARTIN, Plutarch's De facie: The Recapitulations and the Lost Beginning, GRBS 15, 1974, pp. 73–88.

Digitized by Google

Red Sea.[92] If they slip off they must be charmed back; "of such are Tityos, Typhon and the Delphic Python" (945b) – *psychai* without *nous* (a somewhat topsy-turvy conception of the disincarnate souls, modeled on the evil precosmic soul of 'De animae procreatione in Timaeo').[93] The three *Moirai* (Fates) are located on sun, moon, and earth, while in a famous passage – as noted before – a second death takes place on the moon.

The attendants of Kronos here (οἱ περὶ Κρόνον) explain to the clairvoyant narrator a doctrine which looks very much like an attempt by Plutarch to tidy up his previous thought on the subject. In 'De defectu oraculorum' the decline of the oracles was due to the departure of the *daimones* to another world. Now the *daimones* appear to be soul-*daimones*, who are given a promotion and leave for a better position. As they receive the ultimate transformation (ἀρίστη ἐξαλλαγή), the powers go to another place. This, say the attendants of Kronos – who list themselves among the "better ones" (βελτίονες) – happened to the Idaian Daktyloi, the Korybantes in Phrygia, as well as the Boiotian Trophoniads in Oudora, "and thousands of others in many parts of the world" who keep their rites, honors, and titles, "but whose powers have g ɔne elsewhere".[94] Of the "better ones" some receive the transformation sooner, some later, when *nous* is separated from *psyche* through love (*eros*) for the image (εἰκών) in the sun, by which "shines forth the desirable, beautiful, divine, and blessed (το ἐφετόν, καλόν, θεῖον, καὶ μακάριον) for which all nature, in one way or another strives (944e). In the structure of the essay we find a description of soul-*daimones* arriving at the moon, with some of them being swept off, i.e. clinging to the moon, and then falling off, while others turn upside down and sink into it as though "dropping into the deep". Others gain a firm footing, and "crown themselves with feathers" (943d). Then the subject is dropped for a disquisition on Xenokrates' great leap (θεῖός τις λογισμός) in understanding the nature of the moon and its relationship to the stars (943f–944c). Now begins a new daimonological section, suggesting the daimonology of Xenokrates as propounded in 'De defectu oraculorum', but introduced in such a way that the *daimones* here seem to be the souls of the type previously left clinging to the moon. Not the departure of intermediate being *daimones* for other worlds in a multiple universe, but the transformation of the soul-*daimones* into pure *nous* is responsible for the decline of the shrines. Presumably they now move into the *noeton*.

At 944e there is a statement which has been interpreted as applying to all human beings, but which as a matter of fact only applies to the "better" soul-*daimones*: once their soul (*psyche*) has been separated from their mind (*nous*), they will achieve the "ultimate alteration" (so CHERNISS for ἀρίστη ἐξαλλαγή). The *nous* is separated from the *psyche* by love (ἔρως) for the image (εἰκών) in

[92] Something few scholars seem to have noticed. At 944b–c Troglodytes are mentioned (such as those who lived near the Red Sea mystic in 'De defectu').

[93] On the precosmic soul see DILLON, The Middle Platonists, pp. 202–203.

[94] See H. CHERNISS, Plutarch's Moralia, XII, pp. 205–213. The word Οὐδώρα is a mystery, appearing nowhere else (Aldine: οὐδώσα, Basiliensis: Λεβαδίᾳ), but since the shrine at Lebadaia was in good condition at the time, CHERNISS restores Οὐδώρᾳ, the ms. reading.

Digitized by Google

the sun through which shines forth the manifest, the "desirable and fair and divine and blessed (τὸ ἐφετὸν καὶ καλὸν καὶ θεῖον καὶ μακάριον) for which all nature in one way or another strives." Plutarch does not explicitly say "God" here, but in the light of his general theism, a reader well acquainted with all his writing would probably think of God. At 945d he seems to introduce the creator God somewhat gratuitously, though suggested by the 'Timaios', and only a few lines before the close of the treatise. Finally, though *to kalon* seems most apt in traditional Platonic language about the Form as the destiny of the soul, *to epheton, to theion,* and *to makarion* suggest a theistic God rather than an Idea.

DÖRRIE presumes that all souls eventually achieve the "best transformation", that into pure *nous,* an assertion not necessary from the 'De facie'.[95] Those referred to are the "better ones" – *daimones* who have a cult or operate as attendants at a cult site. Presumably they have gone through an initial purification, and are different from the soul-*daimones* who in section 943d either fall off the moon or sink back into it – following the daimonological theme of nature finding its own place – or the *daimones* of 944d – who seem to be Xenocratic *daimones,* but who are later described as being reincarnated – "cast out upon earth confined to human bodies" for exceeding their license to punish malfactors. Thus these *daimones* are clearly treated as soul-*daimones.*[96] It is possible that such souls or *daimones* could never escape the cycle. In the similar passage of De defectu oraculorum 415b–c, the better (βελτίονες) souls reach the transformation from souls into *daimones,* but only some souls pass "from the *daimones*" through purification to share completely in divinity (θειότης).

In 'De genio Socratis' metempsychosis naturally takes place on the moon, the moon's affinity to *daimones* is stressed, the road to Hades is the side of the moon opposite the sun, the moon passes over the 'Styx' from which the better souls are rescued, and the unclean slip off in terror and consternation. But his major preoccupation is with the concepts of *nous, daimon,* and *psyche.* The souls in their celestial voyage are carried from above by their own *nous* or *daimon* floating over the soul like a cork, a symbol of its activity in life – especially in the life of Socrates (592a–f). The souls ascend through a magnificent celestial sea, a passage as much worth reading for its literary flamboyance as for its religious exuberance. Meteorological bodies pass by Timarchos in psychedelic colors to the accompaniment of the harmony of the spheres; then celestial elements in exotic giration open up on rivers of fire transforming blue to white and causing the "sea" to boil; then to a great abyss "in what seemed to be a sphere cut away", in which roars and groans of animals, wailing of babies, and mingled

[95] Gnostische Spuren, p. 110.

[96] See note 87 above. DÖRRIE, Die Stellung Plutarchs, p. 50, perhaps mistakenly speaks of a voyage through planetary spheres. Rather, Plutarch conceives of a celestial sea with shoals and shallows possibly representing the Milky Way, planets floating by like islands, the abyss (χάσμα), probably the earth = Hades; the Styx is the path to Hades, and souls fall off the moon at periods of 6 months, presumed to be those of lunar eclipses. Professor SANDBACH suspects that the Styx is the cone of air which is in the shadow cast by the earth.

Digitized by Google

lamentations of men and women startle the hero out of his life. When a celestial guide appears from nowhere to ask if he would like anything explained, Timarchos responds, "Everything, for what here is not marvelous?" (590c–591a).[97]

Through the work of P. DE LACY and B. EINARSON, though we may still find the vision marvellous, we need not be quite so confused as Timarchos. Now J. HANI, while substantially in agreement with their interpretation, has added further clarification, and even offered a celestial map for the aid of future voyagers intending to duplicate that trip.

Plutarch's allegorizing and humanizing of religious myth can be observed here. As Timarchos looks down into a great abyss (χάσμα), he hears the cries of roaring animals, wailing infants, and the mingled lamentations of men and women. This abyss, also apparently called Hades, is loosely identified with the earth, the place of punishment for souls. HANI would take the cries of the babies to be not those of the untimely dead, the ἄωροι of Vergil, Aeneid 6. 426–429, but rather souls departing for rebirth as beasts or babies. But this does not explain the mingled lamentation of men and women. More likely these are souls returning from life on earth, like those in De facie in orbe lunae 944b, described as the souls of the chastized coming up from the earth to the moon, and out of its shadow, with lamentation and wailing. In any case, Hades is a *purgatorio*, not an *inferno*. The stumbling block in this myth is the sudden appearance of what appear to be hypostases, something strikingly Neoplatonic in tone which has intrigued KRÄMER, DÖRRIE, and DILLON.[97a]

The suggestion of Dionysiac themes along with the afterlife is also most intriging, as R. TURCAN has noticed.[98] In De Iside 362b Dionysos is identified

[97] P. H. DE LACY and B. EINARSON, Plutarch's Moralia VII, Cambridge, Mass. 1959, pp. 461–467; J. HANI, Plutarque, Oeuvres Morales VIII, Paris 1980, pp. 39–67, esp. 55–58, and 226–232. He sees the principal theme as the unifying of the πρακτικός and θεωρητικὸς βίος (p. 61). HANI agrees on virtually all details with EINARSON and DE LACY, except on the "surge." (As they crested the surge, the islands "came back"). The word (ῥόθια) is actually plural. HANI argues rather convincingly that Plutarch has in mind a planetary map. DE LACY and EINARSON took the surge to be the belt bounded by the tropics or the tropics themselves as the shores of the planetary sea (p. 464). HANI, note 8 p. 227, prefers the crests of the ecliptic on a zodiacal map, with the farthest point away being the height of the surge. See also D. A. STOIKE, De genio Socratis (Moralia 275A–598F), in: H. D. BETZ, ed., Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature (Studia ad Corpus Hellenist. Novi Test. 3), Leiden 1975, pp. 236–285. For Plutarch's interest in color in these myths see D. A. RUSSELL, Plutarch, London 1973, pp. 71–72. For another possible parallel between Vergil's Aeneid 6.739–742 (*aliae panduntur inanes / suspensae ad ventos*) with De genio 590b, see F. SOLMSEN, The World of the Dead in Book 6 of the Aeneid, CP 67, 1972, p. 37, and my article: F. E. BRENK, Most Beautiful Horror. Baroque Touches in Vergil's Underworld, CW 73, 1979, pp. 1–7.

[97a] KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik (cit. above, n. 12), p. 98, n. 250. See also H. DÖRRIE, Zum Ursprung der neuplatonischen Hypostasenlehre, Hermes 82, 1954, pp. 331–343. The matter from DILLON can be found in his chapter on Plutarch, pp. 188–230, esp. pp. 214–215.

[98] Les Sarcophages Romains à Représentations Dionysiaques, Paris 1966, p. 3. See also M. P. NILSSON, The Dionysiac Mysteries in the Hellenistic and Roman Age, Lund 1967, p. 123; Y. VERNIÈRE, Le Léthé de Plutarque, REA 66, 1964, pp. 22–32; R. TURCAN, Les sarco-

Digitized by Google

with Osiris-Serapis and associated with death and rebirth. In De sera numinis vindicta 565e–566a Lethe receives a quite original description in which Dionysiac imagery seems to express elements ambivalently good or evil.

In this rather light interlude in Plutarch's otherwise horrendous, though sometimes witty, Nekyia Thespesios is carried up by beams of light until he reaches a great chasm. Other souls draw themselves together like birds, alight, and walk around the rim of the chasm. But this part is no *inferno*. Instead, a Bacchic grotto with pleasant foliage and flowers wafts soft perfumed breezes to induce a quasi-alcoholic inebriation as of wine, making the souls expansive and friendly. This place – called the place of Lethe (Forgetfulness) by the heavenly guide – is already beginning to capture the fancy of Thespesios as an ideal place to stay, when the guide pulls his Pinocchio away by force, explaining that his faculty of reasoning (τὸ φρονοῦν) is quickly "dissolved away and liquified by pleasure", while the non-rational part (τὸ ἄλογον) feeds upon it and stimulates the recollection of the body, thus drawing the soul towards birth (γένεσις) through "earthward inclination" (ἐπὶ γῆν νεῦσις). This lack of conscious choice, which has been supplanted in the myth by pure emotional inclination and an almost natural drift downward, is untypical of Plato's 'Politeia' but fits in somewhat with his 'Laws' and parts of the 'Phaidros'. In Plutarch the process of purification, or the movement up, is not so clear, and ascent seems more a product of natural disposition than a conscious effort to escape from this world. One might in particular cite De sera numinis vindicta 565e where one soul is borne down toward birth (γένεσις i.e., rebirth) through a weakness of *logos* and neglect of contemplation (τὸ θεωρεῖν) through τὸ πρακτικόν – which DE LACY and EINARSON translate "a practical proclivity". Others are drawn toward rebirth through the desire to gratify ἐπιθυμίαι (translated by these authors as "licentiousness") through the body, since in the afterlife there is only "an imperfect shadow (σκιά) and dream (ὄναρ) of pleasure without consummation (πλήρωσις)". Besides the natural tendency down, an added element appears, found also in Philo and possibly a contemporary strain of Platonism: souls, or *daimones*, which end up in rebirth – Philo would call them evil *daimones* – have an inordinate appetite for sensual, and in particular sexual pleasure (De gigantibus 17–18).[99]

phages romains et le problème du symbolisme funéraire, in: W. HAASE, ed., ANRW II. 16.2, Berlin–New York 1978, pp. 1700–1735, and G. KOCH and H. SICHTERMANN, Römische Sarkophage (Handbuch der Archäologie), Munich 1982.

[99] See P. H. DE LACY, and B. EINARSON, Plutarch's Moralia, VII, pp. 285–289, for text, translation, and commentary. The comparison of the souls to birds appears in Vergil, Aeneid 6.309–312 where he uses Homeric similes to heighten his effect, but the idea of the souls receiving wings is from the 'Phaidros.' See also, A. ALONI and G. GUIDORIZZI, Il Demone di Socrate. I Ritardi della Punizione Divina. De genio Socratis, De sera numinis vindicta, Milano 1982; R. KLAERR and Y. VERNIÈRE, Plutarque, Oeuvres Morales VII,2, Paris 1974, pp. 167, however, take *to praktikon* as «*par besoin d'agir*». This seems to be supported by Arist. E. N. 1139a 27, where *praktike* is opposed to *theoretike*; i.e. the souls have no taste for intellectual life or contemplation and are drawn toward immersing themselves in the world again. For a commentary on the myth itself pp. 215–225, esp. 220–222, with rather full notes and bibliography. For Philo's doctrine of "evil

Digitized by Google

As T. J. SAUNDERS points out, in the 'Timaios' (esp. 40a, 42b–c, 91d) and in 'Laws' (903 e 5–904 a 1) Plato seems to blur the distinction between phenomenal and Idea worlds and attribute a kind of mechanical or physical ascent and descent to souls – what SAUNDERS calls a new scientific eschatology.[100] The state of the soul automatically determines where it will go. With so much emphasis on the 'Timaios' both in Alexandrian Middle Platonism, and in Plutarch's own Platonic studies, it is not surprising that this nuance should have entered his eschatology. Here a divine guide helps out, and in 'De genio Socratis', soul-*daimones* who have completed the course of life assist others, but elsewhere in 'De facie in orbe lunae', the rise of the soul depends upon its purity, the achievement of which is not well explained. In the myth of Timarchos in 'De genio', souls which have a docile inferior part guided by a strong *nous* seem to rise without difficulty whereas others only rise with difficulty or not at all. In the myth of 'De genio' some souls simply fall off the moon and float down as a 'Styx' approaches and are carried away by 'Hades' – which here seems to be rebirth; and other souls coming up from incarnation, which are foul and unclean (ἀκάθαρτοι) and rejected by the moon, fall away and are borne downward – all without a conscious choice (591c). In another symbolic approach, Timarchos is told by the guide that the soul overcome by passion is like a submerged body barely held up by a buoy (*nous-daimon*) and souls returning from incarnation are like things rising from the mud. In one more approach, the soul-*nous-daimones* are stars: stars which are extinguished are souls sunk in the body; those lighted up and reappearing from below are souls coming back from incarnation; stars moving about on high are the "*daimones* of men said to possess *nous*" (591f). In Consolatio ad uxorem 611d–f, he asks his wife to draw support from the teaching of the Dionysiac mysteries into which they have been initiated, that a child's soul, having little contact with matter, has a better chance of escaping rebirth than that of an adult. In De anima fr. 178, death (*teleute*) is etymologically allegorized as mystery (*telete*), and in De facie in orbe lunae 943c, the entry of the blessed into heaven is described as the return of exiles, with a joy most like that of initiates. He need not be speaking of Dionysiac mysteries or symbolism here, but the thought is near. In the 'Erotikos', the "mysteries of Eros" resemble those of a Dionysiac thiasos. The true lover (*erotikos*) when he has reached the place beyond and has associated with the beautiful (τὰ καλά) as is his right (θέμις) grows wings and celebrates the mysteries of the god, escorting him in the dance above until it is time for him to go to the meadows of Selene and Aphrodite; then drugged by sleep (καταδαρθών), he begins another birth (γένεσις) (766b).[101]

angels" – i.e. souls which fall into bodies – see J. DILLON, Philo's Doctrine of Angels, in: D. WINSTON and J. DILLON, eds., Two Treatises of Philo of Alexandria, Chico, California 1983, pp. 197–206.

[100] T. J. SAUNDERS, Penology and Eschatology in Plato's *Timaeus* and *Laws*, CQ 23, 1973, pp. 232–244.

[101] R. FLACELIÈRE and M. CUVIGNY, Plutarque, Oeuvres Morales X, Paris 1980, p. 150.

Digitized by Google

Recently D. BABUT has turned his attention to the 'De genio Socratis' with an eye toward integrating the apparently inconsistent daimonological parts – or perhaps better integrating a dialogue where no inconsistency might have been observed save for the acuteness of the *Quellenforscher*.[102] In 'On the Daimonion of Socrates', a number of positions are elucidated, apparently in conflict, or at least representing different approaches. First Galaxidoros claims that the *daimonion* (extremely vague in Greek and perhaps best translated "the divine thing", or "the supernatural power") was nothing other than the knowledge of ordinary divination by sneezes and so forth. This initial speech, which meets resistance among other members of the company, is followed by that of Simmias on a higher theological level in which *daimones* are the "superior ones" (κρείττονες) who communicate with "daimonic" men – not faintly and in dreams as with the rest of men, but directly, reaching their *nous* through intelligible discourse (or thought or word – *logos*) without sound (588e).

In the myth of Timarchos we find a vision in which *nous*, said to be a *daimon* (a reference to Timaios 90a), carries the lower part of the spiritual entity (*psyche*) through a celestial sea to the higher reaches. This *nous-daimon* is described as external and like a buoy holding up the soul below. Finally, in the concluding speech, Theanor presents a vivid scene of *daimones* aiding souls on their way to salvation. Having terminated their earthly existence, now like ex-athletes they stand or run along the sidelines encouraging the competitors to the goal, or like swimmers having reached the shore, hold out a hand to those approaching.

BABUT successfully demonstrates how the individual discourses are the building blocks of a complex architectural structure in which each piece, with the exception of the provocative introduction by Galaxidoros, harmonizes beautifully with the other elements, of which that by Theanor is the *clé de voute*. Finally he notes that the moral rather than theological context of 'De genio' distinguishes its daimonological aspect from that of the other treatises.

Putting this into a broader context we should recall DÖRRIE's conviction in 'Mélanges Quispel' that the principal daimonological strain in Plutarch was not the existence of superhuman beings with an ontological existence separate from human souls – positioned between men and gods – nor the Hesiodic conception of guardian *daimones*, nor the daimonological interpretation of religious myth, but the transformation of a human soul into a *daimon* – and through total release from the soul to possession of divine status (θειότης) – a successive purification in an ascent conceived at least symbolically as upwards.[103] Combined

[102] La doctrine démonologique dans le 'De genio Socratis' de Plutarque: cohérence et fonction, L'Inform. Lit. 35, 1983, pp. 201–205. One cannot do justice here to Y. VERNIÈRE, Symboles et Mythes dans la Pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia (Collection d'Études Mythologiques 11), Paris 1977. Besides an introduction to philosophical myth and a summary of Plutarch's major myths, she discusses his use of allegorical interpretation, daimonology, doctrinal content, nature of the eschatology, nature of the gods, celestial geography, myth as a literary genre, its importance in Plutarch, and his relationship to later Platonists who wrote myths.

[103] Gnostische Spuren bei Plutarch (cit. above, n. 49), pp. 92–116, here 109.

Digitized by Google

with this central tenet is the necessity of seeing Kleombrotos' discourse in 'De defectu oraculorum' – which through G. SOURY's, La Démonologie de Plutarque' has led scholars astray for too long – as at least partially a parody by Plutarch of pseudo-scientific literature. This aspect, developed at length in DÖRRIE's last article, 'Der Weise am Roten Meer', seriously undercuts Kleombrotos' speech and puts the last stake through the exaggerated demonological approach to Plutarch.[104]

BABUT's sensible approach to 'De genio', harmonizing and emphasizing Plutarch's consistent attitude toward *daimon* and *daimones*, should lead to a better understanding not only of his religious philosophy but also of the compositional technique of the Plutarchan dialogue. Though not entirely modeled on Plato's and at times structured differently – for example, the 'Erotikos' ('Amatorius') compared to the 'Symposion' of Plato – the basic conception is the same. An initial speaker with unacceptable positions raises the central issues to be discussed. Thrasymachos' assertions in the 'Politeia' are not Plato's highest thoughts, but track the discussion of the *politeia* into one of justice and injustice. Moreover, the individual viewpoints, kaleidoscopic in their diversity, stimulate the mind toward appreciating the nuances in the final or superior conception, as for example in the 'Symposion' where "wrong" ideas about Eros and beauty become sublimated into a comprehension of the instinctive drive of the *psyche* toward the intellectual possession of the Form of the Beautiful. The false starts aid in correcting wrong impressions.

By applying a proper understanding of compositional technique to Plutarch's daimonological treatises one can put *logos* into their apparently disordered souls. For example in 'De genio', Galaxidoros' false start frames the question of *to daimonion* – really *daimones* and *daimon* – as one of supernatural clairvoyancy and communication. Soon we see the close relationship between daimonic, *daimones*, and *nous*, and the nature of the daimonic man's soul as opposed to that of the multitude who only faintly achieve spiritual perception. The myth of Timarchos illustrates the internal perspective, the tractability of the daimonic man's *psyche* to his *nous*, while opening a new vista, the importance of hearing the *daimones* – i.e., the supernatural *logos* – not for this life, but for its relationship to the destiny of the soul in the next. We also learn that *daimones* are former human souls who out of compassion and sympathy, having completed a similar course, help those in bodies reach the goal. The myth of Timarchos removes a curtain to reveal the eschatological dimension of human life, but since its major purpose is to illustrate the necessity of the docility of *psyche* to *nous*, never introduces a vision of the final destiny of the *nous* released from the soul.

Not only 'De genio' contains parts leading to an architectural whole – to use BABUT's conception, but also the complex of Plutarch's dialogues arrives at a more comprehensive view of this new daimonology. On a logical basis,

[104] Der „Weise vom Roten Meer" (cit. above, n. 79), pp. 95–110. M. DÉTIENNE, Xénocrate et la démonologie pythagoricienne, REA 60, 1958, pp. 271–279, put all but the finishing touches to the supposed reconstruction of Xenokrates' daimonology by R. HEINZE, followed by J. DANIÉLOU.

Digitized by Google

'De defectu oraculorum' would appear to be the first major consideration of daimonology by Plutarch. The apparent ineptitude of Kleombrotos not only raises the daimonological issues causing so much controversy within the dialogue but also states the themes which haunted Plutarch throughout his life, and which he eventually sublimated into forms peculiarly his own. Among the various elements raised by Kleombrotos are the guardianship of the *daimones*, the nature of evil *daimones*, the relationship of *daimones* to human souls, their role in cult and shrines, their nature as "superior" beings, and their death and final destiny – conceived here as the departure for another world.

The 'De defectu oraculorum', rather tentative and hesitant, seems willing to entertain folk superstition. From there on – in this theoretical framework at least – Plutarch moved in an allegorizing direction, though the basic assumption that *daimones* are human souls goes back to Hesiod. As Ammonios says, "Are they anything else than souls that make their rounds 'in mist apparelled' as Hesiod says?" (431 c). Particularly Kleombrotos' talk of the death of *daimones*, an idea directed toward Greek nature deities (Kleombrotos speaks of Naiads, while Hesiod speaks of "Nymphs with goodly locks, daughters of Zeus bearing the aegis" – fr. 304, MERKELBACH and WEST), is later elevated to the concept of the death of the *psyche* on the moon, liberating the *nous* (apparently for the *noeton* and the vision of God – synthesized with Plato's Forms and One).[105]

Plato himself in the 'Symposion' not only composed in Diotima's speech the passage which became the foundation for Middle Platonic daimonology – the intermediate status of the *daimones* and their role as mediaries between the divine and men – but also allegorized away his "great *daimon*" Eros, into the instinctive drive for possession of the Form of the Beautiful. Thus Plato followed the general tendency of Greek intellectuals toward folk religion and superstition. The process is similar to that of Euripides in the 'Bakchai' who turned the *daimon* Dionysos into the primitive life forces and communion with nature associated with the mythology and religion of that god, or who in the 'Hippolytos' equates Aphrodite with the psychic instinct for love and sexual pleasure, while Artemis becomes identified with the instinct for sexual purity, freedom, athleticism, and a pure communion with nature.

The leap in Plutarch's thought here can be seen by comparing two dialogues, one of which, 'De defectu', appears to be earlier. The first explains the cessation of oracular activity as the departure of the *daimones* for another *kosmos* in an Epicurean universe which has an infinite or at least a very large number of *kosmoi*. The theory runs into intense opposition and is denounced as a plagiarism, itself philosophically dubious. However, apparently later and after more reflection, the same idea is reconstituted in a new form. The *daimones* which appear in Kleombrotos' speech as intermediate beings which have nothing to do with human souls now have their descriptions – activity in cults, mysteries, shrines etc. – transferred to *daimones* which are former human souls. While

[105] R. MERKELBACH and M. L. WEST, Fragmenta Hesiodea, Oxford 1967, fr. 304 (RZACH 1913, fr. 171), p. 158. See also R. FLACELIÈRE, Plutarque, Oeuvres Morales VI, Paris 1974, p. 186.

Digitized by Google

waiting for the "best of transformations" they are employed on earth. With good behavior they are promoted – achieve the separation of *nous* from *psyche* – and depart for their new assignment, thus causing the cessation of the oracle. Plutarch as usual treats such daimonological material with a touch of humor, but his new conception illustrates a radical recasting of the identical matter, incorporated now into his basically serious theme of the identification of *daimones* with souls in a state of purification toward their final destiny. 'De defectu' did not need an eschatology, but Plutarch at that time might have been incapable of the newer conception which encouraged such visions.

The 'De sera numinis vindicta' ('Why *To Theion* is Slow to Punish') looks like a magnificent place to introduce the final vision, but instead, mingling horror with wit, Plutarch ended with Nero's soul saved from the *daimon* torturers, incandescent rivets, and life as a future Indian, Pindaric, or Nicandrian viper (according to the readings of various textual critics) to become reincarnated:

> "into a species more gentle, some sort of singer of odes, an animal living by swamps and ponds; for where he has gone wrong he has paid his debts, and he deserves something worthy from the gods, since of his subjects, the race best and dearest to God he liberated." (567f)[106]

Thus there is no advancement in his conception here more than there is in the daimonological explanation of mythology in 'De Iside'. Nor are there no anomalies in his architecture. The evil *daimon* at the end of 'De E' is hard to explain away otherwise than as Alexandrian Platonism either taught by Ammonios or put under his name.

Otherwise the pieces fit together architectonically, a beautiful structure retaining Platonic humor and inspiration. But there is also a disturbing side. Each great vision, with the exception of that in 'De genio', ends not with eternal destiny, but with reincarnation. In 'De genio', too, the finale is not that optimistic. Timarchos' last vision is that of the souls become stars on high, but the divine guide ends by relating the murder of the daimonic shaman, Hermodoros of Klazomenai, whose enemies burned his body while his *nous* roamed freely through the world. Thus even being a daimonic man has its occupational hazards, though Plutarch here as elsewhere may have decided to close with humor rather than horror.

The 'De facie in orbe lunae' is most striking. The first nine-tenths consists of astronomical cosmology out of the spirit of the early Hellenistic period, based on sources from Xenokrates on. Suddenly we drift upwards in a sea of Middle Platonic transcendentalism, spiritual voyeurs of a universe of lunar souls and of *nous* stripped of *psyche*. Even Plato of the 'Timaios' would be embarrassed. But having reached the top of the visible world and learned of the separation of the soul through love of the "Desirable, Beautiful, Divine, and Blessed", for

[106] On the passage, and some textual difficulties see R. KLAERR, and Y. VERNIÈRE, Plutarque, Oeuvres Morales VII, Paris 1974, p. 224, note 4.

Digitized by Google

us the myth, like the world in the 'Politikos', suddenly rolls backwards to a vision, not of the few entering into glory but to the pessimistic spectacle of the cycle of rebirth beginning again for the multitude.

V. 'De Iside et Osiride': Allegorical Interpretation and Syncretism

In the portrayal of his youthful views in 'De E apud Delphos' Plutarch already shows a tendency toward allegorical interpretation. Much of this has to do with speculation on the pempad (five) along Pythagorean lines, including its designation as 'marriage' and 'nature'. Apollo is then split in two. In his deathless, eternal, pure, and solitary state he is Phoibos and Apollon. In his turning into winds and water, earth and stars, generation of plants and animals, fire and the like he is Dionysos, Zagreus, Nyktelios, and Isodaetes. For this god they sing emotional dithyrambic strains; for Apollo they sing the *paian* music regulated and chaste. Apollo is ageless and young, Dionysos in many guises; Apollo orderly and serious, Dionysos playful, wanton, and frenzied. Equally related to the number five is the harmony of music, composition of the world's elements, senses, parts of the world, animate beings (gods, *daimones*, heroes, men, the irrational and beastly), the supreme first principles of the 'Sophist' (Being, Identity, Divergence, Motion, and Rest), and finally the categories under which the Good displays itself (moderation, due proportion, mind, science and arts and true opinions, pleasure, 387f–391e). In Ammonios' speech at the end of this dialogue, we find similar interpretation: Apollo the supreme being, unity; Hades or Pluto, symbols of diversity and the forces of destruction and change. Finally, Plutarch's inclination toward simpler, more direct solutions to religious problems, letting others serve perhaps as symbols, can be seen in De Pythiae oraculis 397c, where in spite of the long discussions on *daimones* and *pneuma* in 'De defectu', Theon, the speaker who is given the principal place in the dialogue, opts for a very simple, uncomplicated, and reasonably acceptable solution to the problem of Delphic prophecy: in inspiration the god puts into the mind of the prophetess a vision and creates a light in her soul regarding the future, "for this is inspiration (*enthousiasmos*)"; neither the voice, utterance, or diction (γῆρυς, φθόγγος, λέξις) is that of the god.

This in general seems to be Plutarch's method of arriving at a solution, to propose a number of solutions – some of which are chosen for their bizarreness – then gradually arrive at a rather elevated intellectual and spiritual answer. This method leaves the impression of disorganization and incoherence, and one must admit that his *adressée*, Klea must have been very confused at times by his explanations.

J. G. Griffiths has given an excellent commentary and introduction to 'De Iside'. Plutarch's work is too long and diverse to treat it in much detail here, but some of the major attitudes and tendencies can be noted. First of all Griffiths points out that Plutarch's sources were very old. The principal ones

Digitized by Google

were Manethon and Hekataios of Abdera, both under the first Ptolemy. GRIFFITHS would see his sources as primarily Eudoxos of Knidos, Hekataios of Abdera, Hellanikos of Lesbos, Manethon, and Timotheos from the Fifth and Fourth Centuries, Antikleides, Archemachos of Euboia, and Phylarchos from the Third. After this he finds few sources and only two from the Roman era. The general picture of the cult fits the early Hellenistic period, with only some features of cult practice drawn from the Imperial period. GRIFFITHS gives the sources for various parts of the work. Important for our purposes would be the myth (Manethon, Hekataios, and Eudoxos), euhemerism and daimonology (an unknown Third Century or later source for the first, Xenokrates and Chrysippos for daimonology), dualism (Theopompos and possibly Eudoxos), and interpretations (Pythagorean, Platonic, Stoic, Gnostic – with mostly pre-Hellenistic references to myth and cult). The inconsistencies in the final conclusions lead GRIFFITHS to suspect that Plutarch was using some handbook, a missing link, but in GRIFFITHS' view it was most likely "a Stoic author of Neo-Platonic sympathies" – a rather strange use of terminology in itself.[107]

In the introduction to 'De Iside', Plutarch tells the *adressée,* Klea, a devotee of Isis – though it is not clear that she was a priestess in the cult – that the key to appreciating Egyptian religion, and the Isis myth in particular, is allegorical, or symbolic interpretation. Though the lines are not always immediately evident, there is an ascending scale of interpretation in which one goes beyond the literal meaning. Thus we find first the euhemerist solution, the daimonological – leading into Zoroastrianism and Greek dualism – and finally, after warning against Stoic physical allegory, a symbolic interpretation of the Isis myth along Platonic lines. However, as GRIFFITHS notes, in spite of certain attitudes taken in the treatise, Plutarch, like Cornutus, used every conceivable type of allegorical interpretation: etymological, physical and moral allegory.[108] And FLACELIÈRE remarks, in his introduction to 'Theseus and Romulus', that he liked the euhemerist approach.[109]

[107] Plutarch, De Iside et Osiride, Cambridge 1970; on sources, pp. 75–100; J. HANI, La Religion Égyptienne dans la Pensée de Plutarque (Collection d'Études Mythologiques), Paris 1976, pp. 12–22, esp. 13–14. GRIFFITHS does not want to rule out Poseidonios, though preferring "a Stoic author of Neo-Platonic sympathies", p. 100. HANI, however, citing recent source work on Plutarch, believes he personally read a considerable number of the authors he cites.

[108] GRIFFITHS, Plutarch, pp. 100–101. On this see also F. WEHRLI, Zur Geschichte der Allegorischen Deutung Homers, Leipzig 1928, pp. 26–40; J. PÉPIN, Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations Judéo-Chrétiennes, Paris 1958, p. 167, and A. J. FESTUGIÈRE, L'exégèse allégorique dans le De Iside de Plutarque, Ann. EPHE, 5ème sect., 1960–1961, pp. 104–105.

[109] See H. J. ROSE, Euhemerus, OCD, 1970, pp. 414–415, treated at greater length by H. F. VAN DER MEER, Euhemerus of Messene, Diss. Amsterdam 1949, and H. DÖRRIE, Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriftenfunde (Abh. der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 3,60), Göttingen 1964, pp. 218ff. GRIFFITHS, Plutarch, pp. 378–379, thinks his influence was considerable and that his work was known and admired at Rome. G. VALLAURI, Evemero di Messene. Testimonianze e Frammenti,

Digitized by Google

Plutarch gives some description of the theories of Euhemeros of Messene, though in the eyes of some modern scholars he misunderstood the novelistic or fictional quality of Euhemeros' writing. Plutarch thinks the theory leads to atheism (360a) but actually – perhaps drifting from his source – speaks more favorably of it later on.

The daimonological interpretation (360e–361d) is very close to that in 'De defectu', but more stress is put upon its being at home in Greek thought (Homer, Hesiod, Empedokles) and it is trimmed down a bit to fit the Isis legend more specifically. Typhon would be an evil *daimon* and Isis and Osiris *daimones* turned into gods.

Physical allegory forms a bridge to the dualist section. As for the Greeks Kronos is time (*chronos*), Hera air (*aera*), so Osiris is the Nile, Isis the earth, Typhon the sea; or Typhon is heat, hostile to moisture (363d), or the solar world, vs. Osiris the lunar world, while Isis is the moon made pregnant by the sun etc. In this passage the dismemberment of Osiris is compared to that of Dionysos.

There follows a strongly dualistic passage, which GRIFFITHS thinks is representative more of the spirit of the essay and a spirit of compromise than a deep seated view of Plutarch, but BABUT may be right in seeing his hostility toward the Stoics as inclining him in this direction. Herakleitos is praised and the Stoics are condemned, the first for seeing the world as caught between opposing forces of good and evil, the later for making God responsible for all, including evil (369b).

Theopompos is his source for the Zoroastrian section. Its essentials are the creation of gods between Oromazdes (GRIFFITHS prefers Horomazdes) and Areimanios (a *daimon*), the removal of Oromazdes beyond the sun, the alternate periods of success for each side in battles lasting three thousand years, the eventual victory of Oromazdes, and the apocalyptic paradise ("the earth shall be flat and level and one way of life and one government shall arise of all men, who shall be happy and speak the same language", the crushing of 'Hades' and the happiness of men needing no sustenance and casting no shadow). J. HANI, M. P. NILSSON, and R. DEL RE felt Plutarch was quite traditional here.[110] R. C.

Turin 1956, p. 48, noted that Kallimachos accused Euhemeros of falsity and bad faith, and that the inexactness in Plutarch leads to the conclusion that he had never himself seen the 'Hiera Anagraphe'. See also K. THRAEDE, Euhemerismus, RLAC VI, 1965, pp. 877–890; here, 881–882.

[110] SOURY, La démonologie, p. 63, called Plutarch's experiment with Zoroastrianism here "a dangerous digression". He was criticized by M. POHLENZ, Gnom. 21, 1949, p. 350, for attributing a dualistic system to Xenokrates. Others who seem to overemphasize the Zoroastrian element in Plutarch are W. H. PORTER, The Life of Dion, Dublin 1952, pp. 47–48, LATZARUS, Les idées religieuses de Plutarque, pp. 66 and 98, and J. BEAUJEU, La religion de Plutarque, L'Inform. Lit. 11, 1959, pp. 207–213. J. HANI, Plutarque en face du dualisme Iranien, REG 77, 1964, pp. 489–525, R. DEL RE, Il pensiero metafisico di Plutarco: Dio, la natura, il male, Stud. It. 24, 1950, pp. 33–64, take an opposite stand, seeing his position as basically Greek. GRIFFITHS, Plutarch, p. 24, thinks one should not soft-pedal the dualism here – challenging J. OAKESMITH, The Religion of Plutarch, London

Digitized by Google

ZAEHNER, M. MOLÉ, and M. BENVENISTE describe Plutarch's religion here as a form of Zervanism, though as GRIFFITHS notes, there are many problems with the development of Persian religion.[111] E. D. PHILLIPS felt that Plutarch had missed the spirit of the great apocalyptic struggle, the Frashkart.[112] At any rate, outside of his investigations into Roman and Greek religion, which are by no means thorough, Plutarch does not show much inclination to investigate other religions. He never mentions Christianity in his works, has little to say about Judaism (and that is not well-informed), and seems to avoid investigation of foreign religious practice in the 'Lives'. From the standpoint of method, one might say that he tended to follow his sources, as here, without making independent investigation or bringing matters up to date. For example, in R. TURCAN's view, he followed Poseidonios for the tantalizing passage on the Mithraic rites of the pirates in the 'Life of Pompey' (24), without going beyond that author.[113]

There follows a description of Chaldaean dualism in two beneficent and two maleficent planets, and a discussion of dualism in Herakleitos, Empedokles, Pythagoras, Anaxagoras, Aristotle, and Plato. As GRIFFITHS notes, Plutarch opposes the Dyad, rather than the older Pythagorean Plurality, to the One (370e). This had been done by him, with Lamprias speaking, in De defectu oraculorum 428f – where one is more in the realm of numbers than principles, strictly speaking (a passage discussed by DILLON).[114] Interestingly, in Ammonios' speech at the end of 'De E', the One is opposed to Plurality. In regard to Plato, Plutarch in De Iside 370f speaks rather seriously of Plato changing his view in old age, and in the 'Laws' (896d) openly speaking of what he had hinted at

1902, but does not see much of it elsewhere in Plutarch's writings, and therefore concludes he is influenced by the topic and his sympathetic manner of treating foreign ideas here.

[111] R. C. ZAEHNER, The Dawn and Twilight of Zoroastrianism, London 1961, pp. 123–124, sees Plutarch's exposition as a "halfway house between catholic Zoroastrianism and the Mithraism of the Roman Empire" and notes that Plutarch is silent about the most important rite, the great bull sacrifice. M. MOLÉ, Cultes, Mythe et Cosmologie dans l'Iran Ancien, Paris 1963, pp. 10–15 – who otherwise seems to contradict ZAEHNER on every point – has little to say on Plutarch's text, agreeing with M. BENVENISTE, The Persian Religion According to the Greek Texts, Paris 1929, and IDEM, Un mythe zervanite chez Plutarque, JA 215, 1929, pp. 287–296, that Plutarch is describing a form of Zervanism (based on the sacrifice offered to Ahriman as well as Ohrmazd). GRIFFITHS, Plutarch, p. 478, believes the egg in the cosmology here may be an Orphic intrusion, with eventual roots in Egypt (cf. S. MORENZ, Ägypten und die altorphische Kosmogonie, in: Aus Antike und Orient. Festschrift Wilhelm Schubart, Leipzig 1950, pp. 64–111 [= IDEM, Religion und Geschichte des Alten Ägypten, ed. by E. BLUMENTHAL–S. HERRMANN, Cologne–Vienna 1975, pp. 452–495]). In: Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénization philosophique de Mithra (EPRO 47), Leiden 1975, ch. 2, 'Le témoignage de Plutarque', pp. 14–22, R. TURCAN shows how the Platonic idea of the mediator enters Plutarch's description of Mithras in the 'De Iside' passage.

[112] Plutarque, interprête de Zoroastre (cit. above, n. 1), pp. 505–511.

[113] Mithras Platonicus, pp. 14–22, for an analysis of Plutarch's approach ('Le témoignage de Plutarque'); p. 5, reliance on Poseidonios for the pirate incident.

[114] GRIFFITHS, Plutarch, p. 484; DILLON, The Middle Platonists, p. 199.

Digitized by Google

in the 'Timaios' (35a), that the cosmos was moved by two souls, one good, one evil.[115]

There follows an allegorical interpretation which is based on ideas appearing in Plutarch's 'De animae procreatione in Timaeo'. Here the world (*kosmos*) is like Plutarch's conception of the human composite (*soma, psyche, nous*). Matter always existed, but only when *logos* associated with *psyche* (here manifested by movement and opinion – *doxa*), did the world (*kosmos* – with a play on *kosmos* as order) come into being. Then incorporating ideas from numerous Platonic dialogues, he suggests that the reversal of the world's motion is due to its forgetting the vision of the *paradeigma* it once had, at which time it must be recalled to its former state:

> "There will be a time and often has been in the past, during which time its reflective power (*to phronimon*) becomes dull and is lulled to sleep, filled with forgetfulness of its proper role, and that element which from the beginning has been in communion and sympathy with body, drags it down and makes it heavy and unwinds the progress of the universe toward the right; it cannot, however, altogether disrupt it, but the better element rouses itself again and looks toward the model (*paradeigma*) with God aiding it to turn again and straighten itself out." (1026e–f)

One can find reflections of these ideas throughout Plutarch's writings. Here Isis is the female principle, nurse, receptacle, with a longing for the highest things (Osiris as the Good).[116] The identification of the Good with a god (God) shows a characteristic inclination in Plutarch's thought (as for example the passage in 'De facie' which introduces the idea of a second death) as is the longing for the Good (God). Horos is the world, a blend of matter and the Forms, but the picture gets more complicated: there is an elder Horos (identified with Apollo, born while Isis and Osiris were in the womb of Rhea); this was only a picture and vision of the world (373c). The soul of Osiris is everlasting, but his body can be dismembered by Typhon. Hermes is *logos*, which causes Horos to win out over the destructive element. Whatever the sources of these ideas, one can find parallels with 'De animae procreatione in Timaeo' and 'De sera numinis vindicta', parts of the eschatological myths, moral treatises, and the like.

In 'De Iside' the allegorizing is along the lines of the Platonic conception of the universe, though the idea of *logos* playing an important part becomes characteristic in later Platonism. However, DILLON's interpretation of the passage on Osiris at 373a–b may be misleading. He speaks of Osiris as the Logos, which has two aspects, the immanent and transcendent – distinguished as the soul and body of Osiris, the body being the Logos or Ideas immanent in matter. In reality Plutarch speaks of "the image of being in matter" (εἰκὼν γάρ ἐστιν οὐσίας

[115] Plutarch liked to give priority to Plato's 'older' views. Cf. GRIFFITHS, Plutarch, p. 485, who cites Num. 11, and Quaest. plat. 1006c – though actually the 'Timaios' belongs to the 'older Plato'.

[116] ἔχει δὲ σύμφυτον ἔρωτα τοῦ πρώτου καὶ κυριωτάτου πάντων, ὃ τἀγαθῷ ταὐτόν ἐστι κἀκεῖνο ποθεῖ καὶ διώκει· (372e–f).

Digitized by Google

ἐν ὕλῃ γένεσις καὶ μίμημα τοῦ ὄντος τὸ γιγνόμενον, 372f). The soul of Osiris is not explicity said to be the Ideas but more specifically "that which really is and is intelligible and good" – suggesting something like God in the speech of Ammonios in 'De E', rather than a plurality of Ideas. The body of Osiris is "the images from this with which the sensible and corporeal is impressed, and the relationships, forms, and likenesses which this takes upon itself, like impressions of seals in wax" (not necessarily immanent ideas).[117] (Immediately after speaking of Osiris as the unmixed and dispassionate *logos*, he speaks of Hermes as *logos*, a kind of defense lawyer in a trial of legitimacy for Horos, 373b.)

This type of allegorizing is different from that we find in a fragment which might come from his 'De anima'. The different kinds of allegory may represent different stages in his life. In the fragment (200) we find an interpretation of Odyssey 10.239–240 in which the transformation of Odysseus' men into swine by Kirke has the deeper meaning of palingenesis:

> οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε
> καὶ δέμας· αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὡς τὸ πάρος περ·
>
> "They had the heads of swine, the voice, the hair,
> The shape; yet still unchanged their former mind."[118]

The interpretation is "as taught by Plato and Pythagoras": the change of a soul into a shape according to its inclinations, how *logos* (Hermes) guards one against falling into bestial shape, and leads the soul to the good (Good), how fate and nature – like Empedokles' *daimon* – wrap the soul in "unfamiliar shirt of flesh" (fr. B. 126, also quoted in De esu carnium 998c). Kirke, child of the sun, "joins birth to death and death to birth in unending succession". Aiaia is the region of space where the souls enter on arrival. Kirke's brew (the *kykeon*) is birth, mingling (*kykosas*) the mortal and the immortal. The crossroad (*triodos*) refers to the parts of the soul: those guided by the appetitive are reincarnated as asses or swine, those guided by the irascible into wolves or lions (after Plato, Phaidon 108a, Gorgias 524a). In the next fragment, (201) on Od. 4.563, the Elysian plain is the surface of the moon illuminated by the sun, where the good live.

As J. PÉPIN notes, these ideas appear in slightly different form, though similar, in Ps. Plutarch, De vita et poesi Homeri 126, which was most likely written in the early Empire, and in Ps. Herakleitos, Quaestiones Homericae 72–73 (PÉPIN does not seem to have noticed the Plutarch fragments).[119] In all Hermes is identified with *logos*; like Plutarch, both stay close to the wording of

[117] DILLON, The Middle Platonists, p. 200. He sees the wax image as common in Middle Platonism (Arius Didymus, Compendium of Platonic Doctrine, ap. Eusebius, Pr. Ev. 21.23,3–6, Philo, Ebr. 133, Migr. 102, Mut. 134).

[118] See the text, translation, and commentary of F. H. SANDBACH, Plutarch's Moralia, XV, London–Cambridge, Mass. 1969, pp. 368–369.

[119] Mythe et Allégorie, pp. 112–121. See also WEHRLI, Zur Geschichte der Allegorischen Deutung Homers, and F. BUFFIÈRE, Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque, Diss. Paris 1956. PÉPIN gives very ample bibliography and texts. For the Plutarch text and notes, see F. H. SANDBACH, Plutarch's Moralia, XV, pp. 367–375.

Digitized by Google

Phaidros 256b and Politeia 10.614. Ps. Plutarch has the transformation of the men as palingenesis, but Aiaia as the place of wailing.

The 'De Iside' contains a wealth of material on Egyptian religion and Greek interpretation of it. For an evaluation one should consult GRIFFITHS, but his principal conclusions can be noted here. It is striking that Osiris receives so much attention, and Sarapis almost none. As mentioned, little relates to Plutarch's own *Sitz im Leben*, e.g. shrines in Greece. The whole study is based on literary works relating to Egypt, while the interpretations are intensely Greek (Neoplatonic and Stoic, as GRIFFITHS calls them). There are affinities with Philo, the Johannine gospel, and a touch of Gnostic sounding matter. Unlike Apuleius who stresses pantheism and pansyncretism, Plutarch identifies Isis with Demeter, and she is a goddess of wisdom, leading to *gnosis* of the highest being. The myth stresses the phallic element, offers a new episode in Byblos, and Dionysos is reflected in Osiris as pioneer of civilization. There is a surprising multiplicity of interpretation; e.g. Osiris is Hades, Plouton, Dionysos, Okeanos, as well as the unmixed and dispassionate *logos* and the vertical side of the most beautiful of triangles. Isis is less Egyptian, the arbiter of sexual love. Typhon as the dry element seems to be a Greek elaboration. Hermes (Thoth) is given much prominence.

The religious ideas Plutarch promotes are eternal life and immortality – based upon knowledge and insight, terms associated with God or Zeus, later with Osiris, while the theme of overcoming death finds little attention. He looks for examples of moral purity: Osiris is the "undefiled and unspotted, and the unmixed and dispassionate *logos*, the understanding of which is the goal of philosophy". He avoids associating Isis with sexual life, women, the bearing of children, and love of parents for children, and there is no inkling of the Hellenistic and Roman conception of Isis-Tyche.[120] In general one may call it a nostalgic, anachronistic blend of antiquarianism brought into being by the interests of his own day, much like his biographies.

In a very interesting study, J. HANI has treated the 'De Iside' in a somewhat different way from that of GRIFFITHS.[121] Though studying individual points at

[120] GRIFFITHS, Plutarch, pp. 33–75, esp. p. 46. For an interesting and important textual emendation to 'De Iside', see M. MARCOVICH, Hades as Benefactor, Plutarch, De Iside 362D, CP 69, 1974, pp. 287–288, and more general IDEM, Textual Criticism of Plutarch, Emerita 40, 1972, pp. 157–165; also C. FROIDEFOND, Notes critiques sur quelques passages du De Iside et Osiride de Plutarque, REG 85, 1972, pp. 63–71. HANI, La Religion Égyptienne, has tried to analyze the work on several levels, Egyptian, Greco-Egyptian (Alexandrian), Greek (6th Cent.), Imperial, and Plutarchan. He notes Plutarch's hostility toward the cult of Attis (p. 8), toward Herodotos who is never mentioned (p. 15), gives some weight to Plutarch's interrogation of Egyptian priests and philosophers in Egypt (vs. GRIFFITHS) (pp. 10–11), and thinks he had read the 1st Cent. A.D. Apion's 'Aigyptiaka' (vs. a sceptical GRIFFITHS) (p. 21), notes that he downplays the popular Anubis (p. 61), omits the parallelism between Osiris and Adonis – in his view dating to the Hyksos (1730–1580 B.C.) period – never even mentioning Adonis (p. 84), and believes the demonological exegesis of the Osiris myth to have been present in the mysteries before Plutarch (p. 338).

[121] La Religion Égyptienne, conclusions, pp. 465–471.

Digitized by Google

great detail, he has at the same time tried to organize the material along general themes and groups as broached by Plutarch. Some of his more general observations about 'De Iside' can be given here. He feels that Plutarch was a good religious historian, whose transcription of Egyptian was excellent, and whose description of the religion adequately describes it. He attacks the position of SCOTT-MONCRIEFF and HOPFNER that Plutarch is describing the religion of an esoteric priestly group. HANI thinks the Louvre Hymn, where Osiris is on a civilizing expedition, and Egyptian wisdom texts which reveal happiness in the world beyond show parallels with the contents of 'De Iside'. He quotes P. DERCHAIN to the effect that FESTUGIÈRE had not recognized the Egyptian character of the 'Corpus Hermeticum' since he could not distinguish the intellectual basis from the mode of expression.[122]

For HANI the 'De Iside' is incomplete, too preoccupied with spiritual advancement and disdain for popular Isism, while at the same time representing Plutarch's most advanced views on the problem of evil, myth, demonology, and allegorical interpretation. Like DÖRRIE and others he sees Plutarch making significant progress on the road to Neoplatonism and later religious philosophy. In this respect he possibly overstates his case, taking Plutarch as a product of degenerate polytheism, *«le polythéisme grec à son déclin, vidé de sa substance»*. Plutarch's attempt then would be to revitalize the philosophical spirit through the fecundation of Egyptian religion, such as occurred later at Alexandria when the Platonic spirit took hold of Christianity. The grace of mystic revelation in the temple of Isis, vision, direct contact with the supernatural, a leap into the beyond, and the gift and reception of the divine favor – all, for him, prefigure the Plotinian ecstasy.

It is difficult to go this far with HANI. Surely Isism did not mean that much to Plutarch, if we can accept FLACELIÈRE's late date for the 'De Pythiae oraculis'. It was like so many of his works, written on a particular theme, which, as so often, is treated sympathetically and a bit overstressed. He hardly meant it as a *«tentative désespéré»* to save the religion of ancient Greece. Even to state it in such a way might have been a puzzle to a Greek of that time. On the other hand, HANI is right in seeing Plutarch as a product of his time, and to some extent shaping it at least by popularizing religious and philosophical syncretism.

– Plutarch's treatment of the Isis cult

Plutarch's use of very early sources in his 'Peri Isidos kai Osiridos' ('The Legend and Cult of Isis and Osiris') with naught a word for contemporary Isism has always been mysterious. Something of a mystery, too, is why – in his 'Metamorphoses' or Asinus Aureus' – Apuleius gratuitously made the hero Lucius, a

[122] L'authenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpus Hermeticum, Rev. Hist. Rel. 161, 1962, pp. 175–198, on FESTUGIÈRE, p. 176.

Digitized by Google

descendant of Plutarch.[122a] Both Plutarch's silence about contemporary practice and the unusual treatment given the cult are perhaps understandable in terms of his Roman adventure.

Plutarch's most impressionable days in Rome apparently were under Domitian. Under his reign he was very likely expelled, or at the least thought it advisable to remain out of sight.[122b] Moreover, at this time several of his friends were executed or punished. His silence about contemporary Isism may, therefore, have been intentional, since Domitian was its greatest promoter. There were, undoubtedly, great differences between the practice at his native Chaironeia, at Delphi, or at Athens, compared with that at the huge Isis Campense in Rome.[122c] Domitian in fact rebuilt the temple of Isis to stress the Egyptian heritage, through imitation of the temple at Memphis, rather than the Hellenized transmission of the cult.[122d] Thus the Roman form of the religion, with its exotic aspects, its roots in the class of *liberti* and foreigners, and Domitian's favoritism might have created in Plutarch a certain aversion if not contempt.[122e]

Plutarch's own interpretation of the religion is in fact a perversion of true Isism – the reduction of the myth and cult to a Middle Platonic allegory. Certainly he was not uninfluenced by some attractive aspects of the religion. In fact at a critical point in the 'Peri Isidos', the myth – perhaps unconsciously – influences his Middle Platonism construct.[122f]

His own essay on love, the 'Erotikos' ('Amatorius'), with its idealized conception of heterosexual love may be inspired among other things by the idealization of the love of Isis for Osiris – a love going beyond the grave to win the beloved's

[122a] See P. G. WALSH, Apuleius and Plutarch, in H. J. BLUMENTHAL and R. A. MARKUS, eds., Neoplatonism and Early Christian Thought, London 1981, pp. 20–32; 22 and 31 note 10. The reference is to Met. I.2.1 and II 3.2.

[122b] See C. P. JONES, Plutarch and Rome, Oxford 1971, esp. pp. 24–25. Plutarch probably had even stronger feelings about the matter than JONES believed. See F. E. BRENK, Plutarch's Treatment of Nero, in: A. CERESA-GASTALDO, ed., Atti delle XIV Giornate Filologiche Genovesi. Il Protagonismo nella Storiografia Classica (Pubblicazioni del Dipartimento di Archeologia e Filologia Classica), Genova 1987.

[122c] See F. DUNAND, Le Culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée (EPRO 26), Leiden 1973, pp. 4–17, 29–39, 132–153, 167–178.

[122d] See M. MALAISE, Les Conditions de Pénétration et de Diffusion des Cultes Égyptiens en Italie (EPRO 22), Leiden 1972, pp. 414–417 (cf. IDEM, La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain, in: W. HAASE, ed., ANRW II, 17.3, Berlin–New York 1984, p. 1645). A. ROULET, The Egyptian and Egyptianizing Monuments of Imperial Rome (EPRO 20), Leiden 1972, pp. 23–34; F. COARELLI, I monumenti dei culti orientali in Roma. Questioni topografiche e cronologiche, in: U. BIANCHI and M. J. VERMASEREN, eds., La Soteriologia dei Culti Orientali nell' Impero Romano (EPRO 92), Leiden 1982, pp. 33–67; 63–64.

[122e] For the ethnic and social components see MALAISE, pp. 67–100.

[122f] See S. M. CHIODI, Tematica ierogamica nel *De Iside*, in: F. E. BRENK, and I. GALLO, eds., Miscellanea Plutarchea. Atti del I Convegno di Studi su Plutarcho, Roma 1985 (Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese 8), Ferrara 1986, pp. 121–126. She observes that the figure of Isis (receptacle-*chora*) in Plutarch becomes very much conflated with both Eros and Penia of the 'Symposion', and at times takes on very positive aspects (pp. 124–126).

Digitized by Google

resurrection. However, for Plutarch the culmination of the religion is in the figure of Osiris, who represents the Platonic *Logos*, Form, and *telos*.[122g]

We know little of the inner spirit of Isis religion at Rome at the time of Apuleius. Still, Lucius' final initiation into the mysteries of Osiris, as the height of his religious conversion, sounds suspect.[122h] One would not get the impression from the aretalogies, the cult objects, and most of the inscriptions that Osiris, not Isis, is the culmination of the religion. In fact even the Isis book of Apuleius – an appropriate name – does not leave that impression from its imagery and description of the festival.[122i] Apuleius, then, with his stress on Lucius' lineage deriving from Plutarch may be saying – as recent authors suggest – that the key to interpreting his 'Metamorphoses', and in particular the last, 'Isis' book, is Plutarch's Middle Platonic allegorizing of the religion, and that it is Middle Platonism, not Isism, which constitutes the true approach to the divine. The Isiac religion would be, then, only the final part of the general Platonic allegory running through the 'Metamorphoses'. In the light of this interpretation, the initiation into the mysteries of Osiris is not historical for the Roman center – at least in the importance given it – but is essential to the Platonic allegory. Apuleius' romance ends, then, with the novelistic expression of Plutarch's Middle Platonic essay, very correctly entitled, not 'Peri Isidos', but 'Peri Isidos kai Osiridos'.[122k]

[122g] This would seem to be the import of 371 a–c, and 382 f–383 a, since Plutarch appears to conflate Osiris as *nous*, *logos*, and as leader and king toward the Form of the beautiful, with the Form itself.

[122h] See J. G. GRIFFITHS, Apuleius of Madauros. The Isis-Book (Metamorphoses, Book XI) (EPRO 39), Leiden 1975, pp. 53–54, who rightly argues against R. THIBAU, Les Métamorphoses d'Apulée et la Théorie Platonicienne de l'Erôs, Studia Philosophica Gandensia 3, 1965, pp. 89–144, on this score (that in Apuleius the culmination is in Osiris, not Isis). He notes that there were distinctive rites for Osiris at this time (pp. 330, 335), but the evidence he cites proves nothing about the Roman shrine. GRIFFITHS would think of the rites of Osiris being connected with the Serapeum. However, R. A. WILD, The Known Isis-Sarapis Sanctuaries of the Roman Period, in: W. HAASE, ed., ANRW II 17.4, Berlin–New York 1984, pp. 1739–1851, believes that the Serapeum of the Isis Campense may not have been constructed until the time of Alexander Severus, since 1st and 2nd Century writers only speak of Isis in the Campus Martius (pp. 1813).

[122i] There is some counter evidence. A number of inscriptions are made both to Isis and to Osiris, or to Osiris alone. See L. VIDMAN, Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 27), Berlin 1969, pp. 189–221. However, one should note that he records only 4 Greek and 2 Latin inscriptions at Rome with the name of Osiris – though there are numerous ones to Sarapis (indices, pp. 342, 344). Presumably Osiris would receive some importance through the *Heuresis* or *Inventio Osiridis* (the Finding of Osiris), which seems to have formed a part of the Roman religious calendar in the Julio-Claudian period (see MALAISE, pp. 221–228). However, this festival can be understood as representing the triumph of Isis, and in fact Apuleius symbolically puts the climax of his work at the *Navigium Isidis*, not the *Inventio Osiridis*.

[122k] I am grateful to Prof. M. R. SALZMAN of Boston University for looking at this section and making some useful suggestions. She is inclined, however, to believe that there were real mysteries of Osiris at Rome.

Digitized by Google

VI. Plutarch and the Stoics

In his very thorough study of the relationship of Plutarch's thought to that of the Stoics, D. BABUT came to the conclusion that in spite of similarities of terminology and personal friendship with contemporary Stoics, of admiration for certain Stoic heroes, and a softening of attitudes on some points, the Stoic system was at heart repugnant to him and was used very much as a foil (*«révélateur»*) against which his own ideas were expressed.[123]

More of BABUT's views on the subject can be summarized here. Surprisingly, Plutarch hardly alludes to the Stoics of his own day, Seneca, Mousonios, Epiktetos, and again and again cites Chrysippos for views of the school. BABUT claims that he did not appreciate the originality of Poseidonios, though often seemingly influenced by Panaitios and Poseidonios in his criticism of the Stoics. Much that was said by the Stoics was of course common ground in his time; hence it is possible to find what appears to be a preponderance of Stoic influence in 'An vitiositas', 'Maxime principibus cum philosopho esse disserendum', 'De amore prolis' (though not in 'De sollertia animalium' and 'An bruta animalia ratione uti'), in 'De fortuna', 'De Alexandri magni fortuna', and 'Ad principem erudiendum'. In 'De exilio' we find a cosmopolitan view of the world in which there is one *patris*, one God, etc. However, in De communibus notitiis 1076f he attacks the Stoic view of the *kosmos* as a city, alive in all its parts and ruled by the divine *logos*. He rejects the Stoic *ekpyrosis* in De E 388e–389c on the grounds that it would destroy Apollo (i.e. the eternal God). At the opening of 'De Pythiae oraculis' the Stoics are attacked for "mixing up god with all things", and at the end of 'De defectu' Lamprias attacks the unitary view of the *kosmos* and the materialistic conception of it.

In religious matters we find *epoche* and dualism. BABUT feels he never solved the problem of evil, but was troubled by Stoic attempts, which as he saw it, made God responsible for evil. This is exemplified in the attack on Chrysippos over providence (1050e), and over the attempt to evade the dilemma by alleging certain oversights or through the use of evil *daimones*. At the same time BABUT finds him sympathetic to Stoic pessimism, in the view that evil is everywhere and

[123] Plutarque et le Stoïcisme, Paris 1969: on allusion to Stoics of his own day, p. 16; dualism, p. 288; on admiration of certain Stoic tenets, pp. 470–527; on basic separation from Stoics, p. 533; on evil *daimones* and Chrysippos' idea of providence, pp. 288–293. Cf. RUSSELL, pp. 67–71, who follows BABUT. DILLON notes, p. 189, that Plutarch's rhetorical compositions on ethical subjects, following a long established tradition, affected the austere "Stoic" attitude, "a series of variation on *topoi* – which have led commentators astray"; that he took a more broadminded stance in ethics, like that of Antiochos, against the Stoic-Pythagorean asceticism seen in Eudoros and Philo, and used Aristotelian rather than Stoic terminology, p. 193; like other Middle Platonists developed no opposition to the principate like that of Stoics, p. 198; and that Theon's speech in 'De E' reflects not Stoicism so much as the Platonism which had been infiltrated by Stoic logical concepts, p. 228.

Digitized by Google

good is difficult to find (An virtus doceri possit 439b, De audiendis poetis 25b); and throughout the 'Lives' one finds that there is no such thing as pure and unmixed virtue in this life. He has a tolerance for views on nemesis (probably from his sources) in Pompey 42, Aemilius 27, Camillus 37; and in Caesar 63 and Aratos 43 speaks of destiny as irrevocable. In morals he rejected *apatheia,* and in questions of determinism rejected the Stoic position. Thus in Quaestiones convivales 740d, Lamprias outlines a theory of three causes (fate, free will, and *tyche*). Determinism would destroy the idea of providence. He criticized the Stoic *telos* as putting means before ends. He criticized the Stoic allegorical interpretation (which as PÉPIN notes, he used himself). But he appreciated their belief in monotheism and repugnance to anthropomorphism, their belief in the divine power and its willingness to communicate with men. BABUT takes the progression to divinity through the states of hero, *daimon,* god – at the end of 'Romulus' – to be Stoic, a view Plutarch was willing to accept, even though against divine filiation.

BABUT believes that the doctrine of evil *daimones* was important to the Stoics, that the terminology used for it reflects that of Chrysippos (De defectu 419a, Quaestiones Romanae 276f–277a – not in SVF), and that the idea of a guardian *daimon* was Stoic. Where it is difficult to go along with BABUT is in his judgment that Plutarch came more and more to accept the theory of evil *daimones.*[123a] However, it is quite possible that the introduction to 'Dion-Brutus' either reflects a Stoic source, or that Plutarch wanted to introduce a Stoic theory into it. But as we have seen, the theory rather withers away within the 'Lives' of these men.

In BABUT's judgment there were a number of substantial matters where he was in sympathy with the Stoa: the fatherhood of God, divine intervention in the world, the incorruptibility and power of virtue, purity of intention in prayer, true piety, the use of superstition as a means of government, belief in portents – though wishing to see them as working according to natural laws, in seeing limits to rationalism, and looking for a middle ground between atheism and superstition. But his general conclusion points in an opposite direction in spite of these similarities:

> «*Tandis que chez Plutarque, alors même que les mots sont les mêmes que dans les textes stoïciens, le fond, le soubassement d'idées et de croyances qu'ils traduisent, se révèle inconciliable avec la vision stoïcienne du monde.*»
>
> (Plutarque et le Stoïcisme, p. 533)

VII. Religion in the Lives: Daimon *and* Tyche

In contrast to the 'Moralia', where *daimon* is used for the divinity, a spirit, or even the mind itself, in the 'Lives' *daimon* is frequently associated with fortune

[123a] p. 292, note 7; p. 389, notes 4, 5; pp. 435–436.

Digitized by Google

or luck (*tyche*), if not even a synonym for it. One might recall that one of the chapters in MARTIN P. NILSSON's monumental study of Greek religion, as he came to the Hellenistic period, was entitled 'Tyche and Daimon'.[124] Another contrast is that in the 'Moralia' *tyche* is often conceived as a godless linking of chance occurrences, a denial of reason or providence. Such is the line implicit at times in 'De fortuna Romanorum' and 'De Alexandri magni fortuna' to some extent, more expressly in 'De fortuna', 'De sera numinis vindicata', 'De tranquillitate', and in 'De defectu oraculorum' in Lamprias' speech on the infinity of worlds. In the 'Lives', we find a drift toward what G. HERZOG-HAUSER has noticed, *Tyche* as a divine power, or as a symbol of the guiding hand of providence.[125]

As with so much of Plutarch's religious thought, we observe not striking innovations so much as the use of familar modes of thought in a newer and stronger personal, theistic conception. His attitude toward *tyche* is rooted as much in the Hellenistic past as in his contemporary world. Working with sources derived from Hellenistic writers, especially for the Greek 'Lives', as well as those close to his time for the Roman 'Lives', and with some Roman Lives using Polybios for a base, there is an unusual blending. No real study has ever been made of the peculiar nature of parallel 'Lives' and the influence of the ideology of one upon the other. However, in the peculiar mode of composition which Plutarch was working with, often a major source like Livy – with Augustan ideas of *fatum* and manifest destiny – runs parallel to a Greek 'Life' written in the heyday of Hellenistic *tyche* fever. Plutarch obviously wrote quickly, frequently reflects the aura of his sources, and seldom removes all contradictions. Thus while his own perception of the divine in the world should have excluded any grand role for an autocratic and independent *tyche*, we sometimes find passages which seem to support the opposite view. Within the pages of Plutarch's 'Lives' one can find a *tyche* which operates as pure capricious chance and one which is closely identified with providence. Or one might say, the sure sign of divine intervention toward a predetermined event in history is the striking presence of *tyche*.

One of Plutarch's major sources was Polybios, who lived a good two centuries before Plutarch. All of Plutarch's meanings for *tyche* were already present in him, though its identification with the rise of the Roman Empire was obviously

[124] Geschichte der Griechischen Religion II, pp. 200–218. Cf. WILAMOWITZ, Der Glaube der Hellenen I, pp. 362–368, and II, pp. 297–311. He notes, II, p. 303, n. 1, a line from Eur. Iph. Aul. 1136 where *tyche*, *moira*, and *daimon* seem to be equated.

[125] Tyche, RE VII A,2, 1948, cols. 1643–1689. The only monograph on *tyche* in Plutarch is E. LASSELL, De fortunae in Plutarchi operibus notione, Marburg 1896, a collection of passages and some attempt at source criticism. He felt Plutarch was more *tyche* conscious when following Phylarchos (Pyrrhos, Aratos, Agis and Kleomenes) than Douris (Demosthenes), that in general he was less enthusiastic about *tyche* than his sources, but used it as a *deus ex machina* from historical and philosophical difficulties. A more general study is A. BURICKS, Peri Tyches, Leiden 1955. See also A. PÉREZ JIMÉNEZ, Actitudes del hombre frente a la Tyche en las Vidas paralelas de Plutarco, Bol. del Inst. Helen. 7, 1973, pp. 101–110. See also L. EDMUNDS, Chance and Intelligence in Thucydides, Cambridge, Mass., 1975.

Digitized by Google

not so clear as in Plutarch. F. W. WALBANK some twenty-five years ago devoted considerable attention to this problem in Polybios, and more recently he has added a few additional strokes.[126]

In general WALBANK finds Polybios using *tyche* to describe acts outside the area of rational analysis, but in practice limiting it to sensational, apparently capricious events, such as the sudden reversal of a man's fortunes – something that was almost a rule for Polybios. In contrast to Plutarch, he did not believe that the divine was swayed by moderate behavior (μετριότης) nor that arrogance in itself brought down divine vengeance. In contrast to such theistic preoccupations, he is more a child of the earlier Hellenistic period in that the instability of *tyche* is without reference to a theological framework. However, *tyche* begins to appear increasingly as something predetermined and teleological in the punishment of the wicked – in WALBANK's view very close in conception to fate or providence. This type of *tyche* was then moved one step further to become linked with the rise of Rome, which forms the major subject of Polybios' history, and became strongly teleological with words like σκοπός and οἰκονομία, 1.4.1; 1.4.3) to describe it. *Tyche* then witnesses a fantastic transformation from pure chance into Stoic *pronoia*. WALBANK also found a curious tension in Polybios, which perhaps we could extend farther and apply to Hellenistic historiography in general. According to the Hellenistic mode of thought, one should be able to find rational principles governing causes and events. In Polybios' case the whole purpose of his history was to illustrate the intelligible principles that determined the rise of Rome. But this is absurd if the major events of history are dictated by pure chance. Polybios, of course, could still seek intelligible principles for success or failure without the need for a theological framework, and in a sense, perhaps, that is what Stoic *pronoia* is, a kind of predestination through the intelligible links between cause and effect.

WALBANK put to the test a suggested possibility, that Polybios had moved from an earlier Hellenistic concept of *tyche* such as that of Demetrios of Phaleron, and then through his own meditation on events gave it a new rationalistic orientation. But he found no support for this theory in relative chronology, since both rational and irrational *tyche* appeared in closely linked passages. He then concluded that Polybios was strongly influenced by current Hellenistic usage, which treated *tyche* as an objective reality, even as a goddess: it became a convenient label for one like himself, fundamentally a religious sceptic, to characterize fortuitous events or "acts of God", without giving them a theological interpretation.

A somewhat surprising result if one moves back from Plutarch to Polybios is that *tyche, theos tis, to daimonion* and *to automaton* seem to be synonymous. This is not so surprising if one moves in the opposite direction, from Homer to Polybios. But in Plutarch *to daimonion* seems clearly linked with a divine plan. The Latin title of Plutarch's essay on why *to theion* = *to daimonion* is slow

[126] F. W. WALBANK, A Historical Commentary on Polybius I, Oxford 1957, pp. 17–25; IDEM, Polybius (Sather Classical Lectures 42), Berkeley 1972, pp. 61–65; IDEM, The Hellenistic World, Cambridge, Mass. 1981, pp. 219–220.

Digitized by Google

to punish used *numen*, and the English translations prefer "God" or "the Divinity." Certainly *fortuna* or "luck" would be mistranslations. In contrast places in the 'Lives' where *to daimonion* punishes, especially if they are drawn from Hellenistic authors, might still retain a vestige of the *tyche* conception. In Polybios *to daimonion* seems especially associated with retribution, particularly when the characteristic vice brings its own damnation. Thus in 4.81.4 *to daimonion*, by directing the mercenaries' vices of impiety and lawlessness (ἀσέβεια and παρανομία) against themselves, encompasses their destruction.

In his more recent Sather lecture and in his new book on Hellenistic civilization WALBANK, while not modifying his original statements adds the further dimension of the dilemma presented by rationalistic history which had a strong moral purpose. A reader of this history should be able to unravel the intelligible principles upon which human events evolve, but at the same time the moral lesson of learning to cope with vicissitudes seemed meaningless in a world without a capricious and irrational *tyche*.

WALBANK also adds how in Hellenistic culture in general *tyche* was both haphazard chance and benevolent, providential action, or even perhaps the work of a malevolent power. However, he finds it impossible to determine just how the citizen of a town with a protective *Tyche* actually conceptionalized this figure, with her cornucopia and mural crown, as a theological figure in his own life.

One might add also that the very principle of rationalism would seem to exclude a kind of theistic providence necessary to explain the course of events. For this reason, to abandon the kind of *tyche* so popular in the Hellenistic period, is also to abandon rationalism. WALBANK at times mentions the inconsistency often found in Polybios where an event is described both as the planned outcome of diligent preparation and as the logical consequence of certain human actions, and at the same time is described in terms of *tyche*. But here along the lines of double causality and motivation so well developed by A. LESKY in his books and articles on Homer, there is a tendency in Greek literature to describe both human and divine causality. That an event should be attributed to *tyche* – treated either as irrational chance or as a great supernatural force determining events – or as an aspect of a theistic God or providence, is not inconsistent with a human causality and motivation which may appear as logical or necessary to a modern reader.

This basic conception of *tyche* as actually a sure indication of providence and the direction of the universe appears frequently in the 'Lives', but there are a number of other changes in the 'Lives' from the *tyche* essays.[127] For example in 'Caesar', Caesar's *tyche* is played down, and though in the essay 'De fortuna Romanorum' (319d) we learned that *tyche* saved him from any retribution for the death of Pompey, in Caesar 66 every effort is made to convince

[127] JONES, Plutarch and Rome, pp. 67–71, is impressed by Plutarch's knowledge of Rome at the time the 'De fortuna Romanorum' was written. He sees Plutarch inspired by Polybios, but with the peculiar viewpoint that Rome "was a stable element in the chaos of history, 'an anchor in storm and change'", p. 70, something reflected in his mature work.

Digitized by Google

the reader that Caesar, who falls at the base of Pompey's statue and covers it with his blood, was led there "by some *daimon*" to make retribution to his enemy Pompey. Unlike the essay, the 'Life of Antony' makes Antony's inordinate passion, not his *tyche*, the cause of his downfall. Similarly the early history of Rome is more a product of providence than *tyche*, and Aemilius Paullus is hardly an example of glorious *tyche* so much as an example that the world is a mixture of good and evil; for in the moment of triumph he suffered the loss of his sons – something he attributes to the gods, nemesis, or *tyche* (following Livy, or very likely, Polybios).

One might say that really two pictures of *tyche* emerge. One is based on Plutarch's dualism and recognition of the world as balanced between good and evil, an idea enunciated in 'De tranquillitate animi' where he comments on a verse of Menander:

> "By every man a *daimon* stands, the moment
> He is born – the mystagogue of life,
> A good one . . ." (De tranquillitate 474b)

The rest of the fragment helps to contrast different approaches to a popular attitude, both good Hellenistic conceptions. Plutarch has truncated the saying to mould it into his Procrustean bed of the vicissitudes of life to be accepted with *euthymia*. The full fragment runs:

> "By every man a *daimon* stands, the moment
> He is born – the mystagogue of life,
> A good one. For an evil *daimon* is not to be
> Believed, harming a noble life, or to bear
> Spite; for good is every god.
> But those whose ways are already evil,
> Much complication made into their lives,
> Accuse a *daimon*
> And him call such, themselves evil become."[128]

[128] ἅπαντι δαίμων ἀνδρὶ συμπαρίσταται
εὐθὺς γενομένωι μυσταγωγὸς τοῦ βίου
ἀγαθός· κακὸν γὰρ δαίμον' οὐ νομιστέον
εἶναι βίον βλάπτοντα χρηστόν, οὐδ' ἔχειν
κακίαν, ἅπαντα δ' ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.
ἀλλ' οἱ γενόμενοι τοῖς τρόποις αὐτοὶ κακοὶ
πολλὴν δ' ἐπιπλοκὴν τοῦ βίου πεποιημένοι
†εἰπάντα τὴν ἑαυτῶν ἀβουλίαν ἐκτρίψαντες†
ἀποφαίνουσι δαίμον' αἴτιον
καὶ κακὸν ἐκεῖνόν φασιν αὐτοὶ γεγονότες.

F. H. SANDBACH, Menandri Reliquiae Selectae, Oxford 1972, 714 (550–551 KÖRTE), p. 321; A. W. GOMME, F. H. SANDBACH, Menander. A Commentary, Oxford 1973, p. 378. SANDBACH notes Herakleitos, fr. 119; ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, and [Epicharmos] fr. 258 KAIBEL: ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός. SANDBACH notes that μυσταγωγός was by Cicero's time used for guides at temples (Cicero, Verr. 4.132) and Strabo even uses it for a man who took him around Arsinoe.

Digitized by Google

The caracteristic tendency of educated Greeks to allegorize away evil *daimones* can be seen in Menander's virtual equation of the evil *daimon* with the character of the victim himself – in a highly moralistic way, and Plutarch's reduction of it into a *tyche-daimon* depriving it of moral overtones.

The theme of the mutability of *tyche* runs through many 'Lives', and is usually disconnected from the idea of providence working through *tyche*. As DILLON suggests, Plutarch may have been influenced by Laws 4.709b: "God controls all that is, and *tyche* and opportunity (*kairos*) cooperate with God in the control of all human affairs."[129]

Generally the mutability of *tyche* is part of the human condition, though at other times hints are given that this is working under a higher cause. What Plutarch puts into the mouth of Lamprias in Quaestiones convivales 740d, virtue obeys no master, but *tyche* predetermines many things in our life by reason of the various forms of education and society which different groups enjoy, is much more optimistic than what we often find in the 'Lives'. Particularly touching is the 'Life of Pompey', where toward the middle (46) Plutarch comments that if Pompey had died then, he would have had the reputation of Alexander, at whose age he now was, but after this time his *eutychiai* only made others envious and his *dystychiai* were irreversable. In 74, 75, and 76 we have an extremely sympathetic treatment of Pompey in discussions with his young wife Cornelia, who believes that her heavy *daimon* has destroyed Pompey as it did Publius, the son of Crassus, who was her first husband and perished on the Parthian campaign. He reassures her with advice on the mutability of *tyche*, and the hope that being so bad it can only get better. But when he complains about providence to Kratippos the philosopher at Mytilene, Plutarch suggests that Kratippos should have asked him if he would have used his *tyche* better than Caesar had he been the victor. Plutarch adds that he might have pointed out that the condition of the Republic demanded *monarchia* – something we have seen in the 'Brutus'.[130]

This tendency to subordinate *tyche* to providence is evident in other 'Lives' such as the 'Brutus'. Thoughout the account of the battle of Philippi (37–51) we are reminded of the role of *tyche*. Particularly significant is *tyche* keeping back knowledge of Brutus' naval victory, which would surely have caused him to delay battle, and in Plutarch's eyes, win the war. In 47 he writes that *tyche* kept back the knowledge, but *monarchia* was necessary, and Brutus the only obstacle. In 55 (the syncrisis) he asserts that Caesar was a good and gentle

[129] The explanation is somewhat complicated: "that according to *heimarmene* interweaves with *tyche* while that ἐφ' ὑμῖν combines with one or the other or both". DILLON, The Middle Platonists, sees Plato, Laws 709b behind it: "God controls all that is, and *tyche* and *kairos* cooperate with God in the control of all human affairs" (p. 209).

[130] Kratippos was a Peripatetic philosopher of Pergamon whose distinction seems to have outpaced his originality. Cicero gave him Roman citizenship and put his son under his charge – apparently not with the best of results (De off. 1.1, 3.2; Brut. 250). C. SCHNEIDER, Kulturgeschichte des Hellenismus I, Munich 1967, p. 964, sees him as an important link between Hellenistic culture and Roman education. See also K. BÜCHNER, Cicero. Bestand und Wandel seiner Geistigen Welt, Heidelberg 1964, p. 432. Plutarch also mentions him in Cic. 24 and Brut. 24.

Digitized by Google

physician sent by the *daimon* to cure the ills of the state. Here we are on ground similar to the 'Pompey'.

In 'Lives' such as 'Marius', 'Antony', and 'Crassus' we find a similar reflection on *tyche*, but the *tyche* theme has been subordinated to the ultimate ruin brought upon one by vice. This is particularly true in 'Marius' and 'Antony'. In the first, after revealing the upswing of his *tyche*, fall, and rise again, we find a rather long digression on the mutability of *tyche*, which FLACELIÈRE and BABUT would like to attribute to one of his sources, Poseidonios, though it reflects the sentiments of Plutarch's own 'De tranquillitate animi'. Here Marius is contrasted with Plato and the Stoic, Antipater of Tarsos, who praised their *daimon* and *tyche* to the end; for Marius was constantly dissatisfied, in spite of his many successes and consulships, while lamenting what was incurable, throwing away the present good.[131] Antony's *tyche* in 17,20,30, and 31 only serves to make him unbearable and feed the fires of his depraved passions. At 33, reworking an incident which appears in 'De fortuna Romanorum', Plutarch has a seer tell him to avoid Octavius; for his *daimon* and *tyche* cowers before that of his rival (proved by games of chance). In 70 he resigns himself to the life of the 'heavy-daimoned' (βαρυδαίμων) Timon the misanthrope, at Pharos. In death he begs Kleopatra not to lament the last reversals of his *tyche*, but to remember that he was once the most illustrious of men. However, this picture is balanced by the numerous censures on his vice, and the erotic captivation of his soul by Kleopatra.

On the night of the battle of Carrhae, Plutarch comments on Crassus, crouching on the ground with his robe pulled over his head, that some might think he was victim of an unjust *tyche*, but in reality he was a victim of his own foolish ambition. But elsewhere in the 'Life' he comments on the invincibility of Roman *tyche*, and in the syncrisis expresses his amazement that even Crassus could destroy the Roman *eutychia*.

The 'Life of Timoleon', a companion to 'Aemilius', is something of a puzzle. The principal source for 'Timoleon' was most likely Timaios, and naturally the mysterious Poseidonios has been suggested for 'Aemilius'. In NILSSON's treatment of Timoleon, in his chapter "Tyche and Daimon", these forces play a considerable role in his life.[132] A number of rather trivial fortuitous events are

[131] Antipater of Tarsos is mentioned by Plutarch in De tranq. an. 469d–e. The passage may have been influenced by Poseidonios of Apameia, cited here for the disease and death of Marius. He was in Rome at the time of Marius' death, and his history, continuing that of Polybios, was used by Plutarch. For his influence on Plutarch see BABUT, Plutarque et le Stoïcisme, p. 20 and pp. 216–218; on the passage, FLACELIÈRE, Plutarque, Vies VI, p. 154; for his influence at Rome, G. VERBEKE, Le stoïcisme, une philosophie sans frontières, in: H. TEMPORINI, ed., ANRW I.4, Berlin–New York 1975, pp. 3–42; for attitudes toward Marius, T. F. CARNEY, The Changing Picture of Marius in Ancient Literature, PACA 10, 1967, pp. 5–22.

[132] The use of Timaios as a source for the 'Life' and the religious beliefs of Timaios himself are holty debated by modern scholars. M. J. FONTANA, Fortuna di Timoleonte. Rassegna delle fonti letterarie, Kokalos 4, 1958, pp. 3–23, felt Timaios was responsible for Plutarch's picture of the hero. R. FLACELIÈRE, Plutarque, Vies VI, Paris 1966, pp.

Digitized by Google

related in the 'Life', but on the occasion of a chance escape from assassination in 16, a rather long disquisition is put into the mouths of the 'bystanders'. Supposedly the *daimon* protected Timoleon from assassination (the asassin was struck down by a personal enemy just at the moment of the attempt). This *daimon* is identified with the *tyche* "which directs all things, using the most apparently disparate elements to achieve its designs and bringing them together in a way incomprehensible to the observer until it has been accomplished". This seems to represent a genuine Hellenistic approach toward *tyche*, which Plutarch has not tampered with. *Tyche*, a rather teleological force, described in terms applicable to providence, directs events mysteriously to a given end. This is really different from the view reflected elsewhere in Plutarch in which *tyche* is subordinated to providence or God, where a plethora of fortuitous events reveals not that the world is ruled by chance but rather that we have here a sure sign of the divine hand.

Some attempt was made to parallel the ideological treatment of 'Timoleon' in 'Aemilius'. Here Plutarch concentrates on the mutability of *tyche*, and the instability of human affairs, in which good is always intermingled with evil. The major passage on the mutability of *tyche* – conceived here apparently as a blind force – is in the fall of Perseus (Aemilius 27). Here the passage seems to be following Polybios closely (29.21 = Diod. 31.10, FGH 228,39) which had alluded to Demetrios of Phaleron's book on *tyche*. Demetrios, lauding the power of *tyche* had shown amazement at the speedy collapse of the Persian empire and suggested that the Macedonian might also fall, something Polybios took as a divinely inspired prophecy, in his account at this point. In De fortuna Romanorum 318b Plutarch had spoken of the tearless victory of Aemilius over Perseus, but in the 'Life' – where his words closely parallel those of Livy – Aemilius' sons are struck down in the moment of his triumph, and Aemilius himself reflects on the mutability of *tyche* and of *nemesis* which demanded some share in the triumph.

J. GEIGER convincingly argues that Plutarch had no special interest in Timoleon and, contrary to one's initial impression, he did not commence with 'Timoleon', look for a specious connection, and then fictitiously add *fortuna* devotion to 'Aemilius Paullus', the parallel.[132a] Rather finding Aemilius noted for devotion to *fortuna*, in Roman authors, he actually made this the basis of the comparison, and included 'Timoleon-Aemilius Paullus' in the series at a relatively late date. However, in this connection one should also note the importance of Hellenistic historiography on both 'Lives'.

The 'Life of Sulla' is also filled with *tyche*, but once again Plutarch is heavily swayed by his sources. He continually comments on Sulla's *tyche*, but much of this undoubtedly came from Sulla's memoirs ('Commentarii'), even if Plutarch does not specifically mention its source. Sulla calls himself a child of *tyche*, names his children Felix and Fausta, believes his greatest successes were

3–15, believes in strong influence from Timaios but with *tyche* synonymous with providence.

[132a] J. GEIGER, Plutarch's Parallel Lives: The Choice of the Heroes, Hermes 109, 1981, pp. 85–104; here pp. 99–104.

Digitized by Google

those where he acted on the spur of the moment. His *tyche* follows him to the end, even in assuring that his funeral pyre disappears in a blaze of glory. Plutarch probably misunderstood Sulla's conception of his *fortuna*. It was a puzzle to the ancients, as much as to modern scholars. The Greek title he gave himself, corresponding to Felix, was Epaphroditos, and it seems that he identified Venus with Tyche as a symbol of the favor of the gods. For Sulla then, *tyche* would be a symbol of the grace or favor of the gods which had singled him out and offered him constant protection. In a rather long passage on his *tyche* (6) Plutarch contrasts him with Timotheos of Athens who no longer had any successes after he denied that his victories were due to *tyche*. Since Plutarch uses the Timotheos incident elsewhere, though in a somewhat different way, the suspicion is that Plutarch rather than Sulla was responsible for the comparison.[133]

Caesar's murder, which should belong to the *to daimonion* type of retribution as it appears in Hellenistic historians – the result of a series of chance events which reveals a supernatural force demanding vengeance – becomes in Plutarch (Caesar 66) an anti-*tyche* happening. First the unheeded warnings of Calpurnia (Caesar's wife), a soothsayer, and the philosopher Artemidoros are classified, through what seems total illogicality, possible acts of *to automaton*. But Caesar's position under the statue of Pompey in his 'theatre' – the most likely candidate for *to automaton* – is not even listed as the work of *to daimonion*, or even the *daimon* (i.e. the divinity), but of some *daimon* directing events so the murder would happen there. Invoking the principle of overdetermination Plutarch has the Epicurean Cassius stoop so low as to invoke the statue, presumably the shade of Pompey, before the *attentat*. Finally, as the blood of Caesar drenches the pedestal of Pompey's statue, we are informed that Pompey seemed to be presiding over his vengeance.

In Caesar 69, however, where in Hellenistic historiography one is conditioned to expect another *to daimonion* event, *to daimonion* does not punish Brutus and Cassius, though the supernatural is evidenced again by a series of chance events and by the characteristic vice of the guilty. Rather Caesar's "great *daimon*" – apparently a reference to Caesar's *tyche* – becomes an avenger and is

[133] Plutarch's concept of Sulla's *tyche* undoubtedly was based on the dictator's memoirs, but understood by Plutarch very much in the Greek way. Sulla's use of *Epaphroditos* for *Felix*, when dealing with Greeks puzzled the ancients (cf. App. B.C. 1.452). LATTE, Römische Religionsgeschichte, pp. 187–188 and 279–280, saw Sulla's *tyche* as a divine force emanating from within him and expressing the guidance of the divine powers: Venus, the symbol of divine favor would be related to *tyche* (*fortuna*) in war. He sees the Hellenistic goddess Tyche as important to this development. Besides the Venus of Pompeii, represented in the guise of the Tyche of Antioch type, Sulla erected a statue of the Artemis type (the Aphrodite of Aphrodisias) (cf. HERZOG-HAUSER, RE VII A,2, 1948, col. 1686). With only one exception Tyche does not appear in Attic vases, but in the exception, she is in the company of Aphrodite (thus Epaphroditos?) (see G. KÖRTE, Arch.Ztg. 37, 1889, 95), and Apelles had painted a picture of Tyche accompanying Aphrodite (HERZOG-HAUSER, col. 1688). Perhaps even his 'Bellona, Ma, Selene' goddess brought back from the orient could be associated with *tyche* through the Artemis connection. Plutarch elsewhere on Timotheos: Reg. et imper. 187c, De Herod. malign. 856b (suspiciously different!).

Digitized by Google

responsible for succeeding events. The proof is an obvious *tyche* event: Cassius slays himself with the same dagger he had used on Caesar. But suddenly our ideological perspective changes to evil meteorological phenomena, classified as among the divine events (τὰ θεῖα). This is followed by more daimonological and demonological confusion, the introduction of the evil *daimon* which appeared to Brutus at Abydos on his crossing from Asia to Philippi. Plutarch then notes the second visit of the *daimon* before the battle of Philippi, and positions it immediately before Brutus' suicide so that it flows as a natural consequence of the appearance of the monster. This *daimon* seems different from Caesar's great *daimon*, though by now the totally confused reader might think so, and it is not impossible. But there is no confusing this *daimon* with the *tyche* kind. Both the Caesar and Alexander are remarkably free of *tyche*, an approach, at least for 'Alexander', reflected in an apparently earlier essay on the *tyche* of Alexander.

The evil *daimon* which appears to Brutus at Abydos, unlike the great *daimon* of Caesar – if the two are different, is operating with higher hierarchical approval:

> "More than anything else, the apparition which appeared to Brutus showed that the murder was not pleasing to the gods." (Caesar 69)

But in the introduction to 'Dion-Brutus', Plutarch seems to have rethought the matter, partly influenced by his desire to present the hero in the best possible light and as a follower of Platonic doctrine. The *daimon*, then, does not serve as an agent of divine disapproval for a murder committed against the will of the gods, but as a diabolic intrusion into Brutus' life to prevent him from obtaining eternal salvation; or, put in Plutarch's terms, this *daimon* is a soul-*daimon* sent by the gods to oversee the affairs of men, but driven on by envy (φθόνος) and about to see Brutus saved ("receive a higher portion" – presumably the separation of *nous* from *psyche*, the "best of transformations"), and acting illegally, had decided to fighten Brutus from the "path of moral excellence (ἀρετή)". Thus Brutus' evil *daimon* really is an evil *daimon* in a new sense, and will be punished with reincarnation.

The introduction to 'Dion-Brutus' presupposes, it would seem, the daimonological background of Plutarch's dialogues touching on the subject, in particular the 'De facie in orbe lunae'. It seems very likely that this passage, or the 'Lives' themselves of 'Dion' and 'Brutus', were written after the 'Caesar', and with more reflection on the theological consequences. In any case the two parallel passages reveal the totally different biographical and theological perspectives which Plutarch could use in moving from one personage to the other, in each case concerned about presenting him in a favorable light where possible. Moreover, as PELLING notes, the 'Caesar' seems to be conceived more in terms of historical perspective – *stasis*, *demos* and *tyrannos* – while the 'Dion-Brutus' has a very moralistic perspective.[134] One might add that the involvement of Dion with the school of Plato in the first 'Life' may have influenced the introduction of corresponding philosophical

[134] Plutarch's Method of Work in the Roman Lives, JHS 99, 1979, p. 78.

Digitized by Google

discussion within a Platonic framework into the second.[135] If the daimonological passages here were written after those in the 'Caesar' – which seems very likely considering the attention given them – then we find the traditional attitude in Plutarch and other educated Greeks to do away with monstrous beings of folk superstition, substituting for them soul-*daimones*. A more benevolent divine world, less out of control, and the subjugation of superstition to rational theology can be seen. But at the same time the Hellenistic world of *tyche*, even a *tyche* corresponding to *pronoia* is undermined.

The great innovation which Plutarch introduced into the 'Brutus' has scarcely been noticed by scholars, along with the remarkable way that the concept of parallel 'Lives' affected the 'Brutus'. Far from being *pragmatike historia* of Polybios, even in its moral dimension, this 'Life' takes on an eschatological orientation, not only looking back to philosophical autobiography such as that in Empedokles' 'Katharmoi', but forward to Christian hagiography. The introduction, more philosophical than historical, appears to refer to a daimonological treatise Plutarch was working on at the time. This suggests even more that he conceived of Brutus, albeit in a very timid way, as one of the soul runners or swimmers of 'De genio Socratis', and as a *nous* of 'De facie' looking for eventual liberation from the *psyche*. Through Dion's attachment to the school of Plato – whose name appears constantly in the opening chapters – philosophical biography has infected 'Dion' and from there spread to 'Brutus'. The effect is most startling and possibly was incredibly more so to an ancient reader in possession of the hostile sources in which these vile phantoms probably first appeared as avenging demons. Such is hinted at by the use of *to daimonion* to introduce the visions, the nature of the *daimon* as an Erinys in 'Dion', and the theme of demonic vengeance at the end of the 'Caesar'. In a sense Plutarch, in addition to his formidable talents as a parallel biographer, may be the inventor of historical-eschatological biography. In his new vision not only did these two heroes have to survive the normal assaults on the virtous man's *arete*, but also diabolic intrusion from the other world, intending to deprive their souls of eternal salvation.

Plutarch avoids conceiving *tyche* as the Hellenistic goddess personifying the favoring circumstances, the *eutychia*, of an individual or city. Rather he is more concerned with contrasts between *arete* and *tyche*, and prefers to see a man's success as a combination of these factors. He is surprisingly undiscriminating in certain parts of the 'Life', and seems to have been taken in by Sulla's *fortuna* propaganda, perhaps because he saw in Sulla a kindred soul, who believed in the power of dreams as the best form of divination, and among the Roman heroes most seemed to have a sense of destiny under the direction of the gods. But the admission of material in this way – not in style among modern historians

[135] The subject is treated in R. FLACELIÈRE and É. CHAMBRY, Plutarque, Vies XIV, Paris 1978, pp. 2–17. FLACELIÈRE sees the 'Life' as a glorification of the Platonic Academy: Dion though θεῖά τις τύχη meets Plato who brings about his conversion from a life of luxury and pleasure, inflaming him with desire for the pursuit of *arete* and the good (τὰ καλά) (p. 2).

Digitized by Google

or biographers – also helps to characterize Sulla and penetrate his psychology, leaving it up to the reader to be more critical.

In 'Philopoimen', 'Phokion', 'Cicero' and 'Demosthenes' a rather pessimistic and fatalistic view of the Greek *tyche* emerges. On the occasion of the battle of the Thermodon in Demosthenes 19, he mentions that some *daimonios tyche* was about to extinguish the flame of Greek liberty. Citing Euripides, he feels that the Athenians lost when the gods and *tyche* turned against them at Syracuse (Nikias 17). The *tychai* of Greece render Phokion's *arete* obscure (Phokion 1). Apollonios, the rhetoric teacher of Cicero, laments the *tyche* of Greece which permitted her eloquence to pass to Rome (Cicero 4), and Philopoimen laments the *tyche* which was bringing to pass the fated end of Greece (Philopoimen 17). We may contrast such statements about the *tyche* of Greece with those in 'De fortuna Romanorum' where Plutarch marvels at the Roman *tyche* which, unlike that of the other great powers which arose in the course of history, was like a strong sea breeze, continuous and unflagging, resisting every challenge to its authority. There is no doubt that he found something divine and mysterious in the rise of the Romans to supremacy over the Mediterranean world, and that his conception of *tyche* in the operation of great states, and particularly in their fall, contributed to his sentiment. He accepted the Roman Empire as something divinely ordained for the good of mankind, a product of providence, whose power was revealed as much in the chance occurrences which determined the success of the Romans, as in the benevolent favor which determined the power of the Roman army, and the *arete* of its generals.[136]

VIII. Omens and Portents

Plutarch accepted on religious grounds the belief in portents, though as BABUT and others have noted, he wished to see no infringement upon natural laws, exercised *epoche*, and felt that only after all scientific explanations failed should one accept the miraculous. Thus where portents are related he often tries to offer a scientific explanation. At the same time he found portents and omens most useful for his pathetic, tragic, baroque, melodramatic type of biography. Often like dreams they help to convey a sense of psychological disturbance. Another author might have tried to convey this by speeches put in the mouth of his characters, but Plutarch is chary of doing this.

As a rule he disliked piling up portents in annalistic fashion, especially where they might be trivial. One can compare his account of the approach of Hannibal

[136] However, in Flamininus 11, after the defeat of Philip at Kynoskephalai, he has the friends of the hero – in a little disquisition which is obviously his own thoughts – lay the blame not on the vagaries of a callous *tyche* but on the eternal contentiousness of the Greeks. For Plutarch's ideas on war and peace consult A. GARCÍA BRAVO, El pensamiento de Plutarco acerca de la paz y de la guerra, CFC 5, 1973, pp. 141–191.

Digitized by Google

into Italy in Fabius 2 with Livy 22.1. The spaced out parts are the portents used by Plutarch.

> 8. *Augebant metum prodigia ex pluribus simul locis nuntiata; in Sicilia militibus aliquot spicula, in Sardinia autem in muro circumeunti uigilias equiti scipionem quem manu tenuerit arsisse et litora crebris ignibus fulsisse et scuta duo sanguine sudasse,* 9. *et milites quosdam ictos fulminibus et solis orbem minui uisum, et Praeneste ardentes lapides caelo cecidisse, et Arpis parmas in caelo uisas pugnantemque cum luna solem, et Capenae duas interdiu lunas ortas,* 10. *et aquas Caeretes sanguine mixtas fluxisse fontemque ipsum Herculis cruentis manasse respersum maculis, et in Antiati metentibus cruentas in corbem spicas cecidisse,* 11. *et Faleriis caelum findi uelut magno hiatu uisum quaque patuerit ingens lumen effulsisse; sortes sua sponte attenuatas unamque excidisse ita scriptam: 'Mauors telum suum concutit',* 12. *et per idem tempus Romae signum Martis Appia uia ac simulacra luporum sudasse, et Capuae speciem caeli ardentis fuisse lunaeque inter imbrem cadentis.* 13. *Inde minoribus etiam dictu prodigiis fides habita: capras lanatas quibusdam factas, et gallinam in marem, gallum in feminam sese uertisse.*[137]

In spite of his regard for eclipses as scientific phenomena, he uses them with surprising frequency. This curious mentality can be seen in Perikles 6 where Anaxagoras explains the cause of a horn growing out of the head of a goat, by dissecting the brain, but Plutarch also accepts the seer Lampon's interpretation that it signified the one man rule of Perikles. In Nikias 23 (the eclipse before Syracuse which caused Nikias' fatal delay) Plutarch relates how Plato was the first to subordinate scientific causes to the theological. Thus he accepts the fact that the eclipse was a scientific phenomenon which should not have altered Nikias' plans, but also claims that a good soothsayer would have seen that the eclipse was a good omen for their escape.

In the 'Life of Sulla' (7) some Neopythagorean speculation may have entered. According to Etruscan scholars (*logioi*), in the intervals between the Great Years clear signs are given out by *to daimonion*; during the rest of time divination falls into disfavor because of weak signs. This comes after he has enumerated, in annalistic fashion, a number of astounding portents – even if they would not startle Livy – and Plutarch's clarification does not explain his ordinary practice in the 'Lives'. This explanation is followed by a rather trivial Roman portent (a sparrow carrying a cicada or grasshopper [*tettix*] in its beak flies into the temple of Bellona where the Senate is being held; it leaves half the insect behind and flies off). It may be offered as an excuse for the large number of portents in the 'Sulla', or for revealing the mentality of the time, as well as underscoring the momentous change from Republic to Empire.

[137] The passage is discussed by H. J. Rose, The Roman Questions of Plutarch, Oxford 1924, pp. 16–17. Professor Sandbach believes Rose, who did not have LSJ at his disposal, made an unnecessary fuss over σαλεύω. The use of the word to 'toss' something or 'shake' it seems to have been popular in Plutarch's day.

Digitized by Google

On the whole the portents are used to accompany and portray the rise and fall psychologically and often morally of the hero, and in this regard are often used with striking effect. Mounting portents often signify the moral and physical end of the hero as he is devastated in soul and mind. In Marcellus 28 Plutarch strikingly compresses the portents of Livy 22 in order to throw the impetuosity of Marcellus' character into relief. There is an interesting flow of one portent into another: lightning strikes a temple, a temple is entered by an animal, an animal utters human speech, a human is born with characteristics of an animal. Naturally, as is frequent, the hero is "greatly disturbed by the portents". In 'Brutus' we have such things as the *daimon* at Abydos and before the second battle at Philippi, bees swarming, and an Ethiopian hacked to pieces.[138] 'In Tiberius Gracchus' and 'Caesar', numerous ill-boding portents and dreams before the murder disturb the hero who hesitates, but goes to his doom.

This technique sometimes involves the use of particularly disturbing or disgusting portents. 'Alexander' is a brilliant case. Sometimes a moment of relief is given by a propitious portent, but the pessimistic flow is hardly interrupted. In 2, 3, 14, 17, 26, 27, and 31 favorable portents accompany the hero on his triumphant march to fame. But in 57, as he degenerates psychologically, particularly ugly and disturbing prodigies and portents undermine him; a lamb with a tiara and testicles growing out of its head, a favorite lion kicked to death by an ass, a mysterious stranger sitting on the royal throne, supposedly sent by the god Sarapis. A ray of hope is the discovery of "naphtha" – a grossly underappreciated portent by modern standards – but the ultimate effect of the series of portents is to turn him to drink. Ultimately he becomes the *deisidaimon* of 'De superstitione', filling the house with incensers, sacrificers and diviners (75). As Plutarch comments, "just as disbelief in the divine is to be condemned so is *deisidaimonia* which like water, is always running off to a lower level" (here the text breaks off). This is quite different from what we find in Arrian (7.24, 7.30) and shows the artistic care and liberties Plutarch took to achieve a desired effect.[139]

[138] On a visit to the site of Philippi, still untouched by modern development, the author saw bees swarming from a stone mask lying on the ground among the ruins.

[139] Aristoboulos is given by Arrian (7.23) as his source for a ribbon portent, not recorded by Plutarch – similar but somewhat different in Diodoros 17.116. Aristoboulos is also the source for the man on the throne. Only Plutarch mentions his name (Dionysios). This raises interesting possibilities. R. FLACELIÈRE, Plutarque, Vies IX, Paris 1975, pp. 7–8, believes Alexander posed as Neos Dionysos to avoid retribution for Thebes. In reality Plutarch only hints at this theme, and NOCK, Essays on Religion and the Ancient World I, Oxford 1972, pp. 134–157, sees no contemporary evidence for Alexander equating himself with Neos Dionysos, and even finds counter evidence. There also seems to be a link between Dionysos and Sarapis here (*interpretatio graeca*). On this see J. STAMBAUGH, Sarapis under the Early Ptolemies (EPRO 25), Leiden 1972, pp. 9–11, and W. HORNBOSTEL, Sarapis (EPRO 32), Leiden 1973, pp. 44–45. NOCK, Essays, p. 140, places the equation in the 3rd Cent. In Alex. 14, Plutarch attributes the death of Kleitos to Dionysos, though in 50 he attributes it to Kleitos' evil *daimon*.

Digitized by Google

He likes to use symbolism in which a portent is closely related to the hero because of some previous event. This is very well done in 'Antony'. In 24 he rides magnificently into Ephesos like Dionysos, drawn by lions and surrounded by bacchantes and satyrs – a flamboyant description matching Kleopatra's arrival on the Knidos. Before the battle of Actium (60) the Herakleion at Patrai is destroyed by lightning and the statue of Dionysos in the Gigantomachia at Athens – the dedication of Attalos of Pergamon – is swept away by the wind. (Herakles was another god he had associated himself with, as Plutarch remarks.) Finally in 75, before the battle of Alexandria, instead of the comfort of a few hours' sleep which he desires, he hears the sounds of a mystic procession in which his abandonment by the god he had modelled himself on becomes most clear. Antony tells his slaves to fill his cup generously that night, since it was uncertain whether he would be alive the next. As his friends begin to weep, he expresses his pessimism about the future. Then late that night a Bacchic *thiasos* is heard with instruments, chanting, and the shouts of maenads and satyrs moving from the middle of the city to the outer gate, where it reaches its climax and dies away. Plutarch suggests that the god "whom Antony had most modeled his life on" Dionysos, was now abandoning him.

This is one of the really brilliant touches in the 'Lives', prepared for by Antony's magnificent entrance into Ephesos earlier where he met Kleopatra as Aphrodite. It would be very unusual if Plutarch – who wrote on Egyptian religion in the 'De Iside et Osiride' – should not be aware of the Egyptian significance of Antony's imitation of Dionysos, and the naming of Antony and Kleopatra's children. At 364e he suggests very strongly that Osiris is really Dionysos, though at 361e he relates Persephone to Isis. Recently the subject of Antony-Dionysos-Osiris, and Kleopatra-Aphrodite-Isis has received attention in an article by F. Le Corsu.[140]

Portents are used with reserve and with significance for the hero. In Marius 8 good sacrifices encourage the hero to strive for the consulship. In 36, while fleeing from Sulla's cavalry, he is buoyed up by the recollection of a portent during his youth, the discovery of a nest with seven eagles, interpreted to mean he would have seven consulships. In 39 an ass seeking water indicates flight by sea. Finally, in 45 evil portents and nightmares undermine him psychologically as Sulla advances. The suspicion is that Plutarch took the portent of the eagles from Marius' youth and transferred it to this important psychological moment. (Then he goes on to disprove the possibility of an eagle laying seven eggs.)

Sometimes he seems to relate a portent out of *ars gratia artis*. Such might be in the description of the landscape near Apollonia (Sulla 27), an idyllic passage into which the ominous fire of volcanic eruption hints at evil. This is followed

[140] See F. Le Corsu, Cléopatre-Isis, Bull. Soc. Franç. d'Égyptol. 82, 1978, pp. 22–23, and Eadem, Isis. Son Mythe et ses Mystères (Collection d'Études Mythologiques, Paris 1977, pp. 86–91. She believes that Kleopatra and Antony's assimilation to Isis and Osiris (Aphrodite-Dionysos) led to the romantic image, taken advantage of by Ocatavian's propaganda. See also Eadem, Plutarque et les Femmes dans les «Vies Parallèles», Paris 1981; on Kleopatra, pp. 220–223.

Digitized by Google

by the capture of a satyr bleating unintelligibly, an incident which disturbs Sulla, who feels it signifies the disbandment of his troops when he reaches Italy. His spirits are raised by an apparition of two armies (or goats – depending on one's textual preference) fighting in the sky over Campania. The portent seems a little unnecessary, but it does indicate Sulla's problem, his apprehension over it, and the reason for his confidence when once approaching Rome.[141]

A very skillfull and touching use of portents comes at the end of the 'Cicero' (48) where the externals are closely related to the inner psychological world of Cicero with his native culture and humanity grotesquely overwhelmed by barbarity and horror in a world turned upside down on itself. Near Caieta the place where Cicero is to embark, there is a temple of Apollo above the sea. Crows rise up from the temple and land on Cicero's ship as it is being rowed to land, an event regarded as a bad omen by the spectators. Cicero, however, goes to his villa, which is infested by crows which caw hideously and try to drag the garments from his face. The slaves then reproach themselves for standing by for their master to be murdered while wild, dumb creatures try to save him. They then put him in a litter and carry him back to the sea.

This is another of Plutarch's literary masterpieces in the manneristic style. Crows were long associated with Apollo and therefore appropriate. Not only was Apollo a great benevolent god in Augustan ideology, which may have helped to popularize the story, but Plutarch, who at the age of fifty held the highest priesthood at Delphi and was a great Delphic propagandist, would be interested in any cult of Apollo and in presenting him in the most benevolent way. Here the god tries to save the great Roman orator, himself the most prominent phil-Hellene of his age, from the murderous hands of assassins hired by power-mad and cruel politicians and soldiers. Thus again Plutarch can intertwine the Greek and Roman worlds both within the complex of two separate lives and in the individual pages of each. The contrast between Apollo, the symbol of idealized and refined humanity and culture, and the hideous crows – who are at the same time his attribute – in the milieu of approaching murder and barbarism is a touch which causes no regret for Plutarch not restricting himself to *pragmatike historia*. Perhaps Augustan history with its Apollinine ideology preserved the incident of the temple. In the very short versions of Appian and Valerius Maximus this touch is not to be found.[142]

[141] Actually there was nothing all that portentous about the volcanic stream; cf. FLACELIÈRE, Plutarque, Vies VI, p. 340. It was described by Ael., V.H. 13.16 and Plin., N.H. 2.106; Professor N. G. L. HAMMOND has told me that such streams are still to be found in the area. The vision at 27.8 of two goats (mss.) was corrected by ZIEGLER and FLACELIÈRE to armies, on the basis of Iul. Obs. 57 and Aug., De civ. dei. 2.25. One wonders whether there might have been confusion in the Latin mss., between *aries* and *acies*, just as there would be between στρατοί and τράγοι. Plutarch, influenced by the satyr portent, might himself have seen a connection between a satyr and a goat portent.

[142] Appian, Bell. Civ. 4.19, Valerius Maximus, 1.4.5. In Valerius a crow takes the hand of a sun dial in its beak. See D. MAGNINO, Vita Ciceronis, Florence 1963, pp. 168–169; R. FLACELIÈRE, É. CHAMBRY, Plutarque, Vies XII, Paris 1976, pp. 162–163.

Digitized by Google

The temple of Apollo is mentioned by Livy (40.21.1) while reviewing portents at the time of a dispute between Perseus of Macedon and his brother Demetrios. Plutarch may personally have seen the temple at Caieta on an Italian trip, or reviewed the topography of Cicero's death with Roman friends, either in Italy or Greece, and might have been reminded of the temple while preparing material for his life of Aemilius Paullus. It is not impossible that his fancy made the connection between the crows and the temple of Apollo at Caieta.

The inhumanity of man to man is underscored by the betrayal of Cicero by a young man he had educated, the pathetic description of the old orator trying to accept death stoically "in the pose he was most famous for, with his chin resting on his left hand, but his hair long and covered with dust and face filled with anxiety", and the description of the hands and head cut off and nailed to the rostra "where the viewers saw not Cicero's members but the soul of Antony".

In many respects the passage contains personal touches of the author. It is in sympathy with his own 'Pythagorean' animal treatises, which like the passage here, emphasize the humanity of animals and animality of human beings. He was intrigued by divination through birds, and by crows (or ravens – *korakes*) in particular, referring to them in the 'Gryllos' (989a), using them in 'Tiberius Gracchus' before the death of the hero, and in 'Alexander' for the march to Siweh, in contrast to the snakes used by Arrian. It is possible that he turned things around so that we have a touching expression of the sympathy of nature for an afflicted man rather than a mere ominous portent such as he may have found in his source.[143]

On occasion, but really very seldom, a hero ignores a portent with impunity, though some, naturally, are misunderstood. He was highly selective and, as can be seen, took rather surprising liberties with his sources. At times one gets the feeling that through them, as through dreams in Plutarch (and in Homer), the gods initiate the course of history in the strange manner of the interreaction of the human and divine which A. LESKY describes as double causality and motivation.[144]

[143] On this see H. HOMEYER, Die Antiken Berichte über den Tod Ciceros und ihre Quellen (Deutsche Beiträge zur Altertumswiss. 18), Baden-Baden 1964, and EADEM, Ciceros Tod im Urteil der Nachwelt, Altertum 17, 1971, pp. 165–174. However, at a meeting of American Ancient Historians at the University of Michigan, 1971, E. BADIAN criticized her study as excessive *Quellenkritik*. Dio, 47.8, omits portents for Cicero's death. In Appian, B.C. 4.74 the *korakes* try to warn the slaves that their conduct is not pleasing to the gods. In De soll. an. 976c birds are praised for their ability in divination, and *korakes* are used as portents in Cic. 4, Alex. 27, and 73, T. Grach. 17 and Nic. 13, and appear in Pomp. 25 and Flam. 10, where he explains that the supposed omen was due to natural causes. The whole death scene has a decidedly Plutarchan touch. For an evaluation of the work on the sources for 'Alexander', see J. R. HAMILTON, Plutarch 'Alexander'. A Commentary, Oxford 1969, pp. xlix–l.

[144] A History of Greek Literature, London 1966, p. 249. A great many portents appear before battles and death. Here the pattern is typical for both Greek and Roman 'Lives'. The absence of portents in 'Philopoimen-Flamininus' – vanquished and victor taken from the pages of Polybios – may reflect the influence of that source.

Digitized by Google

IX. Dreams

Toward the end of 'De defectu oraculorum' (431e–433a), Lamprias, Plutarch's spokesman, lays the basis for the power of divination in dreams along lines of religious Platonism, but with a strong touch of Aristotelian materialism.

All souls have prophetic power, which is innate, but dim and rarely manifesting itself (Plutarch speaks of "blooming" and "lighting up") except in dreams and at the hour of death. At these times the body becomes pure (καθαρόν) and attains a temperament (κρᾶσις) through which the reasoning and reflective faculty (τὸ λογιστικὸν καὶ φροντιστικόν) becomes relaxed and released from the present environment for souls turning toward the non-rational and imaginative (τὸ ἄλογον καὶ φανταστικόν). An intelligent person with *nous* can be a good guesser, following probabilities, but the prophetic faculty (τὸ μαντικόν) is like a blank tablet, non-rational and non-determined in itself, but through certain sensations (πάθη), becomes receptive of impressions and presentiments without logical steps, grasping the future when most removed from that near it (432c–d). We do not have to believe that Plutarch himself believed every detail of this theory, any more than he would have subscribed to everything in Ammonios' speech at the end of the 'De E', but it would have fitted his general conceptions.

Dreams in the 'Lives' are given high value, and occur as one might expect at momentous occasions and before death.[145] Though DODDS divided dreams into the symbolic, the vision or *horama* dream, and the oracular (*chrematismos*) with particular stress put upon the oracular, these divisions are not all that useful in treating the 'Lives', where the lines often merge and where the dreams are frequently of the anxiety type. Notably absent is the healing dream. About 53 dreams occur.[146] In general they need little interpretation, though no dream

[145] On this see the extensive bibliography given in my article: F. E. BRENK, The Dreams of Plutarch's Lives, Latomus 34, 1975, pp. 336–349. Since then, R. J. WHITE, The Interpretation of Dreams, The Oneirocritica of Artemidorus, Park Ridge 1975, and N. LEWIS, The Interpretation of Dreams and Portents, Toronto 1975, are available. Most helpful is E. R. DODDS, The Greeks and the Irrational, Berkeley 1951, pp. 102–134, and IDEM, Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge 1964, p. 40–46, though like much else in the two books, one must be careful in accepting generalizations. The weakness of his chapter is his underestimation of the importance of the anxiety dreams. One can also consult C. A. MEIER, The Dream in Ancient Greece and its Use in Temple Cures, in: G. E. VON GRUNEBAUM, ed., The Dream in Ancient Society, Los Angeles 1966, pp. 303–319, and G. DEVEREUX, Dreams in Greek Tragedy. An Ethno-Psycho-Analytical Study, Berkeley 1976. He notes, pp. 30–31, that dreams involving auditory sensations are extremely rare, and dreams of hearing articulate speech practically non-existent (in clinical practice). He believes that dreams in Greek drama became more psychologically plausible, though less so in the latest plays of Euripides.

[146] Greek 'Lives'; Ages. 6; Alk. 39 (with an alternate); Alex. 2 (2 dreams), 3, 18, 24, 26, 50; Arist. 11,19; Demet. 4,19,29; Demos. 29; Eum. 6; Kim. 18; Kleom. 7; Lys. 20; Pel. 21; Per. 3,13; Pyr. 11,29; Them. 27,30; Timol. 8. In the Roman Lives: Ant. 16,22; Brut. 20

Digitized by Google

is a straightforward vision of the future. The oracular dream is very common, though it looks more Greek than Roman, since it is restricted to Greek 'Lives' or to Romans when on Oriental soil, with only a few exceptions and where the source may be a Greek author.

As with portents, dreams are closely related to the aims of what one might call ancient psychological biography and are particularly apt for relating anxiety. But the heroes do get encouragement also, particularly through the oracular dream. Pure mysterious voices are a little ominous: to Agesilaus to sacrifice his daughter at Aulis (Agesilaus 6), to a Spartan that one chair should replace the four of the ephors (Kleomenes 7), to Marius to beware the arrival of Sulla – in dactylic hexameter (Marius 45). But a number of distinguished persons appear: Hestia in Romulus 2, Athena in Lucullus 10, Persephone and Aphrodite in Lucullus 12, Autolykos the founder of Sinope in Lucullus 23, Zeus Soter in Aristeides 11, Kybele in Themistokles 30, Alexander in Pyrrhos 11, Demetrios 19, and Eumenes 6, Athena in Perikles 13 (the only healing dream), Persephone and Demeter in Timoleon 8, Zeus Ammon in Lysander 20 (though not accepted as true by Plutarch), Jupiter in Coriolanus 24, an Eastern goddess described as Selene, Athena, and Enyo in Sulla 9. However, only two humans – if we can except Alexander – appear: the young Sulla, recently dead, to his father (Sulla 37) and Pompey to a Roman pilot (Pompey 73). Two dreams, those in Aristeides 19 and Lucullus 12, take place in sacred precincts.

Plutarch was very much interested in depicting anxiety. Something of this could be seen in Sulla's reaction to the satyr captured at Apollonia before his crossing to Italy. There a portent was at stake, and in general it may be said that portents and dreams serve similar functions in the 'Lives'. However, Plutarch seems to have preferred dreams, and they do offer greater scope for laying bare a troubled mind. In Demetrios 19 we have an almost humorous running dream in which the eighty-year-old Demetrios collapses at the finish line, thus signifying the fruitlessness of his coming attempt on Kypros. Another brilliant dream is in Pompey 32, before his attack on Mithridates. A number of surrealistic touches, common to anxiety dreams appear, but moulded very appropriately to fit the character of the king: the Euphrates as the dream setting, the midnight hour at which Pompey is to prevent the wily king from escaping once more, the relaxed dream scene of himself sailing gaily down the Black Sea, chatting with his fellow-passengers, the Bosporos in sight and thinking himself safe and sound, suddenly alone clinging to a piece of wreckage. At this moment, "still dreaming and feeling the effects of his dream" his friends wake him to announce Pompey's attack. Choice left behind him, he leads out his troops to defend his camp. The brevity with which the dream is related and the compactness of detail add to the disjointed effect intended.

Several of these anxiety dreams take place before death. In Brutus 20 (Caesar 68) he relates the dream of the poet, Helvetius Cinna (Plutarch does

(Caes. 68); Caes. 32, 42 (Pomp. 68), 63 (with an alternate); Cic. 2 (possibly not a dream), 44; Cor. 24; G. Grach. 1; Luc. 10,12,23; Mar. 45; Pomp. 32,68 (Caes. 42), 73; Rom. 2; Sul. 9,28,37.

Digitized by Google

not seem to have grasped his significance in Roman literature), who dreams that Caesar invited him to dinner and when he refused, led him unwillingly by the hand. In 'Brutus' the version is a little more elaborate: he is led into a "limitless dark place" (εἰς ἀχανῆ τόπον καὶ σκοτεινόν, αὐτὸν δ' ἄκοντα καὶ τεθαμβημένον ἕπεσθαι) an expression recalling the eschatology of Parmenides.[147] The next day, while attempting to pay his respects to the dead Caesar, he is mistaken for Cinna the conspirator and hacked to death. Alkibiades dreams he is dressed in the clothes of his mistress Timandra, daughter of the famous Lais of Corinth, who holds his head in her arms, "whitening and painting his face as though it were a women's". In another version offered he sees the Persians cutting off his head and his body burning (Alkibiades 39). His death roughly corresponds to the dreams; for he rushes out of a burning house and is killed by his enemies, while Timandra covers his body with her robe. It is difficult to determine what to make of the sexual reversal, though it certainly indicates helplessness and disturbance. The details are genuinely convincing as far as real dreaming is concerned. Calpurnia holds the dead Caesar in her arms and the pediment of his house falls to the ground in Caesar 63 before his death. Demosthenes dreams that his delivery will assure him victory in a tragic contest, but his enemy Archias – who will soon cause his execution – wins the prize with his stage arrangements (Demosthenes 29). Alexander dreams of Kleitos and his sons, dead and in black, before he murders Kleitos (Alexander 50), a dream similar to that of Calpurnia in 'Caesar' and that of Alkibiades.

At times the dreams offer psychological motivation. For example, Brutus and Cassius leave Rome after Cinna's dream and murder, and Antony leaves Octavius after a dream of lightning striking his hand (Antony 16). At other times, such as in Timoleon 8 or Sulla 9, an encouraging dream motivates the hero.

One of Plutarch's most splendid passages in the 'Lives' is that of Caesar at the Rubicon (Caesar 32). It differs remarkably from that of Suetonius (Caesar 32). He seems to have been guided by Asinius Pollio as his ultimate source, but where Pollio probably emphasized Caesar's decisiveness, Plutarch emphasizes his ruthlessness. The greatness of the moment, Caesar's indecision, reflection, and consultation with friends is all heightened by the language used. He is compared to a ruthless or reckless gambler, who abandoning all caution utters "Let the die be cast" (ἀνερρίφθω κύβος). Then we are told that the night before crossing he dreamt the unlawful dream, that he was sleeping with his own mother.[148] He thus suggests Caesar's willingness, if that were necessary, to

[147] Plutarch's language here seems to reflect Parmenides fr. B 1.18, where the philosopher is led on his mystic voyage to the world beyond. The dream may have come from L. Crassicus of Tarentum, surnamed Pasicles, a freedman who was active in the theatre and wrote a commentary on Cinna's 'Zmyrna'. Plutarch seems unaware of Cinna's place in Roman literature. On this see J. GRANAROLO, L'époque néotérique ou la poésie romaine d'avant garde au dernier siècle de la République, in: H. TEMPORINI, ed., ANRW I.3, Berlin–New York 1973, pp. 278–360; here 299–302.

[148] The dream of sleeping with one's mother was more than amply discussed by Artemidoros, Oniroc. 1.79, where innumerable variations on it are given. Under four different conditions,

Digitized by Google

rape his own mother to achieve his ends. Suetonius (7) had put the dream in Spain during Caesar's quaestorship where it indicated mastery over his country. Plutarch may have found the dream in his sources at the Rubicon, but judging by other accounts this seems doubtful. The dream came to Hippias before Marathon in Herodotos 6. 107 where the tyrant, taking the dream to indicate his restoration at Athens, is frustrated in his hopes and dies shortly after. There is then a hint of murder and the ultimate fruitlessness of Caesar's ambition.

The dream at the Rubicon deserves attention as part of compositional technique. At first one might suspect that Alexander's crossing of the Granikos in the parallel 'Life' has influenced the 'Caesar', giving the Rubicon a significance it did not have before Plutarch. However, both in tone and in ideology, the comparable passages have little in common.[149] At best Alexander needs a little *tolme* (daring) to conquer the physical aspects of the river. Caesar's role is primarily the psychological conquest of his own restraints and fears, set in the gloomy framework of irrationality overcoming cautious prudence and respect for law. In Suetonius (Caesar 32–33) the crossing of the Rubicon is like that in a fresco, the glorious crossing of the army led by a breath-takingly handsome male figure, a supernatural vision (*ostentum*) who seizes a trumpet to begin the passage. A closer parallel to the 'Life' is Lucan's description (Pharsalia 1.183–203) where out of the darkness a huge Vergilian vision of Roma distraught, with unkempt white hair, bare arms, a sad face, and groans, appears, to challenge the legitimacy of his act. At first sight the influence of Lucan upon Plutarch may seem improbable, judging by his abysmal ignorance of Latin poetry.[150] How-

it could indicate death for the dreamer. Cf. WHITE, The Interpretation of Dreams, pp. 61 and 64. Soph. O.T. 981–982, and Paus. 4.26.3 refer to it. See also DODDS, Greeks, pp. 47 and 61–62. DEVEREUX, Dreams in Greek Tragedy, p. xxii, doubts whether Greeks and Romans ever had flagrant incest dreams involving a parent, something which he has never come across in his practice.

[149] The most important recent studies on Plutarchan sources and his manner of composition are those by C. B. R. PELLING, Plutarch's Method of Work in the Roman Lives, JHS 99, 1979, pp. 74–96, IDEM, Plutarch's Adaptation of His Source Material, JHS 100, 1980, pp. 127–140. He discusses the problem of the relationship of the 'Brutus' to the 'Caesar', in general seeming to support composition of the two 'Lives' at relatively the same time, and collecting material for them simultaneously. On the difficult problems of the assassination in the two 'Lives' see the first article, pp. 78–79. PELLING reviewed B. SCARDIGLI, Die Römerbiographien Plutarchs, 1979, in JRS 72, 1982, pp. 216–217. This is an indispensable work of enormous labor in not only collecting the sources but in citing references to all critical comment on them. However, PELLING criticizes her for too *Quellenforschung* an approach, ignoring more recent theory on Plutarch's use of sources. On this see the section on Plutarch's use of sources and mode of remembering in F. FROST, Plutarch's Themistocles. A Historical Commentary, Princeton 1980, pp. 40–59. On the incident at the Rubicon see A. GARZETTI, Plutarchi Vita Caesaris, Florence 1954, pp. 106–107; E. HOHL, Cäsar am Rubico, Hermes 80, 1952, pp. 246–249; E. HÄUSSLER, Keine griechische Version der Historien Pollios, Rh. M. 109, 1966, pp. 339–355; H. GLAESENER, Un mot historique de César, AC 22, 1953, pp. 103–105.

[150] For Plutarch's knowledge of Latin literature see C. B. R. PELLING, Plutarch's Method of Work in the Roman Lives, JHS 99, 1979, pp. 88–89. For the effect of parallelization on the 'Lives', one can consult the excellent study of J. GEIGER, Plutarch's Parallel Lives:

Digitized by Google

ever, a line from 'De genio Socratis' (590f.) describing the wailing of infants at the entrance to the underworld (μυρίων δὲ κλαυθμὸν βρεφῶν) may be a recollection of Vergil Aeneid 6.426–427:

> *Continuo auditae uoces uagitus et ingens*
> *infantumque animae flentes, in limine primo*
> . . .

– unless this was a Hellenistic commonplace, for which there is no evidence. Roman friends of Plutarch may have informed him of similar passages in Roman authors as he was working on his own compositions.

Plutarch's Aeschylean Caesar is faced with an ambiguous dream, but one interpreted by Plutarch as suggesting daring in the face of illegality. As so often in Plutarch the dream contributes to the collapse of rational behavior, through psychological disturbance, in this case leading to the daring of a gambler. Each step toward the Rubicon is one if not of illegality, at least of extreme daring. He halts in his tracks, checked by the magnitude of his own *tolme*, contemplating the suffering he would inflict on the human race and the fame (*logos*) they would leave behind. At this point, "like men embarking on *tychai* without exit and acts of daring (*tolmai*)" he utters the expression which has rung through history, "Let the die be cast" (ἀνερρίφθω κύβος).[151]

Whatever the expression meant in other authors, as GELZER suggests through his translation "*Hoch fliege der Würfel!*" ("Let's give it a fling!"), Plutarch seems to be referring to the future not the immediate past act of the decision.[152] The expression ἀναρρίψαι alone or with κύβος in Plutarch invariably refers to a battle in the future (Caesar 40, Pompey 84, Brutus 40, Aratos 5, Dion 54, Demosthenes 20, Fabius Maximus 14), where the enterprise results in disaster or becomes extremely dangerous. The expression does not signify Caesar's ability to make a difficult decision and to stand with it, so much as risk, daring, and abandonment of all else in an enterprise of chance.[153]

The Choice of Heroes, Hermes 109, 1981, pp. 85–104, but this is primarily from an historical rather than literary perspective.

[151] The saying – not in Caesar's own writings – appears different in Appian, B. C. 2.35 (140), Zonaras 10.7, and Ps. Plutarch, Reg. et imper. apophth. 206c. The exact expression (judging by Suetonius *decretum est. iacta alea est* – changed by Erasmus to *iacta alea sit* –) appears in Menander fr. 59 (KÖRTE and SANDBACH), F. H. SANDBACH, Menandri Reliquiae Selectae, Oxford 1972, p. 303, and is discussed in A. W. GOMME and F. H. SANDBACH, Menander. A Commentary, Oxford 1973, pp. 690–691, with bibliography. The Menandrean passage refers to the risk of marriage – worse than going out to sea! SANDBACH interprets the saying as referring to the past decision; however, according to L. A. POST, Dramatic Uses of the Greek Imperative, AJP 59, 1938, pp. 30–59, the present and perfect imperative indicate solemnity, majesty, and destiny and are not necessarily linked to aspect.

[152] M. GELZER, Caesar. Politician and Statesman, Oxford 1968, p. 193 note 3 (Orig.: Caesar. Der Politiker und Staatsmann, Wiesbaden ⁶1960, p. 176 note 399).

[153] For the improvement in quality effected by Plutarch's change to Asinius Pollio as a major source for the Roman 'Lives', see C. B. R. PELLING, Plutarch's Method of Work in the Roman Lives, JHS 99, 1979, pp. 74–96, esp. 84–85. In Plutarch, the hero turns to Pollio before making his decision. The text at 46.2 relates that "Caesar uttered the phrase

Digitized by Google

Even the ἀνερρίφθω κύβος may owe much to Plutarch. It is much at home in his 'Lives', where similar expressions occur, and he had even written an essay on life as a game of dice (Περὶ βίων, ἐν ἄλλῳ δὲ Περὶ τοῦ τὸν βίον ἐοικέναι κυβείᾳ).[154] We must conclude that the passage is a highly artistic creation of ancient biography, where Plutarch's personality has deeply impressed itself.[155]

X. Divine Retribution

Plutarch's 'De sera numinis vindicta' is devoted to the proposition that crime does not pay. The culprit has little escape.[156] If not punished in this life in a proper manner, he will at least suffer from a guilty conscience; if not, he will find his children punished for him, or be justly compensated by infernal torments. At 567e the children of the evildoer fly at his soul, which tries to hide. The souls are descendants of Homer's shades – who gibber like bats, but in the necessary course of evolution have developed new psychological motivation. They gibber shrilly in memory of what they have suffered through the fault of the ancestor, and unlike Homer's shades they cling and swarm like bees or bats in an attempt to punish the guilty one. Here Plutarch, like Vergil, seems to merge Homeric and Hellenistic Nekyia images, retaining the passivity and pathetic helplessness of the Homeric shades while motivating them with the grotesque and pathetic desire to obtain their revenge in the energetic manner of fearsome creatures appropriate to the horror of the *inferno*. Such manneristic

in Latin, but Pollio has written it in Greek" – changed by most scholars into "uttered in Greek, but written in Latin". But possibly the text is right: Pollio gave or added the Greek original – slightly mistranslated in Latin, thus certifying the Greek Plutarch is now using.

[154] Lamprias catalogue, 105.

[155] On this see E. HOHL, Cäsar am Rubico, Hermes 80, 1952, 246–249. Scholars do not seem to be quite agreed on the exact meaning of the expression which appears here, and probably goes back to Pollio. The saying is first found in Menander, Arrephoros, fr. 59; cf. A. GOMME, F. H. SANDBACH, Menander. A Commentary, pp. 690–691, who see it as something emphasizing the decision, and M. GELZER, Caesar (tr. Oxford 1968), p. 193, note 3, who takes it to emphasize the risk. See also J. TAILLARDAT, Comica, REG 64, 1951, pp. 4–9. Plutarch seems here to desire the expression of parallel the tone of the dream, and this tone of daring appears in ἀναρρίψαι used with μάχην in Caes. 40, with κύβος in Brut. 40 and Pomp. 74, Nik. 11, Demos. 20, Brut. 54, and Arat. 4 with κίνδυνος. All but the Nikias passage are about famous battles, and all but the Nikias use the aorist. The likelihood is that the perfect is meant to emphasize the action; see L. A. POST, Dramatic Uses of the Greek Imperative, AJP 59, 1938, pp. 30–59. SANDBACH explains the use of the perfect here as ordering the acceptance of what has been done, and refers to its documentation in M. M. KOKOLAKIS, Μορφολογία τῆς κυβευτικῆς μεταφορᾶς, pp. 5–41. I am grateful to Professor E. N. O'NEIL for helping to locate the passages in Plutarch. Neither TAILLARDAT nor SANDBACH think Caesar was consciously quoting Menander.

[156] The introduction to P. DE LACY and B. EINARSON, Plutarch's Moralia, VII, Cambridge, Mass.–London 1959, pp. 170–179, gives an interesting summary of the effect of the essay on European intellectual history.

Digitized by Google

touches deserve comparison with Vergil, who in general is quite removed from Plutarch's eschatology. Plutarch seems never to mention the great Latin poets, or understand their work, but it would be incredible if his Roman friends in Achaia never discussed with him at least in a rough way the masterpiece of Vergil, as he poured over touches to complement his own eschatological scenes. When Timarchos looks into the abyss he hears "the wailing of innumerable babes":

> καὶ στεναγμοὺς ζῴων μυρίων δὲ κλαυθμὸν βρεφῶν καὶ μεμιγμένους ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν ὀδυρμούς . . .
>
> (De genio Socratis 590f)

A Roman could hardly help a feeling of *déjà vu*:

> *Continuo auditae uoces uagitus et ingens*
> *infantumque animae flentes . . .*
>
> (Aeneid 6.426–427)

The mills of the gods grind slow but fine (ὀψὲ θεῶν ἀλέουσι μύλοι, ἀλέουσι δὲ λεπτά). He was really not all that sure about punishment after death. In De sera 554a–555c, An vitiositas 498d, 500a, and Non posse suaviter vivi secundum Epicurum 1102e, he argues that vice is its own punishment and divine intervention need only be taken symbolically. In 'Non posse', his spokesman, Theon, argues against the Epicureans that *to theion* is not prey to feelings of anger and favor, rather its nature is to bestow favor and lend aid, not to be angry and do harm; real punishment is separation "from the delight and pleasure of the relationship to the divine" (1102f–1103e). But he thinks the masses should not be illuminated, since the fear of God may keep them from evil.[157]

Plutarch introduced the retribution theme everywhere. One can find it in 'De exilio' (601a–b), in the story of Timokleia in 'Mulierum virtutes' (260b–c), in the closing of 'Amatorius' where Camma of Galatia lures her husband's murderer to his death (768b–d). For putting the pregnant Empona to death poor Vespasian shortly after saw all his family extinguished (though he died peacefully and it took Domitian twenty years after this to die, 770d–771d). There are innumerable examples in the 'Lives', and some of them reappear in 'De sera', with a more singleminded devotion to retribution. Thus the punishment of Timoleon's mercenaries, who sacked Delphi (Timoleon 30, De sera 552f) and the punishment of Kallippos, the murderer of Dion (Dion 58, De sera 553b–c) find slightly different expression. In the 'Lives' both incidents are associated with *tyche*. In the essay, where *tyche* is opposed to the idea of divine punishment, no word is heard of it. The death of Pausanias (for mistakenly killing a girl in the dark of his tent after he "persuaded" her father to offer her services) appears much more clearly as retribution in De sera 555c than in Kimon 6.

[157] 'Non posse' is probably datable to c. 99 A.D. through the dedication to L. Herennius Saturninus, proconsul of Achaia in 98–99 A.D. (1107 d, PIR² H 126). See ZIEGLER, Plutarchos, p. 126, and JONES, Chronology, p. 72. JONES is, however, not convinced it was written during Saturninus' consulship.

Digitized by Google

One might be surprised to learn from De sera 553b–c of the hereditary guilt of Perikles and Pompey.

We have seen how the death of Caesar before the pedestal of the statue of Pompey in the portico of his own theatre was underscored by every possible means as retribution from *to daimonion* for the murder of Pompey.[158] He seems gratuitously to insert into the final chapter of 'Alkibiades' an alternate version in which the hero is slain by the brothers of a girl he had raped (Alkibiades 39). The Silver Shields who betrayed Eumenes receive their grim reward (Eumenes 19), as does Alexander, the murderer of Pelopidas. Plutarch apologizes for the delay, but feels that the retribution was sufficient since he was mudered by his wife and outraged after death (Pelopidas 35).[159] It is even better if the punishment fits the crime, such as in the case of Cassius and Kallippos who are killed with the swords used on their victims (Caesar 69, Dion 58). Sourena, who tricked Crassus, is betrayed and slain by Hyrodes, Hyrodes by his own son, treacherously. Brutus, like Cassius, commits suicide with his own sword (Caesar 69).[160] Philologus, who betrays Cicero, is forced to cut off his own flesh and eat it – "the only good thing Antony did in this affair".

One might be suspicious of the horror of Nasica's punishment for the murder of Tiberius Gracchus – being sent by the senate to Pergamon, where he ends his life "ignominiously", and perhaps of Sertorius' assassin who ends his life in a poor village "hated by all men" (Tiberius 21, Sertorius 27). But it is better if the end is more gruesome (Plutarch is not without a bit of sadism). The punishment of the ironically named Philologus is told with some relish in 'Cicero.' Pompey's murderers are discovered and executed to the last one "with every possible torture" (Pompey 80). Marius drinks himself to death in a state of hallucination, and his evil son kills himself shortly after (Marius 45).[161] Plutarch

[158] Plutarch is alone of extant classical authors in seeing divine retribution in this incident. Cicero, De div. 2.23, mentions that Caesar fell at the base of Pompey's statue, but only draws the conclusion that we are better off not knowing the future. Valerius Maximus, 1.1, Suetonius, Caes. 81, and Appian, B.C. 21.149, do not refer to the coincidence.

[159] In De Herod. malign. 856b, historians who give base motives to Thebe, Alexander's wife, are attacked. In Pel. 35 she acts out of fear of divorce because of her sterility, or for Alexander executing one of her favorites, though Plutarch admits uncertainty about the motive; in 'De Herod. malign.' out of a noble spirit and hatred of evil (dread of faithlessness and hatred of cruelty); in Amat. 768b the death is for sexual abuse of the boy Pytholaus (Thebe's brother in Pel. 35), who for this reason kills Alexander. For modern doubts on the authenticity of 'De Herod. malign.', see A. PODLECKI, The Life of Themistocles, Montreal 1975, p. 69. Modern scholars take it to be by Plutarch, but in the 'Lives' he certainly does not follow all the criticisms in the essay, and the author is inclined to believe Plutarch did not write it; FROST, Plutarch's Themistocles, p. 55, takes it as genuine.

[160] Some unconscious parallelism may have crept into the Lives here, since in Brut. 43 Cassius is simply found decapitated, with some suggestion of foul play. G. A. LEHMANN, Dion and Herakleides, Historia 19, 1970, pp. 401–406, notes how Plutarch followed a source hostile to Herakleides.

[161] According to Livy, Per. 88, the younger Marius died in a suicide duel with the youngest son of Pontius Telesinus, the Samnite general. J. BAYET treats the matter as a revival of archaic military ideals at the time: Le suicide mutuel dans la mentalité des romains,

Digitized by Google

had to apologize for Timoleon's blindness, "not retribution, but heredity" (Timoleon 37) and passed lightly over Sulla's last illness, treating it medically rather than morally, as one might expect – thus revealing how easy it is to play this game as one wishes.[162]

To complete this list, there are the lesser luminaries. Aristion of Athens' punishment is revealed by *to daimonion* as approved by the gods (Sulla 14); Marius' bloody bodyguards are shot down by Sertorius (Sertorius 5); Philip dies of grief after unjustly putting his son to death (Aemilius 8); Antony executes the man who stole the cloak he put over Brutus' body (Brutus 53); and the murderers of Otho fill the last pages of one piece with a clutter of dead bodies (Galba 27).

Victims of injustice must be recompensed. There is the elaborate description of the funeral honors of Philopoimen taken from the pages of Polybios (Philopoimen 21), and similar descriptions are found in Cato Minor 71 and Cicero 49. The latter ends with a tribute from Augustus to Cicero's patriotism (told to his grandson who was furtively reading the orator's works); and in Antony 87 we find the family of Cicero removing the honors and statues of Antony, and hereditary vice from Antony's line ("none of whom henceforth were allowed to bear the name Marcus") eventually accumulating in Nero "who came near to destroying the whole Empire".

XI. Delphi

A prejudice for Delphi fills the 'Lives', as one might expect from a high functionary there, with close connections to important Romans, including Trajan and Hadrian who rewarded him handsomely. Hadrian would do much himself to revitalize the shrine. Besides underlining its role in the great accomplishments of Greece, Plutarch wished to show the long-standing relationship between Delphi and the triumphs of Roman history, and the cultivation of the shrine by noble Romans of the past.[163]

L'Année Sociologique 38, 1951, pp. 35–89, reprinted in: IDEM, Croyance et Rites dans la Rome Antique (Bibliothèque Historique), Paris 1971, pp. 130–176; young Marius, p. 131.

[162] Though Plutarch describes the debauchery of Sulla's last days, he surprisingly leaves out retribution here, and treats his end as the last manifestation of his glorious *tyche*. Appian, B.C. 1.192, did something similar. Pliny, N.H. 7.138, presents a hostile tradition, apparently suppressed by Plutarch – in contrast to the hostile tradition in 'Marius' toward Marius.

[163] For the bibliography on the Delphic Oracle see J. FONTENROSE, The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses, Berkeley 1978. His major reference is to H. W. PARKE and D. E. W. WORMELL, The Delphic Oracle, Oxford 1956. In the near future see also S. LEVIN, The Old Greek Oracles in Decline, in: W. HAASE, ed., ANRW II. 18.2, Berlin–New York (in preparation).

Digitized by Google

Only five Greek 'Lives' fail to mention the oracle ('Kimon', 'Dion', 'Eumenes', 'Alkibiades', and 'Pyrrhos'). Much of the information was the stock and trade of Greek historiography, but Plutarch enlarges upon it, adds a certain emphasis, and at times radically rewrites it. An interesting problem was caused by 'Agesilaus' and 'Theseus'. According to the oracle one of these heroes should not have been king, and the other should not even have been born. Plutarch is puzzled in both cases, a puzzlement largely left to the syncrisis, and some sharpness is required to notice that the oracles came from Delphi. In Lysandros 18 and 25–26 – with Douris as his source – we find interesting details about Lysandros' attempt to corrupt the oracle, which are not in other authors.[164]

He had to rewrite the relationship of Delphi to events in the Persian Wars since Herodotos' account was not the most kindly. The oracle is the savior of Greece in Themistokles 10, though with application of the *pia fraus* by the hero; derogatory material such as we find in Herodotos, demoralization, duplicity, the 'miraculous' escape from plundering (Herodotos 7.140, 7.18, 8.35) do not appear. Herodotos had given no credit to Delphi for the battle of Plataiai, reserving clerical glory for the Elean diviner and athlete, Tisamenos (9.34). In Plutarch the Delphic oracle informs the Greeks as to the location for battle, even if Zeus Soter must appear in a dream to clarify some of the ambiguous details (Aristeides 11), and the fires extinguished by the Persians are relit from the Delphic flame.[165] We do not hear of the oracle predicting victory for the Persians if Delphi were left untouched (9.44) nor that a tenth of the booty should go to Delphi (9.81).

In the 'Lykourgos' Delphi is the main source of inspiration for the hero, in contrast to other accounts which had him draw his knowledge from Crete. Naturally 'Theseus' is dominated by help from Delphi. In contrast, those who are hostile to Delphi or try to take advantage of it, like Lysandros (Lysandros 18), Demetrios (Demetrios 10–13), Demosthenes (Demosthenes 19), or Timoleon's mercenaries (Timoleon 30) receive harsh words from Plutarch and often retribution from *to daimonion*.

Since Delphi occupies a large part of 'Theseus', it is not unusual that Plutarch in the 'Romulus' (9) – even through inadvertence – should have spoken of the building of the asylum at Rome as something in obedience to what may be mistranslated as "an oracle from Delphi", and toward the end of the life Delphi is introduced in connection with a story parallel to the mysterious disappearance of Romulus (28).[166] But an introduction of Delphi into the institution of the

[164] A. NOCK, Essays on Religion and the Ancient World, Oxford 1972, I, pp. 248, is rather sceptical about Plutarch's account of both Lysandros and Demetrios. In the latter case, Dionysia was not eliminated from the festivals, but Demetreia added to it. NILSSON, Geschichte II, p. 139, is also very sceptical.

[165] Plutarch gives the oracle in the original Dorian, apparently to underscore its authenticity. See FONTENROSE, pp. 319–320.

[166] PARKE and WORMELL, The Delphic Oracle, do not include this passage. The word πυθόχρηστος might be a reflection of Aischylos, Choephoroi 900–901, and 940, where it may have received the meaning 'reliable' by Plutarch's time. FLACELIÈRE, Vies I, p. 69, takes it as from Delphi, believing it to be based on a Hellenistic decree (Sylloge[3]

Digitized by Google

asylum, and the story of Kleomedes of Astypalaia, who disappeared like Romulus, may have been conscious or unconscious attempts at parallelism with the 'Theseus'. More clear signs of linking Rome with Delphi are in the sending of a Roman embassy to Delphi before the capture of Veii in Camillus 4. Plutarch's account offers striking differences from that of Livy, though both must have looked at the account of Fabius Pictor, an ambassador to Delphi in the Punic Wars. Plutarch curiously is alone in naming the ambassadors sent, but omits the names of the deputation who gave the golden bowl in thanksgiving. Also (did he think it out of character?) his Camillus prays to Zeus and the other gods before Veii, while Livy's (5.21) (Pictor's?) prays to the Pythian Apollo.[167] He is our only source for the golden bowl offered Delphi after Marcellus' victory over the Gauls (Marcellus 8).[168] At the time of Hannibal's invasion into Italy, the deputation in Livy is part of the superstitious panic ensuing upon the Roman catastrophe (22.55). Plutarch does away with this atmosphere in Fabius 18, treating the consultation as very normal, is silent about the stupid response recorded by Livy, and omits the request by the priests there for a part of the booty.

Trips of Roman supermen there are treated with the greatest care. Chapter twelve of 'Flamininus' is taken up mainly with descriptions of the dedications and honors performed at the time. Aemilius Paullus (Aemilius 28) arrives in Delphi for the erection of his statue – related in some detail – then returns after the victory over Perseus to offer thanks.[169] Sulla caused much trouble, both to the shrine and to Plutarch's 'Life'. Plutarch plays it both ways. The desecration of the shrine and the attempt of a "friend of Phokis" to spare it are related in a pathetic manner (12). The Amphiktyons themselves, in Putarch's description, are forced to cut up a large silver jar so as to transport it on donkeys. He only vaguely tries to excuse Sulla on the grounds of expediency and the promise of compensation (interesting if this is a rewording of Sulla's 'Memoirs'). Finally,

550). Plutarch alone gives "of the god Asylum", but the change of -ου to -ον here would give "the asylum of the god" (i.e. Jupiter Capitolinus). In Arist. 11.5 and 6, an oracle of Delphi is at stake but the meaning would be intelligible as 'oracle'.

[167] The oracle was quite blunt in Livy (22.55–57): *Si ita faxitis Romani, uestrae res meliores facilioresque erunt magisque ex sententia res publica uestra uobis procedet uictoriaque duelli populi Romani erit. Pythio Apollini re publica uestra bene gesta seruataque lucris meritis donum mittitote, deque praeda manubiis spoliisque honorem habetote lasciuiam a uobis prohibetote.* On Fabius Pictor, a delegate to Delphi, and undoubtedly behind much of this, see E. BADIAN, The Early Historians, in: T. A. DOREY, Latin Historians, London 1966, pp. 1–38, and D. TIMPE, Fabius Pictor und die Anfänge der römischen Historiographie, in: H. TEMPORINI, ed., ANRW I. 2, Berlin–New York 1972, pp. 928–969.

[168] Commented upon by K. ZIEGLER, Plutarchstudien XXII. Drei Gedichte bei Plutarch, Rh. M. 110, 1967, 53–64.

[169] The inscription on the Aemilius monument is still intact: *L-Aimilius-L-f-inperator-de-rege-Perse / Macedonibusque-cepet.* See FLACELIÈRE, Plutarque, Vies IV, p. 104, and L. BUDDE, Das römische Historienrelief I, in: H. TEMPORINI, ed., ANRW I.4, Berlin–New York 1973, pp. 800–804. Plutarch relates Delphi three times to the career of Alexander (chs. 3, 14, 37), and in 40 he mentions the hunting scene dedicated by Krateros and executed by Lysippos and Leochares. See FLACELIÈRE, Plutarque, Vies IX, pp. 83, 122, 239.

Digitized by Google

Sulla, in contrast to those great commanders of the past who left the shrine intact, is one of the later commanders, avaricious demagogues who first sold out themselves, then their country (Sulla 12). Yet he records Sulla's devotion to the Pythian Apollo, attested by a golden statuette he carried with him before Praeneste (29).

To this general treatment of the Delphic oracle in the 'Lives' one can now add, due to the comprehensive work on the responses and their sources by J. FONTENROSE, a sharper idea of Plutarch's manipulation of sources in favor of the importance of the oracle in Greek and Roman history. His study gives a full index to citations from both the 'Moralia' and the 'Lives' offering comparison with other sources, general discussions, and the particular treatment of each oracle.[170]

One can start first with the Greek 'Lives' for Plutarch's partiality and difference from other authors. In Theseus 15 (L = legendary, 45 in FONTENROSE) the Athenians receive an oracle from "the god" to send the boys and girls to Minos. Plutarch's readers would undoubtedly understand this as Delphi. Diodoros also has "the god" (4.61.2), so this element could not have originated with Plutarch, but no oracle is found in Ovid, Metamorphoses 7.456–460, 8.169–176 – treating the same material – nor in Pausanias 1.27.10, nor Hyginus, Fabulae 41. In Theseus 18 (L 47) the hero is told by Delphi to "take Aphrodite as his guide" and (L 102) is given an oracle to found Pythopolis. Plutarch is the only source for these, though he gives a certain Menekrates as his own source for the latter and a reference appears to it in the Byzantine John Tzetes (Iliad p. 95 HERMANN).

That in Aristeides 11 (Q = quasi-historical, 154), also found in Moralia 628f, gives directions before the battle of Plataiai. This appears elsewhere only in Clement of Alexandria (Protreptikos 35 P), an author who would have read Plutarch. FONTENROSE, who hardly is the epitome of gullibility, considers this one of only two oracles in Plutarch which are probably genuine. The oracle on the recovery of Theseus' bones from Skyros (Q 164) (Theseus 36, Kimon 8) appears only in Plutarch as an oracle from Apollo. A scholion to Euripides, Hippolytos 11 simply mentions an oracle. Diodoros, 4.62.4, mentions no oracle and puts the event in prehistoric times. That (Q 163) on the lame kingship for Agesilaus (Agesilaus 3 and Lysandros 22, Moralia 399b–c) appears in Pausanias 3.89 as well as in Plutarch, but in Xenophon Hellenika 3.3.3. is simply "from Apollo" and in Diodoros 11.50.4 is only "from the god." Another oracle (Q 199) for Lysandros to beware "sounding hoplite and a snake" in Lysandros 29 and Moralia 408a is also only in Plutarch. That (Q 193) in Nikias 13 (Moralia 43b) about the proposed war against Syracuse, appears only in Plutarch, and is suspiciously similar to oracles from Dodona (Pausanias 8.11.12, Dion Chrysostomos 17.17). The oracle on the finding of a golden tripod (Q 76) in Solon 4,

[170] J. FONTENROSE, The Delphic Oracle, Berkeley 1978. The catalogue of 'quasi-historical' oracles is given pp. 268–354; my review: Gnomon 52, 1980, pp. 700–706, but see also J. FONTENROSE, rev. of M. DELCOURT, L'Oracle de Delphes, rpt. of 1955 ed., Paris 1981, Gnomon 55, 1983, pp. 264–265.

Digitized by Google

extant in other authors, seems originally to have been associated with Apollo at Didyma. Diogenes Laertios 1.1.29 says the tripod was dedicated to Apollo Didymeus or Apollo Delphinios at Miletos. "Blessed is the city that listens to a single herald." – Q 68 (Solon 9), one of those which FONTENROSE thinks could be genuine, is, however, not well-supported. He suggests that Plutarch's source, Hermippos or Androtion, turned a real prose response into verse (in FONTENROSE's theory the oracles never have responses in verse until very late).[171] Another, Q 67 – "Sit in the middle of the ship steering straight, you have many helpers in Athens." (Solon 14) – he thinks probably were two hexameters not meant as an oracle, which Androtion of Hermippos, Plutarch's source, found in a poem, probably not written by Solon.

That in Alexander 37 on a wolf as guide to Alexander (Q 217) is not mentioned in other authors, while Diodoros, Arrian and Curtius Rufus – depending on Kleitarchos – simply mention an anonymous oracle. Q 216 in Alexander 14 – on Alexander's invincibility – is spread out in other authors between the Delphic oracle and the shrine at Ammon. Diodoros' source indicates both, but it is clear from 17.51 that Ammon speaks in the original story.

While archeology seems to discover more links between Greece and the Italian world, even in the Mycenaean period, with a long period of Greek influence on the city of Rome, FONTENROSE's study gives no support for any actual recorded contact with the oracle. However, Plutarch is not alone responsible for its introduction even if in a few cases he seems to be the only witness.

The oracle in Camillus 4 (Q 202) on the taking of Veii appears in Dionysios of Halikarnassos, Antiquitates Romanae 12.13, Livy 5.16.9, Valerius Maximus 1.6.3, and Zonaras, Histories 7.20. Livy actually gives it the fullest expression. However, in Cicero it is the Veientine *fata* (De divinatione 1.44.100), and Roman legend seems to have assigned it to a Veientine soothsayer or a noble Veientine deserter. The earliest source, Cicero, has only the noble Veientine. Dionysios, Livy, and Plutarch add the Delphic oracle to the soothsayer (or *fata*), both saying the same thing. FONTENROSE notes that it is unclear whether Delphi also gave an actual ritual prescription to reinstate the Latin festival, in the supposed account. He rejects the oracle on the improbability of Roman contact with Delphi at this early date, an argument which seems to be becoming weaker. PARKE too listed it among legendary oracles. In Cicero 5 (Q 248) the oracle tells Cicero that he is to make his own nature, not the opinion of the multitude, his guide in life. This rather unspectacular oracle, which sounds more like Zeno than Apollo, is quickly discredited by FONTENROSE on the basis of its absence in Cicero's writings. Perhaps Plutarch absorbed it from his Roman friends, but it sounds suspiciously like the imaginary stories invented by tourist guides to enhance their sites for particular nationalities.

[171] M. MANFREDINI and L. PICCIRILLI, Plutarco, La Vita di Solone, Roma 1977, point out, pp. 133–134, that the third verse of the oracle given in Solon 9 recalls the argumentation of Solon before the Spartan arbitrators concerning the orientation of the corpses, and supports the Athenian mode of orientation – thus perhaps added at a later date. PARKE and WORMELL surprisingly rejected this oracle.

Digitized by Google

In Pliny, Naturalis Historia 34.12.26 (Q 228) during the time of the Samnite war – PARKE and WORMELL suppose the second war – the Romans receive an oracle from Delphi that "they are to erect images of the bravest and the wisest Greek". Accordingly they set up statues of Alkibiades and Pythagoras in the Forum. Pliny says they were removed in Sulla's time. The oracle was anonymous at first or attributed to the Sibylline Books – on the basis of Q 229, an oracle about Roman consultation for a plague, attributed to Delphi by Ovid (Metamorphoses 15.637–640), but to the Sibylline books by Livy (10.45.7) and Valerius Maximus (1.8.2). But Plutarch on the statues (Numa 8) only mentions an unidentified oracle and does not date it. FONTENROSE even suggests that the statues may never have existed in the first place and that the introduction of Delphi is simply Pliny's assumption. In any case, one would suspect that had Plutarch read Pliny he would have labeled the oracle as Delphic. Else we have an incredible lapse on his part. That Ovid and Pliny introduce Delphi, apparently gratuitously, suggests that Plutarch often finding Delphi mentioned where its activity is not substantiated in other extant authors, did not necessarily have to invent its presence. Ovid's purpose was something like that of Plutarch's – to join the Greek and Roman world, and for different purposes both liked oracles. Thus it is not unusual that we should find them as interesting bedfellows, even if in this case in different beds.

Recently V. CITTI has noted the sacral dimension given to Plutarch's 'Lives' by the use of oracles and dreams which guide the devout man with *arete* and attentive to the will of the divine, through the course of history.[172] As an example he cites the discussions in Nikias 13 and 14 on the oracles and signs before the battle of Syracuse, where the Athenians had been clearly warned by heaven not to attack Syracuse, but led on by greed and glory – abetted by the evil influence of Alkibiades – ignored or perverted oracles and portents. They were, moreover, particularly misled by an oracle from Ammon that they would "take" the Syracusans. CITTI also cites Aristeides 11 and Pelopidas 20 where before the battles of Plataiai and Leuktra the hero is advised by oracles and dreams.

Certainly Plutarch's use of the sacred distinguishes his 'Bioi' from *pragmatike historia*, but few of the aggressive politicians and soldiers of the 'Lives' were the daimonic men of the 'Moralia'. Even Pelopidas is only a marginal figure among the military philosophers who form the participants in 'On the *Daimonion* of Socrates'. Ammon actually bungles its role of clairvoyant, at least in so far as any reasonable man would interpret its response – though Plutarch would not stoop so low as to underline its inferiority to Delphi. Moreover, Nikias' prime fault is superstition, a trait exaggerated in Plutarch over Thucydides. The actual makers of history in Plutarch's 'Lives' frequently suffered disaster by ignoring the benevolence of the divine, through blindness and insensitivity – only a minority of

[172] CITTI, Plutarco, Nik. 1.5 (cit. above, n. 1), pp. 99–110. He notes that the latter part of the oracle given to Cicero (Cicero 5) seems to be a citation from Plato, Kritias 44c: ἀλλὰ τί ἡμῖν, ὦ μακάριε Κρίτων, οὕτω τῆς τῶν πολλῶν δόξης μέλει. CITTI traces this theme in Plutarch of "not following the opinion of the multitude", and its philosophical precedents.

Digitized by Google

whom saw their *eusebeia* rewarded with success. But the daimonic readers of Plutarch have been left to listen to many silent words by which they can learn of the divine guidance of human affairs.

XII. The Mythological Lives and Roman Religion

Plutarch's 'Life of Herakles' is lost. However, the 'Lives' of Theseus, Romulus, and Numa are mythical to a great extent, as he himself confessed. Since Theseus was balanced against the more historical Romulus, Plutarch was more or less forced to follow the line of *allégorisme réaliste* and *réalisme historico-géographique* – in PÉPIN's terminology – a direction followed by Strabo and Diodoros.[173] Plutarch tells us as much in the introduction. FLACELIÈRE notes that he never cites the Cyclic poets, rejects the Homeric line referring to Theseus, omits Bacchylides 17 on Theseus' reception by Poseidon at the bottom of the sea, discounts a 6th Century 'Theseid', and criticizes the national prejudices of the dramatists. He cites numerous prose writers, Aristotle, logographers, Atthidographers, Diodoros Periegetes and Andron of Halikarnassos, whose taste in myth and ritual undoubtedly suited Plutarch's own. Euhemerism – which he disdains in 'De Iside et Osiride' – appears in the interpretation of the Minotaur as a general of Minos, the labyrinth as a prison (with Philochoros as source), and the descent to the underworld as a journey to the Molossian king (chs. 16, 19,35).[174] RADEMACHER treats the life as primarily the glorification of Theseus as founder of the Attic state, but this impression is misleading.[175] Though political reasons are often given for mythical actions, only one tenth of the 'Life' concerns Theseus' political activity, and that falls mostly in 24 and 25. Plutarch rejects, as is natural, his divine birth (2), but relates rather seriously encounters with monsters and robbers (the Krommyonian sow is a female robber). He includes interesting alternate versions, even when a bit fantastic, and is not averse to treating four rapes and two illicit unions, pressing his historical acumen to decide whether Theseus participated in the Argonaut rape of Helen. Quite a bit is given to the

[173] Mythe et Allégorie (cit. above, n. 108), pp. 146, 151.

[174] R. FLACELIÈRE, É. CHAMBRY, M. JUNEAUX, Plutarque, Vies I, Paris 1964, pp. 3–11, esp. p. 5. FLACELIÈRE, p. 10, n. 2, believes Plutarch may have been influenced by Plato's advice: "Let us not believe or permit ourselves to say that Theseus, the son of Poseidon and Peirithoos, the son of Zeus, attempted any of these abductions so criminal" (Politeia 3.391 c).

[175] Mythos und Sage bei den Griechen (rpt. of 1943 ed. Darmstadt 1968), esp. ch. 1, 'Die vier Tendenzen der Theseusbiographie', pp. 241–261. He finds four themes (p. 260): Theseus as patron of the Attic deme, as the hero of the small states around Attica, Theseus absolved from guilt, and Theseus parallel to Herakles (but that the *ktistes* theme prevails). He thinks that Plutarch's break with rationalism belongs to the religious revival of Augustus and after (p. 248).

Digitized by Google

interpretation of ritual, possibly to balance the life with that of Romulus.[176] This falls mostly in 4,5,12,21,33, and 35 – rather neatly spread out in the 'Life'. The two 'Lives' reflect the comparative method, used not only in biography, but in the 'Greek and Roman Questions', most of which are concerned with religion. In general, Plutarch is a little Puritanical. He attempts to avoid the impression of savagery in the portrayal of Theseus, whose aim is quixotically "to do no wrong but to punish those who offer violence" (7). Thus he downplays the Skiron and Prokrustes incidents. Nor does he say anything about Pasiphae's love for the bull, though he seriously discusses the color of Theseus' sails, and gives much space to the repulse of the Amazons.[177] The latter probably was interesting as background to much Greek and Greek inspired art of his period. It is then a little misleading to think of him struggling with might and main to turn these 'Lives' into history.

He was much harder on Romulus. He discards his divine birth, though giving an interesting story about a *daimonios phallos* – responsible for the impregnation of the kingly line, which rises from the hearth to perform its duty (2). The story is puzzling in its note of antiquity, but is from an historian, Promathion, who may have lived not much before Plutarch's time.[178] In contrast to Theseus', we are well informed that Romulus' reign began and ended in blood. At the end of the 'Life' Plutarch discards any abnormal type of divinization for Romulus, preferring to regard his divinization as the normal progressive purification of human, hero, *daimon*, god, – the theory of the "others" in 'De defectu oraculorum'.[179] The disappearance of Romulus is considered a fable, like that related

[176] A very exhaustive study of the sources on Theseus can be found in H. HERTER, Theseus, RE Supplbd. XIII, 1973, cols. 1045–1238. He believes Plutarch's account was mainly based on Istros. Another recent account is R. HIGGINS, The Quest for Theseus, London 1970. FLACELIÈRE refers to his article on 'Theseus', REG 59, 1948, pp. 67–105. For some more recent work on 'Theseus' see L. GIANFRANCESCO, Un frammento sofistico nella Vita di Teseo di Plutarco, in: M. SORDI, ed., Storiografia e Propaganda, Milan 1975, pp. 7–20. The same volume contains P. FERRARESE, Caratteri della tradizione antipericlea nella Vita di Pericle di Plutarco, pp. 21–30, and S. FUSCAGNI, Callistene di Olinto e la Vita di Pelopida di Plutarco, pp. 31–55. HERTER has also written an article: Θησεύς, Platon 25, 1973, pp. 3–13.

[177] Plutarch, Theseus 15, explains the human sacrifice incident of the Minotaur legend as in the style of tragedy (τραγικώτατος μῦθος), and offers Euripides' description of the Minotaur (NAUCK² fr. 996, 997). The 'Life' is filled with alternate accounts.

[178] A king with an Etruscan sounding name (Tarchetius), sees the phallus rising from the hearth and is told by an oracle of Tethys in Etruria that he must have his daughter impregnated by it. She is saved by Hestia, a maid performs the duty, and the twins are born (2). T. J. CORNELL, Aeneas and the Twins: The Development of the Roman Foundation Legend, Proc. Camb. Philol. Soc. 21, 1975, pp. 1–33, gives a 1st Cent. B.C. date to Promathion. E. GABBA, Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origini della repubblica, in: Les Origines de la Republique Romaine (Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité Classique 13), Vandœuvres–Geneva 1967, pp. 133–174, speculated that Plutarch was affected by late Republican Etruscomania (p. 148).

[179] R. PALMER, Roman Religion and Roman Empire. Five Essays, Philadelphia 1974, has commented on Plutarch's inconsistency in treating the disappearance of Romulus (p. 8), his use of Varro for the horoscope of Romulus (Rom. 12) (p. 12), and his references to

Digitized by Google

of Kleomedes of Astypalaia and Aristeas of Prokonnesos, which took place at Kroton, and the disappearance of the body of Alkmena.[180] Finally, he modifies the words of Romulus after death to Iulius Proculus on the Appian Way, making them less militaristic and nationalistic. Livy's Romulus says: "So farewell and declare to the Romans that my Rome shall be the capital of the world; so let them cherish the art of war and let them now teach their children that no human strength can resist Roman arms." (1.16). Plutarch's Romulus is more schooled in the art of international diplomacy: "So farewell and tell the Romans that if they practice self-restraint and add to it valor, they will reach the utmost heights of power." (28).

The 'Numa' is more concerned with religious questions and rites than with the shadowy Numa. The disappearance of Aristeas suggests Neopythagorean sources for the 'Romulus', but these soures are more evident in 'Numa'.[181] In contrast to Cicero, who regarded the association of Numa with Pythagoras as a ridiculous fraud of Pythagorean scholarship (*inveteratus error*, De rep. 2.15.29), and Livy (1.18–21), who like Cicero makes Numa a born and bred Sabine unaffected by Greek influence, Plutarch plays upon possible Pythagorean influence, and relates the discovery of the 'Books of Numa' without underlining the possibility of forgery. His Numa receives many possible ideas from Pythagoras – or at least that possibility is left open, including the prohibition against images of the gods (a special interest of Plutarch's in 'De Iside', and in his discussion of Jewish religion, as well as in 'De superstitione'). The 'Numa' is also more witty, and Plutarch seems to delight in telling the story of how the hero, with the help of Picus and Faunus, outwitted and cajoled Jupiter asking for human sacrifice (15), and the story of the keeper of the temple of Hercules shooting dice with the god, and offering the dubious Laurentia as a prize (5).

Plutarch relied heavily upon Livy, Fabius Pictor, Diokles of Peparethos, Varro, and Dionysios of Halikarnassos, and received help from his Roman friends, such as Sextius Sulla of Carthage. Such sources were used for the 'Quaestiones

human sacrifice – which he abhorred – performed in Rome in his own day (p. 154, 157). For accounts of the disappearance of Romulus and some newer original ideas see F. COARELLI, Il Pantheon, l'apoteosi di Augusto e l'apoteosi di Romolo, in: KJELD DE FINE LICHT, ed., Città e Architettura nella Roma Imperiale (Analecta Romana Istituti Danici Suppl. 10), Rome 1983, pp. 41–46.

[180] FLACELIÈRE, Plutarque . . ., Vies I, p. 234, notes that Herodotos (4.13–15) put Aristeas at Kyzicos, but feels that Plutarch, who often deviates from Herodotos, and may have been influenced by Pythagorean sources, probably wrote what the mss. have, κρότωνος rather than κυζίκου. Cf. his article Bull. Corr. Hell. 70, 1946, pp. 205–207. Aristeas has been treated by J. D. P. BOLTON, Aristeas of Proconnesus, Oxford 1962 (this passage, pp. 16, 128, 129, 201), who explains how Aristeas came to be associated with Croton.

[181] On this see FLACELIÈRE's introduction to the 'Numa' (Vies I, pp. 166–178). He doubts G. DUMÉZIL's theories about historicized myth in the life of Numa on the basis that the Numa legend does not seem strong in 2nd Cent. B.C. literature (Ennius). DUMÉZIL's theories can be found in 'Mitra-Varuna', Paris 1948, and IDEM, Archaic Roman Religion (trs. Chicago 1970). FLACELIÈRE notes the theory of PAIS, Storia Critica di Roma I, pp. 447–456, that Pythagoreans of South Italy in the 4th Cent., finding an ancient river god Numicius near the stream of Egeria, grecized the myth, changing Numicius into Noma.

Digitized by Google

Romanae', where he incorporated a number of other sources: among the Greek, Juba, Aristotle, Kastor, Sokrates of Argos, Favorinus, Plato, Chrysippos, Alexander Polyhistor, Pyrrho of Lipara, and Herodoros; among the Latin, Cato, Cicero, Livy, Nigidius Figulus, Fenestella, Antistius Labeo, Ateius Capito, and Cluvius Rufus. ZIEGLER felt that the number of mistranslations suggests that he consulted authors like Varro directly, then later used his notes on them, being a little unconcerned to question his friends on '*minutiae*'. Thus the October equus appears as the December equus (apparently counting December as the "tenth" month).[182]

H. J. ROSE in a thorough study of the sources of the 'Quaestiones Romanae' felt that Plutarch's principal source was the 'Homoiotetes' of King Juba of Mauretania, whose interests would be similar to those of Plutarch, and who drew heavily on Dionysios and Varro. Juba had married a daughter of Antony, and presumably his knowledge of Latin would have been excellent. In ROSE's view 53 out of 113 questions might have been taken directly from Varro, but were more likely found in Juba, and may even have been in other authors. In his opinion whatever the original or intermediate sources, Plutarch was surprisingly independent. He thinks that he found Livy in Juba (though he also used him directly) as well as Nigidius Figulus and Ateius Capito; since he used Fenestella for 'Sulla' and 'Crassus', this was a direct source. ROSE reduced to 25 the number of passages resembling the work of Verrius Flaccus, very recent in Plutarch's day; but he went on to show that many of these parallels were not all that convincing and suggested that Verrius might have been used by Juba. His eventual feeling was that Verrius, like Varro was found in Juba, and Plutarch went on to consult these authors directly, at a later time. ROSE concluded that Plutarch drew on good sources and not unintelligently, that the mistakes were a small percentage of the whole, and thus the work was on the whole quite reliable.[183]

Plutarch employs a number of different approaches: comparison with Greek rites, Pythagorean speculation or symbolism, etymological explanation, number mysticism, alleged historical cause or confusion. He seems most on target when offering comparative Greek material of a primitive type, but he seems oblivious to the possibility of consulting other comparative material. Thus his rate of success is around fifty percent at best, and where he is successful often we suspect a lucky guess. Though at times his instinct for comparative Greek material, which he undoubtedly knew as well as any Greek of his day,

[182] For Plutarch's sources see FLACELIÈRE, Vies I, p. 55; ZIEGLER, Plutarchos, pp. 223–224; C. B. R. PELLING, Plutarch's Method of Work in the Roman Lives, JHS 99, 1979, pp. 74–96, and IDEM, Plutarch's Adaptation of His Source Materials, JHS 100, 1980, pp. 127–140. For the 'Roman Questions' there is a full, but rather confusing treatment of the sources in H. J. ROSE, The Roman Questions of Plutarch, Oxford 1924, pp. 11–45; p. 27 on use of Juba; p. 30 on questions from Varro.

[183] An example: (in regard to covering head when praying) – from Kastor, "when he is trying to bring Roman customs into relation with Pythagorean doctrines: the *daimon* within us entreats and supplicates the gods without, and thus he symbolizes by the covering of the head the covering and concealing of the soul by the body" (266e).

Digitized by Google

leads him to a good conclusion, a modern scholar would be surprised at the infrequency with which he uses this approach.

Among the questions which interested him in the 'Romulus' are the Parilia, Iupiter Feretrius, Moneta, the Matronalia and Carmentalia, Lupercalia, Vestals, *lituus*, the disappearance of Romulus, Quirinus, the Regia. In 'Numa' he treats the Pontifices and Vestals in greater detail, Fetiales, Terminus, Fides, Vesta, Egeria, Libitina, Salii, Picus and Faunus, Fides and Terminus. Many of these are pseudo-historical explanations. In the 'Romulus', though he starts right on the Lupercalia, he eventually loses his way. Similarly, in explaining the round shape of the temple of Vesta he is hopelessly lost in Pythagorean speculation. Though something of an inspector Clouzot in his approach, he offers Greek models for Numa's love (Pan-Pindar, Muses-Archilochos, Hesiod, Asklepios-Sophokles, then Zaleucos, Minos, Zoroaster).

One can compare these subjects with those of the 'Roman Questions': the Vicus Patricius shrine of Diana, the stags' horns in Diana's temple, the covering of heads when worshipping, Saturn, the beating of a slave woman in the shrine of Matuta, the rites of the Bona Dea, reverence for the woodpecker, Janus, Libitina-Venus, the consecration of walls but not gates, the carrying of the bride over the threshold, the Argeii, the libations to the dead in February, the Larentia, the restrictions on the Flamen Dialis (not to anoint himself in open air, not to take an oath, not to touch meal or yeast, to resign office if wife dies, not to touch ivy or travel along road under it, to avoid dogs and goats, not to hold or seek office), the Veneralia, the temple of Vulcanus outside the city, the dog beside the Lares, the sacrifice of a bitch to Geneta Mana, the vultures used in augury, the shrine of Aesculapius outside the city, the burial of Vestals alive, the October equus, the augurs' right to the priesthood, the *bullae* on children, the Lupercalia.[184] Often he rightly suspects a taboo or apotropaic sacrifice, as that of a dog to the wolf on the Lupercalia. But at times one suspects that his intention is to justify rather than to explain (e.g. raw flesh is repulsive, like an open wound).

Hardly convincing is Plutarch's attempt to relate the October equus to the Trojan horse, and the Argeii to Herakles, or the Consualia to a feast of Poseidon, thereby explaining the putting of garlands on horses and asses. That the Lares are clad in dog skins because they are like the Erinyes is an interesting guess. His relationship of the Lupercalia to the purification rites in Boiotia is valuable, as is his frequent reference to dogs or dog sacrifice. Still, we must tolerate his opinion that the Flamen Dialis did not anoint himself in the open air through an aversion to Greek pederasty, and his being careful not to step under ivy because of what happened to the women of Bakchos. As so often with Plutarch, we can remain less grateful for his opinions than thankful for the information, though such views reflect the thought patterns of his day in the field of comparative religion. Finally, a statement like the Flamen Dialis does not touch raw meat because it ". . . neither is a living creature nor has it yet become a cooked food. Now boiling or roasting, being a sort of alteration and mutilation, eliminates the

[184] Cf. LATTE, Römische Religionsgeschichte, p. 97.

Digitized by Google

previous form; but raw fresh meat does not have a clean and unsullied appearance, but one that is repulsive, like a fresh wound" sounds like incipient structuralism.

After so many details in the complex and not always consistent or unitary religious philosophy of Plutarch, it may be well to conclude with a passage from 'De tranquillitate animi' which gives a broad sweep and optimistic attitude toward the world, religion, and our destiny.[185] He begins with an introduction from the Cynic Diogenes, who when seeing someone preparing for a holiday said "Is not every day a holiday?". This rather uncynical remark suggests a Stoic framework for his coming declaration, but in effect it is deeply Platonic. The *kosmos* is a temple, most holy and worthy of God. Man is introduced into it as a spectator of sensible imitations (μιμήματα) of the intelligibles (νοητά) revealed, according to Plato (Timaios 92c, Epinomis 984a), by the divine *nous*. These imitations have within them the principle (ἀρχή) of life and motion, both in the celestial bodies and on the earth we live in. Life itself is an initiation (μύησις) and most perfect mystery rite (τελετὴ τελειοτάτη). It should be full of cheerful tranquillity (εὐθυμία) and joy. True we are happy when there is a holiday or watching an athletic event (the Pythia). But by spending so much time depressed, complaining, and worried about the cares that beset them, men shame the festivals in which God is our *choregos* and *mystagogos*. Men delight in music and the sight of animals at play, but when their own life is troubled do nothing to ease their pain. If only they would accept the present without complaint, remember the past with gratitude, and meet the future without fear or lack of trust, their hope cheerful and bright (477c–f)![186]

The splendid balance between the appreciation and love of the 'phenomenal' world while acknowledging the superiority of the transcendental is combined with sympathy and understanding for the human condition. This optimism both for this world and the next has undoubtedly contributed to giving Plutarch a lasting place in literature and in the hearts of readers of every generation, culture, and nation.

One cannot help but be impressed by his religious spirit which was based on a noble *philanthropia* – respect, love, and tolerance for one's fellow men. It was a blend of common sense and piety, a belief in religious phenomena combined with a healthy appreciation of science and learning, confidence in the superiority of the Greco-Roman way of life, though with appreciation for the religious values and traditions of others. It was basically monotheistic, yet indulgent toward the polytheism which lay at the roots of this culture. At heart he was a pacificist, yet approved harsh solutions and bitter medicine for the good of society, was strikingly otherworldly in his interest in the beyond and the

[185] For a commentary on this work consult J. DUMORTIER and J. DEFRADAS, Plutarque, Oeuvres Morales VII.1, Paris 1975, pp. 89–129.

[186] For a broader picture of this essay, see D. TSEKOURAKIS, Οἱ λαϊκοφιλοσοφικες πραγματειες του Πλουταρχου. Ἡ σχεση τους με τη 'διατριβη' και με ἀλλα παραπλησια γραμματειακα εἰδη, Thessalonika 1983, pp. 77–177.

Digitized by Google

destiny of the soul, yet surprisingly interested in the rough and tumble of his savagely ambitious heroes, and finally, he was both ready to condemn their vices on short notice and forgive them whenever human nature failed to conform in the most excellent way to that toward which he saw all nature striving, the *paradeigma*.

Addenda

To note 1:

The new index to the Teubner volumes of the 'Lives' contains a bibliography to the 'Lives' and an index of names of gods, men, and places, besides an index correlating the listing of the 'Lives' with the Teubner volumes: K. ZIEGLER and H. GÄRTNER, Plutarchus. Vitae Parallelae IV: Indices, Leipzig 1980.

The two volumes, H. D. BETZ, ed., Plutarch's Theological Writings and Early Christian Literature (Studia ad Corpus Hellenist. Novi Test. 3), Leiden 1975, and IDEM, Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature (Studia ad Corpus Hellenist. Novi Test. 4), Leiden 1978, contain, besides the studies mentioned in the notes, the following pertinent ones: (vol. 3) H. D. BETZ and E. W. SMITH, De Iside et Osiride (Moralia 351C–384C), pp. 36–84; EIDEM, De E apud Delphos (Moralia 384C–394C), pp. 85–102; W. G. ROLLINS, De Pythiae oraculis (Moralia 394D–409D), pp. 103–130; K. O. WICKER, De defectu oraculorum (Moralia 409E–438E), pp. 131–180; H. D. BETZ, P. A. DIRKSE, and E. W. SMITH, De sera numinis vindicta (Moralia 548A–568A), pp. 181–235; W. A. BEARDSLEE, De facie quae in orbe lunae apparet (Moralia 920A–945D), pp. 286–300; D. E. AUNE, De esu carnium orationes I and II (Moralia 993A–999B), pp. 301–316; H. D. BETZ, Fragmenta 21–23, 157–158, 176–178, pp. 317–324; (vol. 4) H. D. BETZ, De tranquillitate animi (Moralia 464E–477F), pp. 198–230; H. MARTIN and J. E. PHILLIPS, Consolatio ad Uxorem (Moralia 608A–612B), pp. 394–441; H. MARTIN, Amatorius (Moralia 748E–771E), pp. 442–537.

To note 2:

J. GLUCKER, Antiochus and the Late Academy (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 56), Göttingen 1978, believes that Plutarch learned his Platonism from Ammonios as a private tutor, before he and his brother Lamprias entered the Academy. He notes that Plutarch never mentions his own personal connection with the Academy where we would expect him to, rather drawing upon the sceptical Academy for arguments against the Stoics and Epicureans. GLUCKER suggests that the Academy was a *gymnasion* at the time of Plutarch, that Plutarch and his brother joined it not for philosophical purposes but for the *ephebeia* (pp. 270–271). He also discounts the possibility of any kind of school of Antiochos in Alexandria which could have been a direct influence on Eudoros (pp. 96–97). However, he seems unnecessarily to play down the transmission of Antiochos' ideas into Alexandria.

To note 3:

J. GEIGER, Munatius Rufus and Thrasea Paetus on Cato the Younger, Athenaeum 67, 1979, pp. 48–72, has tried to reconstruct from the pages of Plutarch's 'Life of Cato', the works dedicated to the hero by Curtius Rufus and Thrasea.

To note 11:

Plutarch's horror of human sacrifice, influenced by his Pythagorean tendencies, reveals itself in his 'Lives'. The historical accuracy of the account of the sacrifice of the Persians at Salamis

Digitized by Google

in Themistokles 13, and its relationship to Greek ritual is treated by A. HENRICHS, Human Sacrifice in Greek Religion, in: Le Sacrifice dans l'Antiquité (Fondation Hardt. Entretiens sur l'Antiquité Classique 27), Vandoeuvres–Geneva 1981, pp. 195–235 (pp. 208–224). HENRICHS, who regards Plutarch's account (from Phainias) as a fiction, believes most accounts of human sacrifice in Greek history are fictional, and that where it occurred it was directed against marginal persons.
For the sacrifice at Leuktra, Pelopidas 20–22, see J. BUCKLER, Plutarch on Leuktra, SO 55, 1980, pp. 75–93; W. BURKERT, Structure and History in Greek Mythology and Ritual, Berkeley 1979, pp. 74–75; A. HENRICHS, Fondation Hardt 27, p. 206; J. FONTENROSE, The Delphic Oracle, Berkeley 1978, p. 147, and BRENK, In Mist Apparelled, pp. 49–64, esp. 55–56.

To note 36:

See also L. J. SIMMS, Plutarch's Knowledge of Rome, Diss. Univ. of North Carolina, Chapel Hill 1974: DA XXXV 1974, 3709A–3710A, and R. FLACELIÈRE, Rome et ses empereurs vus par Plutarque, AC 32, 1963, pp. 28–47.

To note 71:

At Erotikos 766a Plutarch suggests a vision of the form of the Beautiful after death (ἐκεῖ γὰρ ἀνακλᾶται πρὸς τὸ θεῖον καὶ νοητὸν καλόν· ὁρατοῦ δὲ σώματος χρώμενος οἷον ὀργάνῳ τινὶ τῆς μνήμης ἀσπάζεται καὶ ἀγαπᾷ, . . .) but as in Philo, there is never a clear assertion. Moreover, the vision theme is heavily influenced by Plutarch's model, the 'Symposion' while θεῖον and νοητόν are redolent of Middle Platonism. After death, at 766b, the lover associates with *ta kala*, but then returns to another earthly existence, as though there were no real vision of a single *kalon*, nor any escape from the cycle.

To note 76:

Recently more has been written on Plutarch's Aristotelianism. P. L. DONINI, Tre Studi sull'Aristotelismo nel II Secolo d. C., Torino 1974, pp. 63–125, has stressed Plutarch's use of Aristotelianism as not a direct reading of Aristotle, but use of Aristotelian themes and terminology which had entered Middle Platonism before his time. He suggests that the major intermediary was Aspasios – citing esp. De virt. mor. 443c and Aspasios 44.13. Evidently in agreement over Plutarch's knowledge of Aristotle through Middle Platonism, rather than directly, is F. H. SANDBACH, Plutarch and Aristotle, ICS 7, 1982, pp. 207–232. After a thorough investigation of Plutarch's citations SANDBACH concludes: "Plutarch or his sources knew of *Topica, Metaphysics, Nicomachean Ethics, Historia Animalium, Rhetoric* III, and probably of *De caelo* and *De anima*. Direct acquaintance of the contents is certain only for *Historia Animalium* and *Rhetorica* III." (p. 230). See also F. H. SANDBACH, Aristotle and the Stoics (Cambridge Philol. Soc., Suppl. Vol. 10), Cambridge 1985, pp. 2, 10, 12, 14, 33, 40, 60. (DONINI has been attacked by F. BECCHI, Platonismo medio ed etica plutarchea, Prometheus 7, 1981, pp. 125–145, 263–284, holding that Plutarch's Aristotelian elements in 'De virtute morali' do not come from a Middle Platonic source.) See also BECCHI, Contributi allo studio del De virtute morali di Plutarco, Stud. It. 46, 1974, pp. 129–147, and IDEM, Aristotelismo ed antistoicismo nel *De virtute morali* di Plutarco, Prometheus 1, 1975, pp. 160–180.

To note 79:

FLACELIÈRE actually, though cautious, continued to maintain that Kleombrotos should be taken seriously. See for example, La théologie selon Plutarque, in: P. GROS and J.-P. MOREL, eds.,

Digitized by Google

Mélanges de Philosophie, de Littérature et d'Histoire Ancienne Offerts à Pierre Boyancé (Collection de l'École Franç. de Rome 22), Rome 1974, pp. 273–280.

To note 97:

There have been several recent attempts to reconcile the political and philosophical parts of the 'Peri tou daimoniou tou Sokratous': M. RILEY, The Purpose and Unity of Plutarch's *De genio Socratis*, GRBS 18, 1977, pp. 257–273; A. ALONI, Ricerche sulla forma letteraria del De genio Socratis di Plutarco, Acme 33, 1980, pp. 45–112; and D. BABUT, Le dialogue de Plutarque 'Sur le démon de Socrate'. Essai d'interprétation, Bull. Budé 1, 1984, pp. 51–76. RILEY sees Socrates as resolving the tension between philosopher and citizen (p. 269); ALONI notes a more all-embracing providence, based on metempsychosis in Theanor's speech as opposed to that of Simmias (p. 77); BABUT sees Plutarch dividing humanity into three groups according to their relationship with the divine: those with complete mastery of self in direct communication with the divine world, those who are slaves to their passion, and an intermediate group represented by the conspirators, whose courage and moral qualities do not completely shelter them from passion, who are often troubled and surprised by events, and deceived by the predictions of their divination (p. 69).

To note 98:

The negativity of the Dionysiac imagery in 'De sera numinis vindicta' is strange, considering the associations of Dionysos with liberation and purity of soul in the gold tablets from South Italy; see B. FEYERABEND, Zur Wegmetaphorik beim Goldblättchen aus Hipponion und dem Proömium des Parmenides, Rh. M. 127, 1984, pp. 1–24. The Lethe passage has been studied by Y. VERNIÈRE, Le Léthé de Plutarque, REA 66, 1964, pp. 22–32. S. G. COLE, New Evidence for the Mysteries of Dionysos, GRBS 21, 1980, pp. 223–238 notes: "Souls who drink from this water will tread a sacred road in the underworld which other *mystoi* and *bakchoi* tread." She argues that it means a follower of Dionysos, and refers to Plutarch's Consolatio ad uxorem 611d–e, where consoling his wife over the death of a child he argues that bacchic initiation has removed the fear of death (pp. 224, 237). See also W. BURKERT, Griechische Religion der Archaischen und Klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15), Stuttgart 1977, pp. 436–440.

To note 99:

Fr. 200 SANDBACH has some similarities with Philo in the natural tendency of the soul toward rebirth and the role of pleasure. Particularly striking is: ποθοῦσαι δὲ καθ' ἡδονὰς τὴν συνήθη καὶ σύντροφον ἐν σαρκὶ καὶ μετὰ σαρκὸς δίαιταν ἐμπίπτουσιν αὖθις εἰς τὸν κυκεῶνα, . . . (34–36), F. H. SANDBACH, Plutarchi Moralia VII, Leipzig 1967, p. 126.

To note 117:

To be more precise: Horos is not pure and uncontaminated *logos* like his father; *physis* by undergoing changes of form in regard to *noeton* brings about the *kosmos*; Horos is the visible image (εἰκών) of the *kosmos noetos* (373b). Thus the language is more redolent of *logos* than Ideas. Though the passage speaks of εἰκόνες, λόγοι, εἴδη, ὁμοιότητες, Ideas are not explicitly mentioned, unless one takes εἴδη and ὁμοιότητες as the Platonic Ideas. In something of a dualistic scheme, the Good (τὸ γὰρ ὂν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθόν) is opposed to the Evil. Through the force of *logos* – apparently the same as "the Good", "the first and most dominant" – through love, Isis-*physis* allows this Osiris, Good, First, most Lordly, Better, Logos to impregnate her with "emanations and likenesses" (ἀπορροαὶ καὶ ὁμοιότητες, 372f). The passage is a curious mixture of middle and later Plato with the Egyptian Isis theology.

Digitized by Google

To note 123:

See also, M. ZANATTA, Gli Opuscoli contro gli Stoici I. Delle Contraddizioni degli Stoici, Bari 1976; and H. CHERNISS, Plutarch's Moralia XIII, Part 1 (De Stoicorum repugnantiis), London–Cambridge, Mass. 1976, esp. pp. 369–406.

To note 126:

K. SACKS, Polybius on the Writing of History (University of California Publications in Classical Studies 24), Berkeley 1981 (reviewed by K.-E. PETZOLD, in: Gnomon 58, 1986, pp. 139–145), separates two kinds of historical writing in Polybios, narration of events and praise/blame situations. In the latter, *tyche* and *metabolai* play a large role, since Polybios felt free to write 'tragic history'. In the historical narrative, *tyche* was only to be used as a last recourse (36.17), pp. 136–140. See also A. ROVERI, Tyche bei Polybios, in: K. STIEWE and N. HOLZBERG, eds., Polybios (Wege der Forschung 347), Darmstadt 1982, pp. 297–326. Plutarch seems to have invented much of the material on *tyche* in Aemilius' life. Polybios, 29.21, introduced the *tyche* theme, drawing heavily on Demetrios of Phaleron's 'Peri Tyches'. This suggests an all-powerful *tyche*. Livy, 45.8.5, simply says: *siue errore humano seu casu seu necessitate indiderunt* (Perseus' revolt from Rome), and goes on to speak of *multorum regum populorumque casibus* – speaking to the Romans on his staff in Greek; then speaking to the others in Latin, he drops a phrase about the mutability of *fortuna*. At 45.9, speaking about the fall of Macedon, he omits *fortuna* altogether. For Polybios' biography of Philopoimen, see H. ACHLEITNER, Polybios' Philopoimen-Biographie als Quelle für Livius, Hermes 110, 1982, pp. 499–502. Plutarch's language (Philop. 17) is ambiguous, but suggests the imposition of a divine plan on a previous random *tyche* or all-powerful *tyche* theme.

To note 131:

B. SCARDIGLI, Echi di atteggiamenti pro e contro Mario in Plutarco, CS 14, 1977, pp. 185–253, argues that Plutarch had at his disposal a large number of contemporary sources on Marius, but preferred critical ones, organizing these tightly in a schematic way. E. VALGIGLIO, L'autobiografia di Silla nelle biografie di Plutarco, Stud. Urb. 49, 1975, pp. 245–281, examining parallel passages in the 'Marius' felt that Plutarch drew much of the 'Sulla' from the hero's 'Memoirs'.

To note 133:

W.-H. FRIEDRICH, Caesar und sein Glück, in: O. HILTBRUNNER, H. KORNHARDT, F. TIETZE, eds., Thesaurismata. Festschrift für I. Kapp, Munich 1954, pp. 1–24 (repr. in: IDEM, Dauer im Wechsel. Aufsätze von W.-H. F., Göttingen 1977, pp. 376–388), saw Caesar's belief in his *fortuna* or star (De fort. Rom. 319b–d) as a literary invention based on the influence of comparisons with Alexander and partiality of authors toward Pompey. H. ERICSSON, Sulla Felix. Eine Wortstudie, Eranos 41, 1943, pp. 77–89, shows how Plutarch misunderstood and distorted the Roman concept of *fortuna*, represented by Venus. See also IIRO KAJANTO, Fortuna, in: W. HAASE, ed., ANRW II. 17.1, Berlin–New York 1981, pp. 502–558, and J. CHAMPEAUX, *Fortuna*. Recherches sur le Culte de la Fortune à Rome et dans le Monde Romain des Origines à la Mort de César. I: Fortuna dans la Religion Archaïque (Coll. de l'Ecole Française de Rome 64), Rome 1982.

To note 140:

The best treatment of Antony and Kleopatra's relationship to Dionysos and Aphrodite – to a lesser extent Osiris and Isis, can be found in P. M. FRASER, Ptolemaic Alexandria, Oxford 1972. Where he does not treat explicit points, the reader can deduce for himself what Antony and Kleopatra's relationship to the ideology and ritual of these gods must have been: Dionysos–Osiris, pp. 192, 202, 206, 211, 497; the *pompe* at Alexandria, pp. 231–232;

Digitized by Google

Ptolemaic descent from Dionysos, pp. 44–45, 202–203; Antony as Dionysos, p. 205; on the possible temple built for him by Kleopatra, p. 24; royal support for the cult of Aphrodite, pp. 238–240; association of Aphrodite with Isis, pp. 671–672; Kleopatra as the new Isis, pp. 244–245. Plutarch was aware of the titles 'Neos Dionysos' and 'Nea Isis' for Antony and Kleopatra (61). (He also suggests in this chapter that Antony identified himself with the kingdom of Pergamon: his name was on the statues at Athens of Attalos and Eumenes, which were blown down.) Perhaps Kleopatra's trip by barge on the Knidos was modeled on an Isis ritual by boat. On this see R. MERKELBACH, Isisfeste in Griechisch-Römischer Zeit. Daten und Riten (Beiträge zur Klass. Philologie 5), Meisenheim 1963, pp. 39–41 and 45–47. FRASER, however, notes that no surviving document links Kleopatra with Isis; see I p. 245, and II p. 397, note 441.

To note 147:

C. B. R. PELLING, Notes on Plutarch's *Caesar*, Rh. M. 127, 1984, pp. 33–45, defends the text in Caesar 42 with ZIEGLER and GARZETTI against FLACELIÈRE and others who want a lacuna which omits the material on Caesar's descent from Venus as in the parallel Pompey 68 passage. PELLING argues from the severe abbreviation in the chapter and Plutarch's lack of interest in divine geneology in the 'Life' (pp. 44–45). On Pompey's dream about decorating the statue of Venus in his theatre, see BRENK, In Mist Apparelled, p. 225.

To note 159:

See also J. W. BOAKE, Plutarch's Historical Judgment with Special Reference to the De Herodoti malignitate, Diss. Univ. of Toronto 1975: DA XXXVII 1977, 6459A; P. A. HANSEN, ed., De Herodoti Malignitate, Amsterdam 1979, and H. HOMEYER, Zu Plutarchs De malignitate Herodoti, Klio 49, 1967, pp. 181–187, defending it on the basis of the diatribe genre and reaction to excessive admiration.

To note 172:

R. FLACELIÈRE, Cicéron à Delphes, in: Études Delphiques à la Memoire de P. de La Coste-Messelière (Bull. Corr. Hell., Suppl. 4), Paris 1977, pp. 159–160, discredits the authenticity of the oracle to Cicero.

To note 176:

F. BROMMER, Theseus. Die Taten des Griechischen Helden in der Antiken Kunst und Literatur, Darmstadt 1982, offers a perspective of the Theseus legend in art and literature, a comprehensive bibliography, and notes, esp. to the artistic representations. Strangely he omits Plutarch from his chronological list of ancient authors. For the difficulties in identifying the crane dance on Delos (Plutarch, Theseus 21) on Attic vases, mostly from the archaic period, see pp. 83–85.

To note 180:

Treated by R. FLACELIÈRE, Sur quelques passages des Vies de Plutarque. I. Thésée–Romulus, REG 61, 1948, pp. 67–103, and previously by K. SCOTT, Plutarch and the Ruler Cult, TAPA 60, 1929, pp. 117–135. FLACELIÈRE saw Plutarch downgrading Romulus by giving him the status of *daimon* rather than *theos*, and making *arete*, not a state decree, the qualification for divinization (pp. 94–98). Plutarch however, in contrast to Livy who offers a rationalistic explanation for belief in the apotheosis, gives more credence to the apotheosis, but locates it in the general context of divinization for all 'good' men – who advance "by nature and divine justice" through heroes, to *daimones*, to gods. Unlike De defectu 415b, divinization is not restricted to a 'few' of the good souls, nor to the 'better' *daimones* as in De facie 944d. Moreover, here Plutarch only uses two of the terms for the *telos* used at 944e, omitting ἐφετόν and θεῖον

Digitized by Google

and expressing more explicitly the *telos* and the idea of transformation into gods (εἰς θεοὺς ἀναφέρεσθαι, τὸ κάλλιστον καὶ μακαριώτατον τέλος ἀπολαβούσας, 28). See also G. W. BOWERSOCK, Greek Intellectuals and the Imperial Cult in the Second Century A. D., W. DEN BOER, ed., Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain (Entretiens Hardt 9), Vandœuvres–Geneva 1973, pp. 179–206; 189, and S. F. PRICE, Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult, JHS 104, 1984, pp. 79–95, and ID., Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984, esp. pp. 115–116. Forthcoming also is F. E. BRENK, From *Rex* to *Rana*: Plutarch's Treatment of Nero, in: A. CERESA-GASTALDO, ed., XIV Giornate Filologiche Genovesi. Il Protagonismo nella Storiografia Classica (Pubblicazioni del Dipartimento di Archeologia e Filologia Classica), Genova 1987.

To note 181:

On Numa, see now M. MANFREDINI and L. PICCIRILLI, Le Vite di Licurgo e di Numa (Scrittori Greci e Latini. Fond. Lorenzo Valla). Milano 1980, pp. 290–338.

To note 182:

On Plutarch's use of Varro see E. VALGIGLIO, Varrone in Plutarco, in: Atti Congresso Internazionale di Studi Varroniani I and II, Rieti. Settembre 1974, Rieti 1976, II, pp. 571–595. Plutarch seems to have ignored the 'De lingua Latina'.

To note 186:

In his article 'Plutarch and Second Century Platonism', in: A. H. ARMSTRONG, ed., Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman (E. COUSINS, ed., World Spirituality 15), New York 1986, pp. 214–229, J. M. DILLON gives a summary of Plutarch's spirituality. He identifies the guiding principles of Plutarch's spirituality as devotion to Apollo and Delphic worship, cosmic dualism, and in ethics, moderation; and he separates static and dynamic concepts of *daimones*. He finds it difficult to place Plutarch in a precise relationship to other thinkers of his period because of the insufficiency of the extant writings, but finds Plutarch's spirituality "basically optimistic and world-affirming" recognizing the tension between good and evil without falling into Manichean or Jansenistic gloom, more like Plotinos than many of his contemporaries – living according to E. R. DODDS in an "age of anxiety". I am grateful to Professor DILLON for having let me see his manuscript before publication.

Additional Plutarch Bibliography

Since the article was written and revised several articles and books which are worthwhile citing have appeared or come to the author's attention:

R. M. AGUILAR FERNÁNDEZ, La Noción del Alma Personal en Plutarco, Madrid 1981.

D. BABUT, Unité et diversité dans l'œuvre de Plutarque: à propos d'une édition récente de quatre traités des *Moralia*, Rev. Phil. 55, 1981, pp. 319–324.

M. BALDASSARI, Categorie medioplatoniche negli opuscoli antistoici di Plutarch?, AGLComo (1929–1974), 1981, pp. 83–99.

A. BARIGAZZI, Plutarco e il corso futuro della storia, Prometheus 10, 1984, pp. 264–286.

A. BARIGAZZI, Contro Epicuro. Introduzione, Traduzione e Note, Florence 1978.

J. BARTHELMESS, Recent Work on the *Moralia*, in: F. E. BRENK and I. GALLO, eds., Miscellanea Plutarchea. Atti del I Convegno di Studi su Plutarco (Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese 8), Roma 1985, Ferrara 1986, pp. 61–83.

Digitized by Google

U. Bianchi, Plutarco e il Dualismo, in Brenk and Gallo, eds., Miscellanea Plutarchea, Ferrara 1986, pp. 111–120.

C. S. Candura, La Concezione Demonologica di Plutarco nel De genio Socratis, Palermo 1979.
M. Cavalli and G. Lozza, introd. D. Del Corno, Dialoghi Delfici. Il Tramonto degli Oracoli. L'E di Delfi. Gli Oracoli della Pizia, Milano 1983.
M. Cavalli, introd. D. Del Corno, Plutarco, Iside et Osiride, Milano 1985.
S. M. Chiodi, Tematica ierogamica nel *De Iside*, in: Brenk and Gallo, eds., Miscellanea Plutarchea, Ferrara 1986, pp. 121–126.

J. Defradas, J. Hani, R. Klaerr, Plutarch. Œuvres Morales II. Consolation à Apollonios, Préceptes de Santé, Préceptes de Mariage, Le Banquet des Sept Sages, De la Superstition. Texte établi et Traduction, Paris 1985.
P. Demargne, Notice sur la vie et les travaux de Robert Flacelière, Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 1984, 3, pp. 3–12.
P. L. Donini, Lo scetticismo academico, Aristotele e l'unità della tradizione platonica secondo Plutarco, in: G. Cambiano, ed., Storiografia e Dossografia nella Filosofia Antica, Torino 1986, pp. 203–226.
P. L. Donini, Plutarco, Ammonio e l'Academia, in: Brenk and Gallo, eds., Miscellanea Plutarchea, Ferrara 1986, pp. 97–110.
P. L. Donini, Le Scuole, l'Anima, l'Impero: La Filosofia Antica da Antioco a Plotino, Torino 1982.
T. Dorandi, Gli scritti antiepicurei di Plutarco, in: G. P. Carratelli, ed., Συζήτησις. Studi sull'Epicureismo Greco e Romano Offerti a Marcello Gigante (Parola del Passato 16), Napoli 1983, pp. 679–682.
K. Döring, Plutarch und das Daimonion des Sokrates (Plut., *de genio Socratis*, Kap. 20–24), Mnemosyne, ser. IV, 37, 1984, pp. 376–392.

F. J. Frost, Plutarch and Theseus, ClB 60, 1984, pp. 65–73.

I. Gallo, Una nuova iniziativa scientifica ed editoriale: il *Corpus Plutarchi Moralium*, in: Brenk and Gallo, eds., Miscellanea Plutarchea, Ferrara 1986, pp. 143–145.
J. Geiger, Cornelius Nepos and Ancient Political Biography (Historia Einzelschriften 47), Wiesbaden 1985.
C. Gill, The Question of Character-Development: Plutarch and Tacitus, CQ 33, 1983, pp. 469–487.

J. Hershbell, Plutarch and Anaxagoras, ICS 7, 1982, pp. 141–158.
J. Hershbell, Plutarch's Pythagorean Friends, ClB 60, 1984, pp. 73–79.

N. Livadaras, L'antisémitisme de Plutarque et le passage Mor. 169c, Concilium Eirene 16, 1983, I, pp. 280–285.
V. Longoni, introd. D. Del Corno, Plutarco *Sull'Amore*. Traduzione e note. Plutarchi Moralia Selecta a Cura di Dario del Corno, Milano 1986.

N. Marinone, L'uso del computer per Plutarco, in: Brenk and Gallo, eds., Miscellanea Plutarchea, Ferrara 1986, pp. 139–141.
H. Martin, Plutarch, Plato, and Eros, ClB 60, 1984, pp. 82–88.
J. Moles, Fate, Apollo and M. Junius Brutus, AJPh 104, 1983, pp. 249–256.

C. B. R. Pelling, Synkrisis in Plutarch's *Lives*, in: Brenk and Gallo, eds., Miscellanea Plutarchea, Ferrara 1986, pp. 83–96.
C. B. R. Pelling, Plutarch. Life of Antony, Oxford 1987.
E. Pettine, La Tranquillità dell'Animo di Plutarco. Traduzione e Commento, Salerno 1984.

Digitized by Google

E. PETTINE, L'Avidità di Ricchezze (De cupiditate divitiarum). Introduzione, versione e note, Salerno 1986.

B. SCARDIGLI, Scritti recenti sulle *Vite* di Plutarco (1974–1986), in: BRENK and GALLO, eds., Miscellanea Plutarchea, Ferrara 1986, pp. 7–59.

R. SCHOTTLAENDER, Plutarch als praktischer Philosoph, AZP 4, 1979, pp. 40–55.

R. SCUDERI, Commento a Plutarco, Vita di Antonio, Florence 1984.

E. SIMON, Plutarque, Vies XVI: Index des Noms Propres, Paris 1983.

D. TSEKOURAKIS, Orphic and Pythagorean Views on Vegetarianism in Plutarch's 'Moralia', in: BRENK and GALLO, eds., Miscellanea Plutarchea, Ferrara 1986, pp. 127–138.

Y. VERNIÈRE, Masques et visages du destin dans les Vies de Plutarque, in: F. JOUAN, ed., Visages du Destin dans les Mythologies. Mélanges Jacqueline Duchemin, Paris 1983, pp. 111–119.

R. WESTMAN, rev. of K.-D. ZACHER, Plutarchs Kritik an der Lustlehre Epikurs, Gött. Gelehrt. Anz. 237, 1985, pp. 28–35.

S. YAGINUMA, Πλούταρχος. πῶς ἄν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο. περὶ ἀδολεσχίας. περὶ πολυπραγμοσύνης. περὶ δυσωπίας. περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως. περὶ τοῦ μὴ δεῖν δανείζεσθαι, Tokyo 1985.

S. YAGINUMA, Πλούταρχος. ἐρωτικός. γαμικὰ παραγγέλματα. παραμυθητικὸς εἰς τὴν γυναῖκα τὴν ἑαυτοῦ. γυναικῶν ἀρεταί, Tokyo 1986.

K.-D. ZACHER, Plutarch's Kritik an der Lustlehre Epikurs. Ein Kommentar zu Non posse suaviter vivi secundum Epicurum, Kap. 1–8 (Beitr. zur Klass. Philol. 124), Königstein 1982.

S. ZEDDA, Spiritualità cristiana e sagezza pagana nell'etica della famiglia. Affinità e differenze tra San Paolo e i Coniugalia praecepta di Plutarco, Lateranum 48, 1982, pp. 110–124.

Forthcoming are texts, translations, and commentaries of the 'Corpus Plutarchi Moralium', D'Auria, Napoli, under the direction of I. GALLO and R. LAURENTI.

Also forthcoming are the publications of two meetings on Plutarch in Italy: a) I. GALLO, ed., Convegno di Studi. La Tradizione Manoscritta dei *Moralia di Plutarco*, Salerno 1986: A. GARZYA, La tradizione manoscritta dei *Moralia*: linee generali; ID., Massimo Planude e i *Moralia*; M. MANFREDINI, Codici plutarchei contenenti le *Vitae* e i *Moralia*; ID., La tradizione manoscritta di *Moralia* 70–77; G. GIANGRANDE, Problemi di critica testuale nei *Moralia*; ID., Le edizioni critiche dei *Moralia*; and b) International Plutarch Society, Sezione Italiana. II Convegno su Plutarco. Temi e Aspetti dello Stoicismo e dell'Epicureismo in Plutarco, Ferrara 1987: A. GRILLI, Aspetti del rapporto tra Plutarco e lo stoicismo; P. DONINI, Plutarco e il determinismo stoico; R. LAURENTI, Lo stoicismo romano e Plutarco di fronte al tema dell'ira; G. INDELLI, Cosiderazioni sugli opuscoli 'de ira' di Filodemo e Plutarco; M. I. PARENTE, Plutarco e l'epicureismo: l'opera 'Contro Colote'; A. BARIGAZZI, Il tema dell'amore: Plutarco contro Epicuro; I. GALLO, La parrhesia epicurea e il trattato plutarcheo 'De adulatore et amico': qualche riflessione; F. E. BRENK, Cassius' 'Epicurean' Explanation of Brutus' Vision in Plutarch's *Brutos*.

A number of articles should be forthcoming from the International Plutarch Society, International Meeting. Athens–Chaironeia–Delphi, June 1987, intended as an Hommage à Robert Flacelière.

Digitized by Google

Plutarch und der Dualismus*

von Ugo Bianchi, Rom

Inhalt

I. Plutarch und Mysterienkult 350
II. Dualismus in Plutarchs 'De Iside' 354
III. Die wechselnden Schicksale des 'mystischen' Gottes 360
IV. Plutarch, ein Gnostiker? 362
V. Plutarch und die vergleichende Mythologie 364

I. Plutarch und der Mysterienkult

Während des 1980 in Louvain-la-Neuve abgehaltenen internationalen Kolloquiums 'Gnosticisme et monde hellénistique' führte Julien Ries in seinem Beitrag 'Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes' Folgendes aus:

> *«Témoin des débuts de notre ère, Plutarque a vécu au siècle du triomphe des cultes orientaux dans l'Empire romain. La pensée grecque, fatiguée, s'ouvrait largement aux religions de salut venues d'Egypte et du Proche-Orient».*[1]

Dieser Behauptung entspricht u.a. die Tatsache, daß sich am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. die ersten eindeutigen Spuren des Mithraskultes im Okzident

* Erweiterte Fassung eines beim Ersten Plutarch-Kongreß (Rom 1985) gehaltenen Vortrags; in der ursprünglichen Form italienisch veröffentlicht in den Kongreßakten: Miscellanea Plutarchea. Atti del I Convegno di Studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985), pubblicati a cura di Frederick E. Brenk e Italo Gallo (Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese 8), Ferrara 1986, pp. 111–120.

Bearbeitung der deutschen Fassung Antoinette Roesler-Friedenthal (Tübingen–Berlin).

[1] Gnosticisme et monde hellénistique. Les objectifs du Colloque de Louvain-la-Neuve (11–14 Mars 1980), Hrsg. J. Ries u. Jean-Marie Sevrin, Louvain-la-Neuve, 1982, S. 146.

Digitized by Google

feststellen lassen und wahrscheinlich in diesem Zusammenhang Initiation und die damit verknüpfte soteriologische Thematik als ganz spezifischer Ausdruck dieses Kults auftauchen.[2] Initiation und Soteriologie – zwei Elemente, die den römischen Mithraismus *in toto* charakterisieren – sind früher oder später auch für andere wichtige Kulte orientalischer Herkunft kennzeichnend und dies ebenfalls bereits seit Ende des 1. Jahrhunderts.

Es stimmt, daß diese Kulte – mit Ausnahme gerade des römischen Mithraismus, der ausschließlich Mysteriencharakter besitzt – noch nicht seit Beginn ihrer Verpflanzung in den Westen, die lange vor der genannten Epoche einsetzt, eine entschiedene Tendenz haben, als Initiations- und soteriologische Kulte in Erscheinung zu treten, wie es die spezifischen Mysterienkulte jederzeit tun. Sie sind vielmehr – z.B. der Adonis-, der Attis-, der Isis- und Osiris-Kult – zu Beginn ihrer Verbreitung im Okzident und übrigens zu dieser Zeit auch schon in ihrem Stammland selbst eher 'mystische' Kulte, denen die Vorstellung von einem göttlichen Paar – bestehend aus einer fruchtbaren Göttin und ihrem sterblichen Partner – zugrunde liegt, einem Paar, das mit dem Thema der „schicksalhaften Wechselfälle" mythischer Gestalten verknüpft ist[3]. Von einer mythischen Grundlage ausgehend errichtet dieses Paar auf ritueller Ebene einen jahreszeitlichen Wechsel von Verschwinden und Wiederkehr des „sterbenden Gottes", wobei dieser Wandel nichts mit Wiederauferstehung, d.h. einer definitiven Überwindung des Todes, zu tun hat, sondern einen Gott wiederkehren läßt, dessen Bezogenheit auf Sterben und Tod auch und gerade dann vorherrschend bleibt, wenn er die chthonische Thematik jahreszeitlicher Fruchtbarkeit bestimmt[4]. (Dies gilt, wenngleich auf eigene Weise, auch für Osiris, der zwar wieder zum Leben ersteht, jedoch als König der Toten, das heißt als Prototyp der Bewohner des Totenreichs, ohne daß dies die rituell-jahreszeitliche Thematik des „grünenden" Osiris beeinträchtigen würde, welche noch näher an die rituelle Wiederkehr von Adonis und Attis erinnert.)

Plutarch bezeugt als einer der ersten, wenn nicht überhaupt als erster, eine initiatorische und soteriologische Auffassung des Isis- und Osiriskultes, und zwar in den Kapiteln 27, 28 und 35 jenes Werks, das er nach diesen Göttern

[2] Mysteria Mithrae. Proceedings of the International Seminar on the Religio-Historical Character of Roman Mithraism, with Particular Reference to Roman and Ostian Sources (Rom and Ostia 1978), Hrsg. U. BIANCHI, Leiden–Rom 1979 (E.P.R.O. Bd. 80), SS. XIV–XV. Für die Frage nach der 'Qualität' der mithraischen 'Soteriologie' siehe auch: La Soteriologia . . . (unten, Anm. 3).

[3] U. BIANCHI, La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, in: Atti del Colloquio internazionale sulla soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano (Roma 1979), Hrsg. U. BIANCHI–M. J. VERMASEREN, Leiden 1982 (E.P.R.O. Bd. 92), SS. XIV–XVII, 1–16, und unser Beitrag: U. B., Initiation, mystères, gnose, in: Initiation. Contributions to the theme of the Study–Conference of the International Association for the History of Religions (Strasbourg, September 17th to 22nd 1964), Hrsg. C. J. BLEEKER, Leiden 1965 (Studies in the History of Religions 10), SS. 154–171 (wieder abgedruckt in: U. BIANCHI, Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy, Leiden 1978, pp. 159–176).

[4] Siehe den zweiten Beitrag in Anm. 3 und G. SFAMENI GASPARRO, Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis, Leiden 1985 (E.P.R.O. Bd. 103).

Digitized by Google

benannt hat (Περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος/'De Iside et Osiride'). Das nächste, sogar noch ausdrücklichere Zeugnis nach ihm für den soteriologischen und iniziatorischen, d.h. mysterienhaften Charakter dieses Kultes findet sich in der Erzählung vom Schicksal des Lucius im XI. Buch der 'Metamorphosen' des Apuleius[5].

Gewiß ist der Isis- und Osiris-Kult bei Plutarch, trotz seiner iniziatischen Dimension, noch ein offener Kult, in dem die alte Tradition des Ritus vorherrscht, gestützt auf einen Mythos, den Plutarch allein vollständig bezeugt und der sich im übrigen für eine philosophische Interpretation im plutarchschen Sinne, d.h. aus einer allgemeinen Theorie des Göttlichen und Kosmischen, anbietet. Selbst da, wo der Priester von Chaironeia wie in Kapitel 27 von 'De Iside' Anspielungen auf eine soteriologische Konzeption und eine damit verbundene Initiationspraxis macht, liegt die Betonung auf dem pädagogischen und moralischen Aspekt, den der mythische Komplex nahelegt: gelobt werden Mut und Hingabe der Göttin im Verlauf ihrer *pathemata* auf der Suche nach dem verschwundenen und zerstückelten Gott als Beispiel und Ermunterung für die Gläubigen. Mit anderen Worten: auch wenn es, wie im vorliegenden Fall, um gelebte *sympatheia* zwischen Mensch und Gottheit geht, bleibt für Plutarch immer die Frage nach der 'Bedeutung', der *hyponoia* zentral, einer Bedeutung, die in der Konkretheit des Lebens und der Frömmigkeit zugleich erkannt und praktisch umgesetzt werden soll. Nicht so sehr das reine Mysterien-Ritual als vielmehr die Erkenntnis dieser Bedeutung findet Plutarchs Aufmerksamkeit. Seine Religiosität ist dabei nicht nur auf einer moralischen, sondern noch auf einer weiteren Ebene angesiedelt, die wir als die einer 'interpretativen' *eusebeia* bezeichnen könnten und deren Grundlage eine eigene Hermeneutik des Göttlichen ist.

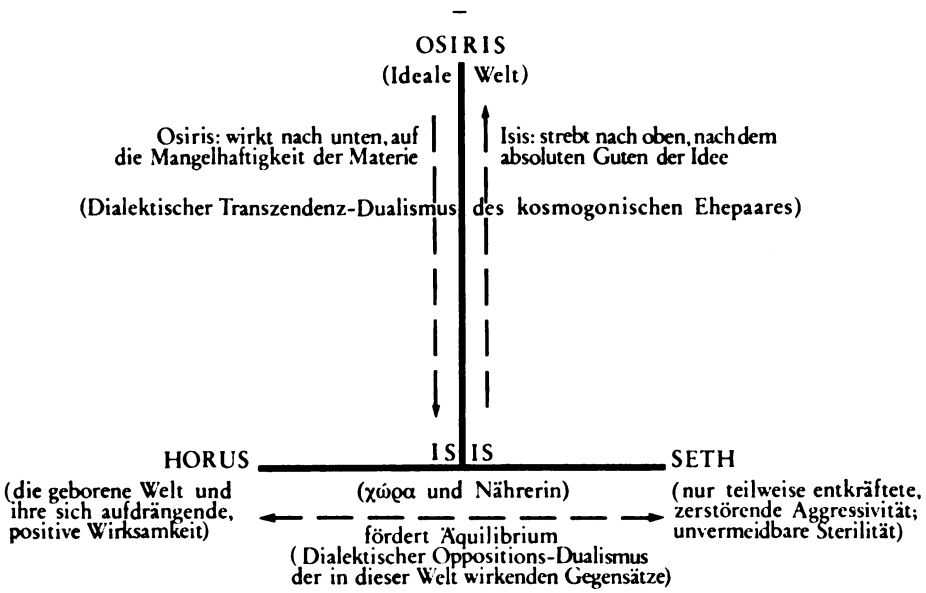
Wenn diese Hermeneutik einer komplexen Mythologie gerecht werden soll, die ganz Licht und Schatten, voller Dramatik und Pathetik ist, wie im Fall der „Götter in wechselnden Schicksalen", Isis und Osiris; wenn sie dabei die „skandalösen" Ereignisse, die der Götterwürde wenig angemessen sind, umgehen und zur tieferen Bedeutung vorstoßen, andererseits aber nicht reduktionistisch sein will, kann sie für Plutarch nur platonisch sein – gewiß weder stoisch noch gar epikureisch, weder dem Euhemerismus, noch einem vulgären Naturalismus zugeneigt.

Grundlage einer solchen Hermeneutik kann für ihn nur eine auf dem dialektischen Prinzip, im Sinn einer der klassischen Formen des Dualismus, gründende Metaphysik sein. Dieses Prinzip stellt sich hier als unversöhnlicher Widerstreit und gleichzeitig unauflösbare Verbindung zwischen Vollkommenheit und Unvollkommenheit, zwischen dem absoluten Guten und dem relativen, begrenzten Guten nach Maßgabe des ewig 'fließenden' und immer nur partiellen Möglichen dar. Daraus resultiert die Konzeption eines gegliederten Dualismus, die sich gut in Form eines Kreuzes schematisch darstellen läßt, auf dessen Vertikaler Absolutes und Relatives, Osiris und Isis sowie Göttliches und Dämonisches einander dialektisch gegenüberstehen, während auf seiner Horizontalen Horos,

[5] Iside dea misterica, quando? in: Perennitas. Studi in onore di A. Brelich, Hrsg. G. Piccaluga, Roma 1980, SS. 9–36.

Digitized by Google

der Sohn von Isis und Osiris, Verkörperung der sichtbaren Welt[6], die nach dem Vorbild der unsichtbaren geordnet ist, dem Seth–Typhon, dem Ursprung (auch Grund und *dynamis* genannt) der Unvollständigkeit und des Mangels und nicht minder der Maßlosigkeit und des blinden Dranges, gegenübertritt. Wie ein Zeiger an der Waage des letztgenannten Gegensatzes kann Isis betrachtet werden, jene Isis, die wesensmäßig mit aller Kraft und Liebe nach dem Vollkommenen[7] streben muß, aber gegenwärtig, in dieser unvollkommenen Welt, die radikale Abschaf-



fung des Bösen, also die völlige Vernichtung des Seth, weder durchsetzen kann noch will[8]. So kommt es, daß Isis sich im Schnittpunkt der beiden Richtungslinien, der vertikalen und der horizontalen befindet und aufgrund dieser außerordentlichen Stellung zum Teil jenen Vorrang zurückgewinnt, der ihr in gewisser Weise kraft ihrer Rolle als des 'stabilen' Elements in der geschwisterlich-ehelichen Paarbeziehung zustand – wenigstens in der traditionellen Frömmigkeit ihrer ägyptischen und griechischen Verehrer.

[6] S. CHIODI, Demiurgia e ierogamia nel *de Iside* plutarcheo, Studi e materiali di storia delle religioni 52 (1986), SS. 31–49.

[7] S. den oben erwähnten Artikel (Anm. 6).

[8] Vgl. Anm. 5 und unseren Beitrag: U. B., Seth, Osiris et l'ethnographie, Revue de l'histoire des religions 179 (1971), SS. 113–135 (= U. BIANCHI, Selected Essays, zit. [Anm. 3], SS. 103–125).

Digitized by Google

II. Dualismus in Plutarchs 'De Iside'

Der mythisch-theologische Komplex, wie er sich in der Schrift 'De Iside' darstellt, entspricht demnach folgender Typologie von Dualismus: ein radikaler, nicht abgemilderter Dualismus, weil Vollkommenheit und Unvollkommenheit mit ihren jeweiligen ontologischen 'Prinzipien' seit jeher bestehen, zumindest seit Anbeginn der Welt; ein dialektischer und nicht eschatologischer Dualismus, weil die Vollkommenheit niemals die Abgründe der Unvollkommenheit beseitigen kann; und schließlich ein pro-kosmischer und nicht anti-kosmischer Dualismus, wenn auch mit notwendigen Einschränkungen. Damit haben wir eine, wie die angeführten Optionen zwischen jeweils zwei Alternativen beweisen, spezifische Form von Dualismus vor uns, die aber – auf ihrer Weise – der allgemeinen Definition des Dualismus entspricht, der „Lehre von den zwei Prinzipien (oder den beiden ontologischen Ursachen [*aitiai*]), welche der Grund alles Bestehenden und in der Welt sich Manifestierenden sind". Das homerische Bild von Zeus als dem Spender des Guten und des Bösen[9], das Platon in der 'Politeia' verwirft[10], wird von Plutarch gleichermaßen abgelehnt[11].

Was Plutarch der platonischen Auffassung hinzufügt, sind Hypostasierung, Personifizierung und Mythologisierung des unaufhebbaren Prinzips der Unordnung in der Gestalt des Seth. Was dagegen im Unterschied zu den dualistischen Strömungen, Gnostizismus, Hermetismus, Mittel-Platonismus des Numenius, deren Anfänge sich zu jenem Zeitpunkt abzeichnen, bei Plutarch fehlt, ist die Vorstellung einer endogenen Krise des hypostasierten Göttlichen (ob es nun Sophia, Anthropos oder auch „zweiter Gott" genannt wird) und damit auch der Argwohn (oder, schlimmer noch, die Ablehnung, die Verurteilung) gegenüber der Wirksamkeit eines Demiurgen, der eine Mittelstellung zwischen höchster Gottheit und Welt einnimmt. Tatsächlich ist Plutarch fest davon überzeugt (in gleicher Weise wie Origenes der Heide, angenommen ein solcher sei von Origenes, dem Kirchenlehrer, zu unterscheiden), daß nur der *basileus* auch *poietes*[12], daß nur der höchste Gott[13], ὁ πρῶτος καὶ κύριος καὶ νοητός, auch Demiurg ist. Allerdings, und hier liegt der charakteristische Unterschied, handelt es sich bei Plutarch um einen *kyrios* mit einem negativen, destruktiven Widerpart, nämlich Seth–Typhon, und einem ehelich verbundenen Gegenpol, nämlich Isis: zwei wichtige Schritte in Richtung auf eine Vertiefung und spezielle Ausgestaltung der dualistischen Thematik.

[9] Ilias 24, 525–534, bes. 527–529.

[10] Resp. II 379 D.

[11] De Iside, Kap. 45, 369 A–B. Vgl. Y. VERNIÈRE, Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia, Paris 1977, S. 18ff.

[12] Ap. Porphyrius, Vita Plotini 3,31–32. – Für die von uns wiedergegebene Übersetzung des Satzes s. K. O. WEBER, Origenes der Neuplatoniker, München 1962 (Zetemata 27), p. 74.

[13] De Iside, Kap. 2, 352 A. Siehe auch 53, 372 E: τὸ πρῶτον κυριώτατον πάντων und ἀγαθόν.

Digitized by Google

Es ist bekannt, daß Plutarch gegen die beiden Extreme, Aberglaube und Atheismus, und für ein *quid medium*, die Harmonie der Religion, Stellung bezogen hat. Dieses Schema kann durch ein weiteres ergänzt werden, das sich mit ihm gewissermaßen überlagert: Zwischen die beiden extremen Auffassungen, daß Gott Ursache von allem oder daß Gott Ursache von nichts sei, tritt als mittlere die, wonach göttliche Vorsehung zwar einiges, aber nicht alles bewirkt. Dies ist die bekannte Auffassung Platons, z.B. (s. unten) in der 'Politeia'[14]. Gerade aus der Überlagerung dieser beiden Schemata, mit ihren Extremen und ihren Mittelpositionen, ergibt sich, daß für Plutarch Religion Dualismus ist.

So könnte man Plutarchs Dualismus definieren als Ausdruck wechselseitiger Abgrenzung zwischen Vorsehung und Schicksal auf der Ebene von Theodizee und Ethik und als Ausdruck der Beziehung zwischen aktivem und passiv-reaktivem Prinzip auf der Ebene der Kosmogonie; und natürlich muß innerhalb des letztgenannten Prinzips noch unterschieden werden zwischen der Passivität-Rezeptivität von Isis und der gewalttätigen Reaktivität von Seth, zwischen ihrer partnerschaftlich-ehelichen Weiblichkeit und seiner gegnerisch-aggressiven Sterilität[15].

Die Betonung des Dualismus nimmt in 'De Iside' drastische Formulierungen an:

> πᾶν ὅσον ἡ φύσις βλαβερὸν καὶ φθαρτικὸν ἔχει, μόριον τοῦ Τυφῶνος . . . οὐδ' εἷς ἐστιν ὁ κρατῶν καὶ κατευθύνων . . . λόγος . . ., μηδὲν . . . ἄκρατον ἐνταῦθα τῆς φύσεως φερούσης, οὐ δυεῖν πίθων εἷς ταμίας . . . ἀλλ' ἀπὸ δυεῖν ἐναντίων ἀρχῶν καὶ δυεῖν ἀντιπάλων δυνάμεων . . . ὅ τε βίος μικτὸς ὅ τε κόσμος, εἰ καὶ μὴ πᾶς, ἀλλ' ὁ περίγειος . . . καὶ μεταβολὰς πάσας δεχόμενος[16].

[14] Resp. II 379 B–C.

[15] Dies gilt, auch wenn die im plutarchischen Corpus enthaltene Schrift 'De fato' nicht wirklich von Plutarch stammt (vgl. J. Hani, Plutarque, Œuvres morales, t. VIII, Paris 1980, S. 3). Das Werk setzt sich mit den Stoikern hinsichtlich des Schicksals auseinander, wobei es nach Hani von einem „eklektischen Platonismus" ausgeht, indem es die menschliche Freiheit gegen den Determinismus verteidigt, und zwar auch den, nach welchem der Mensch – entsprechend der Unterscheidung bei Seneca, Ep. 107,9–11: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt* – schon allein im „spontanen Folgeleisten gegenüber dem Schicksal" frei sei.

[16] De Iside, Kap. 45, 369 A und C. Wenn nichts ohne Ursache sein kann, argumentiert Plutarch, und wenn das Schlechte nicht aus dem Guten kommen kann, so muß es in der Natur ein Prinzip geben, welches das Schlechte hervorbringt. (Hier besteht ein konträrer Gegensatz zu Augustinus, für den das Böse aus dem schlechten Gebrauch der Freiheit stammt, wodurch schlecht wird, bzw. wurde, was von Natur aus gut ist.) Spezifisch in der Position Plutarchs und der platonischen Texte, die wir im Anschluß (siehe Anm. 17) zitieren werden, ist die Annahme einer ontologischen Dimension des Schlechten; vgl. z.B. De Iside 49, 371 A: ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην (δύναμιν) παντάπασιν ἀδύνατον: Daß das Schlechte verschwindet, ist eine metaphysische Unmöglichkeit, die ganz anders wirkt als die (nicht-gnostische) christliche Vorstellung von der menschlichen Geschöpflichkeit und dem im Anbeginn gefallenen Menschen. Auch der (neu-)platonische Begriff des Schlechten als *defectus boni* ist weit entfernt von der homonymen, bekannten Position des Augustinus: es handelt sich um einen unvermeidlichen *defectus* im Abbild, der in dialektischer Beziehung zur Vollkommenheit des Modells steht – ganz anders als die augustinische *aversio*

Digitized by Google

Dies ist genau die platonische Auffassung des 'Theaetetus'[17] oder des 'Timaeus' von einem an den von Menschen verursachten oder von ihnen erlittenen Übeln unschuldigen (*anaitios*) Gott[18]; es ist auch die Position der 'Politeia'[19], der 'Leges'[20] und des 'Politicus'[21]. Es ist ganz allgemein die Auffassung eines dialektischen und maßvoll pro-kosmischen Dualismus, der sich als Hierarchie, aber gleichzeitig als unlösbare Verbindung aus oberer und unterer Welt, aus Vollkommenem und nur beschränkt Vollkommenem darstellt, beschränkt Vollkommenem (d. h. Unvollkommenem), das im übrigen durch sein Vorhandensein selbst zur Vollständigkeit und daher zur Vervollkommnung des Ganzen beiträgt[22].

Es ist, wie wir im weiteren sehen werden, eine Tatsache, daß in 'De Iside' vor allem der kosmologische und der kosmosophische Aspekt des platonischen Dualismus behandelt werden; geringere Beachtung finden die Seele und ihre drei Ebenen oder Teile (von denen nur der erste wirklich göttlichen Ursprungs ist), welche aber in anderen Schriften, wie in 'De facie'[23], angesprochen werden.

a Deo. Partielle Übereinstimmungen sind andererseits bei den 'platonisierenden' Kirchenvätern nicht ausgeschlossen: siehe unten Anm. 25.

[17] 176 A: „Es ist notwendig, daß es immer ein Gegenteil des Guten gibt, und dieses befindet sich notwendigerweise in der sterblichen Natur und an diesem Ort" (s. auch Phaedrus, 247 A–B). H. LANGERBECK, Paulus und das Griechentum. Zum Problem des Verhältnisses der christlichen Botschaft zum antiken Erkenntnisideal, in: DERS., Aufsätze zur Gnosis. Aus dem Nachlaß hrsg. v. H. DÖRRIES (Abhandl. d. Akad. d. Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3. Folge, Nr. 69, Göttingen 1967) merkt auf S. 113 an, daß Leibliches und Irdisches – in platonischer Anschauung – nicht Ursache des Bösen sind, „sondern vielmehr sein Bereich, in dem allein es Kraft hat". Er räumt aber ein, daß dieser Abschnitt des 'Theaetetus' und Leges X 896 D–E „ohne Zweifel der historische Ausgangspunkt des 'Dualismus' im Bereich des griechischen Geistes" sind „und damit des konsequenten, systematischen Dualismus, des Dualismus als Weltanschauung überhaupt" (d. h. also nach LANGERBECK, eines anderen als des vulgären, mythologischen Dualismus, s. ebenda S. 61). Wir sind mit beiden Auffassungen nicht einverstanden. Es gibt schon einen orphischen (und pythagoreischen) Dualismus, und in beiden vertragen sich systematische und „volkstümliche" oder „ethnologische" Elemente.

[18] 41 E–42 E.

[19] Resp. II 379 A–C und das Buch X.

[20] X 896 D–E (die mindestens zwei Seelen der Welt), dazu, für den Dualismus auf anthropologischer (und auch anthropogonischer) Ebene, mit möglicher Anspielung auf eine „vorhergehende Schuld" (d. h. eine von Titanen begangene Schuld, noch bevor es Menschen gab): Leges III 701 C und IX 854 B.

[21] 271 C–272 D: die beiden alternativen Rotationen der von Gott geführten oder der sich selbst überlassenen Welt, auf die 'De Iside' sich genauer bezieht in Kap. 45, 369 C: ἀλλ' ἀπὸ δυεῖν ἐναντίων ἀρχῶν καὶ δυεῖν ἀντιπάλων δυνάμεων, τῆς μὲν ἐπὶ τὰ δεξιὰ καὶ κατ' εὐθεῖαν ὑφηγουμένης, τῆς δ' ἔμπαλιν ἀναστρεφούσης καὶ ἀνακλώσης . . .

[22] Vgl. Tim 41 B: „wenn die sterblichen Geschlechter nicht geboren werden, bleibt der Kosmos unvollendet . . . und er muß sie enthalten (alle Arten von Lebenden), um alles zu haben, was zur Vollkommenheit notwendig ist." Das Thema greift Plotin (Enn. IV. 8, 1) ebenso auf wie Philon. Zu dieser Thematik s. U. BIANCHI, Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza, Roma 1976 (Nuovi Saggi 66), S. 176f. Für Plutarch, der in 'De Iside' das Inopportune einer Zerstörung des antagonistischen Prinzips (das mehr ist, als nur Unvollkommenheit und Sterblichkeit) erörtert, s. weiter unten.

[23] De facie, Kap. 28, 943 A.

Digitized by Google

Das schließt aber nicht aus, daß auch in 'De Iside' ein Bezug zur Seelenlehre vorhanden ist[24]. In diesem Werk fehlt auch, wie überhaupt bei Plutarch, jener Begriff heilbringender Gnosis, wie er dem Gnostizismus eigen ist, selbst wenn das Wort *gnosis* in entsprechendem Kontext[25] auftaucht und in 'De facie' auch ein stolzer Hinweis auf den *autos*, den 'Selbst' (in Gegensatz zum *thymos*) begegnet, einen Selbst, der – als *nous* – Seele, Leidenschaft und Leib in uns transzendiert[26].

Bei Plutarch prägt sich so zunehmend deutlicher ein Schaubild mit zwei orthogonalen Linien aus, von dem vorher (oben S. 352f.) schon die Rede war: 1) In der Vertikalen erhebt sich die Transzendenz von Osiris, der idealen Welt, über Isis als die *chora* und Nährerin, mit ihrem gemeinsamen Sohn Horos, der sichtbaren Welt. 2) Auf der Horizontalen stehen einander gegenüber Horos als die leibgewordene ('verkörperte'), aber nicht völlig entartete geistige ('ideale') Welt, eine abbildhafte Welt nach dem Urbild (*ad imaginem*), aber auch eine Welt von Geburt und Werden (*genesis*), und, andererseits, Tod und Vergehen (*phthora*), mit deren Ursache Seth–Typhon, dem aufrührerischen und zerstörerischen Prinzip, das seinem Ursprung nach außerhalb der sichtbaren Welt steht, aber dennoch in ihr und gegen sie wirkt[27].

[24] Siehe unten, Anm. 25 und S. 359, Anm. 29.

[25] De Iside, Kap. 2, 351 F–352 A, spricht von einer heiligen Schrift (ἱερὸς λόγος) für die τελούμενοι, ihrer Abstinenz und ihren frommen Handlungen, ὧν τέλος ἐστὶν ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις. Dasselbe Buch, 1, 351 E, erwähnt die noetischen Qualitäten (u.a. γνῶσις), mit denen die Teilhabe am Göttlichen verwirklicht wird (siehe auch unten, Anm. 36). In Kap. 3, 352 B ist die Rede von heiligen Lehren, welche in der Seele wie in einer heiligen (mystischen) *cista* aufbewahrt werden. Den Gegensatz dazu bildet im Äußeren die Unreinheit der Wolle mit ihren animalischen Sekretionen, weshalb wollene Gewänder abgelehnt werden. Vgl. auch den in unterschiedlichen Zusammenhängen relevanten Gegensatz zwischen (5, 353 A) εὐσταλῆ καὶ κοῦφα ταῖς ψυχαῖς περικεῖσθαι τὰ σώματα und (16, 357 C) τὰ θνητὰ τοῦ σώματος (De facie 28, 943 C: die Miasmen des Körpers) – im Rahmen einer Gegenüberstellung von Sterblichem und Göttlichem, mit der Maßgabe, daß letzteres von ersterem nicht 'belastet' werden darf. Dies ist noch die klassische mysteriosophische (orphische) Position, welche, in gewisser Weise angepaßt, die platonische Auffassung bedingt – eine mysteriosophische Einstellung, die der Gnostizismus übernehmen wird. Das Thema des schwer lastenden Körpers nach dem Fall kehrt in der Lehre des Origenes wieder (und bei jenen Vätern, die sich darauf beziehen, indem sie eine zweite, auf den Fall folgende Erschaffung des Menschen annehmen), in Einklang aber mit der spezifisch biblischen Auffassung der Geschöpflichkeit des Menschen, die das gesamte christliche Empfinden und Denken der Kirchenväter prägte. Vgl. U. BIANCHI (Hrsg.), La „doppia creazione" dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi, Roma, 1979.

[26] De facie, Kap. 30, 944 F: αὐτός τε γὰρ ἕκαστος ἡμῶν οὐ θυμός ἐστιν. Hinsichtlich des prägnanten Gebrauchs von *autos*, den auch Plutarch kennt, s. Odyss. XI, 602, wo zwischen dem *eidolon* des Herakles, der sich im Hades befindet, und seinem „Selbst" (*autos*) unterschieden wird, wobei letztgenanntes bei den Göttern wohnt. In Ilias I, 4 wird *autos* anders verwendet: während die Seelen der Gefallenen zum Hades heruntergestiegen sind, fallen sie selbst (*autoi*), d.h. ihre Körper, den Hunden anheim. Siehe unten, Anm. 27.

[27] Die Synthese dieser beiden Dimensionen ermöglicht bei Plutarch (wie auch schon bei Platon) das Nebeneinander von dialektischer Methode und jenem „eigentlich mystischem

Digitized by Google

Diese beiden Formulierungen tendieren zu einer Synthese auf der Grundlage des Gedankens, daß auch das Unvollkommene immer ein nicht aufhebbares Element der Vollständigkeit des Ganzen ist, das natürlich in der Vollkommenheit gipfelt – ob nun die Unvollkommenheit diejenige der Isis oder diejenige des Seth ist; denn schließlich ist es ja Isis, die verhindert, daß der besiegte Seth

Gebrauch des Intellekts", von dem VERNIÈRE (a.a.O. S. 32) spricht; sie zitiert dazu P. BOYANCÉS Diskussion (La philosophie religieuse et l'hermétisme, Rev. des ét. gr. 68, 1955, S. 319) der Auffassung FESTUGIÈRES von Platon und eines „neuplatonischen Platon", der über die Dialektik hinausgeht. Unserer Meinung nach kann man bei Platon (unter Umständen) und Plutarch von einer völligen Verschmelzung von Dialektik und „mystischem Intellekt" sprechen. Auf jeden Fall handelt es sich um eine Thematik (nach VERNIÈRE besonders im zweiten Jahrhundert n.Chr. beliebt), die einerseits an den Gnostizismus erinnert, andererseits aber, trotz gemeinsamer Bezüge auf orphisch-pythagorische und platonische Überlieferungen, zu ihm in Gegensatz steht. In Bezug auf diese plutarchische Thematik kann man mit VERNIÈRE (op.cit., S. 32) fragen, ob hier von einem 'Mittel-Platonismus' oder einem 'Vor-Neuplatonismus' gesprochen werden kann. Wir stimmen mit ihr darin überein, daß in der plotinischen Exegese des zentralen Themas Poros/Penia der Poros nicht die Position des höchsten Prinzips einnimmt (so Enn. III 5, 7.9, vgl. 6, 14), sondern nur die Spiegelung desselben ist. Plotin geht also weiter in Richtung einer absoluten Vorrangstellung des Einen und Höchsten, wenn man ihn mit Plutarch vergleicht, der dasselbe Thema, Poros/Penia, dialektisch als das mythische Paar Osiris – Isis faßt (vgl. den Artikel von S. CHIODI, a.a.O.). Mit anderen Worten wird von Plotin jene entschiedene Neigung der Plutarchischen Weltanschauung zum Dualismus gemildert bzw. reduziert, ähnlich wie auch eine gewisse Aporie der Ursprungstheorie der Valentinianischen Gnostiker, die zwischen der Vorstellung eines einzigen, absoluten ersten Prinzips (Bythos) und eines schon in συζυγία mit der weiblichen Sigé verbundenen („vermählten") Prinzips hin- und herschwankten. In der Tat konnte aber die dialektische, syzygienhafte („eheliche") Formulierung der Prinzipien nicht leicht in einer mehr monistischen Ontologie überwunden werden, was im übrigen auch bei Plotin spürbar ist, wenn er sagt, daß es „nicht nur das Eine geben kann", sondern außer ihm auch das Vielfältige und Veränderliche geben muß.

In der Anthropologie ist in dieser Zeit die Lehre von der Dreiteilung des Menschen in Körper, Seele und Nous (parallel zur Lehre von der Dreiteilung der Seele) verbreitet, wenn auch in unterschiedlichen Ausprägungen. Was Plutarch angeht, ist besonders auf De facie 28ff., 943 Aff. hinzuweisen, wo diese Lehre eine anti-körperliche (und anti-kosmische) Bedeutung gewinnt durch die Vorstellung eines „zweiten Todes", der dadurch befreiend wirkt, daß der Nous sich von der Seele trennt, welche zuvor der „erste Tod" vom Körper getrennt hatte. So bildet sich eine Parallel-Struktur Osiris/Isis, Sonne/Mond, Nous/Psyché. Wie Isis ihren Osiris liebt und zu ihm strebt, so tut es der Mond mit der Sonne. Die gestufte Themen-Struktur entwickelt sich in Begriffen von Geben und Nehmen: Die Erde nimmt die Körper nach dem (ersten) Tod auf und gibt ihrerseits nichts ab; der Mond nimmt und gibt; die Sonne gibt nur, und dies ist höchster Ausdruck ihrer ontologischen Vorrangstellung. Mond und Seele (und Isis) haben je eine analoge Zwischenstellung, eine Position, die sie den *daimones* (Plat., Conv. 202 B–203 A etc.) zur Seite stellt, welche jedoch unterschiedliche Grade von Rationalität und Irrationalität (bzw. *arete* und *kakia*) untereinander zulassen, wie es auch bei den Menschen der Fall ist (De defectu orac. 13. 417 B, vgl. De Iside 25, 360 E). Damit hängt die Theorie vom Aufstieg tugendhafter Seelen in den Rang eines *heros* oder *daimon*, seltener auch eines Gottes zusammen (Plut., De defect. orac. 10, 415 B–C, Romul. 28, 10/36 A, vgl. Plat., Crat. 398 B), während z.B. die Negativität des Typhon durch seine Qualität als *daimon* nicht aufgehoben wird (vgl. M. MEUNIER, Plutarque. Isis et Osiris, Paris 1924, S. 93 Anm. 1).

Digitized by Google

vollkommen vernichtet wird. Aber die beiden Formulierungen, die beide Ausdrücke von Dualismus sind, behalten auch ihren Unterschied: die eine beruht auf der Vorstellung ehelicher Partnerschaft (mit einer ontologischen Minderrangigkeit des weiblichen Teils), die andere auf der antagonistischer Gegnerschaft (bei gleichermaßen unaufhebbarer Minderrangigkeit des feindlichen, ungeordneten Prinzips, dessen Auslöschung Isis, aber auch Horos, zumindest laut Kapitel 54, nicht erzwingen[28]; vielmehr fertigt Hermes paradoxerweise gerade aus den herausgeschnittenen Sehnen des Seth die Saiten der Lyra, die höchster Ausdruck von Harmonie ist).

Hinzuzufügen ist, daß die gleichen beiden Formulierungen in 'De Iside' mit drei weiteren Elementen verschlungen sind: 1) der Unterscheidung zwischen Seele und Körper des Osiris[29]; 2) dem Thema der aufgrund der bereits im Mutterschoß stattfindenden Vereinigung von Isis und Osiris von vornherein unvollkommenen Erschaffung der Welt, einem Thema, das die Erhabenheit des Osiris relativiert und altertümliche evolutionistische Ansätze auf kosmischer und göttlicher Ebene enthüllt, die von der theogonischen und kosmogonischen Thematik der Orphik nicht weit entfernt sind; 3) dem schließlich zum Leitmotiv des Werkes aufsteigenden Thema, nämlich dem Übergang (*metabole*) von Isis und Osiris von *daimones agathoi* zu Göttern, d.h. von übermenschlichen, aber Wechselfällen ausgesetzten Wesen zu Göttern, die keiner Wandelbarkeit mehr unterworfen sind[30].

[28] De Iside 49, 371 A: ἀπολέσθαι δὲ τὴν φαύλην (δύναμιν) παντάπασιν ἀδύνατον.

[29] Ein anderer Punkt, in dem der Osiris Plutarchs von der Überlegenheit der rein geistigen Welt abgerückt wird, liegt (siehe die Kapitel 20 und 54) in dem Gegensatz zwischen seiner ewigen, unzerstörbaren Seele und seinem wiederholt durch Typhon zerstückelten Körper, den Isis jeweils nach ihrer Wanderung wieder zusammenfügt. Dies ist eine Unterscheidung und Gegenüberstellung, die zeigt, daß τὸ ... ὂν καὶ νοητὸν καὶ ἀγαθὸν φθορᾶς καὶ μεταβολῆς κρεῖττόν ἐστιν (auch wenn, nach De Iside 11, 355 B, πλᾶναι, διαμελισμοί und ähnliche παθήματα nicht wörtlich zu nehmen sind [vgl. Kap. 19]). In De Iside 21, 359 C ist die Rede von σώματα ... καμόντα, die weder ungezeugt noch unsterblich sind, und in Kap. 26, 361 A–C wird präzisiert, daß die *daimones*, also auch Osiris vor seiner Vergöttlichung, an der Natur von Seele und Körper teilhaben. (Hier herrscht also nicht die oben S. 356 behandelte Dreiteilung des menschlichen Wesens.) Andererseits heißt es De Iside 49, 371 A–B, daß ἐν ... τῇ ψυχῇ νοῦς καὶ λόγος ὁ τῶν ἀρίστων πάντων ἡγεμὼν καὶ κύριος Ὀσιρίς ἐστιν. Was es auf der Erde an Geordnetem gibt, ist Ὀσίριδος ἀπορροὴ καὶ εἰκὼν ἐμφαινομένη, während Typhon τῆς ψυχῆς τὸ παθητικὸν καὶ τιτανικὸν καὶ ἄλογον καὶ ἔμπληκτον, τοῦ δὲ σωματικοῦ τὸ ἐπίκηρον καὶ νοσῶδες καὶ ταρακτικὸν ... bewirkt, was an platonische Positionen erinnert, aber – in eigener Weise – auch an ophitische oder triadische Gnosis (wegen des Konzepts, daß die [wenige] Ordnung auf dieser niederen Welt höheren Ursprungs ist). Gleichzeitig nimmt der zitierte Absatz sowohl kosmologische als auch anthropologische (und psychologische) Bedeutung an. Häufig finden sich im 'De Iside' Hinweise auf Einweihungs-Wissen, nämlich das der Mysterien (oder vielmehr, in unserer Terminologie, der Mysteriosophie), so Kap. 2, 6, 26, 28, 35. Zu Plutarchs Verwendung (krasser) mythologischer Elemente siehe unten Anm. 35 und 37.

[30] Auf diese Weise kann Plutarch die Thematik der wechselnden Schicksale von Isis und Osiris mit der platonischen Lehre verbinden, wonach Göttern keine Leidenschaften oder Metamorphosen zuzuschreiben sind, weil Vollkommenheit Unveränderlichkeit einschließt

Digitized by Google

III. Die wechselnden Schicksale des 'mystischen' Gottes

Im weiteren geht es um eine Reihe religionsgeschichtlich und komparatistisch interessanter ergänzender Beobachtungen, die weit über den platonischen Bezug hinausgehen: Es handelt sich um Gegebenheiten aus dem altägyptischen, iranischen und ethnologischen Bereich. Die beiden ersten sind auch dem Priester von Chaironeia gegenwärtig, der dem zoroastrischen Dualismus einen langen Exkurs widmet[31]. Der dritte Bereich ist interessant, da er sich für uns als Quelle unerwarteter komparativer Bezüge erweist. Es wurde schon gesagt, daß das Namenpaar Isis–Osiris – wenn auch in ganz eigenartiger Weise – die mythisch-rituelle Verbindung widerspiegelt zwischen einem *'dying god'*, der Krise, Verlust und Vergehen erfahren muß, und einer Göttin, die zwar nicht direkt davon betroffen ist, aber mit Sympathie Anteil nimmt an den Schicksalen ihres Ehemannes und Bruders, und zwar in einer solchen Weise, daß die grundsätzliche 'Konstanz' der Göttin sich mit ihrer lebhaften Anteilnahme an der Reihe von Erlebnissen ihres Partners verbindet[32]. Andererseits geht diese zentrale Rolle der Göttin gewissermaßen folgerichtig aus ihrer Spitzenstellung in der kosmologischen und kosmosophischen Ordnung nach dem hellenistisch-römischen Isismus hervor, wonach Isis *polyonymos* nicht so sehr die unerschöpfliche und vielfältige Potentialität der Materie darstellt, als welche sie bei Plutarch erscheint, sondern vielmehr die allerhöchste Göttin, *cuius numen unicum multiformi specie . . . totus veneratur orbis*[33].

und, wenn sich ein perfektes Wesen absurderweise verändern würde, dies nur zum Negativen möglich wäre und damit das Vollkommene seine Vollkommenheit verlöre. Vgl. VERNIÈRE, op. cit., S. 19; Plato, Resp. II, 380 D, Leg. X, 901 C. Der Gegensatz zwischen Poros und Penia ist in diesem Zusammenhang bedeutsam. Vgl. De Iside 57, 374 C–D; vgl. dazu oben, Anm. 27.

[31] Für die plutarchische Auffassung des Zoroastrismus (De Iside 46–47, 369 D–370 C) siehe unsere Ausführungen in U. B., Zaman i Ohrmazd. Lo zoroastrismo nelle sue origini e nella sua essenza, Torino 1958, SS. 113–117, 126–129, 187f. Gewiß, der zoroastrische Dualismus ist eschatologisch, nicht dialektisch, auch in der Beschreibung, die Plutarch von ihm gibt. Mögliche Deutungen seinerseits in Richtung einer Art abgemilderten, besser gesagt, 'allusiven' dialektischen Verhältnisses lassen sich vielleicht in seinen Ausführungen über Opfergaben für Areimanios (deren primäre Bedeutung aber apotropäisch ist) und in seiner problematischen Anspielung auf eine „gemessene" Ruhe des „Gottes" am Ende des millenären Krieges mit dem Gegengott Areimanios entdecken. Es erweist sich als unberechtigt, mit E. BENVENISTE (The Persian Religion According to the Chief Greek Texts, Paris 1929, SS. 76–81) die plutarchische Nachricht als eigentlich „zurvanitisch" zu qualifizieren, da doch ein Zeitgott in ihr nicht in Erscheinung tritt (a. a. O.). Wir ziehen es vor, nur von einer intensiven Aufmerksamkeit Plutarchs gegenüber den systematischen Aspekten des gleichzeitigen Zoroastrismus zu sprechen, die mit seiner Neigung zu einem dialektischen Dualismus zu tun hat.

[32] Vgl. oben Anm. 3.

[33] Apuleius, Metam. XI, 5.

Digitized by Google

Hier ergibt sich das Problem der Koexistenz zweier verschiedener Sichtweisen: einerseits ein göttliches Paar, das entweder durch direkte Betroffenheit (Osiris) oder durch Anteilnahme (Isis) in pathetisch gestimmte Wechselfälle des Lebens verwickelt ist, andererseits die Auffassung der platonischen Theologie, nach der die göttliche Welt über das Elend der menschlichen Sphäre mit ihren Wechselfällen erhaben ist. Plutarch betont diese beiden Aspekte in 'De Iside' abwechselnd und verbindet sie in gewisser Weise, indem er auf Isis und Osiris die Theorie der guten *daimones* anwendet, die am Ende in transzendente Götter verwandelt werden. Aber wenn er nicht bis zu dieser Verbindung fortschreitet oder sie außer acht läßt, scheint Plutarch mit diesen leidenden Göttern Schwierigkeiten zu haben, besonders am Ende von 'De Iside', wo er von den Namen der Götter spricht. Gleichermaßen problematisch erscheint für ihn der Tribut an Trauer, den ihnen der Kult widmet. Er führt hier, wie auch in 'De superstitione'[34], die Kritik des Xenophanes an: wenn es Götter sind, dann spart euch das Mitleid mit ihnen; sind es aber Menschen, dann bringt ihnen keine Opfer dar. Gleichzeitig aber gerät er in offenkundigen Widerspruch mit seiner eigenen Theologie und Hermeneutik des Göttlichen, wenn er einmal auf einen Naturalismus zurückgreift, den er anderwärts verurteilt: was eigentlich betrauert und sehnlich herbeigewünscht wurde, so sagt er, waren die Früchte der Erde und nicht die Götter, welche sie schicken[35]. Diese Inkonsequenz kann bei Plutarch als eine nur gelegentliche, vom Kontext nahegelegte angesehen werden; in dem hier erwähnten Abschnitt wendet er nämlich bei der Deutung das Konzept der Metonymie (Hephaistos als 'Feuer' usw.) an. Sehr viel reicher ist die plutarchische Spekulation über den „Gott in wechselnden Schicksalen", wenn er, wie oben ausgeführt, die Theorie von *daimones* verwendet, welche Veränderungen unterworfen sind und dabei schließlich zu Göttern aufsteigen. Hier nimmt er in der Tat eine Dialektik zwischen niederem und höherem Göttlichen vorweg, die im Neuplatonismus und im Gnostizismus, wenn auch in ganz anderer Weise als bei Plutarch, eine enorme Entwicklung erfahren wird. Plutarch bleibt dennoch der Vorzug, sich direkt auf einen mythisch-rituellen Komplex, nämlich den von Isis und Osiris, zu beziehen, der in der Geschichte der Religionen der antiken Welt von erstrangigem Interesse ist, wenn er auch von den neuplatonischen und gnostischen Systembildungen wenig berücksichtigt wird (mit Ausnahme des Hermetismus, der sich zwangsläufig, mehr oder weniger authentisch auf Altägyptisches bezieht). Andererseits überwiegt, wie oben erwähnt, in der plutarchischen

[34] De superst. 13, 171 E und De Iside 70f., 379 Aff.

[35] De Iside a.a.O. In De defectu orac. 14, 417 C–D erwähnt Plutarch Gründe, die ein Opfer der eigenen Kinder rechtfertigen könnten. Ansonsten verurteilt er dies in De superst. 13, 171 Cff., wie überhaupt das Menschenopfer. Die physikalischen Erklärungen in Bezug auf Osiris führen leicht zu Inkonsequenzen. Aufgrund der Beziehung Feuchtigkeit – *genesis* wird in De Iside 33, 364 A behauptet, daß Osiris, „Ursache" jeder „Zeugung" (eigentlich: „Geburt"), feucht, Seth aber „trocken" sei. Aber in De sera 565 E–566 B ist die Feuchtigkeit negativ für die Seele, welche (nach einem klassischen Topos von Heraklit) der *genesis* zugeordnet wird. Die beiden teilweise widersprüchlichen Abschnitte finden ihre Erklärung durch die beiden oben dargelegten gegensätzlichen Vorstellungen: einerseits Osiris, Ehepartner der Isis, und andererseits Osiris, Gegner des Seth.

Digitized by Google

Behandlung des Schicksals dieser beiden Götter das pädagogisch-moralische gegenüber dem soteriologischen Interesse: ersteres färbt auf die göttlich-menschliche *sympatheia* ab, an die das Ritual und der ihm zugrundeliegende Mythos erinnern. So erwachsen aus dem mythisch-rituellen Komplex von Isis und Osiris und ihren wechselnden Schicksalen eher (wie Kapitel 27 zeigt) Beispiel und moralische Lehre und nicht Offenbarung oder erlösende Gnosis (und dies trotz des Tenors der Kapitel 28 und 35).

IV. Plutarch, ein Gnostiker?

Hinfällig wird somit der Versuch, aus Plutarch einen direkten Vorläufer gnostisch-valentinianischer Thematiken zu machen, d.h. man wird bei Plutarch vergeblich Anspielungen auf Vorstellungen von einem Sturz der Seele, einer göttlichen Hypostase oder einer Gnosis suchen, die Isis einer *psyché* oder einer Sophia[36] annähert. Es fehlt bei ihm auch ein Sturz der Isis oder eine Trennung der Isis von der göttlichen Welt, d.h. eine Trennung, die spezifischer ist als die eines bloßen Aufenthalts der Isis unter den Menschen auf der Suche nach ihrem verlorenen Gefährten, was wiederum einfach ein von der analogen Si-

[36] Für einen Vergleich zwischen den Positionen Plutarchs und den gnostischen Strömungen ziehe man außer den bisher genannten (oben Anm. 25 und 27) auch heran: P. THÉVENAZ, L'âme du monde. Le devenir et la matière chez Plutarque, Paris 1938, S. 124s.: «(*Plutarque*) *s'attache avant tout à définir une certaine* condition humaine . . . *Notre condition humaine n'est pas à proprement parler déchue: elle est imparfaite. Le mal est seulement ce qui nous empêche de satisfaire un désir de perfection . . . La condition divine connaît cette pureté inaltérable . . . Mais les hommes, êtres changeants d'un monde changeant, sont à mi-chemin entre l'Etre et le non-Etre . . . Il* (sc. das menschliche Wesen) *connaît la résistence du désordre qu'il veut maîtriser. Il n'est que le mieux d'un moins bien . . .*». Das ist im Grunde dieselbe Position wie bei Platon. Worin liegt dann nach THÉVENAZ die Besonderheit Plutarchs? Sie liegt darin, daß er «*a simplement accordé au désordre et au chaos* (die für Platon außerhalb des Wirklichen lagen) *un peu plus de réalité . . . Le chaos devient une période historique*»; mit ihm gab man «*une valeur nouvelle au temps, au devenir, à la matière*». Diese platonische Sicht ist weit entfernt von gnostischen Positionen, für die das Chaos völlig abgetrennt ist von der Welt des „Lebens", obwohl es manchmal vorläufig von *pneuma*-Fragmenten oder -„Siegeln" durchzogen ist, wie in der ophitischen oder triadischen Gnosis. Man erkennt in 'De Iside' aber auch eine gewisse (jedoch keineswegs gnostische!) Einschränkung der Überlegenheit des Demiurgen, eine Überlegenheit, die mit Osiris in Dialektik zu seinem niedrigeren, materiellen und weiblichen Gegenteil tritt, entsprechend dem Prinzip des zeugenden Paares, einem Prinzip, das von dem des platonischen Demiurgen, der sich bei seiner schöpferischen Wirksamkeit von den Ideen leiten läßt, unterschieden werden muß. (Zu dieser neuen, ehe-analogen Interpretation der Welterschaffung bei Plutarch s. S. CHIODI, a.a.O.) Andererseits erinnert die Potentialität, die dem plutarchischen Chaos eigen ist – einem mütterlichen Schoß, in dessen Dunkel Horos „der Alte" gezeugt wird, d.h. der unvollkommenen Welt der Anfänge (s. ebenda) – in gewisser Hinsicht an die Lehre orphischer Theogonien, die das Unbestimmte, Nächtliche des mütterlichen Schoßes der *Nyx* an den Anfang setzen.

Digitized by Google

tuation im pseudo-homerischen Hymnos an Demetra durch Plutarch oder seine Quelle entlehntes Thema ist. Mit anderen Worten: nichts an Isis ist vergleichbar mit dem, was für die weibliche Gestalt der Eden bei Justin dem Gnostiker gilt oder für die Helena des Simonianismus; und nichts bringt Osiris in die Nähe eines gefallenen Anthropos, von dem der 'Poimandres' oder die Lehre der naassenischen Gnostiker berichtet. Isis als Prostituierte, von der in einem isolierten Text die Rede ist, gehört eher zur Thematik des Fruchtbarkeitskults.

Ebensowenig sind Isis und Osiris bei Plutarch einem Gnostizismus als literarischem oder typologischem Genre zuzuordnen. Tatsächlich bewerkstelligt Plutarch eine (platonistische) Ontologisierung der mythischen Beziehung zwischen Isis–Osiris und Horos–Seth und nicht eine gnostische (Re-)Mythologisierung einer dualistischen Ontologie; und auch die Dramatik, mit der die wechselnden Schicksale der beiden Götter erzählt werden, wird zum Teil relativiert, zum Teil sogar ausdrücklich zurückgewiesen[37], während der gnostische *modus operandi* dazu neigt, das Geschehen bis zum Extrem zu dramatisieren, indem er unter anderem den Realismus von Grenzsituationen betont (man denke nur an das Schicksal der Sophia oder an das der Helena im Simonianismus). Ähnliche Beobachtungen lassen sich auch in bezug auf den Platonismus anstellen: im Schicksal der plutarchischen Isis gibt es keine Anspielung auf das Schicksal der Seele, welches Platon im 'Phaedrus' und in der 'Politeia' mythologisiert, und zwar – um es zu wiederholen –, weil Plutarch keine Mythologisierung der Ontologie, sondern eine Ontologisierung des Mythos vornimmt. Schließlich ist auch der Begriff einer kosmologischen 'Überlegenheit' der Isis als *regina coeli* und ihres *numen unicum* (um in Begriffen des Apuleius zu sprechen)[38] unter den vielen Namen in der plutarchischen Theologie ausgeschlossen; die vielen Namen von Isis sind bei ihm nicht Ausdruck von Erhabenheit, sondern der die Materie kennzeichnenden Vielfalt und der Qualitäten, die jene annehmen kann.

[37] Plutarch lehnt (siehe oben Anm. 29 und 34) eine buchstäbliche Interpretation der Verstümmelungs-, Verirrungs- etc. -Episoden, ab (De Iside 11, 355B–C und 19, 358B–E); es fehlt bei ihm aber nicht an Elementen mythologischer Körperlichkeit, auch wenn diese durch die Interpretation, die er ihnen gibt, an gnostische Bilder erinnern: so das Thema des Exzesses und Defekts bei Typhon (De Iside 64, 376 F–377 A); die Tränen des Kronos (ebd. 32, 364 A, nach einem pythagorischen Topos: Unreinheit in der See); der Wein aus dem Blut uralter menschlicher Gestalten, die gegen die Götter rebelliert hatten (ebd. 6, 353 B–C). Ein anderer Topos, derjenige von den Tränen der Isis als Ursache der Überschwemmung des Nils (bei Pausanias X 32, 18), erinnert an die Tränen der Sophia, welche das Meer bilden (und das Meer ist in De Iside 7, 353 E ein verdorbenes und verderbliches Sekret). Der Wein als Blut roher, niedriger Wesen erinnert an das analoge Thema der ägyptischen Severianischen Gnostiker. In anderer Hinsicht gemahnt das Thema an die eingeäscherten Titanen des orphischen Mythos von Dionysos, deren Substanz in der Natur der Menschen als titanische Beimischung fortdauert. In De Iside 28, 362 A lehnt Plutarch jedoch die Auffassung ab, daß Heraklit in dem bekannten Fragment 15 DIELS–KRANZ mit dem Hades den menschlichen Körper gemeint habe, in dem die Seele, berauscht und umnebelt, eingeschlossen sei. (Über den Hades als Ort der Reinigung De facie 29, 943C–E.)

[38] Metam. I, 2 und 5.

Digitized by Google

Die bisherigen Ausführungen galten der komparativen Betrachtung von Plutarch mit seiner Behandlung des mythisch-rituellen Komplexes von Isis und Osiris gegenüber den wichtigsten religiösen Formen des antiken Paganismus. Es bleibt eine kurze Bemerkung über die Orphik und ihre Theo-Kosmogonie zu machen. Wenn diese sich als Monismus–Dualismus und als Übergang vom Impliziten uranfänglicher Einheiten und des kosmischen Eies zum Expliziten des Demiurgen Eros–Phanes ausdrückt, sind wir von der in 'De Iside' behandelten Thematik, wo Transzendenz theoretisiert wird und die Ideal-Formen das Niedrigere prägen, weit entfernt. Einziger Berührungspunkt bleibt das oben erwähnte Thema einer anfänglich unvollkommenen Welt, die entstand, als Isis und Osiris sich noch in der Unbestimmtheit des mütterlichen Schoßes vereinten.

V. Plutarch und die vergleichende Mythologie

Zum Abschluß ein komparatistisches Thema, das sowohl den Interpreten der Klassiker als auch den Erforscher der antiken Religionen überraschen mag. Die Figur des Seth erinnert in verschiedenen Aspekten – charakterologisch, mythologisch, vielleicht auch ikonographisch –, an die Gestalt des demiurgischen Trickster, die vielen Mythologien eigen ist, sowohl im ethnologischen Bereich als auch in dem der höheren Kulturen. Da wir andernorts dieses Thema eingehend behandelt haben, belassen wir es hier bei einem Hinweis. Eine Tatsache soll jedoch unterstrichen werden: die typische Unvollständigkeit (und Sterilität) der Figur des Seth, die in vieler Hinsicht der Typologie des demiurgischen Trickster zuzuordnen ist, wird (wie oben ausgeführt) als notwendiges Element zur Vollständigkeit des Universums aufgefaßt. Plutarch theoretisiert dies in platonischen Begriffen als dialektische Beziehung zwischen Vollkommenem und Unvollkommenem, Vorbild und Abbild. Dies gehört aber auch in bestimmte ethnologische Kulturbereiche: insbesondere bedarf es in der Mythologie der Dogon am oberen Niger[39] zur Vollständigkeit der Welt, trotz seiner Sterilität (auch in sexueller Hinsicht, wie bei Seth), der Existenz des Trickster-Demiurgen Ogo–Yurugu, d.h., der *Vulpes Pallida*, eines Trickster-Demiurgen, der eine Art von afrikanischem Kojoten darstellt (des Kojoten, der wiederum einer der typischsten Trickster-Demiurgen bei den Indianern Nord-Amerikas ist) und der manchmal an die tierhafte Charakterologie und Ikonographie des alt-ägyptischen Seth erinnert. Diese Affinität zwischen einem vom Nil und einem vom oberen Niger kommenden Trickster sollte in der Betrachtung eines so komparativen Werkes wie 'De Iside' nicht vernachlässigt werden. Der unglückliche Seth, unvollständig

[39] Vgl. U. Bianchi, Pour l'histoire du dualisme: un Coyote africain, le Renard Pâle, in: Liber amicorum. Studies in honour of C. J. Bleeker, Leiden 1969 (Studies in the history of religions [Supplements to Numen] 17), SS. 27–43 (= U. B., Selected Essays, zit. [Anm. 3], SS. 86–102). Siehe auch den in Anm. 8 genannten Artikel.

Digitized by Google

und steril, aber notwendig für die Vollständigkeit der Welt, fremd und von außen kommend, aber ein nicht auszuschließender Teil des Ganzen, veranschaulicht (nicht unähnlich dem amerikanischen Kojoten und der sudanesischen Vulpes Pallida, die wild und gierig um die menschlichen Siedlungen herumlungern) eine dualistische Sichtweise der Welt: eine Sichtweise, die so weit entfernt ist von der platonischen Theorie, mit deren Hilfe Plutarch den ägyptischen Mythos von Isis, Osiris und Seth interpretiert, aber auch so sehr geeignet, um ihr als Substrat und Reagenz zu dienen. Ein weiteres Anzeichen dafür, daß die Labyrinthe der Geschichte oft ihre eigenen Ariadnefäden haben.

Digitized by Google

Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's 'Moralia'*

by Damianos Tsekourakis, Thessaloniki

Contents

I. Introduction 366
II. The Problem 368
III. Pythagoras' Motives for Abstinence 370
1. Religious and mystical motives 371
2. Moral motives 374
3. Motives concerning hygiene and medicine 375
IV. Motives for Abstinence in Plutarch's 'Moralia' 379
1. Religion and mysticism 380
2. Psychology and morality 383
3. Medicine and dietetics 386
Bibliography 391

I. Introduction

One of the numerous subjects treated by Plutarch in his works is abstinence from animal flesh. The great interest he showed in this topic is proved by the fact that he not only wrote a series of discourses with the title 'De esu carnium'[1], of which two have survived though very badly mutilated[2], but he also refers to this topic frequently in other works of a similar subject, as in his two works which

* One part of his article was presented as a lecture at a conference on Plutarch organized by the Italian section of the International Plutarch Society in Rome on 23rd November 1985 and another at the School of Classics, in the University of Leeds, England.

[1] Cf. Mor. 996A ἐμνήσθην δὲ τρίτην ἡμέραν διαλεγόμενος.

[2] U. von Wilamowitz, Lesefrüchte, Hermes 40 (1905), 165ff. maintained that these two discourses are in reality merely two parts of the same work but nobody insists on such a view today. See K. Ziegler, Plutarchos, RE XXI (1951), 733.

Digitized by Google

deal with animal psychology, i.e. 'De sollertia animalium' and 'Bruta animalia ratione uti', also in the 'De tuenda sanitate praecepta', in some of the 'Quaestiones convivales'[3], and in other works[4].

In the first of the two treatises of 'De esu carnium' Plutarch says that instead of answering the question why Pythagoras abstained from animal flesh he will give an answer to the question why the first men tried it. The reason, according to him, was not gluttony but mere necessity, because the earth was not producing adequate crops to nourish the first men. If dangerous animals were killed to be eaten there would be an excuse for it but, instead of them, we slaughter tame and harmless creatures with no compassion at all. The structure, however, of our body shows that flesh-eating is something unnatural for man, harmful to the body and destructive for the soul. Then he states that someone who treats animals gently and humanely will also be good to men. The first treatise ends abruptly with a reference to Empedocles who connected abstinence from animal flesh with the doctrine of rebirth or transmigration of souls[5]. The last phrases refer to the mythical dismemberment of Dionysos by the Titans.

At the beginning of the second discourse on the eating of flesh Plutarch says that the love of pleasure and gluttony are the main reasons for harming animals. Even if we do not take into consideration the doctrine of transmigration we must act justly towards animals because, like men, they also are endowed with reason. Then Plutarch attacks the Stoics who denied this. Once again he refers to the first men and shows how they proceeded from killing wild and dangerous beasts to slaughtering tame and domestic animals. Even if we have doubts about the doctrine of transmigration, he says, it is better not to kill them. Then he attacks the Stoics again and just as he starts discussing whether there is a bond of justice between men and animals this second treatise ends abruptly like the first one.

The main purpose of the two works which deal with animal psychology, i.e., 'De sollertia animalium' and 'Bruta animalia ratione uti', is to prove that animals also possess the faculty of reason; and this is done in a strongly anti-Stoic mood. The first of them describes a competition between two groups of Plutarch's students, one of whom contends that land animals are more clever while the other

[3] 'De esu carnium' I and II, 'De sollertia animalium', 'Bruta animalia ratione uti' and 'De tuenda sanitate praecepta' are probably works of Plutarch's youth, whereas the 'Quaestiones convivales' belong to his later life. See F. KRAUSS, Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im plutarchischen Schriftenkorpus, Nürnberg 1912, 80f.; F. C. BABBIT, Plutarch's Moralia, London and Cambridge, Mass. 1928 (repr. 1971), 215 (Loeb II); H. CHERNISS–W. C. HELMBOLD, Plutarch's Moralia, London and Cambridge, Mass. 1957 (Loeb XII), 314, 490 and 537; F. E. BRENK, In Mist apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives (Mnemosyne Suppl. 48), Lugduni Bat. 1977, 57, 68 and 74.

[4] Plutarch refers to this topic exclusively in the 'Moralia' and not in the 'Lives'.

[5] The term μετεμψύχωσις found in later writers might not have been used by Pythagoras, because it would mean that different souls entered the same body. The older word is παλιγγενεσία (see Servius, Comm. in Verg. Aen. 3,68). Cf. also D. FIMMEN, Zur Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras, Archiv f. Religionsw. 17 (1914), 516; J. BURNET, Greek Philosophy. Thales to Plato, New York 1968, 33 n. 4.

Digitized by Google

supports the case of sea animals. Before, however, this competition starts, Autobulus, Plutarch's father, who must have been a vegetarian at some stage of his life[6], speaks out against the hunting and killing of animals, because they also possess the power of reason and thus justice should be extended to them as well.

'Bruta animalia ratione uti' is a witty discussion between Odysseus and one of his comrades, who has been converted by Circe to a pig, named Gryllus. Gryllus tries to prove to Odysseus that animals are in many respects more clever than men and that they are also superior to them where justice, courage, temperance, and the rest of the virtues are concerned. Nevertheless, men kill them and use their flesh for food, although the first act is unjust and the second harmful to their health.

In the 'De tuenda sanitate praecepta' Plutarch discusses the right way of living and gives advice about diet, exercise, rest etc. He praises a simple and frugal diet, which is beneficial to the health of both the body and soul, and attacks gluttony and luxury, which are connected mainly with flesh eating and are the cause of most diseases.

Finally Plutarch refers to abstinence in some of the 'Quaestiones convivales', i.e. Whether a variety of food is more easily digested than one kind alone (4,1), whether the sea is richer in delicacies than the land (4,4), why the Pythagoreans used to abstain from fish more strictly than from any other living creature (8,8), and in other places.

II. The Problem

As one can see from the above outline of the content of the works which mainly interest us in this article, the arguments by which Plutarch tries to justify abstinence from animal flesh fall into three main groups. Some are based on religion and mysticism, as, e.g., those referring to the Pythagorean and Empedoclean teaching that one must abstain from animal flesh because, according to the doctrine of transmigration, the souls of relatives and friends might have entered the bodies of these animals which are slaughtered for food. Besides these there are numerous cases where the reasons for the above abstention are rational. Thus it is sometimes justified by alleging that animals possess the power of reason to a certain degree, and, therefore, justice should not be confined to men alone but should be extended to other living things. On the other hand, Plutarch frequently states that animal flesh must be avoided for reasons which have nothing to do with religion or morality but simply with hygiene: vegetable food is wholesome whereas flesh-eating is harmful to one's health. Apart from these three main groups of arguments, however, other reasons are stated in the aforesaid works. Plutarch sometimes justifies abstinence from eating flesh through compassion for these poor creatures, in other words, he appeals to the humane feelings of man,

[6] Cf. ZIEGLER, Plutarchos, RE, 644 and 734.

Digitized by Google

or he attempts at other times to give an anthropological explanation of this habit: it was mere necessity which compelled the first men to try animal flesh at a time when the fruits of the earth were not enough for their sustenance.

J. HAUSLEITER in his history of vegetarianism in antiquity[7], when examining the subject of abstinence from animal flesh in Plutarch's work, refers to the various kinds of motives which determine the vegetarian point of view of this author. Summing up his conclusions at the end of the chapter on Plutarch, HAUSLEITER stresses the importance of transmigration of souls among the religious motives and then proceeds to refer to the rational ones from which he stresses the motives pertaining to morality more than those based on hygiene[8]. Then he concludes by saying that "if we finally ask who it was that incited Plutarch on this conviction of his, then we must firstly name of course Pythagoras and his school"[9].

HAUSLEITER, however, is neither the first nor the only one to speak of Pythagorean influence on Plutarch where this subject is concerned. E. ZELLER, having in mind especially the works we sketched out above, qualifies him with the words *„pythagorisierende Platoniker"*[10], F. KRAUSS speaks of a Pythagorean abstinence in Plutarch's youth[11], W. CHRIST characterizes the above group of Plutarch's works and especially the two treatises with the title 'De esu carnium' as Pythagorean[12] and K. ZIEGLER uses the same word to qualify the vegetarianism of Plutarch's father, Autobulus[13]. Finally, J. HANI[14], having the aforesaid works of Plutarch in mind, says that he was passionate for Pythagoreanism, especially in his youth.

Our purpose here is to test the validity of the above statements concerning the role of Pythagoreanism in Plutarch's arguments which aim to justify abstinence from animal flesh and to find out whether the classification of arguments according to their importance, where the religious-mystical reasons come first, the moral ones second and then follow the arguments which are drawn from the field of medicine and dietetics[15], is the right one or whether a closer examination of the relevant texts can lead us to a different view.

First of all we must decide what we mean when we use the term Pythagorean in relation to abstinence from animal flesh. Does this word express the religious-mystical elements as well as the rational ones which we saw above? And if this is the case, which of them are preponderant?

[7] J. HAUSLEITER, Der Vegetarismus in der Antike, Berlin 1935 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Band XXIV), pp. 212–228.
[8] Op.cit., 227f.
[9] ID., op. cit., 228.
[10] Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3,2, Leipzig 1923[5], 175.
[11] Die rhetorischen Schriften Plutarchs, 80.
[12] W. CHRIST–W. SCHMID, Geschichte der griechischen Literatur 2,1, München 1959 (1920[1]), 495.
[13] Plutarchos, 644 and 734.
[14] La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque, Paris 1976, 382.
[15] See HAUSLEITER, Der Vegetarismus, 140 and 227f.

Digitized by Google

III. Pythagoras' Motives for Abstinence

If one tries to find out which of the Pythagorean doctrines can be attributed to the founder himself, one is confronted with insuperable difficulties. The main reasons for this are the complete secrecy shrouding the teaching of the school till the second half of the 5th century B.C., when Philolaus disclosed it to the public, and the fact that Pythagoras became very early a legendary figure and so it is not possible to distinguish his own views from those of his followers[15a]. One doctrine, however, can beyond any doubt be attributed to him and this is the transmigration of souls, i.e. the belief that a man's soul does not die with the body and must, in order to be purified of its previous sins, undergo a circle of rebirths, whereby it is possible that the soul may enter animals and, according to some philosophers, even plants. The fact that Pythagoras believed in transmigration of souls is attested by Xenophanes, who lived at almost the same time as him. Diogenes Laertius (8,36) quoted four of his elegiac lines which show that Pythagoras claimed to remember his previous incarnations. The passage runs thus: They say that he once happened to pass by when a puppy was being beaten, and he felt sorry for it and said: "Stop, don't beat it, because the soul of a friend of mine is in it, which I recognized when I heard it screaming" (DK 21B7). Nobody seems to doubt today that the person to whom Xenophanes is referring in this passage is Pythagoras[16].

Later on we meet the doctrine of transmigration of souls and abstinence from animal flesh connected with it in Empedocles[17], who is believed to have been influenced by Pythagoras concerning this matter[18]. Apart from Empedocles, another two fifth century writers refer to this subject. Herodotus (2,81), speaking about the Egyptian taboo on the use of woollen garments in temples and when being buried, asserts that with regard to this matter the Egyptians are in agreement with those who are known as Orphics and Pythagoreans[19]. Now if this passage is correlated with another of the same author, the one referring to the doctrine of soul's immortality (2,123), one can conclude that Herodotus refers here to the Pythagorean doctrine of transmigration of souls[20]. There is also the evidence of

[15a] Cf. S. BLUNDELL, The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought, London 1986, 34.

[16] For a bibliography on this subject see W. BURKERT, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, trans. by E. L. MINAR, Cambridge, Mass. 1972, 120 n. 1.

[17] DK 31 B 117 and 146.

[18] Cf. DK 31B129. Also HAUSLEITER, Der Vegetarismus, 157 and 163; B. L. VAN DER WAERDEN, Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, Zürich und München 1979, 117.

[19] For such an interpretation of this difficult passage see I. M. LINFORTH, The Arts of Orpheus, Berkeley and Los Angeles 1941, 48f.

[20] See J. S. MORRISON, Pythagoras of Samos, ClQ 6 (1965), 136f. It is worth noting that Herodotus wrongly attributes this doctrine to the Egyptians because they did not believe

Digitized by Google

Pindar, who, speaking in his second Olympian of the doctrine of incarnation, must have Pythagoras in mind[21].

Of course the above evidence exclusively concerns transmigration and does not say anything about abstinence from animal flesh. But, as W. CAPELLE has convincingly shown, the connection of these two doctrines must go back to Pythagoras himself[22]. So E. R. DODDS, speaking of vegetarianism, which was the central feature of Orphic[23] and some Pythagorean *askesis*, calls it a corollary of the transmigration of souls[24]. Generally speaking, there is no doubt today that this doctrine, the only one for which there is evidence from the sixth and fifth centuries B.C., can with certainty be attributed to Pythagoras and his brotherhood. Moreover, it is regarded as the most certain fact in the history of early Pythagoreanism[25].

1. Religious and mystical motives

So far we have seen that according to the evidence of Sixth and Fifth Century writers, the best documented, if not the only, motive for Pythagoras' abstinence from animal flesh was transmigration of souls and so his *askesis* was based on religion and mysticism. This is corroborated by Aristotle who, according to Diogenes Laertius (8,34), speaking of Pythagoras' prohibitions in a book 'On the

in transmigration of souls. See G. RATHMANN, Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae, Halis Saxonum 1933, 48 and n. 23; HANI, La religion égyptienne, 445.

[21] H. S. LONG, A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato, Princeton 1948, 29ff.; K. VON FRITZ, Ἑστὸς ἑκατέρωθι in Pindar's second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis, Phronesis 2 (1957), 89; ID., Pythagoras, RE XXIV 1 (1963), 189.

[22] Altgriechische Askese, NJA 25 (1910), 689. Cf. also E. ROHDE, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen II, Tübingen 1910⁶, 162 n. 6.

[23] Pythagoras accepted the doctrine of παλιγγενεσία and the vegetarianism connected with it from the Orphics with some slight modifications. See ROHDE, op.cit., 109; E. FRANK, Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle 1923, 67f. and 356f.; U. VON WILAMOWITZ, Der Glaube der Hellenen II, Darmstadt 1959³ (repr. 1973), 185; M. P. NILSSON, Geschichte der griechischen Religion, I: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, München 1967³ (Handbuch der Altertumswissenschaft V 2,1), 701. Besides, if Ion of Chios is to be believed, Pythagoras wrote some works and circulated them under the name of Orpheus (Diog. Laert. 8,8). The contrary view, that the Orphics were influenced by the Pythagoreans, held by D. FIMMEN, Zur Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras, 516, has found, so far as I know, no other followers except H. S. LONG, op.cit., pp. vii and 62.

[24] The Greeks and the Irrational, London 1951, 154.

[25] W. BAUER, Der ältere Pythagoreismus. Eine kritische Studie, Bern 1897 (repr. Hildesheim–New York 1976), 159f.; MORRISON, Pythagoras of Samos, 136 and 152f.; W. K. C. GUTHRIE, A History of Greek Philosophy I, Cambridge 1962, 166 and 181; B. L. VAN DER WAERDEN, Pythagoreer, RE XXIV 1 (1963), 242f.; G. S. KIRK–J. E. RAVEN, The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts, Cambridge 1957, 223 etc. M. L. WEST, The Orphic Poems, Oxford 1983, 14, 18f., 107.

Digitized by Google

Pythagoreans', says, among other things, that they abstained from white cockerels and some sorts of fish because these were considered sacred[26]. It is worth noting that Diogenes Laertius refers to this evidence of Aristotle in purely religious contexts. So immediately preceding his quotations from Aristotle the remark occurs (id., op.cit., 33) that Pythagorean purification is achieved by several means among which is abstinence from eating the flesh of dead animals and from other things which are ordered by those who perform the ceremonies in sacred places (the spacing is mine).

The tenet of abstinence is connected with piety as well in the other two chief sources on Pythagoreanism, i.e. Porphyry and Iamblichus. The first of them especially discusses the subject in several places of his work 'De abstinentia'. After citing the objections of some philosophical schools concerning abstinence from animal food, he goes on to cite the objections which ordinary people usually have against this prohibition, which was best known as a Pythagorean doctrine. They express the view that it was not piety which kept the first men away from flesh eating, something which seems to have been taken for granted by Pythagoras and his followers, but the fact that they did not yet know the use of fire (1,13). In another passage Porphyry says that, according to the Pythagoreans, in our attitude towards gods we must conform to the instructions of the person who knows about gods (θεολόγος). This man who is concerned with piety knows that we must not sacrifice any living thing to the gods (2,36). Further down in the third book he also remarks that since there is a kinship between men and animals and, as Pythagoras believed, since the latter have the same soul as man, if one does not abstain from those creatures which are connected by relationship with oneself, one is rightly condemned as unholy (3,26. Cf. also 1,18f.). The connection of Pythagorean abstinence with religion also becomes evident from the relation of Pythagoras or the Pythagoreans to the altar of Apollo in Delos. Diogenes Laertius says that this was the only altar which Pythagoras venerated because no slaughtered animal was offered to the god here but simply wheat, barley and cakes without fire. He adds that this information comes from Aristotle (8,13), whereas Porphyry, without mentioning his source, states that for the aforesaid reasons this altar had been called the altar of the pious and that this piety was shared in the same way by those who established the altar as well as by those who used it. Then he adds: "For this reason the Pythagoreans accepted it and during all their life they abstained from animal food" (2,28). Finally, the religious character of abstinence becomes evident from Porphyry's statement that, since the end for man is to assimilate himself to god as far as possible, one must not harm anything; thus a man attains this end when he not only refrains from being harmful to his fellow-men but also extends this to animals and, if possible, even to plants (3,27).

Iamblichus, on the other hand, giving advice about the right way of behaving in a sacred place adds that the only animals which a man's soul does not enter are those which are offered as a sacrifice to the gods, that one can eat these but no

[26] Cf. VAN DER WAERDEN, Die Pythagoreer, 170.

Digitized by Google

other (V.P. 85). Further down, speaking of Pythagoras' views concerning food, Iamblichus says that the philosopher of Samos disapproved of those kinds of food which are alien to gods and hinder us from being assimilated to them. He insists especially on abstinence from those things which are considered sacred (V.P. 106). Then he proceeds to say that Pythagoras himself, in accordance with his teaching, abstained from animal food throughout his whole life and venerated the altars on which bloodless offerings were devoted to the gods (V.P. 106–8). It is worth noting that, in a time rather earlier than that of Porphyry and Iamblichus, Sextus Empiricus, speaking of justice in a passage strongly reminiscent of Stoicism, says that, according to Pythagoras and Empedocles, a man must also behave justly towards animals. He adds that if, as they are akin to us, someone kills them and eats their flesh he is unjust to them and impious (Math. 9,127f.).

We have seen so far that, according to Pythagoras and the early Pythagoreans, the motives for abstinence from animal flesh were mystical and religious[27]. This can be easily explained if we keep in mind that, as JANE H. HARRISON[28] remarks, asceticism "lies at the very basis of primitive religion in the form of taboo". We must, moreover, not forget that the society founded by Pythagoras in Southern Italy was primarily a religious sect[29] and that early Pythagorean ethics are mainly of a religious character[30]. Although E. RHODE's view that Pythagoras was not a philosopher at all but only a religious reformer[31] is an extreme one, the mere fact that it was expressed is indicative of how the existing evidence can be explained. A considerable part of this evidence concerning the role of the mystical and religious element in the Pythagorean motives for abstinence from animal flesh must come, according to Diogenes Laertius, from Aristotle.

We saw above how Plutarch in his attempt to justify abstinence in 'De esu carnium', his two works on animal psychology and 'De tuenda sanitate praecepta', mainly uses three groups of reasons. It is, I hope, clear by now that one of them, the one based on religion and mysticism, originated from Pythagoras and the early Pythagoreans. What part, however, do the other two kinds of reasons play in the evidence about early Pythagoreanism? HAUSLEITER asserts that, apart from religious motives, the moral and rational ones also have a role, though a secondary one, in Pythagoras' teaching concerning abstinence from animal flesh[32], and K. VON FRITZ holds a similar view[33].

[27] Cf. C. A. LOBECK, Aglaophamus I, Regimontii 1829 (repr. Darmstadt 1968), 477 and J. BURNET, Early Greek Philosophy, New York 1957, 102.

[28] Epilegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge 1903 (repr. by Meridian Books 1957², 36f.).

[29] J. BURNET, Philosophy, in: The Legacy of Greece, ed. R. W. LIVINGSTONE, London, Oxford, New York 1921 (paperb. 1969), 64.

[30] Cf. Iambl., V.P. 137. Also BAUER, Der ältere Pythagoreismus, 158.

[31] Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, RhM 26 (1871), 554f. (= ID., Kleine Schriften, Tübingen, Leipzig 1901, II, 102f.).

[32] Der Vegetarismus, 140.

[33] Pythagoras, RE, 197.

Digitized by Google

2. Moral motives

Let us first of all examine those cases where moral motives for abstinence are attributed to Pythagoras, i.e., those passages where it is stated that justice is not confined to men only but also extended to animals and, thus, when one kills them for food, one commits an unjust act. The evidence of Porphyry and Iamblichus suggests that justice between men and animals is a result of their kinship, in other words, of the fact that the same souls sometimes go to the former sometimes to the latter. Porphyry states the view of those who, against the precepts of Pythagoras, rejected the ban of flesh-eating, that many good things for man will disappear if we behave justly towards animals because we believe that they are our kin (ὁμόφυλα)[34]. Two of the passages of 'De abstinentia', which we cited above to prove that, according to Pythagoras, the killing of animals and the eating of their flesh is impious, are followed by the remark that we, nevertheless, are very unjust to them[35]. The close connection between justice towards animals and abstinence from their flesh because they might have the same souls as men and, therefore, share the same nature (ὁμοφυῆ) is again proved by Iamblichus, who says that Pythagoras abstained from animal food and advised others to do the same, because they could not be completely just if they were unjust to animals, their kin (V.P. 108). At another point, when speaking of the origin of justice, he states that, as Pythagoras wanted to make men treat other people as they themselves would like to be treated (οἰκείωσις), he advised them as well to consider the kindred (ὁμογενῆ) animals as closely related and dear to them, so that they be not unjust to these creatures nor kill them or eat their flesh (V.P. 168). The idea that there is justice between men and animals because the souls of the first go into the latter, and as a consequence it is forbidden to kill them and eat their flesh is found also in Diogenes Laertius (8,13). Taking into consideration the above evidence we can say that Pythagoras' demand that animals be treated justly is the corollary of his tenet of the transmigration of souls and thus closely related to religion and mysticism.

The view, however, that justice towards animals is based on the belief that they are our kin is not the only one. Porphyry informs us that there is another view, which is also accepted by the Pythagoreans, that justice is extended to animals because their soul, which shares in sensation and memory, is rational (De abst. 3,1). Porphyry refers to this subject again a little further down in the same work. He says that Aristotle, Plato, Empedocles, Pythagoras and Democritus, as well as all those who have endeavoured to discover the truth about this matter, were convinced that animals also possessed the power of reason (ibid. 3,6). One thing that is strange here is the order of names. They are not mentioned chronologically. That Pythagoras is almost the last to be referred to may be indicative of this doctrine being not particularly associated with his name. This thought is corroborated by Aëtius who tells us that the souls of the animals,

[34] De abst. 1,5.

[35] ἀλλ' οὐχ ἡμεῖς· ἐμπιπλάμενοι δὲ εἰς πολλοστὸν ἀφικόμεθα τῆς ἐν τούτοις παρὰ τὸν βίον παρανομίας (2,28); νῦν δὲ πολὺ τὸ ἄδικον ποιοῦμεν ἀναιροῦντες (3,26).

Digitized by Google

which we call irrational, possess, according to Pythagoras and Plato, reason but do not act accordingly[36]. As W. BURKERT is right to remark, the fact that Aëtius refers to Pythagoras and Plato in the same breath (Πυθαγόρας Πλάτων) without a conjunction between the two names, shows that we have here not a preplatonic doctrine but simply a platonic interpretation[37].

Alexander Polyhistor also refers to this subject in a passage based on Ὑπομνήματα Πυθαγορικά and preserved by Diogenes Laertius (8,30). Alexander says that the Pythagoreans divided the human soul into three parts, θυμός, νοῦς and φρένες, and they claimed that animals shared in the first two of them while φρένες were found only in human beings (cf. also Suda v. νοῦς). This information, however, is not taken as reliable for two reasons. Firstly because scholars have different views concerning the date of composition of the 'Pythagorean Memoirs' and secondly because there still exists a disagreement about the philosophical schools exerting an influence upon this work: ZELLER e.g. traces Stoic elements in it[38], while A. J. FESTUGIÈRE contends that the author of this treatise was influenced, at least as far as the above tripartite division of the soul is concerned, by medical literature[39].

3. Motives concerning hygiene and medicine

Let us move on now to the third main class of motives for abstinence from animal food, those concerning the health of body and soul. There is evidence about the attitude of Pythagoras and the early Pythagoreans towards hygiene or medicine, their simple diet and its effects on both mental and physical health, their views on the healing effects of music and magic and so on. It is worth noting, however, that every time in our sources abstinence from flesh-eating is connected with matters of health it is not primarily concerned with the condition of the body but with that of the soul or the mind. Diodorus, e.g., says that Pythagoras advised his followers to prefer a simple way of living because luxury had disastrous effects on one's life. Accordingly, he recommended vegetarian food (ἄπυρα σιτία) and water-drinking with the purpose of attaining true goodness (ἀγαθὰ τὰ κατὰ τὴν ἀλήθειαν), something which in a post-Hellenistic period cannot refer to the body (10,7). Iamblichus, on the other hand, connects the theme of purification of the soul with abstinence in a passage where he says that, according to Pythagoras, the soul can be purified in several ways, one of which is abstinence from all living things (V.P. 68). The same author refers to this subject elsewhere saying that the Samian sage advised people to avoid the kind of food which hinders the soul from being pure and chaste, and that this food is nothing else than animal flesh, as becomes clear a few lines further down in the same passage

[36] Aetii Plac. 5,20,4 in H. DIELS, Doxographi Graeci, Berolini 1879 (repr. 1965).

[37] Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon (Erlanger Beitr. zur Sprach- und Kunstwiss. 10), Nürnberg 1962, 66.

[38] Die Philosophie der Griechen 3,2, 103f.

[39] Les 'Mémoires Pythagoriques' cités par Alexandre Polyhistor, REG 58 (1945), 43f.

Digitized by Google

(op.cit., 106f.). Finally, the same idea is met in Photius' 'Bibliotheca', where it is stated that the Pythagoreans abstained from eating flesh because they wrongly believed in transmigration and thought this kind of food made the mind dull because of a higher nourishing power (439a24f.).

Apart, however, from these cases where it is stated that the prohibition of flesh aims at the purification of the soul, there are also some passages where the aim is to keep both body and soul in good condition. We read, e.g., in Diogenes Laertius that it is a pretence when Pythagoras says that we must not harm animals because of justice towards them; that the truth is he prohibited animal food in order to make life easier since vegetables and fruit are not difficult to find. Moreover, he believed that this would lead to health of body and sharpness of soul (8,13). There is also evidence that Pythagoras recommended the avoidance of satiety and luxury – probably closely connected with flesh-eating in his mind – so that a symmetry of food and drink might be attained, whereby a body can be freed from a disease and a soul from ignorance[40]. If this evidence is to be trusted, Pythagoras also introduced rational motives for the avoidance of animal food, besides the religious and moral ones. Indeed, we are told that the Pythagoreans honoured medicine and especially dietetics[41] and that, according to Aristoxenus, they were never ill because their usual food was simple, consisting of bread, honey, and vegetables[42]. Basing his argument on such evidence HAUSLEITER contends that Pythagoras' precepts concerning food have, as their basis, hygiene and that besides his religious and moral motives there were also others which were rational[43]. One must note, however, that it is difficult to differentiate between rational and religious motives in the evidence about Pythagoras and the early Pythagoreans. If, for example, we have a closer look at the passage on which HAUSLEITER seems mainly to be basing his above remark, i.e. Iambl., V.P. 106[43a], we can say that the purely rational reasons for the avoidance of certain meals, like e.g. the fact that they cause flatulence and disturbance, are immediately followed by religious and mystical ones, as, for example, that we must generally abstain from certain meals because they are sacred or they hinder us from getting assimilated to the gods. The same can be said of the evidence concerning medicine and dietetics, where empirical remarks are found side by side with other statements which have nothing or little to do with rationalism. For instance, Porphyry says that Pythagoras cured the bodies of his friends when they were sick and comforted their souls when they suffered, by using incantations and magic in some cases, and music in others (V.P. 33). Iamblichus tells us that the Pythagoreans did not approve of taking drugs, except on rare occasions, that they avoided

[40] See Porph., V.P. 22; Iambl., V.P. 34; Diog. Laert. 8,9.

[41] Iambl., V.P. 163. Cf. also Diog. Laert. 8,12.

[42] Athen. 2,47A. Cf. also Diog. Laert. 8,19; Porph., V.P. 34.

[43] Der Vegetarismus, 140f.

[43a] τῶν δὴ βρωμάτων καθόλου τὰ τοιαῦτα ἀπεδοκίμαζεν, ὅσα πνευματώδη καὶ ταραχῆς αἴτια, τὰ δ' ἐναντία ἐδοκίμαζέ τε καὶ χρῆσθαι ἐκέλευεν, ὅσα τὴν τοῦ σώματος ἕξιν καθίστησί τε καὶ συστέλλει . . . καθόλου δὲ ἀπεδοκίμαζε καὶ τὰ τοῖς θεοῖς ἀλλότρια ὡς ἀπάγοντα ἡμᾶς τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς οἰκειώσεως. κατ' ἄλλον δὲ αὖ τρόπον καὶ τῶν νομιζομένων εἶναι ἱερῶν σφόδρα ἀπέχεσθαι παρήγγελλεν etc.

Digitized by Google

operations and cauterizing but, nevertheless, used incantations and music to cure some diseases of the body[44]. We must also notice here that, as F. WEHRLI is right to remark, the notion of purification of the soul as well as of the body has its origin in magic, and the same can be said of the curing abilities of music[45]. It is characteristic that some of Pythagoras' symbols, especially prohibitions of certain sorts of food, are mentioned among the irrational recommendations of the quacks by the author of the Hippocratic 'On the Sacred Disease', who insists that all diseases have natural causes[46].

As we have seen already, most of the evidence concerning Pythagoras and the early Pythagoreans comes from a much later period and the bulk of it is found in works of Neoplatonists who draw it from Neopythagorean sources. So it is not certain whether this information concerns Pythagoras and his circle or the later Pythagoreans. One extra difficulty regarding our knowledge of this school was, as we have already seen, the absolute secrecy shrouding the teaching of this sect. Although, however, religion and mysticism seem to prevail over moral and rational elements as far as the doctrine of abstinence from animal flesh is concerned, it is certain that Pythagoras' teaching in general also had a very strong scientific side. So it is not strange that after his death the school split into two sects, the Acousmatics and the Mathematicians (see Iambl. V.P. 81). The first of them, who were also called Pythagorists by the comic writers, preserved the mystical and ascetic side of Pythagoras' teaching, while the Mathematicians concentrated on the scientific side[47]. But even these religious and mystical elements were presented in a different way by later writers who were anxious to stress more the scientific side of the Pythagorean tradition. So Aristoxenus, a pupil of Aristotle, who wrote a book on Pythagoras and his circle (Diog. Laert. 1,118), in his attempt to release his contemporary Pythagoreans from the accusation of being superstitious vegetarians, expressed the view that Pythagoras did not teach total abstinence from animal flesh but simply prohibited the flesh of certain animals or certain parts of them, trying in this way to eliminate or at least to rationalize all such rules[48]. He refers to medicine as the only way by which the Pythagoreans purified the body[49] and substitutes moral and dietetic reasons for the religious ones concerning abstinence, giving in this way a false picture of Pythagoras, which is his own creation and does not correspond to reality[50]. An

[44] V.P. 163f. Cf. also id. op.cit. 64 and 110. Cf. also C. J. DE VOGEL, Pythagoras and Early Pythgoreanism, Assen 1966, 235.

[45] Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar II: Aristoxenos, Basel–Stuttgart 1967², 54.

[46] See G. E. R. LLOYD, Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science, Cambridge 1979, 37.

[47] F. M. CORNFORD, Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition, ClQ 16 (1922), 138; KIRK-RAVEN, The Presocratic Philosophers, 227.

[48] J. BURNET, Greek Philosophy, 70; KIRK-RAVEN, The Presocratic Philosophers, 225 n. 1; VAN DER WAERDEN, Die Pythagoreer, 168.

[49] CRAMER, Anecd. Paris. I 172 (WEHRLI, Aristoxenos, fr. 26).

[50] P. BOYANCÉ, Sur la vie pythagoricienne, REG 52 (1939), 50; WILAMOWITZ, Der Glaube der Hellenen II, 187 n. 2; WEHRLI, Aristoxenos, 55.

Digitized by Google

example of how rational justifications were introduced to the evidence about Pythagoras in a later period is given by Athenaeus. He says that the usual meal of Pythagoreans was bread with honey, and refers to the remark of Aristoxenus that with this diet they were always healthy[51]. The remark "they ate simple meals and they were always healthy" could be easily changed to "they recommended simple meals in order to attain good health", in such a way that the results could be presented as reasons or motives. Moreover, the complete secrecy that characterized Pythagoras and his followers where their doctrines were concerned incited learned people to try to give probable explanations to their words and acts. So Plutarch, for example, remarks on such an occasion that, since the reason for abstinence from fish is perhaps hidden and secret, no one would mind if a plausible and probable answer could be found (Quaest. conv. 8,2.728F).

Another passage which shows that the pupils of Aristotle, perhaps following the example of their teacher, tried to rationalize the evidence for abstinence from flesh-eating as a Pythagorean tenet is found in Porphyry. He says that Dicaearchus, speaking of ancient life in Greece, tries to represent, as far as possible, the real events, free from mythical elements. This golden race, he says, abstained from animal food, something which, if we believe what wise doctors say, results in good health (De abst. 4,2). It should be noted that the connection between abstinence and avoidance of illness is attributed here to doctors and not to a religious sect like Pythagoreanism.

It is perhaps not unlikely that the evidence that one of Pythagoras' reasons for prohibiting flesh-eating was his attempt to accustom people to behave peacefully to each other[52] is also a later rational explanation of the Pythagorean doctrine that we must not harm animals because we share the same souls as them and therefore we are their kin.

These are not the only elements from a later period found in the evidence about Pythagoras. Commenting on a phrase of Aëtius above we agreed with BURKERT that the attribution of intelligence to animals was Plato's explanation and not a Pythagorean doctrine. As the same scholar remarks, whereas Aristoxenus and other pupils of Aristotle take a critical position towards Pythagoreanism, Plato and the Academy continue and represent this tradition in their own way[53]. They also often project their own doctrines onto this sect so that it is sometimes difficult to say what is Platonic and what is Pythagorean. As BURKERT again remarks, in so far as later tradition contradicts the most ancient evidence, it agrees with the thought of the Platonists, and especially Xenocrates[54]. This pupil of Plato defended vegetarianism, although he did not believe in the Pythagorean doctrine of transmigration. As Clement of Alexandria tells us, Xenocrates in his book on animal food (Περὶ τῆς ἀπὸ τῶν ζῴων τροφῆς) says that flesh-eating is inconvenient because, when digested, assimilates us to the

[51] λέγων (the underlining is mine) ἀνόσους διατελεῖν Athen. 2,47A.
[52] Iambl., V.P. 186; Porph., De abst. 1,23.
[53] Weisheit und Wissenschaft, 81.
[54] Lore and Science, 124.

Digitized by Google

souls of irrational animals[54a]. There is no doubt that, since he did not believe in transmigration, his justification of abstinence from animal flesh could not be dogmatic[55]. On the contrary, as Clement again informs us, Xenocrates' justification of the aforesaid abstinence was, unlike that of Pythagoras which was based on religion and mysticism, more reasonable[55a].

To sum up, the main reason for the avoidance of animal flesh by Pythagoras and his followers was their belief in transmigration of souls and consequently their motives for abstinence were above all religious and mystical. The second group of motives in Pythagorean evidence concerns justice towards animals but this obligation is, however, closely connected with religion and mysticism since it is a result of kinship between men and animals, owed to the fact that the souls of the former may enter the bodies of the latter. Finally, motives for abstinence from flesh-eating based on hygiene and medicine mainly concern the health of the mind and soul, and when referring to the body closely related to mysticism and magic. An attempt to rationalize this teaching of Pythagoras was made by Aristotle's pupils, especially Aristoxenus. So HAUSLEITER is not right when he contends that Pythagoras' dietary precepts were based above all on hygiene[56]. Besides this, the fact that Empedocles, who was deeply influenced by Pythagoras as far as vegetarianism was concerned, refers to transmigration of souls as the only motive for abstinence from animal flesh is perhaps an indication that this was, if not the only, at least the main motive for Pythagoras too.

IV. Motives for Abstinence in Plutarch's 'Moralia'

Now that we have seen the part played by the three main groups of motives for abstinence from animal flesh in the evidence about Pythagoras and the early Pythagoreans, it is time to return to Plutarch to find out the role of each of these classes of reasons in his work and particularly in the 'Moralia'. Then, comparing the results of this investigation with what we have found in the previous chapter we can see whether the same main groups occur in both cases and, furthermore, if they can be classified according to their importance in the same way in Plutarch as in the evidence concerning Pythagoras.

[54a] Strom. 7,6,32 δοκεῖ δὲ Ξενοκράτης . . . λέγειν ὡς ἀσύμφορόν ἐστιν ἡ διὰ τῶν σαρκῶν τροφὴ εἰργασμένη ἤδη καὶ ἐξομοιουμένη ταῖς τῶν ἀλόγων ψυχαῖς.

[55] R. HEINZE, Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, Leipzig 1892 (repr. Hildsheim 1965), 152.

[55a] λόγῳ τινὶ εὐλόγῳ χρῆται, οὐχ ᾧ Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ τὴν μετένδεσιν ὀνειροπολοῦντες τῆς ψυχῆς. Cf. M. ISNARDI PARENTE, Le 'tu ne tueras pas' de Xénocrate, in: Histoire et structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt, Paris 1985, 166.

[56] Der Vegetarismus, 141.

Digitized by Google

1. Religion and mysticism

Plutarch frequently refers to the Orphic and Pythagorean doctrine of transmigration of souls in connection with abstinence from flesh-eating, especially in 'De esu carnium' where the prohibition of flesh is the main subject. Even in this work, however, the theme of rebirth does not have the importance which, as we saw above, it has in the evidence about Pythagoras[56a]. This can be seen in the first words of the discourse 'De esu carnium' I. Plutarch, addressing a fictitious interlocutor who asked him the reason why Pythagoras abstained from flesh, says that, as far as he is concerned, it is rather more important to look back into the past and find out why the first men, who are supposed to have lived a vegetarian life, tried animal flesh for the first time (1. 993A–B). He thinks that one should go back to the man who was the first to slaughter animals and eat their flesh rather than the one who later tried to stop this habit (993C).

It is clear that Plutarch has decided to put aside or at least to give a secondary rôle to the religious or ascetic reasons for abstinence from flesh-eating, which are based on the doctrine of transmigration of souls, and declares right at the beginning of this discourse that his aim is to give rational explanations for the avoidance of animal food. Then he proceeds to say that the reasons for which the first men were led to this habit were completely different from those of today. The only thing which forced those who first tried to eat flesh to resort to such an act was urgent need and destitution, because of the complete deficiency of vegetables and fruit, whereas people of today, although they have everything they need in abundance, eat flesh just for pleasure, something which is against nature and inappropriate for man (εἰς ἡδονὰς παρὰ φύσιν ἀσυμφύλους). Then he cites a speech of the first men, where they justify their behaviour and accuse the people of today of luxury and gluttony (2. 993Dff.).

We shall have the opportunity below to show that rationalism has a more important role in Plutarch's arguments in favour of abstinence than it had in the evidence concerning Pythagoras. First we shall discuss some cases where the importance of the main Pythagorean motive for abstinence, i.e. transmigration of souls, seems to be diminished. Plutarch's view, e.g., that the doctrines of Pythagoras and Empedocles were long before their age the laws for ancient Greeks (De es. carn. II, 3. 998A), can perhaps be explained in this way if we take into consideration his previous remark about how one should rather examine the reason why people started eating flesh than be interested in the man who prohibited it (ibid. I, 1. 993C). Plutarch also refers to this subject in the 'De sollertia animalium' where he states that Pythagoras was not the first who ordered abstinence from eating flesh, because this had been introduced by wise men of long ago, but it was stopped because of gluttony and luxury, then reintroduced by him in a later time (7. 964E). One can see a clearer attempt to diminish the importance of transmigration in a passage of 'De esu carnium' I. This tenet is introduced at

[56a] D. A. Dombrowski (Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Teaching, Wellingborough 1985, 87, 93 and 97) simply states that Plutarch defended vegetarianism on grounds other than transmigration without attempting to prove it.

Digitized by Google

996B by citing a phrase from Pato's 'Phaedrus' (245c). Reincarnation is characterized as great and mysterious and, as Plato says, incredible for merely clever (or wretched) people with mortal opinions[57]. As F. E. BRENK remarks, the doctrine of rebirth is introduced with some "gingerliness" here[58], something which is in conformity with Plutarch's general sceptical attitude towards this Pythagorean tenet. Then, after referring to the Empedoclean doctrine that human souls are imprisoned in mortal bodies in order to be punished because they ate animal flesh, Plutarch remarks that this doctrine seems to be older, because the myth of Dionysos' dismemberment by the Titans has to do with transmigration of souls (7. 996C). This, however, is clearly an Orphic myth and so Plutarch maintains that transmigration is an Orphic doctrine as well. Now if we take into consideration that in the 'Septem sapientium convivium' he puts into Solon's mouth words like "abstaining from animal flesh, as they say that Orpheus of old has recommended, is rather a sophism than a way of avoiding unjust acts concerning food" (16. 159C), then we can say that he did not regard this Orphic and Pythagorean tenet as the main motive for abstinence[59].

Apart from the above there are other cases where Plutarch expresses his doubts in regard to the tenet of rebirth, especially in the second discourse of 'De esu carnium'. Remarking that for every costly dinner living things are killed, he states that life is something precious, not because into the animal which is killed may have entered the soul of one's mother or father, or of a friend or child, as Empedocles declared, but because these living creatures share in perception, imagination and intelligence (3. 997D–E)[59a]. This tenet of transmigration must first, according to Plutarch, be proved, so that it can deter people from flesh-eating, which causes disease in our body[60]. Then a remark follows which clearly shows that, in Plutarch's opinion, there was room for doubt in regard to the Pythagorean doctrine of transmigration. His exact words are: "Yet even what is said of the migration of souls from one body to the other is not proved in such a way that it deserves our belief, the fact that we cannot be absolutely sure makes

[57] τὴν δὲ μεγάλην καὶ μυστηριώδη καὶ ἄπιστον ἀνδράσι δεινοῖς (or δειλοῖς), ἣ φησιν ὁ Πλάτων, καὶ θνητὰ φρονοῦσιν ἀρχὴν τοῦ δόγματος . . .

[58] In Mist apparelled, 70.

[59] Cf. R. HIRZEL, Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch II, Leipzig 1895, 147.

[59a] μικρὸν ἀνάλωμα ἡγούμεθα ψυχήν; οὔπω λέγω τάχα μητρὸς ἢ πατρὸς ἢ φίλου τινὸς ἢ παιδός, ὡς ἔλεγεν Ἐμπεδοκλῆς ἀλλ' αἰσθήσεώς γε μετέχουσαν, ὄψεως ἀκοῆς, φαντασίας συνέσεως etc.

[60] 4. 998C. This is the meaning of the passage whether one reads ἀλλ' ἐὰν μὴ προσαποδείξῃ τις with C. HUBERT (Teubner) or ἀλλ' ἐάν πῃ προσαποδείξῃ τις with W. C. HELMBOLD (Loeb) and H. DREXLER in his 'Additamentum' to HUBERT's edition. The whole passage in HUBERT's edition runs like this: ἀλλ' ἐὰν μὴ προσαποδείξῃ τις, ὅτι χρῶνται κοινοῖς αἱ ψυχαὶ σώμασιν ἐν ταῖς παλιγγενεσίαις καὶ τὸ νῦν λογικὸν αὐθις γίγνεται ἄλογον καὶ πάλιν ἥμερον τὸ νῦν ἄγριον, ἀλλάσσει δ' ἡ φύσις ἅπαντα καὶ μετοικίζει 'σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι' (Emped. B 126), ταῦτ' οὐκ ἀποτρέψει τὸ ἀνήμερον, τὸ ἀκόλαστον, τὸ καὶ σώματι νόσους καὶ βαρύτητας ἐμποιοῦν καὶ ψυχὴν ἐπὶ πόλεμον ἀνομώτερον τρεπομένην διαφθεῖρον, ὅταν ἐθισθῶμεν [μὴ] αἵματος ἄνευ καὶ φόνου μὴ ξένον ἑστιᾶν, μὴ γάμον ἑορτάζειν, μὴ φίλοις συγγίγνεσθαι.

Digitized by Google

us quite cautions and apprehensive[61]. HAUSLEITER maintains that Plutarch simply expressed these thoughts as a possibility to be taken into consideration by people who doubted[62] but what we have said so far justifies the assumption that Plutarch himself also shared these doubts.

Now if we accept this, then the following question arises: Is there a possibility that anyone abstained from animal food in antiquity without believing in transmigration, in other words, without being a Pythagorean? Of course, we must notice that asceticism was so closely connected with Pythagoreanism that the mere mention of the first recalled the second. The fact, for instance, that Philinus abstained from animal food in a banquet caused, as was to be expected (οἷον εἰκός), a discussion about the precepts of Pythagoras (Quaest. conv. 8,7. 727B). On the other hand, when Plutarch on a certain occasion related to his company that he was abstaining from eggs for a long time because of a dream, everybody thought that he eschewed it on religious grounds (ἀφοσιοῦσθαι) conforming to an Orphic or Pythagorean doctrine (ibid. 2,3. 635E). (Notice here the religious character of the Pythagorean taboo!) However, although the mere mention of abstinence brings Pythagoras to mind, neither does Philinus seem to be a Pythagorean[63] nor does Plutarch abstain from eggs on mystical grounds, as it becomes clear later in the discussion. As ZIEGLER is right to remark, either Philinus is somebody from Plutarch's home environment who pushes the inclinations of his friend and teacher, especially the vegetarian ones, to the extreme, or possibly he represents the young Plutarch[64]. It deserves to be noted here that, although there is a Pythagorean in the company, a certain Lucius, pupil of the Pythagorean Moderatus, it is not him but Philinus who abstains from eating flesh[65]. There is also no indication that Sosaster, who was said to have abstained from any food or drink except milk throughout his whole life, has any connection with Pythagoreanism. Plutarch, on the other hand, is anxious "to separate himself completely from Orphic and Pythagorean belief – in that his reason for abstinence [from eggs] is the dream and not any religious tenets of these schools"[66]. Also Autobulus, Plutarch's father, who defends vegetarianism in 'De sollertia animalium' before the competition starts, does not mention transmigration at all and, moreover, he does not refer his beliefs to Pythagoreanism either. Yet he must have been a vegetarian for quite some time in his life and he may have influenced his son with regard to this question[67]. It is worth noting that from the cases where asceticism is attributed to Plutarch's contemporaries only one is

[61] 5. 998C–D Καίτοι τῆς λεγομένης ταῖς ψυχαῖς εἰς σώματα πάλιν μεταβολῆς εἰ μὴ πίστεως ἄξιον τὸ ἀποδεικνύμενον, ἀλλ' εὐλαβείας γε μεγάλης καὶ δέους τὸ ἀμφίβολον.

[62] Der Vegetarismus, 227.

[63] M. SCHUSTER (Plutarchs Dialog 'De sollertia animalium' mit besonderer Berücksichtigung der Lehrtätigkeit Plutarchs, Diss. Augsburg 1917, 10) refers to him as a Pythagorean without attempting to prove it, whereas J. P. HERSHBELL (Plutarch's Pythagorean Friends, CB 60 [1984], 75f.) doubts whether Philinus is a Pythagorean or not.

[64] Plutarchos, RE, 682.

[65] Quaest. conv. 8,7. 727B. Cf. also ibid. 4,1. 660D.

[66] See BRENK, In Mist apparelled, 77.

[67] Cf. ZIEGLER, op. cit., 644.

Digitized by Google

explicitly referred to Pythagoreans. These are the pupils of Alexicrates who abstained, with a few exceptions, from animal flesh while avoiding fish completely (Quaest. conv. 8,8. 728D).

On which grounds someone who did not believe in transmigration of souls might abstain from eating flesh in Plutarch's age and earlier, is a question which we shall discuss immediately below. At the moment we shall remark that Plutarch's attitude towards the animals was different from that of the Pythgoreans. If the latter avoided harming living creatures it was primarily because they cared for human souls which may have gone into them and when they refrained from damaging the animals they once again had men in their minds because they wanted to accustom people to behave peacefully to each other[68]. Plutarch, on the other hand, agrees that one who is just towards animals cannot be unjust to men but he goes further than that. Being himself a man of charitable character[69] he felt very sympathetic towards animals and also felt pity for them when they were maltreated. In 'De esu carnium', and especially in the second treatise of this work, where Plutarch advocates a more moderate vegetarianism, he very often expresses the view that, since it is inevitable to kill animals for food, we ought to do it as painlessly as possible[70]. Generally speaking, Plutarch's attitude towards animals was more humane than that of the Pythagoreans as far as we can judge from the existing evidence. H. WILLIAMS ignores this fact when he maintains that humanitarianism in man's attitude towards animals is a very modern principle of morals[70a].

2. Psychology and morality

Plutarch refers to justice as a reason for abstinence from animal flesh quite often. In one discourse only, in 'De esu carnium' II, he states that Pythagoras and Empedocles tried to accustom people also to be just towards animals (3. 997E); he undertakes to refute the Stoic view that there can be no justice between us and animals (6. 999B); and he remarks that there are cases where it is not because of need and necessity but because of satiety and luxury that people commit the lawless act (παρανομία) of eating flesh (2. 997B). Moreover, he remarks that intemperance in eating gives, by resorting to cruelty and lawlessness, variety to appetite (ibid.), or he calls the dinners where meat is served lawless (παράνομος 2. 997C). And these are only some of the cases where justice is connected with the prohibition of flesh-eating in this treatise. However, apart from the fact that this subject occurs more often in Plutarch than in the evidence concerning the Pythagoreans, there is also another, even greater difference. Whereas

[68] Cf. Porph., De abst. 3,20.

[69] See Δ. ΤΣΕΚΟΥΡΑΚΗΣ, Οἱ λαϊκοφιλοσοφικές πραγματεῖες τοῦ Πλουτάρχου, Θεσσαλονίκη 1983, 105.

[70] 7. 996Af.; 996F–997A and in other places.

[70a] The Ethics of Diet. A Biographical History of the Literature of Humane Dietetics, from the Earliest Period to the Present Day, London 1896, 16.

Digitized by Google

Pythagoras maintained, as we saw above, that we ought to act justly towards animals because the souls of men might have entered them, and, therefore, they are our kin, Plutarch continually repeats that there is justice between men and beasts because the latter are also endowed with reason or intelligence[71]. Such is the view expressed by Autobulus, Plutarch's father and mouthpiece in 'De sollertia animalium', if we judge from the answer of Soclarus, his interlocutor, that the Stoics and Peripatetics firmly support the opposite view, that there can be no justice at all if we accept that all the beasts possess reason (6. 963F–964A). The close connection between justice and animal intelligence is proved again a little lower down when Autobulus says that, if one kills injurious animals while sparing the tame and friendly ones, then on the one hand, the beasts are not deprived of intelligence and, on the other, justice towards them is preserved (7. 964E–F).

There are plenty of cases in the 'Moralia' where intelligence of animals[72] is not immediately connected with justice but is related to the prohibition of killing these animals and eating their flesh. In 'De esu carnium' I Plutarch says that for the sake of a little flesh we deprive animals of life without feeling ashamed about their good qualities including a high degree of intelligence (4. 994D–E) and also that the cries they utter when being slaughtered are not inarticulate voices but supplications not to be killed unless it is absolutely necessary (ibid.). We have already seen a passage of 'De esu carnium' II where Plutarch remarks that the soul of a living thing is something precious not because it may come from a beloved person, as Empedocles maintained, but because it is endowed with perception, imagination, and intelligence (3. 997D–E). This last quality of animals is also mentioned in connection with abstinence from animal food in the two dialogues which deal with animal psycholgy. In 'Bruta animalia ratione uti' Gryllus, accusing men of using flesh not because it is necessary for their sustenance, as it is the case with some beasts, but as an appetizer, remarks that the intelligence of animals allows no room for any useless and aimless arts (9. 991D), and in 'De sollertia animalium' the thesis discussed on the previous day that all animals are in some way or other endowed with intelligence and reason causes a new discussion about a relevant subject. The new topic is whether land or sea animals are more intelligent, and it is perhaps not accidental that Plutarch who had inclinations towards vegetarianism put this discussion into the mouth of young hunters, showing in this way that their words are incompatible with their acts (2. 960B).

Plutarch's works which treat subjects concerning animals are full of references to their intelligence. This happens more frequently especially in the first part of 'De sollertia animalium' where Autobulus tries to prove to Soclarus that the behaviour of animals, their ability to remember or to expect, to fear or desire, to plan or prepare, and so on, presupposes intelligence, and also that, endowed with perception, they possess reason as well, because the senses imply intel-

[71] As P. GEIGENMÜLLER (Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit, NJA 47 [1921], 263) remarks, Ps.-Plutarch, De vita et poesi Homeri c. 125 (Mor. VII p. 399 BERNARD.) attributes this view to Homer.

[72] The Greek terms used are σύνεσις, φρόνησις, διάνοια, λογισμός and λόγος.

Digitized by Google

ligence[73]. The second part of this dialogue contains a great number of good stories which show that the behaviour of animals, whether they live on the land or in the sea, indicates clearly that they share intelligence with men. 'Bruta animalia ratione uti' goes further; Gryllus tries to prove that in some cases beasts are more rational and temperate than men. In general, Gryllus says, the virtues of animals are more genuine than those of men because they are closer to nature[74].

We saw above that, unlike Pythagoras who based justice towads animals on the kinship between them and man, Plutarch believes that we must act justly towards them because they are endowed with intelligence. Now if Plutarch did not follow the Pythagoreans in this matter, then who is likely to have influenced him? In the previous chapter we saw that the attribution of intelligence to animals was more Plato's explanation rather than a Pythagorean doctrine. Indeed, if we turn to Plato and the Academy we find out that there was a friendly attitude towards animals[75]. This can be seen more clearly in the case of Carneades, who was the main opponent of the Stoics in the dispute about animal intelligence. Plutarch, agreeing with the Academics, undertakes to refute the Stoics who maintained that animals are not endowed with intelligence and, therefore, there can be no justice between them and men. Generally speaking, the works of Plutarch which deal with subjects relevant to animals are mainly an attack on the Stoics and a defence of the Academic views[76].

The assumption that justice towards animals because of their intelligence was, according to Plutarch, an important reason for abstinence from eating their flesh is corroborated by the fact that the only part extracted by Porphyry from his work deals with this subject, showing that this doctrine was closely connected with Plutarch's name. This Neoplatonic philosopher quotes with some additions or omissions or slight changes[77] from chapters 2–5 of Plutarch's 'De sollertia animalium' (959F–963F). An indication that Plutarch here cites Academic views and draws from the literature concerning the well-known argument between the Academy and the Stoa with regard to animal intelligence is the fact that Porphyry refers to a dispute between Carneades and the Stoics about animals a little before his quotation from 'De sollertia animalium'. Finally, Plutarch himself assures us in another passage that in this subject he follows Plato and the Academy. In the dialogue just mentioned Plutarch's father Autobulus, who, as we saw above, acts as his mouthpiece in this work, says that the Stoics were wrong in their views about justice towards animals. The right road concerning this subject is shown, according to him, by his son Plutarch, who follows Plato in this matter (7. 964C–D).

[73] 3. 960E. This latter view is expressly attributed to Theophrastus' pupil Strato who maintained that it was impossible to have sensation without intelligence. See id. ibid. 961A; Frag. 109f., ed. WEHRLI.

[74] 9. 991F. Cf. also De amore prolis 1. 493D.

[75] See HAUSLEITER, Der Vegetarismus, 205f.

[76] Cf. De sollert. anim. 3. 961C, 961E, 4. 962B, 6. 963F, 964C, Brut. anim. rat. uti 9. 992C, De es. carn. II 3. 997E–998A, 6. 999A and in other places. Cf. also D. A. RUSSELL, Plutarch, New York 1973, 68.

[77] De abstinentia 3, chapters 21–24.

Digitized by Google

It is perhaps worth noting here that there were also some Peripatetic philosophers who, unlike Aristotle, believed that animals possess intelligence and, therefore, we must act justly towards them. Theophrastus wrote 'On animal intelligence and character' (Diog. Laert. 5,49) and made a collection of Xenocrates' doctrines, having been in all probability influenced by him[78]. As we saw above, his pupil Strato maintained that it is impossible to have sensation at all without intelligence, and that consequently he could not deny animals are rational[79].

The conclusion of the foregoing discussion is that in the Academy there was a tendency to acknowledge the right of animals to be treated justly, which through Xenocrates passed to Theophrastus and his pupil Strato. This attitude was not based on the Orphic and Pythagorean doctrine of transmigration of souls, which the aforesaid philosophers did not believe in, but on the belief that animals were also endowed with intelligence, and, therefore, we should act justly towards them.

3. Medicine and dietetics

However, if justice towards living things as a reason for abstinence from animal food is stressed by Plutarch rather than the transmigration of souls, there is another motive for the avoidance of flesh-eating which plays an even more important role in the works of this author[80]. It is the belief that one should not eat meat because it is dangerous for one's health, that it causes many diseases. And this is true not only for 'De tuenda sanitate praecepta', where it is natural that hygiene and medicine have a leading part, but also for his two discourses with the title 'De esu carnium', where one would expect that, because of the subject, the Pythagorean religious-mystical influence would be stronger. Moreover, this reason for abstinence is also stressed in the other works which interest us here, i.e., the two dialogues which deal with animal psychology, and especially the 'Quaestiones convivales'.

In the 'De esu carnium' I Plutarch remarks that the first men did not eat animal flesh but men were driven by necessity to do it later because the earth did not produce enough grain, vegetable and fruit for their sustenance. Although, however, compelled by the danger of famine to try animal flesh, they were aware that what they did was contrary to nature (2. 993E), something which was forgotten by later generations. Plutarch finds absurd the allegation of those who kill animals in order to eat their flesh, that their practise is based on nature; flesh-eating is not natural for man, obviously from the structure of his body, which is completely different from that of other carnivorous animals. Man lacks the ability to capture and kill animals through his own resources without any

[78] See HAUSLEITER, op.cit., 234ff.

[79] Plut., De sollert. anim. 3. 961A; Porph., De abst. 3,21.

[80] On the contrary, HAUSLEITER, op.cit., 228, maintains that the moral motives are more important than the hygienic ones.

Digitized by Google

instruments. What is more important, his stomach is not able to digest and assimilate a heavy meal consisting of meat, because it does not possess the power (εὐτονία), or the warmth of vital breath to do it (5. 994F–995A). On the contrary, the vital breath of carnivorous animals, like that of the wolves is so hot and fiery that it is able to digest even the hardest of the bones in their stomach[81]. That flesh-eating is not natural for man is proved by the fact that he does not eat raw meat but he alters it by boiling and roasting it and by using various drugs, so that his taste may be deceived and accept something alien to his nature (5. 995B).

The idea that flesh-eating is not appropriate for man occurs also in 'De tuenda sanitate praecepta'. Remarking that it is good for someone to get used to the healthiest diet, which consists of cheap and simple meals, Plutarch calls it "favourable and familiar to our nature and congenial" (2. 123C–D). Of course it goes without saying that meat is not included in this cheap and simple but healthy diet. In another place he states that simple meals keep the appetite within its natural limits and uses the verb "transgress" (ὑπερβαίνειν) when he speaks of passing from vegetable to animal food (7. 125F). That flesh-eating is, according to Plutarch, against human nature also becomes evident from his words that it is best for people to avoid meat completely, since the earth produces a great variety of fruits, however, as the habit of eating flesh has become in a way an unnatural second nature (φύσις τοῦ παρὰ φύσιν), one can eat meat provided that one does it in a moderate way (18. 131F–132A).

Flesh-eating is characterized as "not suitable" for man (βρώσεις ἀνεπιτήδειοι) also by Gryllus in 'Bruta animalia ratione uti'[82], but Plutarch himself in 'Quaestiones convivales', commenting on a very rich banquet provided by Philo the physician says, that animal food is unnecessary and superfluous, whereas simple meals are necessary and profitable (4,1. 1. 660E). The idea that flesh-eating is not necessary for man occurs also in 'De sollertia animalium' where it is stated that nobody is in danger of dying if he does not eat fish or poultry, or if he does not butcher oxen or kids for his banquets (7. 965A).

This habit of eating animal flesh, which is against man's nature, has, according to Plutarch, disagreable consequences for the health of both body and soul. The belief that this sort of diet may cause ill health, which can range from indigestion to a serious disease, is stressed mainly in 'De tuenda sanitate praecepta', but it also occurs in the other treatises which we saw above.

In the work just mentioned Plutarch expresses the view that if someone passes beyond cress and olives to omelet and fish, in other words, if he has contempt for vegetables and fruit and prefers animal food, then it will result in satiety which causes disorders in his body (7. 125F). Almost the same idea occurs in the simile "as Demades said that the Athenians were unreasonably warlike because they never signed a peace without mourning garments, in the same way we never remind ourselves of a simple and temperate way of living without cauteries and poultices" (9. 126D–E).

[81] Quaest. conv. 2,9. 642C. Cf. also De cap. ex inim. util. 2. 87A–B.
[82] 8. 991C. Cf. also ibid. B.

Digitized by Google

The reason for flesh-eating being harmful to one's health is that it leaves a mass of residue in the body after digestion. Therefore, Plutarch advises people not to eat heavy and fleshy meals, and, if they do, they must be temperate in their use so that this diet does not leave a great quantity of dregs in their body. These dregs are either of themselves the cause of many diseases or they add power to other causes (15. 129E–F). This is also stressed further down in the same work, where Plutarch recommends again the avoidance of heavy and very nutritious meals – though he admits that it is not always easy – while preferring the light ones. He adds that one must be especially afraid of indigestion caused by flesh-eating, because apart from bringing about heavy depressions it also leaves detrimental residue behind (18. 131E).

Plutarch also refers to this subject in several places of 'De esu carnium'. Here he stresses the disastrous consequences of eating animal flesh (I 5. 995C), and expresses the view that, even if it could be demonstrated that there is a transmigration of souls, this would not be able to avert the pernicious results of the habit of eating fleshy meals (II 4. 998C). Morover, in another place he emphasizes the fact that intemperance in eating, as we shall see below, is closely connected with flesh-eating. This unfavourably affects the condition of the sense organs, which pass beyond natural standards (II 2. 997B).

There are also other places in the 'Moralia' where the eating of meat is held responsible for many serious ailments, as e.g. Brut. anim. rat. uti 8. 991B, Quaest. conv. 7,5. 705C, Sept. sap. conv. 16. 160B etc.

The harmful effects of flesh-eating upon health of soul are again stressed by Plutarch, especially in 'De esu carnium'. He maintains that meals of this kind not only are against nature as far as physical health is concerned but they also make the souls dull by reason of satiety and surfeit (I 6. 995D–E). As an example of this view he cites Athenians saying about the Boeotians, Plutarch's fellow-countrymen, that because of their gluttony they were dull, thick-skinned and stupid (op. cit. E). If the body is satiated and depressed by unsuitable meals, it unfavourably affects the soul which is confused and cannot keep a right attitude towards the various situations of life (I 6. 995F–996A). This unwholesome diet perverts the soul to an ever growing and cruel boldness[83]. Plutarch refers to the consequences of eating meat for the health of the soul also in 'De tuenda sanitate praecepta', where he expresses the view that since we cannot avoid this unhealthy diet completely, at least we can use at the same time other food as well. This is more in accordance with nature as far as the body is concerned and it makes the intelligence of the soul less dull (18. 132A).

It is worth noting that Plutarch's views concerning the results of flesh-eating upon the health of the soul are similar to those of the Academy and especially of Xenocrates on this subject. As we said above (p. 378f.), Xenocrates based abstinence from animal flesh not on transmigration of souls but on the belief that by eating meat our soul is assimilated to that of the animals.

Apart, however, from the cases where Plutarch connects the eating of flesh with diseases of the body or soul explicitly, there are also places where he refers

[83] II 4. 998C. Cf. also II 1. 997B ἐν ὠμότητι καὶ παρανομίᾳ.

Digitized by Google

to this subject indirectly. For example in 'Bruta animalia ratione uti' surfeit (πλησμονή), which is often used as synonymous with luxury, is characterized as the single source from which many serious ailments well up (8. 991B). In 'De esu carnium' II it is stated that there can not be a very costly dinner if no living creature is killed (3. 997D) and that, although the Stoics were temperate in useless details in regard to their way of living, they did not deprecate savage and murderous extravagance (πολυτέλεια), i.e., flesh-eating (6. 999A). In the same work luxury and extravagance (τροφὴ καὶ πολυτέλεια) are said to have a close connection with an unhealthy way of living (2. 997D), and it is maintained that voluptuousness (φιληδονία) has its origin in flesh-eating (1. 996E). This idea that extravagance in eating, which mainly is associated with man's habit of eating animal flesh, has harmful effects upon the health of both the body and soul, occurs very often also in other places of Plutarch's 'Moralia'. Some of them are: 'De tuenda sanitate praecepta' 4. 123D, 6. 124E, 7. 125F; 'De sollertia animalium' 7. 964E; Quaestiones convivales 8,8. 730A–B; 'Septem sapientium convivium' 16. 160B etc. It is not unlikely that Plutarch's aim was, as R. VOLKMANN remarks[84], to condemn the inclination towards gluttony and luxury. This dominated the Roman society, as we can see in the works of Seneca, Petronius, Juvenalis, and Martialis, and threatened to spread over the Greek world, which was a part of the Roman empire at that time[85].

On the contrary, simple and cheap food, i.e. grain, vegetable, fruit etc., is healthy for the body and soul. Whereas flesh-eating results in extravagance and gluttony, simple food keeps the appetite within its natural limits[86]. This happens because a moderate and temperate way of living makes the body constantly able to regulate its needs independently of external factors[87]. Philinus in the 'Quaestiones convivales' also speaks in favour of simple food where, commenting on the luxurious dinner given by Philo the physician, he says that if he knew that this dinner would be so costly and unhealthy he would bring some simple and wholesome food, as an antidote (ἀλεξιφάρμακον), with him (4,1. 1. 660F). That Plutarch himself agrees with these vegetarian convictions of Philinus becomes evident from the fact that he expressed a similar opinion a little earlier in the same dialogue. Similar views are also attributed by him to Hesiod, his fellow-countryman, in 'Septem sapientium convivium' (14. 157F and 158A).

Temperance in eating is recommended, according to Plutarch, by the physicians, who order that we must avoid extravagance in dinner[88] or advise us to prefer simple food which can be digested more easily[89].

More often, however, this way of living is associated with Socrates, Plato and the Academy. Xenophon in his 'Memorabilia' refers to Socrates' moderation

[84] Leben und Schriften des Plutarch von Chaeronea, Berlin 1896 (repr. Leipzig 1970), 81.
[85] Cf. also ZIEGLER, Plutarchos, RE, 790.
[86] De tuend. san. praec. 4. 123D and 7. 125F.
[87] Ibid. 22. 134D. Cf. also De coh. ira 13. 461C.
[88] De tuend. san. praec. 20. 133D.
[89] Quaest. conv. 6,1. 2. 661A and B. Cf. also p. 376f. above, where we saw that simple vegetable food results, according to wise doctors, in good health.

Digitized by Google

in eating and drinking. He says that the Athenian philosopher ate just sufficient food to make eating a pleasure and that he never drank any kind of drink unless he was thirsty (1, 3, 6). Plutarch must have had Socrates in mind, though he does not name him, when he says that we must hold the appetite within limits and check it while pleasure is still present[90]. But there are also many passages in his 'Moralia' where he refers to this habit of Socrates explicitly[91]. In this philosopher are probably to be traced, as W. CAPELLE remarks[92], the origins of the ascetic inclinations which are attributed to Plato and some members of the Academy. This asceticism is not based on religion, as it was the case in Pythagoreanism, but on rationalism and morality[93].

Plutarch associates moderation in eating also with Plato and other members of the Academy. In 'De tuenda sanitate praecepta' he refers to the Athenian general Timotheus who, after having had simple and fitting dinner with Plato at the Academy, said that those who have dinner with this philosopher feel pleasantly even on the day after (9. 127A–B). The same anecdote is repeated at the beginning of the sixth book of the 'Quaestiones convivales', where a simple dinner is characterized as "not liable to inflammation" (ἀφλέγμαντος). Moreover, Plutarch's words in 'De esu carnium' II that intemperance in eating goes beyond the natural and necessary ends (2. 997B) remind us of Carneades' view that everything created by nature, whether an animal or a thing, is benefited when it attains the end for which it was created (see Porph., De abst. 3,20). This Academic philosopher, who was the main opponent of the Stoics in the dispute about animal intelligence, disagreed with the philosophers just mentioned in regard to their view that the animals were created exclusively for man's profit (id. ibid.). Porphyry refers again to this subject a little earlier in the same work while quoting from Plutarch. He says that a lot of priests of gods, a lot of kings of barbarous people, and innumerable races of animals live and attain their natural ends though they do not touch at all animal flesh (ibid. 3,18). Finally, Plutarch attributes a simple diet to his teacher Ammonius. This Academic philosopher heard that some of his pupils had a costly dinner and, as he did not want to insult them directly, he ordered his freedman to beat a slave because this latter could not take a meal without vinegar[94].

Of course in most of the above cases Socrates, Plato and the other Academic philosophers are mentioned in relation of surfeit and luxury and not to flesh-eating. It has, however, become clear by now that in Plutarch's mind extravagance in eating and voluptuousness are closely connected with the eating of meat.

We saw above that Plutarch attributes to the doctors the view that simple vegetable food has as a result good health. Based on this information, it is not unprobable that his views about medical and hygienic subjects have been in-

[90] Quaest. conv. 7,4. 6. 704B.
[91] De tuend. san. praec. 6. 124D, De garrul. 22. 513C–D, De curios. 13. 521F, Quaest. conv. 4,1. 2. 661F etc.
[92] Altgriechische Askese, 696f.
[93] Id. ibid.
[94] Quom. adul. ab am. internosc. 31. 70E.

Digitized by Google

fluenced by ancient medical writers or contemporary physicians. G. BOEHM[95] is right to remark that Plutarch would not deal with such a subject without the necessary medical sources. The view, however, of the same scholar that Plutarch's source, especially in the treatise 'De tuenda sanitate praecepta'[96], is the physician Asclepiades of Bithynia is not proved very convincingly. The subject of the influence of medical literature on Plutarch must be examined more deeply.

What we can say with more confidence is that Plutarch, just as in the case of animal intelligence as a motive for abstinence from eating flesh, draws from the Academy here. He must have been mainly influenced by Xenocrates in vegetarianism and it is perhaps not accidental that Plutarch mentions him in 'De esu carnium' I when he discusses the right way of behaving towards animals (7. 996A). Carneades must also have influenced him considerably if we judge from the fact that Plutarch very frequently uses Academic arguments against the Stoics, in the dispute about animal intelligence. It is well known that these arguments are mainly connected with Carneades. It is not unlikely that some of the theories of ancient Greek medical writers reached Plutarch through the Academic philosophers.

From what we have seen so far we can conclude that, although the mere mention of abstinence from animal flesh could remind some of Pythagoras, a person could be a vegetarian in antiquity without being a Pythagorean. Consequently HAUSLEITER is not right when he maintains that the history of vegetarianism in ancient times is virtually the history of Pythagorean dietetic rules[97]. The above discussion has, moreover, shown that we cannot speak of Pythagorean views in Plutarch's works on abstinence from animal flesh without qualification.

Bibliography

BABBIT, F. C., Plutarch's Moralia, London and Cambridge, Mass. 1928 (repr. 1971) (Loeb II).

BAUER, W., Der ältere Pythagoreismus. Eine kritische Studie, Bern 1897 (repr. Hildesheim–New York 1976).

BLUNDELL, S., The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought, London 1986.

BOEHM, G., Plutarchs Dialog 'Ὑγιεινὰ παραγγέλματα analysiert und auf seine Quellen untersucht, Diss. Gießen 1935.

BOYANCÉ, P., Sur la vie pythagoricienne, REG 52 (1939), 36–50.

BRENK, F. E., In Mist apparelled. Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives (Mnemosyne Suppl. 48), Lugduni Bat. 1977. (Cf. ID., An Imperial Heritage: The Religious Spirit of Plutarch of Chaironeia, above in this same volume [ANRW II 36,1], 248–349.)

BURKERT, W., Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon (Erlanger Beitr. zur Sprach- und Kunstwiss. 10), Nürnberg 1962.

–, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, transl. by E. L. MINAR, Cambridge, Mass. 1972.

[95] Plutarch's 'Ὑγιεινὰ παραγγέλματα analysiert und auf seine Quellen untersucht, Diss. Gießen 1935, 35f.

[96] Op. cit., 37f.

[97] Der Vegetarismus, 2.

Digitized by Google

BURNET, J., Early Greek Philosophy, London 1908 (repr. New York 1957).
–, Greek Philosophy. Thales to Plato, London 1924 (repr. New York 1968).
–, Philosophy, in: The Legacy of Greece, ed. R. W. LIVINGSTONE, London, Oxford, New York 1921 (paperb. 1969), 57–95.

CAPELLE, W., Altgriechische Askese, NJA 25 (1910), 681–708.
CHERNISS, H.–HELMBOLD, W. C., Plutarch's Moralia, London and Cambridge, Mass. 1957 (Loeb XII).
CHRIST, W.–SCHMID, W., Geschichte der griechischen Literatur 2,1 (Handbuch der Altertumswissenschaft 7), München 1959 (1920[1]).
CORNFORD, F. M., Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition, ClQ 16 (1922), 137–150.

DIELS, H., Doxographi Graeci, Berolini 1879 (repr. 1965).
DOMBROWSKI, D. A., Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Teaching, Wellingborough 1985.

FESTUGIÈRE, A. J., Les 'Mémoires Pythagoriques' cités par Alexandre Polyhistor, REG 58 (1945), 41–59.
FIMMEN, D., Zur Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras, Archiv f. Religionsw. 17 (1914), 513–523.
FRANK, E., Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle 1923.
FRITZ, K. VON, 'Εστρὶς ἑκατέρωθι in Pindar's second Olympian and Pythagoras' Theory of Metempsychosis, Phronesis 2 (1957), 85–89.
–, Pythagoras, RE XXIV 1 (1963), 171–209.

GEIGENMÜLLER, P., Plutarchs Stellung zur Religion und Philosophie seiner Zeit, NJA 47 (1921), 251–270.
GUTHRIE, W. K. C., A History of Greek Philosophy I, Cambridge 1962.

HANI, J., La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque, Paris 1976.
HARRISON, JANE H., Epilegomena to the Study of Greek Religion, Cambridge 1903 (repr. by Meridian Books 1957[2]).
HAUSLEITER, J., Der Vegetarismus in der Antike, Berlin 1935 (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Band XXIV).
HEINZE, R., Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente, Leipzig 1892 (repr. Hildesheim 1965).
HERSHBELL, J. P., Plutarch's Pythagorean Friends, CB 60 (1984), 73–79.
HIRZEL, R., Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch II, Leipzig 1895.

ISNARDI PARENTE, M., Le 'tu ne tueras pas' de Xénocrate, in: Histoire et Structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt, Paris 1985, 161–172.

KIRK, G. S.–RAVEN, J. E., The Presocratic Philosophers, Cambridge 1971.
KRAUSS, F., Die rhetorischen Schriften Plutarchs und ihre Stellung im plutarchischen Schriftenkorpus, Nürnberg 1912.

LINFORTH, I. M., The Arts of Orpheus, Berkeley and Los Angeles 1941.
LLOYD, G. E. R., Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science, Cambridge 1979.
LOBECK, C. A., Aglaophamus I, Regimontii 1829 (repr. Darmstadt 1968).
LONG, H. S., A Study of the Doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato, Princeton 1948.

MORRISON, J. S., Pythagoras of Samos, ClQ 6 (1956), 135–156.

NILSSON, M. P., Geschichte der griechischen Religion, I: Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft, München 1967[3] (Handbuch der Altertumswissenschaft V 2,1).

Digitized by Google

RATHMANN, G., Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae, Halis Saxonum 1933.
ROHDE, E., Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras, RhM 26 (1871), 554–576 (= ID., Kleine Schriften, Tübingen–Leipzig 1901, II, 102–127).
–, Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen II, Tübingen 1910⁶.
RUSSELL, D. A., Plutarch, New York 1973.
SCHUSTER, M., Plutarchs Dialog De sollertia animalium mit besonderer Berücksichtigung der Lehrtätigkeit Plutarchs, Diss. Augsburg 1917.
ΤΣΕΚΟΥΡΑΚΗΣ, Δ., Οἱ λαϊκοφιλοσοφικές πραγματεῖες τοῦ Πλουτάρχου, Θεσσαλονίκη 1983.
VOGEL, C. J. DE, Pythagoras and Early Pythagoreanism, Assen 1966.
VOLKMANN, R., Leben und Schriften des Plutarch von Chaeronea, Berlin 1869 (repr. Leipzig 1970).
WAERDEN, B. L. VAN DER, Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, Zürich und München 1979.
WEHRLI, F., Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentare II: Aristoxenos, Basel–Stuttgart 1967².
WEST, M. L., The Orphic Poems, Oxford 1983.
WILAMOWITZ, U. VON, Lesefrüchte, Hermes 40 (1905), 161–176 (= ID., Kleine Schriften, IV, Berlin 1962, 208–223).
–, Der Glaube der Hellenen II, Darmstadt 1959³ (repr. 1975) (The Darmstadt edition of this work has been used).
WILLIAMS, H., The Ethics of Diet. A Biographical History of the Literature of Humane Dietetics, from the Earliest Period to the Present Day, London 1896.
ZELLER, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 3,2, Leipzig 1923⁵.
ZIEGLER, K., "Plutarchos", RE XXI (1951), 636–962.

Digitized by Google

Digitized by Google

Apuleius, Philosophus Platonicus*

by B. L. Hijmans Jr., Groningen

Contents

Introduction 396

I. The *corpus Apuleianum* 397
1. Apuleius as a translator/adapter 399
a) Translation or adaptation 399
b) Apuleius as a reader of Greek 406
c) Genre 407
d) Genuine and spurious works 408
α) 'Περὶ ἑρμηνείας' 408
β) 'Asclepius' 411

II. The chronological puzzle 412
1. Evidence 413
2. Surmise 414

III. Apuleius and his audience 415
1. Apuleius' self-portrait 415
a) The evidence of the 'Apology' and 'Florida' 416
b) The evidence of the other works 425
α) 'De deo Socratis' 425
β) 'De Platone et eius dogmate' 427
γ) 'De mundo' 428
2. Apuleius' audience and readers 430
a) Audiences and readers mentioned in the extant works 430
b) (Near) contemporary readers 433

* I am indebted to several colleagues for moral support and factual assistance. Without the help of Prof. Dr. M. Maaskant-Kleibrink the paper would not have been written. Prof. Philippa Gould carefully and painstakingly corrected the English and suggested many improvements going well beyond questions of phrasing. Prof. Dr. S. L. Radt provided information on several occasions. Dr. V. Schmidt read the typescript and pointed out omissions. Finally, Dr. W. Haase, editor of the present volume of ANRW, kindly and patiently urged completion.

Digitized by Google

IV. The shape of Apuleius' Platonism 434
1. Theology 436
a) The supreme god 436
b) The other gods 439
α) The *anima mundi* 439
β) *Caelicolae* 440
γ) *Daemones* 442
c) *Potestas*, providence, fate, and fortune 444
2. Time 448
3. The structure of the soul 451
a) Tripartition of the soul 452
b) *Animus* and *daemon*; *animus* released from the body 453
c) Soul and body; disease 454
d) The terminology 455
4. Health and disease 460
5. Speech and music 461
6. Good, mediocre, and evil man 464
a) The good man 465
b) The mediocre man 467
c) The evil man 468
V. Conclusion 469
Bibliography 471

Sed enim philosophi ratio et oratio tempore iugis est et auditu uenerabilis et intellectu utilis et modo omnicana. Flor. 13,3

Introduction

In the 'Apology', Apuleius' defence against the accusation that he made illicit use of magic, and thereby has gained a well-to-do, though elderly wife and thus control over her fortune, he insists that he should be regarded as a member of Plato's family. Modern opinions differ on the question whether he should be regarded as a philosopher at all. TATUM 1979, 105–110 e.g. is inclined to prefer the title sophist, as did HELM 1955, 86ff. with respect to the 'Florida' and in particular the 'Apology'. It is a title Apuleius implicitly rejects at Flor. 18,18ff. when contrasting Protagoras with Thales, at De Platone II 231 when contrasting true rhetoric with the *adulandi scientia*, and perhaps also at Asclepius 14, if that curious and interesting translation was his and if its doctrines gained his allegiance. At the same time he is quite concerned to show that the wide and varied literary activity he engages in squares with his notion of a philosopher (Flor. 20, 4–8). The controversy hinges on the meaning of the word 'philosopher'. If we take that word in the sense in which it is used by Apuleius himself[1] and more

[1] E.g. Flor. 7,10 *disciplinam regalem tam ad bene dicendum quam ad bene uiuendum repertam*; cf. Flor. 13,3; 15,26. In De Platone I 188 Apuleius praises Plato for having

Digitized by Google

generally in the second century A.D., there is no reason to deny him the title today any more than was done in later Antiquity[2] or the Middle Ages[3]. It is more to the point to give a sketch of the kind of philosophy Apuleius adhered to, and of the ways in which he expressed his philosophical convictions.

Some grave difficulties loom at once. Of the works transmitted under his name (or at least firmly attached to the corpus) some are generally regarded as spurious[4], others are open to question[5], still others are translations or adaptations of Greek originals, and therefore might be thought to contain little or no evidence to base our sketch on[6]. Moreover the chronology of Apuleius' writings is anything but certain.

The problems of authenticity and chronology will be discussed in the first two chapters of the present paper. The third chapter will deal with the author and his audience. The kind of philosophy presented in the *philosophica* (including the passages in the 'Apology' and 'Florida' that deal with philosophical subjects) will be treated in the fourth chapter, which also adumbrates the intriguing problem of the relationship between the 'Metamorphoses' and the other works. Ideally the present paper should describe the development of Apuleius as a *philosophus religiosus*[7], but in view of the difficulties mentioned above the chances that description in terms of development will ever be possible are remote.

I. The corpus Apuleianum

Apuleius' portrait as it has come down to us is not unlike one in *opus sectile* of which several pieces of marble in various colours have been found, though some are missing and others possibly do not belong. But unlike our colleagues in archaeology we have an inkling concerning several of the missing pieces since there is a fairly long list of fragments and *testimonia*. However, we do not know

applied *oratio augusta* to philosophy. On the place of rhetoric in Apuleius' thought see also below p. 461f. Yet the thought that perhaps a philosopher should not hold forth in public is not entirely foreign to Apuleius, see Flor. 18,1. For a more complete sketch of the sort of philosopher Apuleius wishes to be thought by his public see below p. 461ff. Compare also MORESCHINI 1978, 17f.

[2] See MORESCHINI 1978, 219ff.

[3] See e.g. S. COSTANZA, La fortuna di Apuleio nell'età di mezzo, Palermo 1937. There is still a vast amount of material to be culled not only from medieval authors who quote '*Apulegius*', but also from annotations and the like in the manuscripts in which his works survive.

[4] In particular the 'Asclepius'; see below p. 411f.

[5] In particular 'Π. ἑρμηνείας'; see below p. 408ff.

[6] See now also STEINMETZ 1982, 220.

[7] It is the opinion of the present writer that Apuleius' philosophical and religious activities are inseparable. MORESCHINI 1978, 12 wishes to make a sharp distinction.

Digitized by Google

how complete even the list of titles is[8], and concerning several of these titles we are quite in the dark as to the work's genre and contents. A rough classification of the works we still possess[9], or know by title and a few fragments, produces the following list:

a. 'Fiction': Metamorphoses, libri xi; 'Hermagoras', libri ? (frs. 3–8).
b. Works on philosophical subjects:
   1. (general): 'De Platone et eius dogmate', libri ii; 'De mundo'.
   2. (with special interest in aspects of religion): 'De deo Socratis; 'Asclepius'; fragments: Apol. 55 ('De Aesculapii maiestate disputatio), and frs. 9 ('Phaedo de anima'), 23–25 ('De ostentis') and possibly 20bis ('Manes κατ' ἀντίφρασιν'), 21 ('Ερωτικός').
   3. (with special interest in scientific matters: '*naturales quaestiones*'): Apol. 33,7 ('*interfemininum*'); Apol. 36f. and 38 ('De piscibus graece et latine'), frs. 14 ('De medicinalibus'), 15 (? 'De re rustica'), 16 ('De arboribus'), 22 ('Astronomica'); 'De herbarum medicaminibus', the only complete extant work that belongs in this category, has an open recension and most, if not all, of it is the work of a much later period.
   4. (with special interest in politics) fr. 13 ('De republica').
   5. (with special interest in ethics) frs. 19 a–d and possibly 2 ('De prouerbiis').
   6. (with special interest in dialectic): 'Περὶ ἑρμηνείας' ('De interpretatione').
c. Rhetorical works: 'Apologia siue De magia', 'Florida' (fragments of several speeches).
d. Historical works: frs. 11 and 12: 'Epitoma historiarum'.
e. Poetry: Apol. 6,3; 9,12; 9,14; fr. from Menander's (?) "Ανεχόμενος'.
f. Works of uncertain character: frs. 1 ('Ludicra'), 17, 18, 20.

The categories are very rough: it should be emphasised that the category 'rhetorical' does not exclude an interest in philosophical matters, nor the category 'philosophical' the character of epideictic or paraenetic rhetoric. This may be seen in the 'Apology', the 'Florida' and 'De deo Socratis', and there is no reason to suppose that this may not have been the case in those works of which we have titles and a few fragments.

Another criterion for grouping the works might be that of originality versus translation or adaptation from Greek originals, but REGEN 1971, 108f. is probably right in denying its usefulness for the *philosophica* of the corpus, since it may be argued that all the *philosophica* have some relation to a Greek original. Apuleius himself testifies to his deep interest in finding appropriate Latin expressions for Greek vocabulary in scientific matters (Apol. 38, 5–9) and the fact that this interest applies to a much wider field of endeavour is borne out by the 'Metamorphoses' and 'De mundo', for both of which a Greek original (in some form) is attested and preserved. These have provided ample material for studying Apu-

[8] An *arithmetica* and a *de musica* are mentioned by Cassiodorus. Of the first he says it is a translation from Nicomachus (Cass. Inst. 2,7), of the second that he has not seen it, see also below p. 407 n. 34.

[9] For the editions used in the present contribution, see the Bibliography.

Digitized by Google

leius' working method when faced with a Greek text. From such studies the following picture emerges.

1. Apuleius as a translator/adapter

Given the long tradition of translation and adaptation of Greek originals for Roman readers, Apuleius' activity in this field is not surprising; he is indeed an important part of the tradition[10]. The full extent of his work as a Latiniser of Greek material is not known[11] but it must have been considerable. He himself is proud of his bilingual abilities. His literary activity, he says, covers many genres in both Greek and Latin, *gemino uoto, pari studio, simili stilo* (Flor. 9, 28–29). His public has heard him *utraque lingua* (Flor. 18,16) and he cites a hymn in honour of Aesculapius *Graeco et Latino carmine* prefaced by an equally bilingual dialogue (Flor. 18, 38–39 and 42–43). The last paragraph of the Preface of 'De deo Socratis' (as presented by the mss.) presupposes a similarly bilingual *disputatio* (5,113). He evinces scorn for those North African compatriots who make an accusation out of the fact that he is eloquent in both languages (*tam Graece quam Latine – pro nefas – disertissimum* Apol. 4,1; cf. 25,2), but who have small Latin and less Greek themselves[12]. It is not the sort of claim that he could have made if any Greek in the audience could have shown it to be false[13]. In fact it was an ability Apuleius shared with many of his contemporaries. However, numerous problems arise concerning the works transmitted as Apuleius' because of the varying relationships of the Latin texts to their Greek originals. Two works, the treatise 'De mundo' and the 'novel' 'Metamorphoses', have afforded the opportunity to study the relationship, with the result that a good insight has been gained into Apuleius' working methods.

a) Translation or adaptation

KRAFFT 1979, 153f. uses Apuleius' treatment of *prouidentia tripertita*[14] to illustrate the importance of Apuleius' independence as a translator and adapter for the interpretation of his philosophical work. MÜLLER 1939 remains an indispensable study of Apuleius' methods. In the present context it is impossible to deal with his work in detail. One of his main conclusions is that the author of 'De

[10] The history of translation and adaptation from Greek to Latin is beyond the scope of this paper.

[11] The translation of Plato's 'Phaedo' is lost; in the cases of 'De Platone' I and II there may have been a Greek *Vorlage*. The same is true of 'Περὶ ἑρμηνείας'. As to the various titles preserved among the *testimonia* there is even less evidence.

[12] Apol. 30,3ff. and 11.

[13] As to the mistakes he is alleged to have made in translating 'Π. κόσμου' see MÜLLER 1939, 1f., REDFORS 1960, 13f., BEAUJEU 1973, xif. – in particular the wise remarks of the last-mentioned.

[14] See below p. 446f.

Digitized by Google

mundo' only rarely translates 'Π. κόσμου' literally and usually has a clear end in view when he is departing from the original[15]. A few instances may suffice to sketch the main characteristics of Apuleius' attitude towards a Greek text[16].

a. De mundo 287–288

Nam cum mundum homines eiusque penetralia corpore adire non possent, ut terreno domicilio <relicto> illas regiones inspicerent, philosophiam ducem nancti eiusque inuentis inbuti, animo peregrinari ausi sunt per caeli plagas, his itineribus quae exploratione acuminis sui peruia sapientiae solis cogitationibus uiderant, ut cum ipsius interualli condicione a mundi uicinia natura nos secretos esse uoluisset, immensitati tamen eius uolucrique curriculo cogitationum nostrarum nos pernicitas intimaret; facillimeque ea, de quibus origo eius est, anima diuinis suis oculis aspexit, agnouit, aliis etiam eius scientiam tradidit, ueluti prophetae quidam deorum maiestate conpleti effantur ceteris, quae diuino beneficio soli uident.

Ἐπειδὴ γὰρ οὐχ οἷόν τε ἦν τῷ σώματι εἰς τὸν οὐράνιον ἀφικέσθαι τόπον καὶ τὴν γῆν ἐκλιπόντα τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον χῶρον κατοπτεῦσαι, καθάπερ οἱ ἀνόητοί ποτε ἐπενόουν Ἀλῳάδαι, ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησεν, ἀκοπίατόν τινα ὁδὸν εὑροῦσα, καὶ τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφόρησε, ῥᾳδίως, οἶμαι, τὰ συγγενῆ γνωρίσασα, καὶ θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβομένη, τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα. Τοῦτο δὲ ἔπαθε, καθ' ὅσον οἷόν τε ἦν, πᾶσιν ἀφθόνως μεταδοῦναι βουληθεῖσα τῶν παρ' αὐτῇ τιμίων.

The chief differences between the two texts are the following:

1. τὸν οὐράνιον τόπον is rendered *mundum . . . eiusque penetralia.*
2. Impersonal οὐχ οἷόν τε ἦν is rendered *homines . . . non possent.*
3. The manuscripts have *terreno domicilio* as the rendering of τὴν γῆν ἐκλίποντα. Koziol supplies *relicto*. It is questionable whether the Greek text offers a sufficiently safe basis for this insertion[17].
4. Apuleius suppresses ἱερόν and translates χῶρον with the plural *regiones.*
5. Apuleius suppresses the comparison with the Ἀλῳάδαι[18].

[15] Cf. Müller 1939, 5ff. who notes that only nine sentences are translated literally.

[16] For a fuller typology of the liberties the translator/adapter allows himself or finds necessary, see Müller 1939. They occur both within single sentences in the form of amplifications and abbreviations, paraphrases, changes of sequence etc., and on a larger scale: not only are parts of the original omitted altogether, but occasionally different sources are used.

[17] Abl. loci ('with the result that they inspected those regions in their earthly domicile') should not be ruled out altogether, cf. LHSz 2,146.

[18] Apuleius had an extensive knowledge of mythology and he may have regarded the comparison as unworthy of the context.

Digitized by Google

6. Νοῦς is replaced by *philosophia*. The subsequent amplification of the notion 'unwearying road' contains the following elements not present in the Greek text:

a. *exploratione acuminis*

b. *sapientiae . . . cogitationibus*

c. The notion of distance as a condition of nature (*cum . . . uoluisset*), essentially repeated from the causal clause at the beginning of the passage, is added, whereas τὰ πλεῖστον . . . ἀφεστῶτα is condensed into *immensitati tamen eius*.

d. The swift motion of the cosmic system.

e. The notion of the swiftness of our thoughts.

7. Τὰ συγγενῆ is rendered *de quibus origo eius est*.

8. The metaphor προφητεύουσα is rendered by an elaborate comparison of which the main point is that seers alone have insight through divine benefit[19].

Some interesting points emerge. In general Apuleius attempts to achieve greater precision in detail[20]. At the same time he accentuates certain elements in a way that differs from the Greek text. He emphasizes philosophers, men under the guidance of philosophy, rather than the soul. Where in the Greek text the distinction ψυχή ~ νοῦς plays a role of some importance, in Apuleius the *animus* and the *cogitationes* are expressed as functions of *homines*. *Anima* is not mentioned until the description of the human exploration of the heavens turns to the point of transmission of knowledge to others. At that point it becomes clear that Apuleius compares philosophers to divinely inspired seers with an exclusive access to the divine (*soli*, cf. above *sapientiae solis cogitationibus*). On the other hand, whereas the Greek text is explicit concerning the divinity of the object of contemplation (ἱερὸν . . . χῶρον, τὰ θεῖα), Apuleius implies it (*origo . . . diuinis . . . oculis*, the comparison at the end). Nevertheless the expressions *mundum . . . eiusque penetralia, caeli plagas, immensitati . . . uolucrique curriculo* give more emphasis to the object of contemplation than is present in the Greek text, whereas the link *mundus animus/anima* is not only expressed by the phrase *de quibus origo eius est*, but also implied in the proximity of the notions *uolucri curriculo* and *cogitationum pernicitas*.

The general impression of a tendency towards increased precision is confirmed by the following instance, which has been chosen to illustrate the difficulties of textual criticism as well:

b. De mundo 334

Sic mare et femineum secus iungitur ac diuersus utriusque sexus ex dissimilibus simile animal facit. Artesque ipsae, naturam imitantes, ex inparibus paria	ὥσπερ ἀμέλει τὸ ἄρρεν συνήγαγε πρὸς τὸ θῆλυ καὶ οὐχ ἑκάτερον πρὸς τὸ ὁμόφυλον, καὶ τὴν πρώτην ὁμόνοιαν διὰ τῶν ἐναντίων συνῆψεν, οὐ διὰ

[19] MÜLLER 1939, 60ff. does not deal with this aspect.

[20] That this is a tendency also in the translation of single words has been amply shown by MÜLLER 1939, 131.

Digitized by Google

faciunt: pictura ex discordibus pigmentorum coloribus, atris atque albis, luteis et puniceis, confusione modica temperatis, imagines iis quae imitatur similes facit. Ipsa etiam musica, quae de longis et breuibus, acutis et grauioribus sonis constat, tam diuersis et dissonis uocibus, harmoniam consonam reddit; grammaticorum artes uide, quaeso, ut ex diuersis collectae sint litteris, ex quibus aliae sunt insonae, semisonantes aliae, pars sonantes: hae tamen mutuis se auxiliis adiuuantes syllabas pariunt, et de syllabis uoces. Hoc Heraclitus sententiarum suarum nebulis ad hunc modum est <elocutus>: Συλλάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον· ἐκ πάντων ἕν, καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

τῶν ὁμοίων. Ἔοικε δὲ καὶ ἡ τέχνη τὴν φύσιν μιμουμένη τοῦτο ποιεῖν. Ζωγραφία μὲν γὰρ λευκῶν τε καὶ μελάνων, ὠχρῶν τε καὶ ἐρυθρῶν, χρωμάτων ἐγκερασαμένη φύσεις τὰς εἰκόνας τοῖς προηγουμένοις ἀπετέλεσε συμφώνους, μουσικὴ δὲ ὀξεῖς ἅμα καὶ βαρεῖς, μακρούς τε καὶ βραχεῖς, φθόγγους μίξασα ἐν διαφόροις φωναῖς μίαν ἀπετέλεσεν ἁρμονίαν, γραμματικὴ δὲ ἐκ φωνηέντων καὶ ἀφώνων γραμμάτων κρᾶσιν ποιησαμένη τὴν ὅλην τέχνην ἀπ' αὐτῶν συνεστήσατο. Ταὐτὸ δὲ τοῦτο ἦν καὶ τὸ παρὰ τῷ σκοτεινῷ λεγόμενον Ἡρακλείτῳ· «Συλλάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον· ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.»

Sic totius mundi † suo instantia † initiorum inter se impares conuentus pari nec discordante consensu natura ueluti musicam temperauit.

Οὕτως οὖν καὶ τὴν τῶν ὅλων σύστασιν, οὐρανοῦ λέγω καὶ γῆς τοῦ τε σύμπαντος κόσμου, διὰ τῆς τῶν ἐναντιωτάτων κράσεως ἀρχῶν μία διεκόσμησεν ἁρμονία·

Apart from the difficulties inherent in a Greek quotation in Latin transmission, the main textual problems are the following: *atris atque albis*] *atrisque ab his* codd.; *nebulis* (Beaujeu)] *mobilis* codd.; *elocutus* add. Thomas. The final sentence is printed as it appears in the *codd.*; Beaujeu reads *Sic totius mundi substantiam, initiorum inter se imparium conuentu*[*s*], *pari nec e.q.s.* His surgery leans rather heavily on the syntax of the Greek sentence[21].

The first sentence of the passage shows some simplification on the part of Apuleius. The second paragraph gives essentially the same as the Greek text. The element διὰ τῶν ἐναντίων κτλ. is picked up in the Greek text by τοῦτο ποιεῖν and inserted here by Apuleius, who adds an explicitating *ex discordibus pigmento-*

[21] *atris atque albis* is a convincing emendation (*atque* Novak; *albis* edd. after Cant.C.C. 71), and the addition of *elocutus* immediately before the quotation from Heraclitus is unexceptionable (that or something similar must be supplied). As to the last sentence, Beaujeu's text makes good sense, but at the expense of rather heavy surgery. Is it necessary to change the object of *temperauit*? *Initiorum impares conuentus* (with enallage, not uncommon in Apuleius) might well be the start of a new sentence. Possibly *sic totius mundi substantia* can be regarded as an independent sentence, but Apuleius seems not to use *sic* ('in the manner specified') without a verb. One might think of *Sic totius mundi fit constantia*. For *constantia* = regularity, order, see Cic. ND 2,43.

Digitized by Google

rum coloribus. In the third paragraph Apuleius inverts the order of the terms. In view of the state of the text we cannot be sure that Apuleius did not modify the syntax of the final paragraph. A typical change is the replacement of the agent principle (ἁρμονία) by *natura* plus the comparison *ueluti musicam*[22].

c. It is noteworthy that comparison of the 'Metamorphoses' with the 'Onos', the (rather detailed) epitome of Apuleius' '*Vorlage*', yields very similar results. The difficulty is of course that the many passages in Apuleius which have no parallel texts in the 'Onos' usually have a clearly determinable function within the structure as a whole[23], but their absence from the 'Onos' in many cases proves nothing concerning their presence or absence in the *Vorlage*. There are, however, some notable exceptions, the most important being the tale of Amor and Psyche, the Isis-book and the tragic end of Tlepolemus, Charite and Thrasyllus (Met. 8,1–15), all of them of major importance for the interpretation of the novel as a whole. Interpretation hinging on these sections is in fact interpretation of the Apuleian tale, not of the *Vorlage*, and the impression is strong that it is precisely in these sections that the author of the 'Met.' is recognisable as the author of the 'Apology', the 'Florida' and the 'Platonica'.

The following two examples show passages in which the 'Met.' is respectively a little shorter and much longer than the corresponding sections in the 'Onos':

Met. 3, 19–20

19,3 „Sed. . . praesta quod summis uotis expostulo, (4) et dominam tuam, cum aliquid huius diuinae disciplinae molitur, ostende; cum deos inuocat, certe cum reformatur uideam; sum namque coram magiae noscendae ardentissimus cupitor, (5) quamquam mihi nec ipsa tu uideare rerum rudis uel expers. Scio istud et plane sentio, cum semper alioquin spretorem matronalium amplexum sic tuis istis micantibus oculis et rubentibus bucculis et renidentibus crinibus et hiantibus osculis et fraglantibus papillis in seruilem modum addictum atque mancipatum teneas uolen-

Ὦ φιλτάτη, δεῖξόν μοι μαγγανεύουσαν ἢ μεταμορφουμένην τὴν δέσποιναν· πάλαι γὰρ τῆς παραδόξου ταύτης θέας ἐπιθυμῶ. μᾶλλον δ' εἴ τι σὺ οἶδας, αὐτὴ μαγγάνευσον, ὥστε φανῆναί μοι ἄλλην ἐξ ἄλλης ὄψιν. οἶμαι δὲ καὶ σὲ οὐκ ἀπείρως τῆσδε τῆς τέχνης ἔχειν· τοῦτο δὲ οὐ παρ' ἑτέρου μαθών, ἀλλὰ παρὰ τῆς ἐμαυτοῦ ψυχῆς λαβὼν οἶδα, ἐπεί με τὸν πάλαι ἀδαμάντινον, ὡς ἔλεγον αἱ γυναῖκες, ἐς μηδεμίαν γυναῖκα τὰ ὄμματα ταῦτα ἐρωτικῶς ποτε ἐκτείναντα συλλαβοῦσα τῇ τέχνῃ ταύτῃ αἰχμάλωτον ἔχεις ἐρωτικῷ πολέμῳ

[22] Comparison in preference to metaphor also e.g. 29 (355) *ad instar unius concentionis* ~ Π. κόσμου 399 a 18ff.

[23] Thus e.g. Met. 8,1–15. See GCA 1985, 7f.

Digitized by Google

tem. (6) Iam denique nec larem requiro nec domuitionem paro et nocte ista nihil antepono." 20,1 „Quam uellem", respondit illa, „praestare tibi, Luci, quod cupis, sed praeter inuidos mores in solitudinem semper abstrusa et omnium praesentia uiduata solet huiusmodi secreta perficere. (2) Sed tuum postulatum praeponam periculo meo idque obseruatis opportunis temporibus sedulo perficiam, modo, ut initio praefata sum, rei tantae fidem silentiumque tribue."

ψυχαγωγοῦσα. ἡ δὲ Παλαίστρα, Παῦσαι, φησί, προσπαίζων. τίς γὰρ ᾠδὴ δύναται μαγεῦσαι τὸν ἔρωτα, ὄντα τῆς τέχνης κύριον; ἐγὼ δέ, ὦ φίλτατε, τούτων μὲν οἶδα οὐδὲν μὰ τὴν κεφαλὴν τὴν σὴν καὶ τήνδε τὴν μακαρίαν εὐνήν· οὐδὲ γὰρ γράμματα ἔμαθον, καὶ ἡ δέσποινα βάσκανος οὖσα τυγχάνει εἰς τὴν αὐτῆς τέχνην· εἰ δέ μοι καιρὸς ἐπιτρέψοι, πειράσομαι παρασχεῖν σοι τὸ ἰδεῖν μεταμορφουμένην τὴν κεκτημένην.

The corresponding elements have been underlined. The correspondence between Onos 11,4 (second half) and Met. 3,19,5 (second half) has been marked as partial. It is significant that the military metaphor of the 'Onos' has been replaced by the metaphor of servitude. In literary terms one is reminded of the elegiac *seruitium amoris*, but other interpretations are certainly possible. For a moralistic interpretation see SCOBIE, AAGA 53f., SANDY, ibid. 130ff., GWYN GRIFFITHS, ibid. 157, VISSER ibid. 244. For the expressed link between Lucius' curiosity, magic and Fotis see Met. 2,6[24]). The phrases in which 'Met.' and 'Onos' differ are even more interesting. Palaestra professes ignorance of her mistress' craft. Photis on the other hand is presented more like one who has been initiated and she speaks of the craft in terms appropriate to a mystery religion: 20,1 *huiusmodi secreta* and 20,2 *rei tantae fidem silentiumque tribue*. The latter injunction is referred back (*ut initio praefata sum*) to 3,15: '*Patere . . ., oro, prius fores cubiculi diligenter obcludam, ne sermonis elapsi profana petulantia committam grande flagitium . . . Paueo . . . et formido solide domus huius operta detegere et arcana dominae meae reuelare secreta. Sed melius de te doctrinaque tua praesumo, qui . . . sacris pluribus initiatus profecto nosti sanctam silentii fidem e.q.s.* Magic, then, is presented in Apuleius' novel as a mystery religion and Lucius' initiation into it is one that balances in many respects the initiation in book 11. In that context the shallower reference in the 'Onos' to ἔρως as τῆς τέχνης κύριον had to be omitted[25]. We encounter the same attitude, then, as in 'De mundo': Apuleius' own aims dictate his adherence to, or divergence from, his *Vorlage*. The fact that this attitude leads him much farther away from the *Vorlage* in the 'Met.' than in 'De mundo' is obvious. Why this should be so is a subject in itself.

[24] See PENWILL 1975, MORESCHINI 1978, 43ff. (originally 1972) and *passim* in almost every more general study of the 'Met.' of the last few decades. See e.g. AAGA 1978, index sub voce.

[25] For the entire question see SCHMIDT 1982.

Digitized by Google

Met. 8,27,4

Nec paucis pererratis casulis ad quandam uillam possessoris beati perueniunt et ab ingressu primo statim absonis ululatibus constrepentes fanatice prouolant (5) diuque capite demisso ceruices lubricis intorquentes motibus crinesque pendulos in circulum rotantes et nonnunquam morsibus suos incursantes musculos ad postremum ancipiti ferro, quod gerebant, sua quisque brachia dissicant. (6) Inter haec unus ex illis bacchatur effusius ac de imis praecordiis anhelitus crebros referens uelut numinis diuino spiritu repletus simulabat sauciam uecordiam, prorsus quasi deum praesentia soleant homines non sui fieri meliores, sed debiles effici uel aegroti. 28 Specta denique, quale caelesti prouidentia meritum reportauerit. Infit uaticinatione clamosa conficto mendacio semet ipsum incessere atque criminari, quasi contra fas sanctae religionis dissignasset aliquid, et insuper iustas poenas noxii facinoris ipse de se suis manibus exposcere. (2) Arrepto denique flagro, quod semiuiris illis proprium gestamen est, contortis taenis lanosi uelleris prolixe fimbriatum et multiiugis talis ouium tesseratum, indidem sese multimodis commulcat ictibus mire contra plagarum dolores praesumptione munitus. (3) Cerneres prosectu gladiorum ictuque flagrorum solum spurcitia sanguinis effeminati madescere. (4) Quae res incutiebat mihi non paruam sollicitudinem uidenti tot uulneribus largiter profusum cruorem, ne quo casu deae peregrinae stomachus, ut quorundam hominum lactem, sic illa concupisceret asininum.

ἐπειδὴ δ' ἐς κώμην τινὰ εἰσέλθοιμεν, ἐγὼ μὲν ὁ θεοφόρητος ἱστάμην, ὁ δὲ αὐλητὴς ἐφύσα μέλος ἔνθεον, οἱ δὲ τὰς μίτρας ἀπορρίψαντες τὴν κεφαλὴν κάτωθεν ἐκ τοῦ αὐχένος ἐλίσσοντες

τοῖς ξίφεσιν ἐτέμνοντο τοὺς πήχεις καὶ τὴν γλώτταν τῶν ὀδόντων ὑπερβάλλων ἕκαστος ἔτεμνε καὶ ταύτην,

ὥστε ἐν ἀκαρεῖ πάντα πεπλῆσθαι μαλακοῦ αἵματος.

ἐγὼ δὲ ταῦτα ὁρῶν τὰ πρῶτα ἔτρεμον ἐστώς, μή ποτε χρεία τῇ θεῷ καὶ

ὀνείου αἵματος γένοιτο.

It is of course possible that the 'Onos' presents a severely abbreviated version of the *Vorlage*, but the structure of the entire section dealing with Lucius' sojourn with the priests of the Dea Syria as recounted in Apuleius' version differs in many

Digitized by Google

respects from that of the 'Onos', and therefore presumably from that of the *Vorlage*. The account of the ecstatic behaviour here contains a number of details that fit Apuleius' interest in all manner of religious practices and in all probability are his own contribution[26].

Once again the difference consists largely in the elaboration of detail. One of the priests is singled out – in itself a common feature of the 'Met.' as against the 'Onos' – and made to utter a kind of public confession under the influence of his ecstasy[27], and it is precisely this account that is provided with an indignant comment on the part of the hostile narrator[28].

b) Apuleius as a reader of Greek

A survey of the extant works, the fragments and the *testimonia* reveals that Apuleius was a voracious reader both of Greek and Latin. There is no need to discuss the extent of his library, but it should be noted that it did not merely consist of handbooks, for he must have had access to a considerable number of works of Plato, Aristotle, Theophrastus and other Greek philosophers as well as Latin poets such as Ennius and Lucretius[29].

The mainly 19th century insistence on his many errors in translating from Greek originals is admirably dealt with by BEAUJEU 1973, xiff.; it is now quite clear that many of the mistakes can be attributed to the state of the text in the manuscript of the Greek work he was dealing with, that other divergences are deliberate interpretations – and as such interesting enough for the Apuleian portrait – whereas others again may be due to lack of knowledge in a particular field[30]. It is a pity that neither for 'Περὶ ἑρμηνείας' nor for the 'Asclepius' complete originals have been preserved. In the case of the former it cannot be shown as a fact that it is a translation (see below p. 411), in the case of the latter the few fragments of the λόγος τέλειος preserved in Lactantius[31] provide insufficient material to compare the translation with the original as regards competence[32].

[26] See GCA 1985 ad loc.

[27] See GCA 1985, Appendix V.

[28] Here, as elsewhere, it is useful to distinguish between author and narrator. The hostility of the narrator towards the priests of the Dea Syria is present in the 'Onos', but much more marked in Apuleius' version. In his other work there is very little, if any, hostility towards religious practices that are foreign to him: it seems quite clear that in this repect the author is characterising his narrator as less tolerant than he is himself.

[29] For his reading of Aristotle and Theophrastus see e.g. PARSIL 1968, 57ff.

[30] BEAUJEU 1973, XV singles out a curious lack of geograpical knowledge. Indeed one may compare Met. 4,11 (83,6) with GCA 1977, 91 ad loc.

[31] The most important are Inst. 4,6 (a few lines corresponding with ch. 8) and 7,18 (a few lines corresponding with a passage in ch. 26). See also below p. 412.

[32] NOCK, CH II 278 notes i.a. that ὕλη is translated by *mundus*, which he regards as '*très gênant*'. The usage seems to be confined to this dialogue, but since no other Hermetic texts of any length have been transmitted in Latin, we do not know whether translating conventions existed in the group for which the translation was intended. In any case it seems unwise to pronounce a verdict of incompetence on the evidence of a technical term which seems to have been chosen after some deliberation. See also below p. 411f.

Digitized by Google

c) Genre

When we survey the various genres of literary activity in which Apuleius engaged in the course of his career, an astonishingly rich picture emerges. It is true that some genres are represented in his work by translation only, but it is not certain that this would be the case if more work had been preserved[33]. He himself is quite aware and proud of the range, witness Flor. 20, 2ff., where a Carthaginian audience is told:

> *Verum enimuero Musarum creterra uersa uice quanto crebrior quantoque meracior, tanto propior ad animi sanitatem. Prima creterra litteratoris rudimento eximit, secunda grammatici doctrina instruit, tertia rhetoris eloquentia armat. Hactenus a plerisque potatur. Ego et alias creterras Athenis bibi: poeticae commentam, geometriae limpidam, musicae dulcem, dialecticae austerulam, iam uero uniuersae philosophiae inexplebilem scilicet et nectaream. Canit enim Empedocles carmina, Plato dialogos, Socrates hymnos, Epicharmus modos, Xenophon historias, [Xeno]Crates satiras: Apuleius uester haec omnia nouemque Musas pari studio colit, maiore scilicet uoluntate quam facultate e.q.s.*[34]

It has long been observed that in dealing with the various genres Apuleius adhered to their rules as he perceived them[35]. Moreover, a passage such as Flor. 16,29 (*Certa est enim ratio, qua debeat philosophus ob decretam sibi publice statuam gratias agere*) shows that he is quite aware of these rules[36]. But the fact that generic style in Antiquity, and in particular in Apuleius' time, takes precedence over personal style has in the 19th and earlier 20th century too often been acknowledged *uerbo tenus* but disregarded in the actual criticism. However, scholars now by and large agree that the style of 'De Platone' and 'De mundo' fits

[33] It is said that all extant philosophica have a Greek *Vorlage* (cf. e.g. STEINMETZ 1982, 220; it must be admitted that if 'De deo Socratis' is part of a speech which was given partly in Greek and partly in Latin it is likely that it was rather more remote from its *Vorlage* than e.g. 'De mundo' from 'Π. κόσμου'). As to the lost works a Greek *Vorlage* is even less clear: Apol. 36 (e.g.) is not very specific about the various books Apuleius has written on *naturales quaestiones*, but the passage does claim a. that the author has written some of them in Greek and b. that he has reshaped the available material (*ordinatius et cohibilius*) and added to it (*omissa adquirere . . . defecta supplere*). Cf. STEINMETZ 219f. Flor. 18,39 speaks of a dialogue prefacing a hymn to Aesculapius. Contemporaries figure as speakers in the dialogue.

[34] On Apuleius' poetry see STEINMETZ 1982, 336ff.; geometry seems not to be represented among the surviving titles (though astronomy is), for music cf. Cass. De musica PL LXX 1212 M and Is. Or. 3,2; dialectic is represented in the corpus by 'Π. ἑρμηνείας', see p. 408; an Empedoclean *carmen* is lacking; dialogue is represented not only by the ref. in Flor 18,39, but also in 'Asclepius' (see p. 411f.); Epicharmian *modi* may be represented by translation from Menander (fr. BEAUJEU 1973, 169f.); for history see frs. 11 and 12. No satire is preserved, unless 'Crates' means the old comedy poet, but the mss. read 'Xenocrates'.

[35] E.g. E. NORDEN, Antike Kunstprosa p. 603, cf. also ibid. p. 11f. with the reference to MABILLON.

[36] The sequel shows that he likes to play with these rules.

Digitized by Google

the subjects treated, but the argument has not yet been extended fully to 'Περὶ ἑρμηνείας' and 'Asclepius'[37].

d) Genuine and spurious works

Present day scholarship on the whole[38] agrees that 'Apology', 'Florida', 'De deo Socratis', 'De Platone' I and II and 'Metamorphoses' were in fact written by Apuleius. There is a difference of opinion concerning 'De mundo' and 'Π. ἑρμηνείας', whereas the 'Asclepius' and the herbal are generally regarded as spurious. In the case of 'De mundo' scholarly opinion now leans towards acceptance and the argumentation seems acceptable[39]. As regards 'Π. ἑρμηνείας', the 'Asclepius' and the herbal it is useful to review the argumentation.

α) 'Περὶ ἑρμηνείας'

The attack on the work started with HILDEBRAND and has produced the following arguments:

HILDEBRAND 1842, I p. xliv	a. The best mss do not have De Platone III b. '*dictionis ieiunitas*' c. '*regulae aridae et sine ullo ingenio compositae*' d. The very title of the book. e. Apuleius announces in 'De Platone', I (189) that he is going to describe Plato's doctrine, but the book contains Aristotelian/Peripatetic material (later scholars add Stoic material).
GOLDBACHER 1885, 253ff.	f. Apuleius would not have mentioned his own name as an example.
KIRCHHOFF 1903, 45	g. The author of 'Π. ἑρμηνείας' allows *hiatus* in the *clausula* far more often than the author of 'De Platone', I and II.
SCHANZ-HOSIUS 1922, 120	h. The introduction of 'Π. ἑρμηνείας' is not conceived in any coherence with 'De Platone'; e.g. the tripartition of philosophy is repeated.

[37] As to the 'Asclepius' it should be kept in mind that this dialogue is of a special kind as one of the Hermetic writings. Apuleius' translation (if it is his) seems to differ from his practice on other occasions, but this may well be due to the strict conventions of the *Corpus* it belongs to. See p. 411f.

[38] But not unanimously: REDFORS' *non liquet* on 'De Platone' and 'De mundo' (the most important argument being the difference in *clausula* techniques) should be noted, but has been properly dealt with by BEAUJEU 1973, XXf. who asks whether the metrical argument is sufficiently trustworthy, given the present state of our knowledge. On that question see also the interesting arguments of STEINMETZ 1982, 224, who is right in attributing rhythmic differences mainly to difference in genre.

[39] E.g. REGEN 1971, BEAUJEU 1973.

Digitized by Google

i. Unlike 'De Platone' 'Π. ἑρμηνείας' does not present Plato's thought in the form 'Plato says . . .' but presents an immediate discussion.

j. It is improbable that Apuleius wrote 'Π. ἑρμηνείας' as a separate treatise, for he does not establish any relation with 'De Platone' I and II: if he wrote 'Π. ἑρμηνείας' earlier he should have known in arranging 'De Platone' that he could not cite Plato in book III as he did in I and II. If he wrote 'Π. ἑρμηνείας' at a later date, he should have mentioned the omission in 'De Platone'[40].

REDFORS 1960, 5 n. 2

k. In 'Π. ἑρμηνείας' *quia* occurs more often than *quod*; in MAFSPMu 1× *quia* against 10× *quod*.

The array is not very impressive, especially since two different questions are mixed: a. was the work written by Apuleius? and b. was it intended as 'De Platone' III? It is obvious that the first question needs to be dealt with before the second can be considered. The first question may be considered under the headings transmission, content and style.

Transmission

'Π. ἑρμηνείας' has been transmitted under Apuleius' name, but in a different group of manuscripts from those that contain the other *philosophica*. It was joined to the Apuleian corpus only at a fairly late date[41]. In itself the separate transmission is not an argument against the attribution to Apuleius: a similar state of affairs obtains for many other authors[42].

Content

a. GOLDBACHER's claim (see above, under f.) was objected to by MEISS 1886,6f., who treats the mention of Apuleius' name as a *sphragis*. He gives no parallels, but the *sphragis* of Met. 11,27 (289,7) springs to mind. Similar *sphragides* occur with some frequency in antiquity[43]. It is true that a *sphragis* is sometimes used as '*Echtheitsbeglaubigung*' of spurious works[44], but it is inadmissible to reverse the argument.

b. The argument that 'Π. ἑρμηνείας' contains both Aristotelian/Peripatetic and Stoic elements cannot be used against an attribution to Apuleius. Elsewhere

[40] This very curious piece of reasoning assumes that Apuleius planned his life's work in an extraordinarily ordered manner. The fact that the treatise is not referred to in his other (extant) works on the contrary makes it more, not less, probable that he wrote it as a separate treatise, but that fact cannot be used as an argument to declare the work spurious.

[41] 14th cent., cf. BEAUJEU 1973, VII. The mss. in which this happens are not used by the modern editors.

[42] E.g. Seneca, whose various works start to be assembled in the 14th cent.

[43] See e.g. FRAENKEL, Horace, 1957, 362f.

[44] Cf. SPEYER 1971, 56ff.

Digitized by Google

Apuleius makes it clear that in his opinion Aristotle stands in the Platonic line. He also quotes Stoics elsewhere[45], and fully integrates some of their arguments and ideas into the doctrine he adheres to[46].

Style

a. Particles and the like. REDFORS' instance[47] *quod/quia* is particularly unfortunate because the *compendia* for *quod* and *quia* are frequently confused in the mss. and because 'Π. ἑρμηνείας' has a separate tradition. Differences of frequency of other small speech elements, too, may well be accounted for by difference of genre (see also below under c.), in particular if 'Π. ἑρμηνείας' is a self-contained treatise.

b. Rhythm. KIRCHHOFF's argument is very weak, in particular since the very notion of *hiatus* in a *clausula* is open to doubt[48]. In the absence of more recent studies of the rhythms of 'Π. ἑρμηνείας' and in view of the doubtful weight of the argument from rhythm in comparing generically different works[49] it seems better to leave the argument aside altogether.

c. *ieiunitas*. When Casssiodorus Inst. II 12 (= 1173 A MIGNE) has advised his *confrères* to study the book *qui inscribitur Perihermenias Apulei* he adds (MYNORS' text): *nec fastidium nobis uerba repetita congeminent; distincta enim atque considerata ad magnas intellegentiae uias praestante Domino nos utiliter introducunt*. It is true that the remark may refer to logical studies in general rather than to Apuleius' work, but this only serves to underline the inapplicability of the criterion[50].

As to the second question three possibilities need to be considered: a. Apuleius never intended the treatise as the third book of 'De Platone et eius dogmate'. b. He wrote it from the beginning to serve as the third book. c. He wrote it as a separate treatise and afterwards incorporated it as 'De Platone' III, but failed to bring it into complete conformity with the first two books.

The mss. situation and the title the work is given in those mss. argue for a., but it should be admitted that the possibility that a book becomes detached in transmission from its original surroundings is by no means remote[51], in particular in the case of a specialised treatise. But in this case it would at the same time have disappeared from the mainstream. Codicological circumstances – detachment of one or more quires from a codex, or even loss of a scroll from a box – might

[45] E.g. Π. ἑρμηνείας 3, 177,22 TH.; 7, 184,27 TH.

[46] See e.g. p. 465 below on the appearance of the Stoic paradoxes.

[47] LUMPE 1982, 15 proposes a number of corrections to REGEN's account.

[48] See e.g. WILKINSON 1963, 153, SOUBIRAN 1966, 432f., PRIMMER 1968, 157, HIJMANS 1976, 109. Those studies that base their conclusions in part on the avoidance of *hiatus* in the *clausula* (e.g. KIRCHHOFF 1903, SCHOBER 1904, MÉDAN 1925/6, BERNHARD 1927) should therefore be treated with the greatest caution. Cf. REDFORS 1960, 102ff.

[49] See above n. 38 for references.

[50] For a comparable difference of style within one author one might e.g. compare Boethius' 'De hypotheticis syllogismis' with his 'De consolatione philosophiae'.

[51] E.g. Suetonius' 'De grammaticis et rhetoribus' was transmitted with Tacitus' minor works.

Digitized by Google

account for that. The new title then would have appeared after detachment. The hypothesis, while not impossible, is less easily accepted than a. In the case of c. one might argue that the original version has survived rather than the version adjusted to 'De Platone'. Again it seems unnecessary to propose an involved hypothesis where a simple one suffices. In fact the argument that 'Π. ἑρμηνείας' does not present its material as Plato's and thus differs from both 'De Platone' I and II, and in addition that the treatise starts with the tripartition of philosophy, are additional arguments in favour of a.

If, then, the main arguments[52] against Apuleian autorship of 'Π. ἑρμηνείας' prove of doubtful value or even wither away when looked at more closely, the question remains whether Apuleius possessed the technical competence to write an original work of fairly high standing[53] on the subject. MEISS 1886, 7ff. follows PRANTL and ZELLER in suggesting that we have to do with a Latin translation of a Greek original. SULLIVAN 1967, 13f. feels that MEISS has by no means proved his point and indeed SULLIVAN's two objections (no trace of the Greek original has been found and the presence of Greek examples and terminology may be otherwise explained) are valid in themselves. However, SULLIVAN omits to review the general characteristics of Apuleius' writing activity of which translation/adaptation formed such an important part[54]. It would seem that an original composition on such a technical subject on the part of Apuleius is a priori unlikely. On the other hand Apuleius' personal interest in finding proper Latin equivalents for Greek expressions of a technical nature, amply attested in the 'Apology' (see below, p. 418), would fit him for the task of adapting in his usual manner some Greek technical document; and he might have been all the more interested in the task in view of the (apparently complete) absence of such texts in Latin[55].

β) 'Asclepius'

«*Personne ne croit plus, de nos jours, que l'auteur de cette traduction ait pu être Apulée*» BEAUJEU (1973, viii) exclaims. Yet only two years earlier REGEN (1971, 101 n. 309) had noted that he could not be so sure and called for a close study of the dialogue. Such a study has not yet been made. REGEN is right in so far as the arguments against Apuleian authorship of the translation brought forward so far are either faulty or insufficient. The fact that the work is transmitted among Apuleius' *philosophica*, but not under his name, is given the wrong significance. The 'Corpus Hermeticum' consists of many treatises (and fragments), none of which name an author. NOCK (CH II p. 295) notes that the Hermetic writings have their own conventions: one of these conventions clearly is suppression of the workaday name of the author. The translator honoured the conven-

[52] LUMPE 1982, 12ff. notes that the various stylistic arguments suggest a 3rd cent. author, but also suggests that Apuleius may have left the work stylistically and materially unfinished.

[53] Cf. the judgements of PRANTL, BOCHENSKI, SULLIVAN.

[54] Cf. REGEN 1971, 1 and 109.

[55] Cf. BARDON 1956, 173ff.; 212f.

Digitized by Google

tion. Augustine, CD 8,23 quotes from the dialogue: ***huius Aegyptii uerba, sicut in nostram linguam interpretata sunt, ponam***. It is clear that in his copy Apuleius' name was absent, but the phrase does not say that his copy was not attached to the *Apuleiana* he possessed: he cites Apuleius immediately before and after[56]. The fact that Lactantius does not know this translation and quotes the Greek text (Inst. 4,6; 7,13; 7,18: elsewhere[57] he uses a different translation, possibly his own) proves nothing. Lactantius mentions Apuleius twice (Inst. 5, 3, 7 and 21), but his wording raises the suspicion that he possessed no mss. of Apuleius' works.

The remaining arguments concern divergent *clausula* rhythm, divergent vocabulary and style. As to the *clausula* rhythm see above, p. 410[58]. The divergent vocabulary is discussed by A. D. NOCK (CH II 277ff.), though not in order to disprove Apuleian authorship. In fact one or two of the features he mentions occur in other *Apuleiana*, in particular the use of expressions which do not appear again except in Christian texts[59]. By and large the phenomena seem to be sufficiently explained by the difference in genre, coupled (if necessary) with a chronological argument[60].

II. The chronological puzzle

In the present contribution the chronology of Apuleius' life[61] will be left aside, except in so far as it provides arguments for dating his work. It must be said

[56] In CD 8,22 Augustine refutes Apuleius in the context of demon cult and in 23 the quotation from the 'Asclepius' is introduced by another reference to Apuleius; in ch. 24 Apuleius and a reference to the 'Asclepius' appear side by side once more. The situation is consistent with adjacent texts in Augustine's library. He refers to the 'Asclepius' by the name of the main speaker, Hermes, who is treated as if he were the author. The practice is common, but it is not unlike saying – as Augustine did – that Apuleius claimed to have been transformed into an ass.

[57] Compare e.g. Inst. 4,6 and Epit. 37.

[58] The rhythmic argument is based mainly on the now outdated study of GATSCHA 1898, 174–176.

[59] In quite a few cases Apuleius is the first to use a word that afterwards occurs in Christian authors only. See e.g. GCA 1985, 248f. on the pejorative sense of *praesumptio* in religious context. Grecisms, too, occur in Apuleius' other works on several occasions. The genitive absolute in ch. 27 may well have been occasioned by the preceding *corporis*. Errors in translation occur also in 'De mundo', though caution is required in branding a translation as erroneous, see BEAUJEU 1973, XI. As to NOCK's list of words absent from the 'Asclepius', see the divergence between other groups of Apuleian writings as noted by REDFORS 1960, 115, BEAUJEU 1973, XVf.

[60] HILDEBRAND 1842, XLIXff., who defends Apuleian authorship by means of a lengthy refutation of BOSSCHA's arguments (many of which have since been revived, however), in fact assigns the 'Asclepius' to an early period in Apuleius' life (LIII).

[61] The available data have been put together on many occasions. Fairly complete are the accounts in e.g. SCHANZ-HOSIUS 1922, 100ff. and VALLETTE's introduction to the 'Apology' and 'Florida'. See also BUTLER's introduction to his commentary on the 'Apology'.

Digitized by Google

immediately that there is little that can be used for that purpose[62]. In fact when BEAUJEU says (1973, xxx) «*Le cas semble désespéré*» he is right. When he continues to present a tentative chronological sketch it is one that is – as he himself admits – based entirely on surmise and combination of uncertain data.

1. Evidence

Only the date of the 'Apology' can be determined with some certainty, since the case was pleaded in the year 158/9[63]. In the 'Apology', Apuleius mentions a number of works that he has already written, but none of those survive[64]. No surviving work is mentioned. The latter fact of course does not say that none of the surviving works had been composed by 158[65]. Some of the 'Florida' are datable by the function of persons addressed[66] and it would seem that the speeches – though not necessarily the collection – must belong to a period of some 10–12 years after the 'Apology'[67]. Again the individual pieces do not mention surviving work[68]. Both VALLETTE and BEAUJEU insist that we lose trace of Apuleius ca. 170 A.D[69].

[62] Even the account Apuleius himself gives of certain selected aspects of his life in the 'Apology' must be evaluated against the purpose his remarks serve in his own defence. Though he appears to have been a much read author in later Antiquity, references to him give no hints about the chronology of his work. 'De Platone' II is addressed to his son Faustinus. Nothing is known of this Faustinus and it is impossible to determine whether the word *filius* should be taken literally.
Nevertheless it should be noted that CIL VIII 18587 mentions the heirs of an Apuleius Faustinus at Lamasba in North Africa, and the possibility that the *cognomen* Faustinus was current in Apuleius' family should not be discounted. On the other hand we hear of only one marriage (but the expression *conuersum ab uxoria re* at Apol. 72 does not exclude a marriage previous to the one with Pudentilla). But even if a son Faustinus ever existed it is hard to see how that fact affects the chronological argument, except in so far as a bodily son could hardly be more than 10 or 12 years old at the time of the trial, and for that reason not yet at an age to be the proper recipient of the two works involved until ca. 162/3 A.D. A bodily son of Apuleius and Pudentilla seems unlikely if she was over 40 at the time of marriage. An adoptive son seems possible – and in that case there is nothing to show his age. The impossible *argumentum ex silentio* rears its ugly head here: no son, adoptive or otherwise, is mentioned in the 'Apology'. A novelist would be justified in assuming an adoption in, say, 160, a scholar is not. The appearance of the name Faustinus then, cannot be pressed into service to establish the chronology of 'De Platone' II or 'De mundo'.

[63] The date is firm; for the data see the references in BEAUJEU 1973, xxxi n. 1.

[64] See above I sub b. and e., p. 398.

[65] See below p. 414.

[66] See e.g. VALLETTE, Introd. p. xxviif.

[67] The latest traceable date comes from the reference to Orfitus in Flor. 17. Orfitus was proconsul in 163/4 A.D. See BEAUJEU 1973, xxxiv n. 1.

[68] See VALLETTE, Introd. xvi.

[69] VALLETTE, Introd. xii; BEAUJEU 1973, xxxiii.

Digitized by Google

2. Surmise

A second anchor for the chronological difficulties has been sought in the fact that chapters 13–14 of 'De mundo' consist of an abbreviated version of Favorinus' discussion of the winds that is found in Gellius 2,22,3–29. For that reason, it is said, 'De mundo' must postdate the 'Noctes Atticae'. Unfortunately Gellius' dates are as uncertain as those of Apuleius[70], and in any case the possibility that both 'De mundo' and the 'Noctes Atticae' contain material based on a common source cannot be entirely excluded[71].

All further arguments are based on composition, style and rhythm. Where we have groups of works belonging to the same genre, such arguments are valuable. In fact BEAUJEU argues that 'De Platone' and 'De mundo' belong to the same genre: they show similar stylistic traits and therefore should be assigned to the same period of the author's life. If, however, genre to a large extent determines style, the stylistic differences within the group should determine their relative position. Stylistic similarities, however, being due to genre, say nothing about the position of one generic group relative to others. As in the case of the question regarding genuineness the stylistic argument is not helpful[72].

One small item of internal evidence may be thought to argue against a very early date for 'De Platone' and 'De mundo', viz. the fact that both works are addressed to Faustinus, in the case of 'De Platone' II in the form *Faustine fili*. Even if Faustinus was not Apuleius' real son – and it is by no means certain that he was not[73] – it is hard to imagine a very young man (possibly still in his student years[74]) addressing even a younger friend (cf. Pontianus[75]) in that manner. But it must be admitted that the argument is not strong and that, even if acceptable, it says little or nothing about the date of composition relative to 158 A. D.[76].

The *argumentum ex silentio* that none of the extant works are mentioned in the 'Apology' (see above II.1) and therefore probably had not been composed by 158 A. D. is of course inadmissible in itself. Moreover in the case of the 'Metamorphoses' Apuleius may have had good reasons not to mention the work. On the other hand, it is argued that the opposition would certainly have used it if it had been available, as they used his amatory verse. One might equally well argue that the work had been written but was not available to the prosecution, or for

[70] Cf. e.g. BALDWIN 1975. See however MARACHE 1967, xff. (before 158) and CASTORINA 1950, 143 (after 176). The chronological difficulties are not solved by DAHLMANN's attribution of a poetic translation, quoted by Gellius (NA 19,11), to the young Apuleius. See DAHLMANN 1979, 15; he assumes that the NA postdate the 'Apology' by about 10 years.

[71] Cf. MARACHE 1967, 115 n. 3.

[72] See above p. 410.

[73] Why the addressee of 'De Platone' II and 'De mundo' should be «*très probablement fictif*» (BEAUJEU 1973, 52) is not clear to me. See also above n. 62.

[74] Both BARRA 1960/1, 72 and BEAUJEU 1973, xxxiiif. propose early dates, i.e. dates coinciding with Apuleius' sojourn in Athens.

[75] In the 'Apology' Apuleius is very precise concerning his relationship with Pontianus (*priuignus/uitricus*).

[76] See above n. 62.

Digitized by Google

that matter, that during the session of the court the matter was discussed by both parties but not thought sufficiently interesting by Apuleius to include in the published version of his 'Apology'.

Finally, it has been thought that the expression *summus exsuperantissimusque* (De Platone 205, De mundo 350) might provide an argument for a (late) dating of those works, since the phrase appears on coins of the years 186, 187 and 189. BEAUJEU rightly notes that the appearance of the two words on inscriptions argues a longer currency. On the other hand the two words do not occur together as a qualification of the supreme deity in literature except in the passages mentioned and in Asclepius 41, and if there is an argument at all, it ought to be one concerning the question whether the 'Asclepius' belongs to the Apuleian writings[77].

On the whole, then, it appears to the present writer that the chronology of Apuleius' works, with the exception of the 'Apology' and some of the 'Florida', will remain an insoluble problem until new and incontrovertible evidence appears.

III. Apuleius and his audience

Since contemporary witnesses of Apuleius' performance as a philosopher are lacking altogether, all reliable information must be culled from his own indications (see below p. 433f.). A formal distinction should be made between our picture of Apuleius and the way he presents himself. His self-portrait, moreover, may differ somewhat in the various works we possess, because of the different situations in which they originate. The present contribution limits the study of those situations to audiences and readers actually mentioned within the works. A full-scale study of the implied audiences and readers would more than double the length of the paper.

1. Apuleius' self-portrait

The following paragraphs omit the fascinating problem presented by the introductory chapter of the 'Metamorphoses', partly because it has been studied frequently (lastly in an excellent contribution by HARRAUER and RÖMER 1985; see also WINKLER 1985, 180ff.), partly because it seems methodically preferable to deal with the self-portrait of the *philosophica* separately and to confront it with the *quis ille?* of Met. 1,1 at a later opportunity.

'Περὶ ἑρμηνείας' presents no evidence for the self-portrait, except the *sphragis* (see above p. 409). The 'Asclepius' presents no evidence either. If Apuleius is the author of the translation, his self-effacement is due to genre (see above p. 411f.).

[77] See above p. 411f.

Digitized by Google

a) The evidence of the 'Apology' and 'Florida'

In the 'Apology' and 'Florida' Apuleius insists that he should be regarded as a philosopher. The rhetorical nature of the two works indicates that the picture Apuleius presents should be regarded as one meant for public consumption. It is a picture we must piece together from various remarks spread through some 170 pages. The 'Florida', however, consisting as it does of excerpts from various public addresses of an epideictic nature, cannot be expected to produce as consistent a picture as the 'Apology' does. The portrait presented in the latter, on the other hand, no doubt has a colouring specifically chosen in connection with the requirements of the case he is pleading. Certainly the statement that he is pleading the cause of philosophy against the attacks of the ignorant (Apol. 3, 5–6; cf. the *peroratio* 103,4) is to be seen in that light.

As a philosopher Apuleius dubs himself a Platonist[78], indeed a member of Plato's family[79], who likes to follow Plato's example both in trivial[80] and in serious[81] matters. The metaphor 'Plato's family', while not uncommon[82], is worked out in interesting detail at Apol. 36,1, where he terms *maiores meos* Aristotle, Theophrastus, Eudemus *ceterosque Platonis minores*. At Flor. 2,1 Socrates is added to his ancestry in the phrase *maior meus Socrates*[83]. Readers of Apuleius' 'Metamorphoses' will be reminded of 1,2, where Lucius derives his maternal ancestry from that other Platonist, Plutarch, and his nephew, the philosopher Sextus[84].

Apuleius shows himself quite aware of the history of philosophy. He mentions numerous names[85] in support of points he is making without confining

[78] Apol. 12; 39,1.

[79] Apol. 64,3; cf. 41,7.

[80] E.g. Apol. 11,5.

[81] Apol. 65.

[82] E.g. Cic. Inv. 2,8; De or. 1,42; 3,61; Att. 2,16,3; Sen. Nat. 7,32,2; Gel. 1,9,1. Cf. Apul. Apol. 22,7; De Plat. 1,3. Much the same metaphor occurs in several (later) Greek authors, as Prof. Dr. S. L. RADT points out to me: e.g. Erotian. Praef. p. 4 (26–27) NACHM.; Galen. 17(2) p. 145 KUEHN (where the word οἰκία is used in this sense); Luc. Herm. 15 and Philostr. V.A. 8,7, where πρόγονοι is employed.

[83] A similar elaboration occurs in Sen. Brev. 15,3.

[84] Repeated at Met. 2,3, as far as Plutarch is concerned, by Lucius' maternal aunt Byrrena. It should be noted that she tries to do her utmost to keep Lucius from contact with the witch Pamphile (Met. 2,5). The metaphor gains further emphasis if we compare Soc. 174, where Apuleius refuses to take Socrates' *prosapia* into account in his *laudatio Socratis*.

[85] For the 'Apology' and 'Florida' the list is as follows: Pythagoras (Apol. 4,7; 27,4; 31,2; 43,6; Flor. 15,6–26); Zeno of Elea (Apol. 4,8); Plato (Apol. 4,8 and passim in both works); Solon (Apol. 9,6); Diogenes Cynicus (Apol. 9,11; 22,7); Zeno Stoicus (Apol. 9,6); Socrates (Apol. 15,4; 18,7; 27,3; Flor. 2,1); Epicurus (Apol. 15,12; 27,1); Archytas (Apol. 15,14); Archimedes (Apol. 16,6); Crates (Apol. 22,2; Flor. 14; 22); Antisthenes (Apol. 22,7); Anacharsis sapiens (Apol. 24,6); Anaxagoras (Apol. 27,1); Leucippus (Apol. 27,1); Democritus (Apol. 27,1); Epimenides (Apol. 27,2); Orpheus (Apol. 27,2; 56,2); Empedocles (Apol. 27,3); Aristoteles (Apol. 36,5; 40,5; 41,7); Theophrastus (Apol. 36,5; 40,6); Eudemus (Apol. 36,5); Lycon (Apol. 36,5); Varro philosophus (Apol. 42,6); Cato philosophus (Apol. 42,8); Hippias of Elis (Flor. 9,15ff.); Protagoras (Flor. 18,18ff.); Thales (Flor. 18,32ff.).

Digitized by Google

himself to those a Platonist would approve of. Whether he derives his knowledge from wide reading or rather from a few handbooks is a moot point, but the fact that he similarly quotes widely from Greek and, in particular, Latin poetry makes it more likely that in philosophy his reading was not confined to handbooks either. For Plato and Aristotle this is certain: not only did he translate the 'Phaedo' and the pseudo-Aristotelian 'Περὶ κόσμου', but he quotes from various other works of those philosophers[86].

The shape of Apuleius' Platonism will be described below, but since he speaks of numerous philosophers who belong to other schools, it may be useful to indicate what little can be detected concerning his attitude towards them. At Apol. 39,1 he speaks of *Cynica temeritas* and of the Cynic philosopher as *rudis* and *indoctus*, but elsewhere it becomes clear that the criticism applies only to certain aspects, in particular the well-known Cynic aversion to learning and education. On the other hand Crates' lack of interest in worldly possessions is envied (Apol. 22,1 ff.) and Diogenes' and Antisthenes' *pera et baculum* are compared to a king's diadem (ibidem 7), though at the same time Apuleius feels it necessary to inform his accuser that they are not the attributes of Plato's followers. His treatment of Crates in particular shows that Apuleius is impressed by, rather than hostile to, the Cynics. In Flor. 14 the anecdote of Crates and Hipparche is told with obvious relish and with emphasis on Crates' freedom as well as Hipparche's *constantia*. Flor. 22 describes Crates as a kind of *lar familiaris* for his contemporary fellow-countrymen, who arbitrates in disputes and battles against the passions as Hercules fought monsters.

Among the sophists he mentions Hippias of Elis (Flor. 9,15 ff.) and Protagoras (Flor. 18,18 ff.). Hippias is praised for his many skills, but Apuleius prefers mental to manual skills (Flor. 9,24), Protagoras is unfavourably compared with Thales by the contrastive juxtaposition of two anecdotes.

Apuleius does not express any disagreements with Anaxagoras, Leucippus, Democritus or Epicurus. On the contrary, he attacks the common opinion that they were *irreligiosi* as ignorance (Apol. 27,1). At Apol. 15,12 he shows himself aware of the Epicurean theory of sight, which is mentioned side by side with other theories without further comment: it is clear that in the 'Apology', in which 'the case of philosophy' is pleaded, it does not suit Apuleius' purpose to attack any philosopher at all, whereas in the 'Florida' there is some implied criticism of Protagoras. On the whole, however, in the 'Florida', too, he is more interested in extracting information from older philosophers that may suit his own purposes than in polemics.

Nor is he content to read and learn: he is proud of his active engagement with his material. A case in point is his statement that he has experimentally

[86] For Plato's erotic poetry quoted at Apol. 10,8 see Butler–Owen ad loc. Alc. I 121 E is cited at Apol. 25,11; Charm. 157 A at Apol. 26,4; Apuleius' reference to the 'Timaeus' at Apol. 49,1 suggests that he had read the work; at 64,4–6 Phaedr. 247 B–C and Ep. 2, 312 E are cited, in the following ch. Laws 12, 599 E. Aristotle is cited by (Greek) titles at Apol. 36,5.

Digitized by Google

verified Thales' calculation of the numerical ratio between the diameter of the sun and the circumference of its course[87].

Again when he winds up his highly erudite discussion of mirrors (Apol. 13,5–16,7), he presents what amounts to a research programme concerning the physics involved, for which he refers to an extensive treatise of Archimedes (Apol. 16,6)[88].

The same attitude is amply attested in his researches into biological matters. He has bought certain species of fish *cognitionis gratia* (Apol. 27,6) and has followed the example of Plato's disciples in describing them (Apol. 36,3ff.). He states a threefold aim: orderly and concise description, the use of appropriate Latin terminology and remedying his predecessors' omissions (Apol. 36,6); one of the latter is the *lepus marina*, which he has dissected and of which a fairly accurate description is given at Apol. 40, 8–10[89].

Much the same can be said of his medical interests: not only does he look for *quaepiam remedia ex piscibus* (Apol. 40,1), an activity which may usefully be mentioned in his defence: *nihil enim, quod salutis ferendae gratia fit, criminosum est* (40,4)[90], but he shows great interest in the description and cure of epilepsy, using Plato's model of the human constitution as the basis of his theoretical framework (Apol. 48–51). This passage presents several problems which usefully illustrate both how well Apuleius understands Plato and how he uses his great exemplar. It is worth trying to relate the passage to the relevant sections of Plato's text:

Apul. Apol. 49	Plato, Tim.
(1) *Plato philosophus in illo praeclarissimo Timaeo caelesti quadam facundia uniuersum mundum molitus,*	Summary of the preceding argument 69a–c.
(2) *igitur, postquam de nostri quoque animi trinis potestatibus sollertissime disseruit,*	Οἱ δὲ (sc. the created gods) μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῇ περιετόρνευσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδοσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσῳκοδόμουν τὸ θνητόν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν ἑαυτῷ

[87] Flor. 18,32 *experiundo comprobaui, quotiens sol magnitudine sua circulum quem permeat metiatur.*

[88] For Archimedes' lost κατοπτρικά see ed. HEIBERG 2, 549 (fr. 17–21); MUGLER 1972, 4 p. 207 prints fr. 17 only; E. J. DIJKSTERHUIS, Archimedes, Copenhagen 1956, p. 48; HJELMSLEV Cent. 1, 1950, 2ff.; Scripta Math. 26 (1963) 143. See also T. L. HEATH, The works of Archimedes 1897/1912, repr. Dover Books (no date), p. xxxvii.

[89] On the biological accuracy see BUTLER–OWEN ad loc. There is disagreement about whether Apuleius has found fossils of fish in the Gaetulian mountains as SCHWABE (RE 2,248) assumes on the strength of Apol. 41,5, a passage BUTLER–OWEN are perhaps correct in taking ironically.

[90] Cf. 51,10.

Digitized by Google

παθήματα ἐχόν (a list follows of the emotions that have their seat in this aspect of the soul) 69c–d. The mortal aspect of the soul is placed in breast and thorax, its better and worse parts divided by the diaphragm (69e–70a); a discussion follows of heart and lungs and their functions, 70b–d, in connection with the better part: τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνικον ὄν, κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρένων τε καὶ αὐχένος (70b). – Τὸ δὲ δὴ σίτων τε καὶ ποτῶν ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς καὶ ὅσων ἔνδειαν διὰ τὴν τοῦ σώματος ἴσχει φύσιν, τοῦτο εἰς τὸ μεταξὺ τῶν τε φρενῶν καὶ τοῦ πρὸς τὸν ὀμφαλὸν ὅρου κατῴκισαν κτλ. (70d–e). The discussion of various organs of the body is continued up to 76e and then, after a treatment of vegetable life, resumed at 77c, where we find a discussion of the body's various vessels and their functions.

et cur quaeque membra nobis diuina prouidentia fabricata sint aptissime docuit,

causam morborum omnium trifariam percenset.

82a; 82c; 84c.

(3) *Primam causam primordiis corporis attribuit, si ipsae elementorum qualitates, uuida et frigida et his duae aduorsae, non congruant; id adeo euenit cum quaepiam earum modo excessit aut loco demigrauit.*

Τεττάρων γὰρ ὄντων γενῶν ἐξ ὧν συμπέπηγεν τὸ σῶμα, γῆς πυρὸς ὑδατός τε καὶ ἀέρος, τούτων ἡ παρὰ φύσιν πλεονεξία καὶ ἔνδεια καὶ τῆς χώρας μετάστασις ἐξ οἰκείας ἐπ' ἀλλοτρίαν γιγνομένη, πυρός τε αὖ καὶ τῶν ἑτέρων ἐπειδὴ γένη πλείονα ἑνὸς ὄντα τυγχάνει, τὸ μὴ προσῆκον ἕκαστον ἑαυτῷ προσλαμβάνειν, καὶ πάνθ' ὅσα τοιαῦτα, στάσεις καὶ νόσους παρέχει· παρὰ φύσιν γὰρ ἑκάστου γιγνομένου καὶ μεθισταμένου θερμαίνεται μὲν ὅσα ἂν πρότερον ψύχηται, ξηρὰ δὲ ὄντα εἰς ὕστερον γίγνεται νότερα καὶ κοῦφα δὴ καὶ βαρέα, καὶ πάσας πάντῃ μεταβολὰς δέχεται. Μόνως γὰρ δή, φαμέν, ταὐτὸν ταὐτῷ κατὰ ταὐτὸν

Digitized by Google

καὶ ὡσαύτως καὶ ἀνὰ λόγον προσγιγνόμενον καὶ ἀπογιγνόμενον ἐάσει ταὐτὸν ὂν αὑτῷ σῶν καὶ ὑγιὲς μένειν· ὃ δ' ἂν πλημμελήσῃ τι τούτων ἐκτὸς ἀπιὸν ἢ προσιόν, ἀλλοιότητας παμποικίλας καὶ νόσους φθοράς τε ἀπείρους παρέξεται. (82a–b).

(4) *Sequens causa morborum inest in eorum uitio, quae iam concreta ex simplicibus elementis una tamen specie coaluerunt, ut est sanguinis species et uisceris et ossi et medullae, porro illa quae ex hisce singularibus mixta sunt*[91].

Δευτέρων δὴ συστάσεων αὖ κατὰ φύσιν συνεστηκυιῶν, δευτέρα κατανόησις νοσημάτων τῷ βουλομένῳ γίγνεται συννοῆσαι. Μυελοῦ γὰρ ἐξ ἐκείνων ὀστοῦ τε καὶ σαρκὸς καὶ νεύρου συμπαγέντος, ἔτι τε αἵματος ἄλλον μὲν τρόπον, ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν γεγονότος, τῶν μὲν ἄλλων τὰ πλεῖστα ἧπερ τὰ πρόσθεν, τὰ δὲ μέγιστα τῶν νοσημάτων τῇδε χαλεπὰ συμπέπτωκεν· ὅταν ἀνάπαλιν ἡ γένεσις τούτων πορεύηται, τότε ταῦτα διαφθείρεται (82b–c). A discussion follows of normal (flesh etc. originating in blood) and abnormal processes (flesh etc. liquefying and the resulting liquids passing into the veins) (82d–e) and a further discussion of those liquids.

(5) Tertio in corpore concrementa uarii fellis et turbidi spiritus et pinguis humoris nouissima aegritudinum incitamenta sunt[92].

Τρίτον δ'αὖ νοσημάτων εἶδος τριχῇ δεῖ διανοεῖσθαι γιγνόμενον, τὸ μὲν ὑπὸ πνεύματος, τὸ δὲ φλέγματος, τὸ δὲ χολῆς (84c–d). Diseases are then discussed under each of these headings.

Subsequently Apuleius proceeds to discuss epilepsy (*morbus comitialis*), which, like Plato, he attributes to the third group of causes (50,1). Admittedly he

[91] The passage is rather hard to understand: BUTLER–OWEN translate "and further the various substances made from the blending of these" and think the phrase refers to the "glutinous and oily secretion which cements the flesh to the bones" (Tim. 92D τὸ δὲ ἀπὸ τῶν νεύρων καὶ σαρκῶν ἀπιὸν αὖ γλίσχρον καὶ λιπαρὸν ἅμα μὲν σάρκα κολλᾷ πρὸς τὴν τῶν ὀστῶν φύσιν κτλ.). However, Plato's account of this secondary fluid contains no element that Apuleius might translate by *mixta*. Possibly Apuleius was influenced by the description of decomposing flesh at 82E.

[92] If the phrase means «*concrétions formées dans le corps par l'inégalité de la bile etc.*» (VALLETTE), *concrementa* (a *hapax legomenon*, see ThLL s.v.) is a somewhat misleading summary of the various conditions described by Plato, in whose account blockages of breath, phlegm and bile play an important role, but not the notion that these blockages are caused by pneuma etc.

Digitized by Google

connects an *albida et tumida tabes* with that disease by saying that if it erupts it produces an immunity, whereas Plato, before he starts discussing epilepsy, merely says that a λευκὸν φλέγμα if erupting, is not very serious[93], but the descriptions of the disease proper tally:

(50,4) Enimuero si perniciosa illa dulcedo, intus cohibita et bili atrae sociata, uenis omnibus furens peruasit, dein ad summum caput uiam molita dirum fluxum cerebro immiscuit, ilico regalem partem animi debilitat, quae ratione pollens uerticem hominis uelut arcem et regiam insedit. (5) Eius quippe diuinas uias et sapientis meatus obruit et obturbat; quod facit minore pernicie per soporem, cum potu et cibo plenos comitialis morbi praenuntia strangulatione modice angit. (6) Sed si usque adeo aucta est, ut etiam uigilantium capiti offundatur, tum uero repentino mentis nubilo obtorpescunt et moribundo corpore, cessante animo cadunt. (7) Eum nostri non modo maiorem et comitialem, uerum etiam diuinum morbum, ita ut Graeci ἱερὰν νόσον, *uere nuncuparunt, uidelicet quod animi partem rationalem, quae longe sanctissimast, eam uiolet.*

(85a–b) Μετὰ χολῆς δὲ μελαίνης κερασθὲν ἐπὶ τὰς περιόδους τε τὰς ἐν τῇ κεφαλῇ θειοτάτας οὔσας ἐπισκεδαννύμενον καὶ συνταράττον αὐτάς, καθ' ὕπνον μὲν ἰὸν πραΰτερον, ἐγρηγορόσιν δὲ ἐπιτιθέμενον δυσαπαλλακτότερον· νόσημα δὲ ἱερᾶς ὃν φύσεως ἐνδικώτατα ἱερὸν λέγεται.

It is typical of Apuleius' working method that he condenses and amplifies his source in accordance with the needs of the moment: in his context he needs a brief theoretical background for a description of epilepsy, of which he is describing one particular case, whereas his main source is engaged upon a general discussion of diseases, one of which is epilepsy. However, in his subsequent discussion three aspects are particularly significant: first the fact that he indicates that he has read much more concerning this disease than Plato's 'Timaeus'[94], second that the selection and quotation of his sources was dictated by his rhetorical aim[95], third

[93] Cf. BUTLER–OWEN ad loc.

[94] 51,4 mentions Aristotle's 'Problemata', but the statement that the cure of those epileptics whose disease starts on the right is the more difficult does not occur in the work that survives under that title. See further BUTLER–OWEN ad loc. For the two lost works of Theophrastus cited at 51,5–6 ('De caducis' = 'Π. ἐπιλήψ.' and 'De inuidentibus animalibus' – 'Π. ζῴων ὅσα λέγεται φθονεῖν') see REGENBOGEN in RE Suppl. VII 1405 and 1427.

[95] 51,8 *nec ullum ex medicis aut poetis uolui attingere, ut isti desinant mirari, si philosophi suapte doctrina causas morborum et remedia nouerunt.*

Digitized by Google

that he regards the practical application of his knowledge as by no means foreign to the philosopher[96]. The third aspect, of course, has its particular rhetorical importance in his defence as well[97].

Much the same attitude of practical application and experimentation is shown by Apuleius in the religious context. Defending himself against the accusation that he kept some magical object under cover among the *Lares* of Pontianus (Apol. 53, 1–2), Apuleius states 55,8–9 that he has been initiated in several religious rites (*sacrorum pleraque initia*, later amplified to *multiiuga sacra et plurimos ritus et uarias*[98] *cerimonias*). Of the two reasons he mentions, *studio ueri et officio erga deos*, the second is amply supported e.g. Flor. 1, and indirectly e.g. Apol. 63,3[99], the first equally indirectly by the deferential way in which he speaks at 65,2 of those who wish to be informed of the reasons why his statuette of Mercury is made of wood instead of some precious metal. The reason quoted is Plato's injunction in Laws 12, 955e, which Apuleius wants his audience to believe he is obeying in his daily life. He adds the candid – and therefore probably rhetorically effective – admission that he is employing Plato as joint counsel for the defence: *ut omnium assensus declarauit, Maxime, quique in consilio estis, competentissime uideor usus Platone ut uitae magistro, ita causae patrono, cuius legibus obedientem me uidetis* (65,8).

Another feature of Apuleius' religious attitude is the fact that he clearly links it with his Platonism, not only, as indicated above, in the manner of its observances, but also in the definition of its supreme object. The important passage is Apol. 64, 3–7: Apuleius contrasts the solemn curse he has uttered against his accuser Aemilianus (whom he wishes to be visited by all manner of dark powers 64, 1–2), with the joyful and heavenly knowledge of his own Platonic family. He then overbids the expression *caeleste* as follows:

> (3) *Quin altitudinis studio secta ista etiam caelo isto sublimiora quaepiam uestigauit et in extimo mundi tergo restitit*[100]. *(4) Scit me uera dicere Maximus, qui* τὸν ὑπερουράνιον τόπον et οὐρανοῦ νῶτον *legit in Phaedro diligenter. (5) Idem Maximus optime intellegit, ut de nomine etiam uobis respondeam, quisnam sit ille non a me, sed a Platone* βασιλεύς *nuncupatus:* περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα[100], *quisnam sit ille basileus, totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis, summus*

[96] See note 95 and 51,9.

[97] 51,10: . . . *aut constituant magi et malefici hominis esse morbis mederi, aut si hoc dicere non audent, fateantur se in puero et muliere caducis uanas et prorsus caducas calumnias intendisse.* (One must suppose the pun to have been rhetorically effective.)

[98] *uanas* F φ, the medieval conjecture *uarias* seems preferable, since the derogative *uanas* finds no support anywhere in the context. DILLON remarks (1977, 307) that among the mysteries mentioned here are those of Isis. This is a particularly unfortunate mistake, since it produces a non-existent link between the autobiographical elements of the 'Apology' and Met. 11. The autobiographical aspect of the latter must, however, remain *sub judice*.

[99] Thus SPENGEL; *tgoretit* F φ; *tergo stetit* VAHLEN.

[100] Plato, Ep. 2, 312E.

Digitized by Google

animi genitor, aeternus animantum sospitator, assiduus mundi sui opifex, sed enim sine opera opifex, sine cura sospitator, sine propagatione genitor, neque loco neque tempore neque uice ulla comprehensus eoque paucis cogitabilis, nemini effabilis.

An ironic remark, based on the notion *nemini effabilis* and addressed to Aemilianus, follows[101]. It may be useful to underline the salient features of the passage[102].

1. The school has investigated that which transcends the cosmic system.
2. The expressions used (*caelo ipso sublimiora* ~ τὸν ὑπερουράνιον τόπον; *in extimo mundi tergo* ~ οὐρανοῦ νῶτον) are to be found in Plato, Phaedr. 247b–c.
3. The discussion of the *basileus* is introduced with a quotation from Plato's second letter (312e): περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ' ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα[103]. The subsequent phrase, καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν may have suggested Apuleius' elaboration, in which
4. the *basileus* is given the following qualifications:

a. *totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis*
b. *summus animi genitor*
c. *aeternus animantum sospitator*
d. *assiduus mundi sui opifex*
e. *sed enim sine opera opifex*
f. *sine cura sospitator*
g. *sine propagatione genitor*
h. *neque loco neque tempore neque uice ulla comprehensus eoque paucis cogitabilis, nemini effabilis*

It is obvious that every single qualification of the *basileus* is at once denied any similarity with what it ordinarily denotes. This part of the elaboration may have been suggested by a phrase in the same passage of the second letter: τοῦ δὴ βασιλέως πέρι καὶ ὧν εἶπον, οὐδέν ἐστιν τοιοῦτον (313a)[104].

The 'Apology' mentions a suggestion by the prosecution that the title '*basileus*' is to be associated with Mercury, of which god Apuleius, through the good offices of Pontianus, had ordered a statuette to be made (Apol. 61,5ff.) of

[101] The question why Apuleius wishes to remain silent on the nature of the god he worships has been discussed among others by MORTLEY 1972, 584ff., who dismisses HERMANN's hypothesis (Latomus 18, 1959, 110–116) of a secret adherence to Christianity on the part of Apuleius. MORTLEY rightly points out that a. the ineffability of the supreme god is firmly established elsewhere in Apuleius and b. Apuleius makes a neatly ironic point by refusing to say what cannot be said.

[102] The passage has often been discussed; see e.g. MORESCHINI 1978, 71 for some references; cf. PORTOGALLI 1963; cf. below p. 436ff.

[103] The context of the quotation is enigmatic (cf. e.g. MORROW 1962, 115 and 196). It seems quite clear that Apuleius, who cannot have doubted the letter's genuineness, in his own context is attracted by the very enigma of the wording.

[104] This description of the supreme god has, of course, been linked with DdS 123f. and De Platone 190f. See below p. 436ff.

Digitized by Google

some ebony wood he had obtained (Apol. 61,7). His accusers had said that this statuette had the form of a skeleton, was of a horrible appearance and was worshipped by Apuleius under the Greek title βασιλεύς. Apuleius deals with three lies of the prosecution, 1. that the statuette had been ordered and manufactured in secret, 2. that he had searched throughout the city for appropriate material and 3. that the product had a skeletal and generally unwholesome appearance. But he does not deal with the identification Mercury/*basileus*. Admittedly he qualifies Mercury as *deus iste superum et inferum commeator*[105]. That qualification occurs in the malediction of Aemilianus (64,1), which is contrasted as noted above with the (Platonic) discussion of the *basileus*, but the identification is not denied in so many words. It is not quite clear, then, that Apuleius does not allow the identification to stand in the minds of his audience, but if he does, it is not without some implicit restrictions: 1. the artisan is asked to produce *aliquod simulacrum cuiuscumque uellet dei, cui ex more meo supplicassem, quacumque materia, dummodo lignea* (61,6); 2. Apuleius speaks of his custom of carrying *simulacrum alicuius dei* among his books *eique diebus festis ture et mero et aliquando uictima supplicare* (63,3). Both of these may serve as hints that Apuleius attaches more importance to the divine than to the particular divinity, without denying, of course, the importance of the latter (cf. e.g. 55,10)[106].

In the 'Apology' Apuleius makes it clear that his view of both the supreme deity and the intermediate gods is Platonic[107]. The latter are the gods in charge of divination and the *magorum miracula*. DdS 6,133 has the same thesis and quotes Plato's 'Symposium' as its scriptural authority[108]. In Flor. 10 the invisible intermediate gods (Amor is instanced, 'and the like') are briefly mentioned between the powers of the visible gods and the *prouidentiae ratio*. Providence is said to be the origin of natural phenomena. The same thesis is found in Apol. 39,1, where it is specifically linked with Platonism.

[105] Much the same adjectival phrase is given to Anubis in Met. 11,11, where the further phrase *laeua caduceum gerens* indicates an approach to Hermes/Mercury. For the identification of Anubis with Hermes Psychopompos see DKlP s.v. Anubis. The identification is particularly frequent in Syria and North Africa.

[106] It should be noted that in Syria and North Africa (as against Greece and Rome) the belief in the active power of images of the gods is particularly strong in this period. See also the curious doctrine concerning man-made gods in Asclepius 23f. and 37 with the notes of NOCK–FESTUGIÈRE ad loc. It is equally true that from early times Hermes has magical functions in Greek religion. If, then, Anubis/Hermes was commonly worshipped in North Africa, one may suspect that 1. the prosecution had a few strong points, but that 2. Apuleius on the basis of his understanding of Platonism (cf. e.g. Symp. 203) could not reject the notion of magic. His Mercury is in fact described as an intermediate god: *superum et inferum commeator*.

[107] 43,2 *quamquam Platoni credam inter deos atque homines natura et loco medias quasdam diuorum potestates intersitas*.

[108] Cf. BEAUJEU 218 ad loc., who notes that, in view of the almost literal translation of Symp. 203D τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν and the fact that in Albinus 15,2 and Arius Didymus (DIELS, Dox. 77, n. 1) γοητεία is lacking, no intermediate Stoic source should be assumed.

Digitized by Google

In this context mention should also be made of the doctrine of the two *Veneres* (Apol. 12). In answering the prosecution's attack on his amatory verse, Apuleius summarises the doctrine of Plato Symp. 180d ff., including the elevated character of Eros who is the son of the heavenly Venus[109].

Immediately following the passage on the intermediate gods Apuleius discusses (43,3), briefly and still in Platonic context, the divine nature of the human soul and its ability, under certain circumstances, to return in sleep or trance to its divine origin. Earlier he has adumbrated the equally Platonic doctrine that the soul enters *extrinsecus in hospitium corporis* (24,5), but does not refer the doctrine to a particular source. The same is true of the ideal of the ὁμοίωσις θεῷ (21,6), which is mentioned in connection with the ideal of philosophic poverty. The latter is elaborated in some detail in reply to an allegation concerning the manumission of three slaves (17,6).

Poverty is an *acceptum philosopho crimen et ultro profitendum* (18,1; cf. 20,9; 21,3; 73,4; 92,11 ff.). In discussing poverty as an ideal, however, Apuleius refers to Cynics rather than Platonists (22,2 ff.; Flor. 14 and 22; see above p. 417). The fact that the admiration for the Cynics in this respect is not confined to the 'Apology' (however marked there) is sufficient evidence that this feature of Apuleius' public self-portrait is not merely added *pour besoin de la cause*.

Several other more or less vaguely ethical features may be mentioned, some of which are attached to the image of 'the philosopher': he should take proper care of his body[110], must not admit *inhonestamenta*[111], should practise moderation[112] and virtue in general[113]. His *innocentia* should be known[114], he is not *iurgiosus*[115] and has learnt *non tantum beneficium amare sed maleficium*[116]. None of these are particularly striking or out of the way. It should be emphasized, however, that to a larger degree here than with the more technical *philosophica* in these speeches, the public image presented may have differed from the historical truth; but for sheer lack of evidence concerning the latter the difference cannot be sketched even in vague terms.

b) The evidence of the other works

α) 'De deo Socratis'

As in the texts dealt with above p. 416 ff. in DdS we have to do with a public discourse in which the orator presents himself as a philosopher. At the same

[109] It is to be noted that Flor. 10 merely mentions a *potestas uoluptifica* of the planet Venus.
[110] Apol. 4,1; 4,6; 4,10; 7,2 ff.
[111] Apol. 3,8–9.
[112] Apol. 98,3; Flor. 15,27; cf. Apol. 37,4; 92,11.
[113] Flor. 11; cf. 9,33.
[114] Apol. 28,3.
[115] Apol. 16,9.
[116] Flor. 9,33.

Digitized by Google

time he seems proud of the appellation *orator*[117], making sure in the example of Nestor (158) that *orator* and *sapiens* become firmly linked notions in the minds of his audience, and using the example of Socrates to show that the sapiens must sometimes play the role of Calchas as well, and listen to the divine voice (161–162). While it is possible that Apuleius thus made a claim for himself, or at least presented his own ideal in this juxtaposition of the notions *orator-sapiens-divinator*, it should be noted that the claim is not made *expressis verbis*. In fact, in contrast to his pretensions in the 'Apology' (see above p. 417ff.) to more original work, Apuleius here rather modestly confines himself to the role of interpreter of Plato's thought.

Apuleius begins this part[118] of his discourse with Plato's name, linked with a doctrine concerning the tripartition of nature, which he obviously thought Platonic[119]. This fact is of some importance for the mask he assumes in his discourse: Plato is his great authority, and an authority whose stature he cannot emulate[120]. Platonic doctrines, as he understands them, form the backbone of his discourse[121]. Other philosophers are mentioned, but only with reference to subordinate points. Xenophon is not adduced and one may suspect that Apuleius was either unaware of or not interested in the fact that the latter's account of Socrates' *daimonion* does not tally with Plato's[122]. The use of Lucretius deserves special mention, since Lucretius not only belongs to the Latin poets who serve to underscore Apuleius' rhetorical erudition[123], but also provides him with substantial material. At DdS 118 Apuleius adumbrates the two main theories concerning the light of the moon and cites De rerum natura 5,575f. in a slightly revised[124] ver-

[117] Cf. 125 *tandemque orationem meam e.q.s*; 129 *Quid igitur, Orator, obiecerit aliqui.*

[118] On the question whether DdS as we have it is complete, see below p. 432.

[119] The fact that it is not a Platonic doctrine is discussed fully by BEAUJEU 1973, 203f.

[120] 125: . . . *locum* . . ., *in quo non mihi* . . . *tantum, sed ne Platoni quidem meo quiuerunt ulla uerba pro amplitudine rei suppetere.*

[121] E.g. 128, 132, 163.

[122] 138, Aristotle on the existence of animal life in fire (cf. De gen. an. 761b; BEAUJEU 1973, 211 n. 1); 139 *geometrae* on the height of Mount Olympus (10 *stadia*, ref. not in BEAUJEU, number added by COLVIUS; Apuleius may have picked up the information in Plutarch Aem. 15, where the geographer Xenagoras is cited, see ZIEGLER RE 24, 562 Nr. 6, RhM 110, 1967, 57; 150 *philosophi*; 166f. Aristotle/Pythagoreans (see BEAUJEU 1973, 243 with n. 3); 169 Pythagoras as an example.
Apuleius mentions Xenophon only once (Flor. 20,5), as a historian rather than a philosopher.

[123] Of course the use of quotations from poetry is common in philosophical writing in Antiquity from Plato onwards, and it is hardly fair to say that Apuleius seeks a 'merely' rhetorical effect as if such effects are unworthy of the true philosopher: on the use of poetic quotation in philosophical argumentation see e.g. TRILLITZSCH, Seneca's Beweisführung, Berlin 1962, 23ff. and 83ff.

[124] Lucr. 5,575f.: *Lunaque siue notho fertur loca lumine lustrans, siue suam proprio iactat de corpore lucem*. Apuleius borrows *notho* from 575, putting *notham* in front of *iactat*. Having used *proprii candoris* just before he may well have thought Lucretius' *proprio* in-

Digitized by Google

sion. He defers discussion of the question which of the two is right to a later occasion and confines himself here to the assertion that sun, moon and also other heavenly bodies are divine[125]. Lucretius is similarly used to drive home the point about the subtlety of the bodies of daemons (142f.). Apuleius mentions the possibility of very light bodies of an entirely earthly origin in an a fortiori argument and the quotation of De rer. nat. 6,96ff. is used as a clincher[126]. A Lucretian reminiscence occurs also at 164/5 in the context of a warning against the popular use of *omina*[127].

Quotation from other poets[128], too, serves a somewhat larger purpose than the mere display of erudition. Thus e. g. in the discussion of the question whether the gods enter into human affairs at all, the oath is cited as a common situation in which gods play a role. Two lines of Vergil (Aen. 9,300 and 10,773) provide examples of oaths, one serious, one sarcastic, in which gods are not invoked. The quotations, then, form an integrated part of the argument[129].

β) 'De Platone et eius dogmate'

Both books of this work are palpably different in genre from DdS and the other speeches. Though the paraenetic element is not entirely absent and becomes stronger in the second book, it is obvious that the aim is presentation of information rather than persuasion. It seems reasonable to suppose that it is precisely for this reason that Apuleius has reduced his presence as the author to a bare minimum. He reports Plato's δόγματα (his Latin translation of the word is *consulta* 189) and in stating the aim of the work (ibidem) he underlines the fact that Plato formulated these *consulta 'ad utilitatem hominum uiuendique et intellegendi ac loquendi rationem'*. The phrase obviously implies Apuleius' respect. The same respect appears in the anecdote of Socrates' dream in which he saw a swan flying up from the altar of Eros in the Academy, and afterwards identified the young Plato with that swan. Once (229) Plato is referred to as *ille heros*, and once as surpassing even that qualification[130].

appropriate. It seems quite possible to argue therefore that he neither quotes through an intermediary (SCHALK) nor from (faulty) memory, but that he adapts the quotation to the requirements of his context, as other ancient writers appear to do with some frequency.

[125] Concerning the phrase *nam hoc postea uidero* see n. 158.

[126] The passage 142f. should be seen as quite proper argumentation in the context of philosophical techniques of persuasion, rather than as rhetorical digression (BEAUJEU 1973, 223).

[127] Cf. Lucr. 5, 1133f.

[128] Apart from Lucretius and Vergil, there are quotations from or references to Homer, Ennius, Accius, Plautus, and Terence.

[129] On the use of Homer, especially the figure of Ulysses (cf. the quotation from Accius at 176) see p. 441 with note 188.

[130] The passage occurs in the Life of Plato (183). It is interesting both because Apuleius refers to Speusippus as his source, and because the phrase expresses Apuleius' extraordinary reverence for Plato, a reverence shared by others; see below p. 465.

Digitized by Google

Apuleius enters the pages of his treatise(s)[131] chiefly as a translator of technical terminology[132], but the second book is addressed (to Faustinus)[133] and for that reason the work cannot be regarded as mere notes for his own use.

γ) 'De Mundo'

In his Latin version of 'Π. κόσμου' Apuleius appears to make a strenuous effort to claim the work as his own. The stylistic and material modifications – in particular the amplifications – are important for Apuleius' working method and have been carefully studied[134]. Here we are concerned with the few passages in which Apuleius allows himself to appear.

(1) The dedication to Faustinus, which replaces 'Π. κόσμου''s dedication to Alexander, links the work with 'De Platone' II. Unfortunately there is no certainty concerning the person of this Faustinus. BEAUJEU speaks of a fictitious addressee[135], but that qualification may have positive literary implications which in view of our lack of knowledge it would be rash to develop. The word *fili* (De Platone 219) may refer to a real son[136] or to any person younger than the speaker. But in either case the author of this Latin version claims for himself the teacher's rôle assumed by the author of the original and without doubt intends the use of the first person (such as *mihi* in the first sentence)[137] to be understood as referring to himself.

(2) In this context, a comparison between the closing sentence of the Preface and the corresponding passage of 'Π. κόσμου' raises several questions:

[131] On the question whether the two books belong together see BEAUJEU 1973, 52f.; the question whether a third book was ever added has been discussed above, see p. 410f.

[132] Cf. 189 quoted above, 192 'Ιδέας *uero, id est formas omnium*; 193 Οὐσίας, *quas essentias dicimus*; at 200 the use of the words *cogitabilis* and *intelligibilis* elicits the phrase *detur enim uenia nouitati uerborum rerum obscuritatibus seruienti*, see BEAUJEU 1973, 266 ad loc.; see also 204; 206 (cf. DdS 150); 226 (the word *interim* shows a kind of modesty or even dissatisfaction); 231f.

[133] Faustinus is addressed as *fili*. The question whether that appellation may be taken literally has been discussed above p. 413 n. 62.

[134] MÜLLER, REDFORS, REGEN.

[135] BEAUJEU 1973, 310.

[136] See n. 62 on the possibility that the cognomen Faustinus occurred in Apuleius' family. At De mundo 285 the mss. have *Faustine mihi*; THOMAS proposed *fili* as at De Platone 219, NOVAK deletes *mihi*, MINIO-PALUELLO prefers *mi*. Perhaps MINIO-PALUELLO's simple solution has a slight edge.

[137] Cf. e.g. Π. κόσμου 391 a 22 οἰκτίσειεν ἄν τις + 289 *quorum me miseret*; 392 b 20 ὁ πολὺς λόγος ... διεῖλεν + 296 *Nec sum nescius plerosque ... diuisisse*; 394 a 4ff. Γῆς ... ἱστορήκαμεν + 350 *De mari satis dictum*; 396 a 27 ὡς δὲ τὸ πᾶν εἰπεῖν + 332 *uerum enimuero ut, quatenus possum, de uniuersitate quod sentio breuiter absoluam*. It is clear that the adapter feels free to add or omit first person constructions as he pleases. See also the introduction of ch. 24 (341) and BEAUJEU's note ad loc.

Digitized by Google

Quare nos Aristotelen prudentissimum et doctissimum philosophorum et Theophrastum auctorem secuti, quantum possumus cogitatione contingere, dicemus de omni hac caelesti ratione, naturasque et officia conplexi et cur et quemadmodum moueantur explicabimus.

Λέγωμεν δὴ ἡμεῖς καί, καθ' ὅσον ἐφικτόν, θεολογῶμεν περὶ τούτων συμπάντων, ὡς ἕκαστον ἔχει φύσεως καὶ θέσεως καὶ κινήσεως.

Πρέπειν δέ γε οἶμαι καὶ σοί, ὄντι ἡγεμόνων ἀρίστῳ, τὴν τῶν μεγίστων ἱστορίαν μετιέναι, φιλοσοφίᾳ τε μηδὲν μικρὸν ἐπινοεῖν, ἀλλὰ τοῖς τοιούτοις δώροις δεξιοῦσθαι τοὺς ἀρίστους.

The two passages differ in several respects. First, Apuleius makes a change of addressee, and in doing so he omits the sentence which in the original refers to Alexander; apparently it does not fit Faustinus. Perhaps we have a hint here that Faustinus was a real person. Second, Apuleius mentions Aristotle and Theophrastus, which has led to discussion about the authorship of the 'Π. κόσμου'. Our concern is not with that question, but rather to ask what Apuleius is saying about his sources and his relationship with them. To take the phrase as a conscious attempt by Apuleius to pass off the work as an original composition and therefore to accuse him of plagiarism (however mild) seems unnecessary[138]; *secuti* suggests both an acknowledgement of his sources and an emphasis on his own elaborations and additions; *Aristotelen prudentissimum et doctissimum philosophorum et Theophrastum auctorem* indicates that he thinks the matter Aristotelian but the expression Theophrastean. Having thus acknowledged his sources, he assumes the role of the author of the adaptation[139].

Among the passages in which Apuleius uses the first person (singular or plural) there are two that merit special attention. At 327 he claims to have seen an oracular site in Phrygia where a mountainsite aperture emits a deadly exhalation. The author of 'Π. κόσμου' makes no such claim. BEAUJEU doubts whether Apuleius actually visited the place, since there are no other references to such a journey. If Apuleius' authorship of the Latin version of 'Π. κόσμου' is accepted, there seems to be no reason to doubt a journey which provided Apuleius with a point of interest that fits in so well with his avowed interests as expressed in the 'Apology'[140]. A similar *uidi ipse* occurs at 361 (Pheidias' self-portrait on the shield of Athena), this time raising no doubt as to its authenticity, since it is well known that Apuleius has visited Greece. The importance of the two passages in the present context lies in the fact that in his adaptation of 'Π.

[138] BEAUJEU 1973, xi, 113, 310.

[139] BEAUJEU's moral doubts (1973, xi) seem unjustified in view of the lack of reliable evidence and his anachronistic use of modern criteria.

[140] See p. 417ff. on Apuleius' active interest in philosophical and scientific questions. Cf. the religious interest of his sojourn in Greece, Apol. 55,8–9 and a possible visit to the Gaetulian mountains.

Digitized by Google

κόσμου' Apuleius strengthens the impression that he is interested in personal observation of phenomena.

2. Apuleius' audience and readers

The author refers to audiences in his public speeches, to readers in other works. Both the subject-matter of his speeches and the way he addresses his audiences tell us something about those audiences. Similarly in the other works it is often clear that he has a certain type of reader in mind[141].

a) Audiences and readers mentioned in the extant works

In the 'Apology' Apuleius depicts his accusers as illiterate and uncivilised men[142], in contrast with the well-educated and highly literate judge[143]. No doubt the portraits are respectively slanderous (to the point of caricature) and flattering, but to be effective the flattery must have been carefully calculated. Certainly Apuleius must have expected that the rich mosaic of erudition presented in the 'Apology' would impress Claudius Maximus, and possibly his counselors as well, though the latter are rarely mentioned[144]. In addition to accusers and judges, he also mentions a large crowd (28,3 *omnis ista multitudo, quae plurima undique ad audiendum uenit*), whom he is concerned to teach that philosophers, strong in their innocence, are not interested in defending themselves against calumny. This crowd, if not fictitious, we may suppose to have been attracted as much by the nature of the accusation as by the fame of the accused. If fictitious, the crowd is part and parcel of the total picture Apuleius wishes to present to the readers of his speech and thus serves a different rhetorical purpose[145].

[141] We cannot, of course, describe the reception of Apuleius' works by his contemporaries in the same way that we might in the case of a modern writer: in the latter case, reviews, printing history, sales record, references in secondary literature and so on may produce a fairly complete picture that can be compared with the author's idea of his audience/readers. We can, however, attempt a sketch based on the audience/readers mentioned in the text. What emerges is of interest since the picture differs considerably for the various items of the extant *Corpus Apuleianum*. The differences are attributable to generic variation and may not in themselves be used as evidence for or against the genuineness of a particular work.

[142] 10,6; 16,7; 30,5–6; 30,11–12; 36,1–2.
So too Sicinius Pudens has left the path of righteousness *desertis liberalibus studiis ac repudiata omni disciplina* 28,9.

[143] 11,5; 19,2 (though Apuleius does not indicate to which *austera secta* Maximus may have belonged); 36,5 (cf. 41,4); 38,1; 51,1; 64,4–5; 81,2; 91,3; 94,5–6 (concerning the letter of Lollianus Avitus – a *uir bonus dicendi peritus* – and Maximus' expected reaction to it, cf. 95,3 ff.).

[144] 1,1 *quique in consilio estis*; 65,8; 67,5; 99,1.

[145] See WINTER 1969.

Digitized by Google

Entirely different audiences are sketched on several occasions in the 'Florida', where we find theaters full of people avid for the display of learning (of which Apuleius is not a little proud)[146] and expecting rhetorical competence[147]. Flor. 7,12 insists: *barbare alios insectari audientium contumelia est* and continues with an apostrophe to his own audience in which the speaker labours the point and underlines the ability of the audience to distinguish between good and bad. At Flor. 16,5 the audience is supposed to know the comic poet Philemon and his *ingenium*, but Apuleius is quite prepared to produce *de ingenio pauca* if they wish. The Carthaginian Senate offers him a statue[148] and the proposer, Aemilianus Strabo, is addressed as *uir omnium, quot umquam fuerunt aut sunt aut etiam erunt, inter optimos clarissime, inter clarissimos optime, inter utrosque doctissime* (16,31). For the book Apuleius promises to write about it he expects a wide distribution[149]. Carthage itself is praised for its many *eruditionis amici*[150]. The paragraphs which in the mss. are prefixed to the speech 'De deo Socratis', but which are now usually associated with the 'Florida', present an audience asking for an extemporaneous display with Apuleius satisfying both those who ask for a speech in Greek and those who ask for a speech in Latin[151]. Magistrates attend displays of this kind, such as Lollianus Avitus[152], the proconsul Severianus and his son Honorinus[153], though in the list of the latter's virtues erudition is conspicuously absent[154]. We have part of a panegyric for Scipio Orfitus[155], who is addressed in person, as well as a small fragment of what may have been a similar panegyric for an unknown person[156]. The latter fragment may seem to contradict the rosy impression Apuleius presents of his audiences elsewhere (*et adhuc ex bonis pauci eruditi*), but this may well be due to the demands of the rhetorical moment. Of course it is in itself possible to regard all the passages mentioned as topical and devoid of evidential value for the type of audiences Apuleius addressed, but I am more inclined to the view that these passages have at least evidential value for the type of audience he had in mind and thought he could count on, at the same time being aware (and scornful) of the *profana philosophiae turba*[157]. That phrase occurs at DdS 122, where it is used in implicit contrast with the audience he is addressing.

[146] Flor. 5; 9,4; 18,1.
[147] Flor. 9,7–8.
[148] Flor. 16. The inscription of another statue, found at Mdaourouch and perhaps dedicated to Apuleius, has been partly preserved: ILA I n° 2,115; cf. VALLETTE 1960, VII.
[149] Flor. 16,47–48.
[150] Flor. 18,1; cf. 18,5 *conuenientium ratio*; 18,16–17; 20,9.
[151] *Extempore*: I and IV; Greek and Latin V; see below for a further discussion of the latter passage.
[152] Apol. 24,1.
[153] Flor. 9,30ff.
[154] Flor. 9,36.
[155] Flor. 17 (17,18: *in mediis milibus hominum*).
[156] Flor. 8.
[157] Cf. his scorn in the 'Apol.' for the prosecution's illiteracy and lack of Greek (above, n. 142).

Digitized by Google

Since apart from the 'Apology' 'De deo Socratis' is the only speech that has been preserved more or less intact, it may be worthwhile to look a little closer at its presumed audience. Though Apuleius, in writing down this speech, is at pains to preserve the situation of addressing an audience, the setting is not mentioned as in some of the Florida. In fact it is by no means easy to qualify the audience addressed. One major problem must take precedence over several smaller ones.

In the mss. DdS has a preface of which the contents are hard to relate to the argument of the speech. The last few lines of that preface, indeed in the manuscripts more closely related to what follows, contain a passage in which Apuleius makes a transition between a Greek and a Latin section of his address. There are some strong arguments for admitting this passage as part of a larger whole to which DdS once belonged. While acknowledging the strength of these arguments[158], BEAUJEU nevertheless rejects them because the audience presumed in DdS «*devait être composé uniquement de personnes de langue latine*». Apuleius, he says, speaks of the Greeks as strangers (133,149) and of the Latin language as '*nostra lingua*'[159]. The three passages do not provide the evidence BEAUJEU needs, since it is easy to imagine an audience – especially in a city like Carthage[160] – which consisted partly of people whose main language was Greek but who could follow a Latin argument or speech, partly of people whose main language was Latin but who had more than a smattering of Greek[161]. In the Greek part of his address, an orator would identify with one group, in the Latin part with the other (and then naturally use the expression *nostra lingua*). But even if BEAUJEU's argument is valid in itself, it does not outweigh the arguments in favour of the association. It may well be, therefore, that the audience in fact consisted partly of Greek-speaking, partly of Latin-speaking people – both groups being interested in Apuleius' performance and/or argument.

[158] BEAUJEU 1973, 6f. The arguments for taking the passage with DdS are 1. the evidence of the mss., see BEAUJEU ad loc., and 2. the phrase *ut iam prius dictum est* (150). (Whether the phrase *nam hoc postea uidero* [118] indicates that a further part of the speech is lacking is hard to determine: to use the phrase as an indication that the reference to an earlier part of the speech is also an oversight on the part of the author seems unwarranted; in fact BEAUJEU 1973, 207 n. 5 thinks that it might equally well refer to work now lost.)

[159] At 133 we find the phrase *hos Graeci nomine daemonas nuncupant* and at 150 Apuleius modestly proposes to use the term *Genius* for the *animus beatus* of the *eudaimon*. It seems that, rather than assuming that the audience does not know the Greek word *daemon*, Apuleius at 133 prepares for the proposal at 150. At 149 he lists three groups of *numina* (*Aegyptia, Graeca, barbara*) each with its own peculiar rites. The passage is interesting for several reasons, but it does not support the notion that Greeks are strangers to the present audience: on the contrary, because the subject of differing rites is a common one, Apuleius proposes a different subject for his speech in Latin (*latine dissertare* [150]). There is no doubt in my mind that instances of the various rites mentioned could be observed in many North African cities in Apuleius' time.

[160] See LASSÈRE 1977, 377 on the population of Carthage.

[161] On Apuleius' attitude towards people who have little Greek see e.g. Apol. 87,4f. and notes 142 and 157 above.

Digitized by Google

However, the modes of address, though they consistently reproduce the oratorical setting, tell us little about the people addressed beyond the fact that sometimes the group (141, 155, 166) is addressed, sometimes a single person is singled out (169, 176)[162].

In contrast neither 'De Platone' nor 'De mundo' gives any indication of the type of audience or readership Apuleius had in mind, apart from the enigmatic Faustinus[163]. Nor does 'Π. ἑρμ.' give a hint of the intended readers, whereas the 'Asclepius' insists on a closed group of four men (1,37,3 Th.)[164].

In the 'Metamorphoses' the situation is different. In that work the historical author and the implied author are not identical; a chief narrator is interposed between (implied) author and reader; and this chief narrator has his own audience, as have the various subnarrators of the so-called 'inserted' tales. The present day reader, then, must be aware of the possibility, indeed likelihood, that the *lector* addressed (e.g. 1,1; 1,6) and defined (e.g. 9,30 *lector scrupulosus*; 11,23 *studiose lector*) is drawn into the realm of fiction. Apuleius leaves doubt even as to the question whether the fiction is that Lucius is writing a book, or addressing a (live?) audience[165].

In addition to these indications of expected audience(s) or readers there are a few scanty hints of fellow students[166] and acquaintances or friends who appreciate Apuleius' work[167].

b) (Near) contemporary readers

Unfortunately this paragraph must be extremely brief. Moreschini 1978, 219 opens his remarks on Apuleius' fame in late Antiquity by exclaiming that the generation following Apuleius ignores him altogether. This is undoubtedly due in part to the fact that we possess very little that was written by that generation. Tertullian does not mention Apuleius, and it is hard to prove that DdS must have been one of his sources[168]. Lactantius does mention him, but in such a way (Div. Inst. 5,3,7 *Apuleium . . . cuius solent et multa et mira memorari*) that it is likely that he did not possess copies of his works. For the

[162] On one occasion the speaker closely identifies himself with his audience: 167 *Quin potius nos quoque*, followed by an exhortation. In the remaining instances of the use of first person plural, or second person singular (in a few cases plural) it is most likely that Apuleius is generalising.

[163] See above p. 413 n. 62.

[164] The dialogue is limited to Hermes Trismegistus and Asclepius; the other attendants, Tat and Hammon, are rarely addressed (e.g. 34: 74,11 Th.).

[165] On the narrative distinctions to be made in the 'Met.' see now Winkler 1985.

[166] Thus Aemilius Strabo (Flor. 16,36) and, of course, Pontianus.

[167] Flor. 17,4 Clemens, a poet; Apol. 6 a poem for Calpurnianus. At Flor 18,39 Sabidius Severus and Julius Persius are mentioned, whom he has honoured by casting them as the speakers in a dialogue on Aesculapius. For the first see PIR s.v. Sabidius 6 (the name is not known from other sources), for the second see RE X s.v. Iulius 383 and PIR² s.v. Iulius 456. See also CIL VIII 997.

[168] Moreschini 1978, 225ff.

Digitized by Google

'Met.' an interesting reader is mentioned in the Script. Hist. Aug.[169], readers of the other works do not appear before the 4th century. By then their reactions (e.g. that of Augustine)[170] belong to a world that differs considerably from that of Apuleius and therefore falls outside the limited scope of the present paper[171].

IV. The shape of Apuleius' Platonism

Under III 1a above the passages in which Apuleius claims to belong to 'Plato's family' have been assembled. His view of Plato and Plato's philosophy as exhibited in the 'Apology' and 'Florida' should be read together with the more systematic treatment in 'De Platone' and the references to Plato in the other treatises.

A striking feature of 'De Platone' is the Life that serves as the introduction to the survey of doctrine. Though scholarly interest has been directed in the main to the question of its source or sources[172], the hagiographic character of this life has long been noted[173], but it is in particular G. BARRA who has attempted to connect it with certain aspects of Apuleius' own biography[174]. Indeed, when the Life is compared with autobiographical data given elsewhere by Apuleius in his surviving works, its exemplary function becomes obvious. For example:

a. Apuleius notes Plato's emphasis both on content and on verbal expression,

185: *uerum etiam labore et elegantia inlustrauit sapientiam ab eo* (sc. *Socrate*) *sibi traditam: labore, quo adserere eam adnisus est; elegantia, per quam uenustate et maiestate uerborum ei plurimum adhibuit dignitatis.*

[169] Hist. Aug. (Ps. Capitol.), Clod. Alb. 12,12.

[170] On his discussion of Apuleius' demonology see MORESCHINI 1978, 240ff.

[171] One of the *desiderata* of Apuleian studies is a good reasoned survey of all ancient *testimonia* including a discussion of all genuine, suspect and spurious fragments.

[172] For the sources see e.g. H. LEISEGANG in RE 20,2, 1950 s.v. Platon 2343–2357; BARRA 1963, 5; W. K. C. GUTHRIE, A history of Greek Philosophy IV, Cambridge 1975, 8f.

[173] BEAUJEU 1973, 249 rightly refers to L. BIELER ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des 'Göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum, Wien 1935/36 (reprint Darmstadt 1967), for a general framework. See also GUTHRIE as cited in the previous note.

[174] BARRA 1963, 8ff. BARRA pays particular attention to the textual problem at 187, where the mss read *dialectica rationalis*. He defends that reading by taking *rationalis* as an adjective with the noun *dialectica* and reasons that nothing compels us to suppose that the three *officinae* must parallel the three *membra philosophiae*, and that *naturalis philosophia* in this sentence may well refer to θεωρία, whereas the combination *dialectica rationalis atque moralis* underlines a close union as present in the βίος πρακτικός. However, the conjecture *de Eleaticis* (ARMINI 1928, 327 after GOLDBACHER's *ab Eleaticis*) is highly seductive, not only in view of the rare combination *dialectica rationalis*, but in particular of the fact that Parmenides and Zeno have been mentioned a few lines before.

Digitized by Google

Clearly he finds this aspect of Plato very important, and, of course, it is in full accord with his own repeated insistence on, and pride in, his rhetorical ability.

b. Apuleius emphasises Plato's thirst for learning, enumerating the teachers he sought out and specifying the aims of his journeys: Plato went to Cyrene to study geometry with Theodorus and to Egypt to study astronomy and to learn the *prophetarum . . . ritus*; but for the outbreak of a war, he would have travelled to visit the Indi and the Magi[175]. One is strongly reminded here of Apuleius' own interest in both mystery rites and magic and of his defence of those interests in Apol. 25,9ff., just as one is reminded of Apuleius' interest in scientific observation when one reads (189) that Plato's first journey to Sicily was made *ut naturam Aetnae et incendia concaui montis intellegeret*. The aim of the second journey to Sicily, made (according to Apuleius) in part *ut municipales leges eius prouinciae disceret*, is not as easily paralleled in Apuleius' life, but this may be due to the disappearance of his 'De republica'.

c. The passage on Plato's relative poverty (188) should be related to the ideal of philosophic poverty as discussed by Apuleius in the 'Apology' (see above p. 425). The fact that the list of Plato's possessions at the time of his death differs significantly from the more detailed one in Diog. Laert. 3,41–43 may well be due to this interest on Apuleius' part. Noteworthy, too, is the fact that Apuleius qualifies the *patera* left by Plato by the phrase *qua diis supplicabat*, where the will cited by Diogenes Laertius details the respective weights of the gold and silver items.

As to the survey of Platonic doctrine in the remainder of 'De Platone' I, it is obvious that we are dealing with a doxographical account of only moderate interest in the history of ancient philosophy. In that context it is a reasonably useful tool in reconstructing the teachings of the school of Gaius[176]. Most scholars have confined themselves to that problem, comparing the individual dogmata with their equivalents in Albinus and other 'Middle Platonists'. In the present contribution the group of dogmata will rather be surveyed with a view to determine which aspects of Platonic philosophy (as Apuleius understood it) were of particular interest to the author. For instance there is a revealing comparison to be made (see p. 454 below) between Apuleius' discussion of the human body and physical and mental health in 'De Platone' I and his discussion (based on the 'Timaeus') of epilepsy in Apol. 49f.[177]. It is a matter of interest that, while this entire group of dogmata remained fossilised in the school of Gaius, which took little interest in it and made no attempt to refer it to modern developments[178], Apuleius claims a practical rôle for it in his activity as a philosopher.

[175] The fact that foreign travel is a fixed *topos* in philosopher's lives in later Antiquity (Apuleius himself makes ample use of it in Flor. 15 when speaking of Pythagoras) strengthens the point: the lives were certainly written in order to provide models for emulation.

[176] See e.g. MORESCHINI 1978, 133ff. (originally 1964; references to older literature *passim*) and the cautious position taken by BEAUJEU 1973, 53ff.

[177] The passage is compared with the relevant section of the 'Timaeus' above on p. 418ff.

[178] See MORESCHINI 1978, 98.

Digitized by Google

The second book of 'De Platone' is also doxographic, though a number of protreptic elements may be discerned as well. Again its doxographic material is interesting from a point of view of provenance, but for the purpose of the present survey a few aspects that are particularly important for Apuleius will be compared with his other work, e.g. the call to contemplate two examples *unius diuini ac tranquilli ac beati, alterius inreligiosi* (230), which may be related to several passages in 'De deo Socratis', 'Apology' and the 'Metamorphoses'.

Of course the reappearance of certain doctrines of 'De Platone' in other Apuleian works can be no more than a rough and partial guide in pinpointing his particular interests. The loss of many of his writings results in an incomplete picture, but with these cautions the following subjects seem to have engaged his attention more or less continually:

- the divine, fate and fortune
- time
- the structure of the soul
- health and disease
- speech and music
- the good, mediocre, and evil man

Other subjects occur, but appear to be treated without any marked interest, or even merely dutifully. The extant works allow us little opportunity to study his interest in scientific matters, though he dwells on it at length in the 'Apology'.

In the following pages a brief attempt will be made to trace Apuleius' thought on the several points of emphasis listed above in the various works ascribed to him. On several occasions inconsistencies of greater or lesser importance will have to be noted. At those points it is necessary to keep in mind all that has been said above on the generic differences, the chronological uncertainty and the varying modes of translation, adaptation and elaboration of Vorlage or sources.

1. Theology

a) The supreme god

The supreme god of 'De Platone' I 190–191 is described in terms that call for a comparison with the description of the βασιλεύς at Apol. 64 (see above p. 422ff.):

> *Sed haec de deo sentit, quod sit incorporeus. Is unus, ait,* ἀπερίμετρος, *genitor rerumque omnium exstructor*[179]*, beatus et beatificus, optimus, nihil indigens, ipse conferens cuncta. Quem quidem caelestem pronuntiat, indictum, innominabilem, et ut ait ipse* ἀόρατον, ἀδάμαστον; *cuius naturam*

[179] OUDENDORP's conjecture, cf. 204 *patrem et architectum*; Apol. 64 *mundi opifex*. See also table 1 for similar terms.

Digitized by Google

inuenire difficile est; si inuenta sit, in multos eam enuntiari non posse. Platonis haec uerba sunt: θεὸν εὑρεῖν τε ἔργον, εὑρόντα τὲ εἰς πολλοὺς ἐκφέρειν ἀδύνατον.

The provenance of the several qualifications has long been a point of discussion[180]. For our purposes the fact that the supreme god is given seven positive and seven negative qualifications here is noteworthy in so far as it constitutes an overall similarity with the carefully balanced series of positive and negative terms of Apol. 64. A similar balance of positive and negative terms is found at DdS 124. Several of the qualifications occur in De mundo 341ff. and also in the 'Asclepius'. Table 1 may be useful.

Table 1

De Platone I 190f.	Apol. 64	DdS 124	De mundo 342f.
1. incorporeus			(non tamen ut corporei laboris officio e.q.s)
2. unus		hunc solum	
3. ἀπερίμετρος	neque loco ... comprehensus	incredibili . . . nimietate	
4. genitor rerumque omnium exstructor	mundi opifex	parentem qui omnium rerum dominator atque auctor est	rector . . . omnium sospitator et genitor omnium
5. beatus	sine cura	solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendiue	
6. beatificus			et per se et per alios opem salutis adferre
7. optimus			
8. nihil indigens			
9. ipse conferens cuncta	(totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis)		v.o.[1] originis auctorem salutem rerum
10. caelestis			caeli penetralibus (etc.)
11. indictum	nemini effabilis	ineffabili	uel parum dicere
12. innominabilem			
13. ἀόρατον			

[1] vetus opinio

[180] An extensive discussion in MORESCHINI 1978, 70ff. (originally 1966) and the rich notes in BEAUJEU 1973, 256f. contain the references. The terms have most recently been discussed by VAN DEN BROEK 1982, who pays particular attention to *beatus et beatificus* (p. 58ff.) and finds Gnostic parallels.

Digitized by Google

De Platone I 190f.	Apol. 64	DdS 124	De mundo 342f.
14. ἀδάμαστον			
15.		nulla uice ad alicuius rei munia obstrictum	
16.	paucis cogitabilis	uix sapientibus ... intellectum	
17.	summus animi genitor		
18.	aeternus animantum sospitator		sospitator . . . genitor omnium qui e.q.s
19.	sine opera opifex (see 5)		
20.	sine propagatione genitor		
21.			infatigabili prouidentia
22.			maximis interuallis disiuncta

Two aspects of the table stand out: though many of the characteristics are repeated their wording varies and each passage shows one or two characteristics that do not appear in any of the others. Nevertheless the lists of De Platone 190/1, Apol. 64 and DdS 124 overlap in a significant number of items, while that of De mundo 341ff. shows only two items that do not occur in one of the others. Apuleius is not content to churn out a standard list, but fits what he has to say about the supreme god to its context. A few characteristics seem to be regarded as indispensable. The supreme god transcends time and space, he is the creator of all that is, and human language is insufficient to name him properly. In addition he is regarded as guarding his creation, reachable by thought, though only to a few, and, finally, he is, like the Epicurean gods, *sine cura*. None of the four passages attempts to distinguish between the essence and the power of the supreme god. The adjective *caelestis* in 'De Platone' appears to be paralleled by *caeli penetralibus* in 'De mundo', since it translates ἐν οὐρανῷ. Nevertheless the question should be asked whether these terms do not contradict the terms *ultramundanus* (De Platone I 204) and ὑπερουράνιος (Apol. 64,4). It looks as if *caeli penetralibus* in fact adapts the terminology of his Vorlage (Π. κόσμου 398 a 2) in order to come closer to the image of absolute transcendence presented in *ultramundanus*. Why the *caelestis* in 'De Platone'? BEAUJEU 1973, 257 supposes that *caelestis* here has a somewhat vague sense, and indeed Apuleius usually employs the word as a general qualification, rather than one referring to a specific aspect of the cosmic order[181].

[181] Cf. e.g. Plato's *caelestis facundia* (DdS 124). See also De mundo 351, DdS 129, Apol. 49,1; 64,10 etc. MORESCHINI 1978, 72ff. does not discuss the word in his survey of this list of qualifications.

Digitized by Google

These four passages are by no means the only ones in which the supreme deity is discussed. De Platone I 204 summarizes the description at 190–191, but uses the term *ultramundanus* instead of *caelestis* in addition to terms expressing the notions 1., 2., and 4. of the table. De mundo 350 employs the image of the supreme god enthroned on high, but it seems that Apuleius does not use that image in the other works[182]. The expression *summus exsuperantissimusque* (De Platone I 205, cf. De mundo 350) does not in itself add a characteristic, but is interesting, not only because it is linked with the Carthaginian Ba'al samîn, but also because it occurs in Asclepius 41, as well.

Almost all of the qualifications of the table are found also in the 'Asclepius'. Thus, for example, the notion 'incorporeal' is not explicitly applied to the supreme god, but is applied to the *intelligibilis mundus* of which he is called the creator at Ascl. 34. *Unus* is used several times, e.g. at Ascl. 29, a passage worth quoting for its description of the relationship of man with the supreme god:

> *pater enim omnium uel dominus et is, qui solus est omnia, omnibus se libenter ostendit, non ubi sit loco nec qualis sit qualitate nec quantus sit quantitate, sed hominem sola intelligentia mentis inluminans, qui discussis ab animo errorum tenebris et ueritatis qualitate percepta toto se sensu intellegentiae diuinae commiscet, cuius amore a parte naturae, qua mortalis est, liberatus inmortalitatis futurae concipit fiduciam.*

The passage also contains the notion ἀπερίμετρος of De Platone 190 (n°. 3 of the table) in the phrase *non ubi . . . quantitate*, which in itself is curious in that the element *qualitas*, here denied, is precisely the aspect perceived by the human intellect. The notion (4) that the supreme god is the creator occurs *passim* in the 'Asclepius'. N°. 8 of the table (*nihil indigens*) has a parallel in the introduction to its final prayer (41: *nihil enim deest ei*).

It should be noted that nowhere in his extant works does Apuleius seem to ask why, if the supreme deity is *nihil indigens*, there should be a creation. The 'Asclepius', however, suggests an implicit answer in the notion of *uoluntas dei*, which is heavily emphasised in this dialogue, an emphasis which marks a significant difference between the 'Asclepius' and the rest of the extant corpus.

It is a real question whether Apuleius thought of the supreme god as a truly transcendent principle, or rather as a continuity which transcends but at the same time pervades. It is the problem of the description of providence. See below p. 444ff.

b) The other gods

α) The *anima mundi*

Apuleius apparently has no problems in describing the supreme god at the same time as the *opifex mundi* and as truly transcendent. Nevertheless there seems to be a certain amount of tension between his description of the creating

[182] Cf. also De mundo 365 for a whole list of comparisons.

Digitized by Google

deity and that of the three first principles at De Platone I 190ff.: god, matter and forms. When he subsequently speaks (193) of the οὐσίαι (*essentiae*), they are two in number, the first being the object of intellect and permanent, the second the object of opinion and fluid. The *primus deus* (193/4) is said to share the *substantia* of *mens, formae rerum* and *anima*. The second *substantia* comprises all things mutable and fluid. Matter, on the other hand, is the *initium omnium corporum* (194), including the *mundus* which enjoys *perpetua iuuentas* and *inuiolata ualetudo* (197). Indeed one is a little at a loss to account for the provenance of the second substance and looks in vain for any link with the ambiguous quality of matter (192 *unde adulterata opinione ambiguam materiae huius intellegi qualitatem*). This lack of clarity, coupled with the rather shallow treatment of the forms[183] and with the fact that the first principles are not mentioned in his other work with the exception of the *religiosissimus sermo* 'Asclepius'[184], seems to indicate that Apuleius was much less interested in the philosophical than in the 'theological' development of those principles. In the 'Asclepius' the first principles are much more simply *deus* and ὕλη. The dialogue makes an effort to relate *genera* and *species* (c. 3), but there is no explicit reference to the status of the forms. Its doctrine concerning the *spiritus* which is in the *mundus*, though not in the same manner as it is in god (ch. 14), should not be thought to imply a third principle, but should rather be seen as the manner in which the *creator* is present to the creation. Thus it can be said that the supreme god creates a second god who is identical with the cosmos. This looks rather like the *diuinus orbis* of De Platone I 204[185], but there the doctrine of the divine *mundus* is dropped in favour of a discussion of the *caelicolae* and the *medioximi* (see below). However, in the preceding discussion of the *anima mundi* the notion of a created god, consisting of an animated, eternal cosmos, is forcibly expressed (198–199). The fact that this notion is omitted from DdS need not surprise: the account of that speech is largely concerned with the lower gods and demons.

β) *Caelicolae*

The doctrine of De Platone I 204 presenting the three *species* of gods – the supreme god, the heavenly gods and the intermediate gods – also occurs in DdS 117–124, though there it is discussed less schematically and with greater

[183] They are dealt with in 7 lines of text which present a rather orthodox treatment. So far as I know they are not mentioned anywhere else in the extant works. BEAUJEU 1973, 260 notes with surprise that there is no reference to the doctrine of the ideas as the thoughts of god. MORESCHINI 1978, 87 (originally 1966) found such a reference in the word *inuenta* at 199 and BEAUJEU cautiously approves. However, if Apuleius says at 190 that there are three *initia rerum* = ἀρχαί and if the notion ἀρχή is to be taken seriously, the ideas, being one of the three, cannot at the same time be regarded as the product of one of the other two. In fact Apuleius does not make that mistake.

[184] Ch. 1: . . . *ne tantae rei religiosissimus sermo multorum interuentu praesentiaque uioletur.*

[185] MORESCHINI 1978, 91 n. 134 notes that this is the only reference to the divine and living world in Apuleius.

Digitized by Google

emphasis on subdivisions in the second and third classes. It may be implicit in Apol. 64, and Apuleius imports it into his translation of 'Π. κόσμου'. The scheme in the Asclepius is considerably more involved. Not only do we find a division into intelligible and sensible gods, of which the supreme god and the visible god of ch. 3 are but instances, but all species have an *ousiarches* or *princeps*, who is the intelligible god. Five *ousiarchai* are enumerated with their sensible dependants (ch. 19):

- Jupiter – *caelum*
- Light – sun
- Pantomorphos – 36 *Horoscopi*
- Fortuna/Heimarmene – seven spheres
- *Secundus?deus?* – air

The doctrine of ch. 19 is the harder to evaluate because the text concerning the fifth ousiarches is highly uncertain[186]. In addition there is a distinction between the *deus supra uerticem summi caeli consistens*, a Jupiter called *dispensator* who resides between heaven and earth and a Jupiter Plutonius in ch. 27. On the question whether these doctrines can be sufficiently reconciled to be held by one person see below p. 447, n. 217[187].

In DdS the heavenly gods are divided into invisible and visible ones, of which the invisible are the immediate children of the supreme god and usually venerated by the non-philosophical crowd, though with erroneous cults (122). Apuleius says he sides with Plato in regarding them as incorporeal living beings without beginning or end, perfectly happy, not in need of any external *bonum*, and directly present in all that belongs to their competence (123). Their several functions and competences are not discussed, however, and thus we cannot say exactly how their relationship with the visible gods should be described.

At 121 Apuleius, quoting Ennius' list, names Minerva as one of the invisible gods, who do not communicate directly with human beings, but at 145 Homer's Minerva shows herself to Achilles. Apuleius' explanation of this apparent incongruity is very precise: the demonic power which allows itself to become visible does so *diuinitus* and that word should be taken literally in the sense of 'by divine inspiration'.

There is no contradiction either when towards the end of the speech Apuleius notes that Homer uses, *poetico ritu*, Minerva to mean *prudentia*: once it has been established that the heavenly gods have no direct contact with human beings, it is quite in order to note that a poet uses the name of a deity to denote one of her chief characteristics[188].

[186] The Leiden ms. Voss. Lat. Q 10 does not help (cf. PINI 1970, 27).

[187] But it should be remembered that the 'Asclepius' is a translation and that strictly speaking there is no reason why the translator should accept its doctrines.

[188] Apuleius probably meant more than metaphor. Possibly he thought of the relationship as Proclus does: *prudentia* being one of the virtues participates in the good, Minerva being one of the heavenly gods participates in heavenly being. Heavenly being unfolds itself throughout the creation and is present to its individual aspects in a manner appropriate

Digitized by Google

It is a curious aspect of 'De Platone' that the invisible gods are not formally discussed, though they are mentioned in the phrase *ceteraque numina, quos caelicolas nominamus* (204)[189]. As to their function see below p. 444ff. In 'De mundo' the invisible gods seem to be absent altogether: at 343 and 351 the transfer of power goes directly from the *creator* to the visible gods[190]. The division into intelligible gods (apart from the supreme deity) and sensible gods, then, which plays such an important role in the 'Asclepius' (see above) is, as far as the other works of the corpus are concerned, more or less confined to DdS.

The visible gods need no extensive discussion here. They are fiery in nature, though there is a (much discussed[191]) problem concerning the moon; they are usually listed in much the same order and in the 'Asclepius' are said to resemble their double origin[192]. It is their function that provokes some questions, which will be discussed below, p. 444f.

γ) *Daemones*

The reference to demons in De Platone I 204/5 is very brief:

> *tertium* (sc. *genus*) *habent, quos medioximos Romani ueteres appellant, quod [est] sui ratione, sed ⟨et⟩ loco et potestate diis summis sunt minores, natura hominum profecto maiores.*

Though the text is not entirely certain, the overall meaning is clear: the *medioximi* are intermediate beings located between the gods in heaven and men on earth, and endowed with a corresponding *potestas*. A little further on (206) Apuleius proposes the Latin titles 'Genii' and 'Lares'. A brief mention occurs in De mundo 343 (certainly Apuleian in view of the liberty he takes with the text of 'Π. κόσμου') in the phrase *quae ab illis* (sc. the gods of heaven) *sunt secunda*. The 'Apology' mentions the same doctrine at 43,2, and Flor. 10,3 notes *aliae mediae deum potestates*. 'Asclepius' ch. 4 mentions a *daemonum genus*, whose intermediate position between gods and men is hinted at in ch. 5. At ch. 33 we read:

> *dico nunc daemonas, quos credo commorari nobiscum, et heroas, quos inter aëris purissimam partem supra nos et inter ea, ubi nec nebulis locus est nec nubibus nec ex signorum aliquorum agitatione commotio.*

to that aspect. See COULTER 1976, 53ff. for a discussion of the relevant passages in Proclus. As to Ulysses, whose *prudentia* is used as a foil for Lucius, the *asinus multiscius*, see Met. 9,13, a key passage for the interpretation of the Metamorphoses and the character of Lucius.

189 Presumably they include the gods whose names Ennius put so neatly into two hexameters. The lines are quoted at DdS 121. These gods are knowable *acie mentis*.

190 De mundo 351: *eas autem potestates per omnes partes mundi orbisque dispendat, quae sint penes solem ac lunam cunctumque caelum; horum enim cura salutem terrenorum omnium gubernari.*

191 Cf. DONINI e GIANOTTI 1982.

192 Ch. 19: *Hi sensibiles, utriusque originis consimiles suae, qui per sensibilem naturam conficiunt omnia, alter per alterum, unusquisque opus suum inluminans.* The doctrine rather resembles that of De mundo 351 as quoted in note 190.

Digitized by Google

This reference to different types of intermediate beings, one of which is localised '*nobiscum*', the other more or less as are the demons in DdS, is not irreconcilable with the indications elsewhere in the corpus, though the definition of the region they inhabit is not without difficulty[193]. In ch. 23–4 and 37 an interesting habitat of demons is mentioned: men have induced them to dwell in the statues of their temples – a doctrine not mentioned in the other works of the corpus, though it would help in the interpretation of some passages[194].

For a description of the demons' constitution, habitat and classification we have to turn to DdS. In that speech – and here more than ever its rhetorical character is to be taken into account – they are said to be (132) *quaedam diuinae mediae potestates*[195] *inter summum aethera et infimas terras in isto intersitae aëris spatio*. The locality is mentioned again at 137[196], where Apuleius insists on the fact that *aër* is their specific abode, all elements having their appropriate living beings[197]. The demons are described as corporeal indeed, but *neque tam bruta quam terrea neque tam leuia quam aetheria* and either different from those two or a mixture of both. Apuleius says he inclines to the latter (141). A comparison with clouds (142–144) serves to give an impression of their weight, but they are ordinarily[198] invisible since light passes right through them (145). Unlike the *caelites*, who are always *eodem statu mentis*, the demons are subject to emotions (145–147), but share immortality with the gods. Apuleius summarises (148): *Quippe, ut fine comprehendam, daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiua, corpore aëria, tempore aeterna*. A discussion follows in which several types of demons are enumerated. There are some aspects of that enumeration that seem hard to reconcile with the preceding definition, in particular since he starts with the *animus humanus* which *quodam significatu* may be called daemon, even while residing in the body[199]. It is not certain, however, that he intended his audience to subsume these classes under the previously discussed intermediate mode of being. The phrase *quodam significatu* not only indicates that he does not intend to be more precise, but it also seems to refer back to the preceding phrase *uarias species daemonum philosophis perihiberi*, which may also imply that he is going to rely on authority rather than try to relate these species to the definition provided earlier.

Two lines of Vergil[200] (surely as authoritative as any philosopher in the rhetorical context) provide his introduction:

[193] See NOCK–FESTUGIÈRE ad loc. for parallels.

[194] In particular the statue of Mercury of Apol. 15ff. See also above p. 424 n. 106.

[195] For the notion *potestas* see below p. 444f.

[196] *qui in aëris plagis terrae conterminis nec minus confinibus caelo . . . uersantur.*

[197] A doctrine deriving from Aristotle, cf. BEAUJEU 1973, 220f. ad loc. It is to be noted that birds are classified as beings belonging to the realm of earth.

[198] *Nisi diuinitus speciem sui offerant.* Indeed Homer's heroes sometimes catch a glimpse. See also above n. 188.

[199] DdS 150: *Nam quodam significatu et animus humanus etiam nunc in corpore situs daemon nuncupatur.*

[200] Aen. 9,184f., transmitted in a curiously abbreviated version.

Digitized by Google

. . . dine hunc ardorem mentibus addunt
Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido?

He immediately concludes that in that case also a *bona cupido* must count as a god. Here we may find an anchor for the interpretation of Minerva/*prudentia* presented above (see p. 441 with note 188). If an *animus uirtute perfectus* equals a good demon, this demon may be called a Genius (151), i.e. the *animus*, which, though immortal, is 'somehow' born with the body. Secondly there are the Lemures[201], the human souls when separated from the body; some of these Lemures become Lares – protective demons to be distinguished from the Laruae, who frighten the good but really punish the bad. A special class are those who are venerated by men, such as "Amphiaraus in Boeotia, Mopsus in Africa, Osiris in Egypt, others in other regions, Aesculapius everywhere"[202]. A higher class of demons, of which Somnus and Amor are examples (155), have never had any connection with the body, but the subsequent discussion concentrates on the guardian-demons who assist the soul, both when in the body and when judged after death. BEAUJEU 1973, 237ff. notes that they must be seen as distinct from the *animus/daemon* and indeed they are set apart in the sentence

> (155) *Ex hac igitur sublimiore daemonum copia Plato autumat [singulis] hominibus in uita agenda testes et custodes singulis additos, qui nemini conspicui semper adsint arbitri omnium non modo actorum uerum etiam cogitatorum.*

In the following passage they are treated as entirely separate beings, though dwelling *in ipsis penitissimis mentibus uice conscientiae*. Perhaps the fusion implied in the latter phrase should be compared with an interesting passage in the 'Asclepius'[203] in which *sensus* fuses with the *anima* of certain select people. See also below p. 453.

c) *Potestas*, providence, fate and fortune

The supreme god is described in varying terminology throughout the corpus as the *creator*, and the question must be asked how far Apuleius was concerned to give a precise and detailed account of the relationship between creator and creation and of the relationship among the three levels of divinity described above. In 'De mundo' that relationship is described in terms of transfer of *potestas*: at 343 an account is given that differs in some significant ways from the one in 'Π. κόσμου':

[201] See BEAUJEU 1973, 233 on the curious terminology employed by Apuleius.
[202] On Aesculapius, whom Apuleius honoured with a hymn and a dialogue (above I sub b.), see also Asclepius ch. 37.
[203] Ch. 18.

Digitized by Google

(Deum) in arduis arcibus habere solium consecratum. Denique propiores quosque de potestate eius amplius trahere: corpora illa caelestia, quanto finitima sunt ei, tanto amplius de deo capere; multo minus, quae ab illis sunt secunda, et ad haec usque terrena pro interuallorum modo indulgentiarum dei ad nos usque beneficia peruenire. Sed cum credamus deum per omnia permeare et ad nos et [ad] ultra potestatem sui numinis tendere, quantum abest uel inminet, tantum existimandum est eum amplius minusue rebus utilitatis dare. (e.q.s.)

(θεὸς) „ἀκροτάτῃ κορυφῇ" τοῦ σύμπαντος ἐγκαθιδρυμένος οὐρανοῦ· μάλιστα δέ πως αὐτοῦ τῆς δυνάμεως ἀπολαύει τὸ πλησίον αὐτοῦ σῶμα,

καὶ ἔπειτα τὸ μετ' ἐκεῖνο, καὶ ἐφεξῆς οὕτως ἄχρι τῶν καθ' ἡμᾶς τόπων. Διὸ γῇ τε καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἔοικεν, ἐν ἀποστάσει πλείστῃ τῆς ἐκ θεοῦ ὄντα ὠφελείας, ἀσθενῆ καὶ ἀκατάλληλα εἶναι καὶ πολλῆς μεστὰ ταραχῆς· οὐ μὴ ἀλλὰ καθ' ὅσον ἐπὶ πᾶν διικνεῖσθαι πέφυκε τὸ θεῖον, καὶ ἐπὶ τὰ καθ' ἡμᾶς ὁμοίως συμβαίνει τά τε ὑπὲρ ἡμᾶς, κατὰ τὸ ἐγγιόν τε καὶ πορρωτέρω θεοῦ εἶναι μᾶλλόν τε καὶ ἧττον ὠφελείας μεταλαμβάνοντα.

Apuleius substitutes the visible gods for the neutral τὸ πλησίον αὐτοῦ σῶμα and similarly the phrase '*quae ab illis sunt secunda*' (referring to the demons) for the vague καὶ ἔπειτα τὸ μετ' ἐκεῖνο, leaves out the reference to the apparent disorder, and in translating τὸ θεῖον by '*potestatem sui numinis*' gives greater emphasis to the central notion δύναμις = *potestas*. The expression *indulgentiarum . . . beneficia*, adds a personal element to the description of the creator's presence in the creation that is absent from the Greek text. The acount of De mundo 350–1 adds some further precision in its insistence that it is not the creator himself who looks after the creation, but that he delegates his *potestates* to the visible gods: *horum enim cura salutem terrenorum omnium gubernari.*

At 361 the rôle of the supreme deity is likened to that structural element of Phidias' statue which, if removed, would cause the collapse of the whole[204] and once again the word *potestas* is used[205], as it is in the discussion of the *Fata* at 373. Elsewhere the same word is employed to refer to the elements[206], to the visible gods, often to the demons[207], but also as denoting the parts of the soul[208], virtues[209] and, last but not least in importance in Apuleian context, magic[210]. The word is used by Apuleius both to describe a being and the power of that being[211]. As such it may be regarded as an imprecisely defined term,

[204] For his reworking of the text of 'Π. κόσμου' see MÜLLER 1939, 95f.
[205] *Ad hoc instar mundi salutem tuetur deus, aptam et reuinctam sui numinis potestate.*
[206] De Platone I 194.
[207] Gods: e.g. Flor. 10, De mundo 343, 352. Demons e.g. DdS 132. See REGEN 1971, 81f.
[208] Apol. 49,1.
[209] De Platone II 220, 251. Cf. Apol. 43 *diuina potestas* applied to a human.
[210] Apol. 32,1 *magicas potestates*. Cf. also the interesting passage at the beginning of Asclepius 32.
[211] E.g. DdS 132 *quaedam diuinae media potestates* against De Platone I 205 *loco et potestate diis summis sunt minores.*

Digitized by Google

though it has all the hallmarks of being one of the categories in which Apuleius is wont to think and it seems likely that, since he regarded it as a useful word to discuss both (divine) beings at the three main levels and their active functioning and employed it even at the human level, he would be inclined to think of all these *potestates* as linked in a somehow unbroken chain[212]. At 'De Platone' I 205–6 the exercise of divine power is discussed in terms of providence and fate. The passage is all the more important since in other works Apuleius evinces a deep interest in the workings of providence[213] and at the same time seems to be struggling with the notions of fate and fortune[214]. In the passage mentioned *fatum* is on the one hand said to be identical with the *diuina lex*, on the other hand limited in so far as not everything that happens may be ascribed to it. It is identical with providence in so far as it concerns the thoughts of god in their aspect of inevitability; providence is the *diuina sententia* in its aspect of *conseruatrix prosperitatis*. Of the two terms Apuleius seems to prefer the use of *prouidentia* when discussing divine dispensation[215]. He notes three levels of providence, corresponding with the three levels of divine beings. The first level is defined in terms of creation and legislation, the second in terms of disposition and conservation. The third level (not formally designated as such) consists of the services rendered by the demons as *ministri deorum* and as guardians of and interpreters for men[216]. The accounts in the various works of the corpus, how-

[212] This is not to say I disagree with BEAUJEU 1973, 332, who notes that on several occasions Apuleius emphatically marks the transcendence of the supreme god, but the delegation of power to the visible gods, in which Apuleius differs from the account of 'De mundo' (see also BEAUJEU 1973, xxvi f.), does not mean a break in the continuity: the supreme god after all is time and again described both as creator and *sospitator*.
The fact that in the 'Asclepius' the notion *spiritus* performs a similar function (see below p. 459) might seem to constitute a point against Apuleian authorship. However, the original undoubtedly had πνεῦμα, for which *spiritus* is the most ready translation.

[213] See e.g. Apol. 27,2 . . . *partim autem, qui prouidentiam mundi curiosius uestigant et impensius deos celebrant, eos uero uulgo magos nominent, quasi facere etiam sciant quae sciant fieri* (Orpheus and Pythagoras are significant examples); cf. ibidem 39,1; 49,2. On Flor. 10 see below note 217.

[214] *Fatum* occurs regularly when Apuleius is using common parlance e.g. in the traditional phrase *fato decessit* (Apol. 68,6) or in contrast with *forte* (Apol. 72,1). At Apol. 84,3 Apuleius translates εἱμαρμένη – the term used in Pudentilla's letter – by *fatum* in asking the rhetorical question *Quae enim relinquitur uis cantaminibus et ueneficiis, si fatum rei cuiusque ueluti uiolentissimus torrens neque retineri potest neque impelli*? Since we do not have the whole of Pudentilla's letter, we do not know whether it included such an absolute interpretation of εἱμαρμένη. If the interpretation here is Apuleius', he seems rather insincere in view of the limitation of *fatum* at De Platone I 205–6 and the possibility of effective human contact with at least the lowest level of the divine. As to the culpability of his insincerity let Maximus Claudius be the judge.

[215] In the 'Met.' the various characters attribute rescue from a dire fate to Prouidentia, hardships to Fortuna. See e.g. GCA 1985, 245 on 8,28 (199,9–10) and 275 on 8,31 (202,12) for *prouidentia*, ibidem 203 f. on 8,24 (195,21–25) for *fortuna*.

[216] See DdS 156 concerning the demons-guardians, ibidem 134 concerning the ministry; see further above p. 442 ff.

Digitized by Google

ever, appear to be somewhat contradictory as to the providential aspects of second and third level divinity[217].

Immediately following the discussion of the three levels of providence 'De Platone' I 206 elaborates on the earlier statement that the cause of evil cannot be ascribed to god, and that for that reason Plato does not think that everything can be referred to fate (205). The elaboration discusses two aspects of limitation[218], respectively expressed by the phrase *esse aliquid in nobis* and by the notion *fortuna*. The phrasing (*aliquid – non nihil*) marks the second as more important than the first. Two aspects of interference on the part of *fortuna* are distinguished by the quality of the outcome – useful or harmful – and related to human reaction – *felicitas* or *infelicitas*. The passage ends with the sentence: *Omnium uero terrenorum nihil homine praestabilius prouidentia dedit*. MORESCHINI 1978, 96 notes *„la sentenza è assolutamente fuori posto e deriva da Platone (Leggi 766a)"*[219]. In fact it is a transitional phrase, which on the one hand picks up the element *esse aliquid in nobis* and on the other introduces the discussion of the *anima* and its three parts. The contrastive *uero* is needed against the preceding brief discussion of *fortuna*.

This formal discussion of the limitation of fate has no parallels in the other works of the corpus, except a very brief one in the 'Asclepius'. In that dialogue two chapters (39 and 40) are used to discuss εἱμαρμένη, *necessitas* and *ordo* as three aspects of god's will, εἱμαρμένη being the seed of all future things, *necessitas* their perfection, *ordo* their interrelation. Towards the end of this description chance is briefly mentioned in the sentence: *euentus autem uel fors insunt omnibus permixta mundanis*[220].

[217] The fragment preserved as Flor. 10 discusses first the visible *potestates*, secondly the *mediae potestates* (including Amor), which are described as unseen but of known force (*uis cognita*). That notion is the subject of the next sentence in which the creation of nature on earth is described. We have to do with the description of one of the functions of demons of the highest class (cf. DdS 155) and if the description (De Platone I 205–206) of how the powers function which are responsible for the *secunda prouidentia* is compared with the sentence in Flor. 10, the difference, though not absolutely clear, seems to be that the latter look after the cosmic order as initially created. However, since in Flor. 10 the *uis cognita* also looks after life on earth, it is hard to see the difference between that function and the function of the *di ceteri* of De Platone I 206 described in the phrase *tutelam rerum, quas cotidie fieri necesse est, diis ceteris tradidit*.
Though in the account of Ascl. 19 (see above p. 441) the term providence is absent, it seems possible to reconcile its overall doctrine with a tripartite providence, but its details have no echoes in Apuleius' extant works. It seems likely therefore that Apuleius, if he produced the translation, did non adopt the hierarchy of Ascl. 19 with its very distinctive terminology as his own – or at least had not done so by the time the other works were written.

[218] See BEAUJEU's extensive annotation (p. 272f.), which neatly distiguishes between stoicising and anti-stoic elements in this passage.

[219] The implicit emphasis on man in the preceding passage should not be underrated: it shows not only the aspects *felicitas* and *infelicitas*, but also the limitations of human knowledge and hence of human calculation and preparation.

[220] Asclepius ch. 19 uses *fortuna* as the equivalent of εἱμαρμένη, a terminological oddity which might be used as an argument against Apuleius' authorship of the translation.

Digitized by Google

Nevertheless fortune appears frequently in Apuleius' work. In the 'Apology' it is usually linked with the possession or lack of wealth (e.g. 21,1; 72,4; 75,5; 92,5), sometimes it is used in a slightly larger context (19,2 in the contrast *fortunae indulgentia – philosophiae censura*). In the 'Florida' we find a similar usage (at 3,8–9 the fortunes of Marsyas and Apollo are contrasted, at 9,15 Hippias' *fortuna modica* is mentioned; but at 7,2 Alexander is praised for being *fortuna sua maior*). All this is hardly surprising (cf. also De mundo 333). Slightly more interesting is the expression at De Platone II 235 *diuitiae et quaecumque corporis et fortunae sunt*, since here the notion occurs in a context of *appetenda* and *declinanda*. The remark is further elaborated on at 237:

> *corporis sanitatem, uires, indolentiam ceteraque eius bona extraria, item diuitias et cetera quae fortunae commoda ducimus, ea non simpliciter bona nuncupanda sunt.*

The stoicising language is palpable[221] and, indeed, the entire treatment of *fortuna* throughout Apuleius' work, with the exception of the formal discussion mentioned above, must be seen in the light of common moralist preaching, which always focuses on the personal attitude. However, the *topos* achieves an added interest in the 'Metamorphoses' since the aspects useful/happiness and harmful/unhappiness play a rôle of structural importance in that work[222].

2. Time

Apuleius deals with the notion time far less frequently than with theological matters, but he is clearly interested in the question how time is related to eternity. The interpretation of the relevant passages presents some problems however.

Eternity is an attribute of the intelligible (De Platone I 200). The question whether it is also an attribute of the cosmic system is discussed in De Platone I 198:

> *Et hunc quidem mundum nunc sine initio esse dicit* (sc. *Plato*), *alias originem habere natumque esse: nullum autem eius exordium atque initium esse ideo quod semper fuerit; natiuum uero uideri, quod ex his rebus substantia eius et natura constet, quae nascendi sortitae sunt qualitatem. Hinc et tangitur et uidetur sensibusque corporeis est obuius. Sed quo ei nascendi causam deus praestitit, ideo inmortali perseuerantia est semper futurus.*

Apuleius attempts to distinguish the two aspects of the cosmic system, which on the one hand always has been and always will be and thus is to be linked with the intelligible world, but which on the other hand encompasses sensible objects that come into being and pass away. BEAUJEU 1973, 262 deals with the discussions

[221] Cf. BEAUJEU p. 294 ad loc. who both notes Platonic parallels and emphasizes the topical character in Stoic writing.

[222] See WINKLER 1985, 40; GCA 1985, 275. A full discussion of the narrative ironies involving fate, fortune and providence in the Met. still seems to be lacking.

Digitized by Google

among Plato's successors concerning the problem whether the cosmos is eternal or has been born. He rightly emphasises the words *nullum . . . eius . . . initium* esse / *natiuum uero* uideri and links this passage with Plato's doctrine that time is created as an image of eternity (Tim. 37c–38c)[223]. That doctrine makes its appearance in De Platone I 201–203. Apuleius remarks that time is in motion, eternity is fixed and immobile, and that therefore time is an image of eternity. He does not expatiate on the imperfect quality of the image in comparison with the original, but that lack of perfection is undoubtedly implied. The next sentence presents a problem: *et ire in eam* (sc. *perennitatem*) *tempus, et in eius magnitudinem finiri ac dissolui posse, si quando hoc decreuerit fabricator mundi deus*[224]. It is not clear whether *ire in eam* and *in eius magnitudinem finiri ac dissolui* are two distinct possibilities or whether the latter phrase is an amplification of the former. BEAUJEU prefers the second alternative, an interpretation that leaves the possibility that time moves eternally implicit rather than explicit. However, the Latin text admits of the first interpretation and it is to be preferred in view of Apuleius' insistence elsewhere[225] that the revolutions of time are perpetual. In the present passage both possibilities receive some attention: the end of time in the phrase (201) *perituramque esse obseruationem conputationis huius, si hic olim chorus antiquus steterit*, its continuity in the words (202) *esse autem stellarum nihilominus certos ambitus legitimis curriculis perpetuo seruatos* and again in the phrase *perpetuis atque indefessis cursibus* applied to the *astrorum ignes* (203). The upshot is an entirely Platonic thought: time's perpetuity and the eternity of the cosmos are entirely dependent on the creator[226].

The next phrase in De Platone 201 again poses a problem: *eiusdem temporis spatiis mensuras mundanae conuersionis intellegi*. Apparently Apuleius does not think of time as a function of cosmic revolution, but the latter is measured by the divisions of time. Indeed the most curious aspect of Apuleius' explanation in comparison both with Albinus 14,6 and Plato Tim. 37–38 is the separate treatment and relative primacy of time vis-à-vis cosmic movement. When Apuleius goes on to explain his statement in the phrase *solis quippe et lunae globum hoc agere*, it is not clear which accusative is to be taken as the subject: if *globum*, time is the result of cosmic movement after all, if *hoc*, the relationship is the other way round. In the detailed explanation the teleological principle appears (202); sunlight is there in order to enable us to see the passage of time, night so as to provide rest. Though on the whole Apuleius seems to reproduce Plato's

[223] MORESCHINI 1978, 84f. and 153 says that Apuleius has made an error, since the statement confuses two schools of thought that developed among Plato's interpreters. This seems unnecessarily harsh: at worst he is insufficiently explicit in explaining Plato's apparently contradictory statements.

[224] In comparison with Plato Tim. 38B–C the role of the *fabricator mundi deus* is emphasised to a certain extent, whereas the link with the movements of heaven is omitted here.

[225] De mundo 290 = Π. κόσμου 391 b 9ff.; 337 (cf. Π. κόσμου 396 a 30ff.); DdS 120, De Platone I 203, 206.

[226] Cf. Albinus 15,2; Plato, Tim. 41A–B. In this light the passage quoted above is rather less problematical than MORESCHINI 1978, 88 n. 125 thinks.

Digitized by Google

'Timaeus' with fair precision[227], the thought concerning the provision of rest for mortals derives from another source[228] and does not really fit the context of the discussion of time.

In 'De deo Socratis' we find no discussion dealing with the intrinsic problem of time, but at 116ff. the divinity of the heavenly bodies is treated and in passing Apuleius notes that the moon measures the month (117). In contrast, he states firmly at De mundo 338 that the various aspects of time are the result of the movement of the heavenly bodies. His reworking of the passage in comparison with his *Vorlage* produces a somewhat different emphasis:

	Π. κόσμου 397 a 8
Euntibus sole atque luna ceteraque luce siderea per easdem uias, custoditis temporum uicibus nec ullius erroris interiectione confusis digeruntur tempora et rursus incipiunt pulchraeque et fecundae horae procreantur . . .	(Τί δὲ τῶν ἐπὶ μέρους δύναιτ' ἂν ἐξισωθῆναι τῇ κατ' οὐρανὸν τάξει) τε καὶ φορᾷ τῶν ἄστρων ἡλίου τε καὶ σελήνης, κινουμένων ἐν ἀκριβεστάτοις μέτροις ἐξ αἰῶνος εἰς ἕτερον αἰῶνα; τίς δὲ γένοιτ' ἂν ἀψεύδεια τοιάδε, ἥντινα φυλάττουσιν αἱ καλαὶ καὶ γόνιμοι τῶν ὅλων ὧραι . . .

Not only does Apuleius omit the element of eternity, but he adds the perhaps mistaken phrase *digeruntur tempora et rursus incipiunt*: in the same sentence the impressions are created that time both precedes and is the result of the movements of the cosmic system. Must we conclude that Apuleius did not really come to grips with the notion of time and its place in the Platonic system he adheres to? In the phrase just quoted it is clear that a cyclic notion of time is introduced. Elsewhere in Apuleius this is by no means equally clear. De mundo 373 presents a slightly expanded version of Π. κόσμου 401 b 15ff.: the three Fata are connected with respectively past, present and future, the image, of course, being the thread; at De Platone 248 – a description of the sudden transition to wisdom – the mss. read: *hoc repente praeteriti futurique aeui ultimas partes adtingere et esse quodammodo intemporale*[229]. In this phrase it seems that Apuleius does no more than expand on the notion that the transition from a state of progress to that of wisdom literally takes no time at all (cf. Plut. Quom. quis in uirt. 75c ἀκαρεῖ χρόνου). In contrast to the reading(s) of the passage usually adopted by the editors (see note 229) the reading of the mss. offers no evidence for any thought on a relation between time and eternity, nor for a *rapprochement* to the Stoic notion of qualitative intemporality as one of the aspects of the state of wisdom (see e.g. GOLDSCHMIDT 1977, 210 and 212f. with 242). The *ultimae partes* of past and future being contiguous in the present, there is neither evidence for nor denial of a cyclic notion of time here.

[227] Cf. BEAUJEU 1973, 267 ad loc.

[228] Cf. Cic. ND 2,131.

[229] *Hunc . . . intemporalem* (THOMAS, BEAUJEU). See however Mnemosyne, ser. IV, 30, 1977, 98, where I have argued that there is no reason to tamper with the mss. reading.

Digitized by Google

In a curious phrase concerning the gods at DdS 123 Apuleius calls them *naturas . . . neque fine ullo, neque exordio, sed prorsus ac retro aeuiternas*. Here it is obvious that Apuleius is not speaking the technical language of 'De Platone' I and it looks as if he is treating eternity as an image of time, taking the latter as a straight line rather than a circle. On the other hand in Met. 11,25 Lucius' prayer to Isis, ruler of the cosmos, includes the phrase (*tibi*) *redeunt tempora*. Here we may have a cyclic motion of time, though it is equally possible that *tempora* refers to the seasons.

The chapters on eternity and time in the 'Asclepius' (30–31) treat the time of the *mundus* as an image of the eternal god, whose immobility is reflected in a cyclic motion[230].

3. The structure of the soul

In the context of Middle Platonism there is nothing very startling about Apuleius' handling of the doctrines concerning the soul. The doctrines found in his extant works may be summarised as follows. As in previous paragraphs they will be compared with the material offered by the 'Asclepius'.

He distinguishes between the *anima caelestis* and the *anima animantium omnium* (De Platone I 199)[231]. The first of these belongs, with the supreme god and the forms, to the first substance (De Platone I 193). Function and structure are described in the following terms: (1) it is the source of all souls, it is endowed with virtue and generative power and it is subservient to the creator; (2) it consists of *numeri* and *modi*, 'doubled and multiplied by augments and increments produced *per se et extrinsecus*'. It is no surprise that the passage has created a number of difficulties as to source and expression[232], and it is hard to see what Apuleius thought his reader(s) could make of the description, except for the reference it contains to the music of the cosmic system. In the 'Asclepius' the *anima caeli* is mentioned briefly in ch. 4, but the *spiritus* of ch. 16 has a similar function, in that both are governed by the supreme god and carry out his will. The *mundus* in which this will is carried out is described as an *organum uel machina*.

The *anima animantium omnium* is here said to be incorporeal, immortal[233], and older than all that is born. Its function is to rule what is entrusted to its care. It is both in motion and a source of movement.

[230] The notion is quite common in the Corpus Hermeticum, see NOCK–FESTUGIÈRE ad loc.

[231] Cf. De mundo 288 *facillimeque ea, de quibus origo eius est, anima diuinis suis oculis aspexit, agnouit e.q.s.* Π. κόσμου 391 a 13ff.

[232] BEAUJEU 1973, 265f. Interestingly the passage also uses *mens* as the equivalent of the *anima mundi*. For the terminology used see below p. 455ff.

[233] At De Platone II 249 Apuleius notes that the wise man's soul returns to the gods, but in that work a discussion of what happens to the other souls is omitted. We get a hint at DdS 153 *qui uero ob aduersa uitae merita nullis [bonis] sedibus incerta uagatione ceu quodam exilio punitur e.q.s.* (cf. the quotation from the 'Asclepius' below). At Flor. 15,18 we read that Pythagoras learned from the Bracmani what punishments or rewards are

Digitized by Google

a) Tripartition of the soul

Anima is the mistress of the body (De Platone I 207) and has the usual three parts, which are related to parts of the body as follows: the *rationabilis pars* is linked with the *capitis arx*; the *irascentia* with the heart; the *cupido* and *adpetitus* (qualified as the *postrema mentis portio*, the word *mens* being used here as the equivalent of *anima*[234]) are located in the *infernae abdominis sedes*. The tripartition returns at 216, where for the second part the terms *excandescentia uel inritabilitas* are used. MORESCHINI 1978, 98 says that this is a repetition[235]. It is nothing of the sort. Here Apuleius is dealing with the proper relationship between the three parts of the soul, at 207–208 he deals with their existence and location[236]. The relationship of the parts is discussed in terms of rule and obedience. If a proper relationship is established the body will not be subject to any disturbance[237]. The tripartition is also carefully observed in 'De Platone' II, where at 225 three vices are related to each of the three parts. Justice is related to all three and their proper functioning[238].

Apart from a brief reference at Apol. 49,2 the tripartition is not discussed in the other works. It is possible that it underlies an interesting passage in DdS in which five aspects of the *daemones* are distinguished[239], but we cannot be

meted out to the *di manes* in accordance with their deserts, but they are not specified. Reincarnation as a punishment for impious souls is mentioned at Asclepius 12, but the doctrine seems to be absent from the other works of the corpus. On the other hand in Ascl. 28 a distinction is made between death as the release from the body and a second death for the heavily soiled soul . . . *ut inter caelum et terram mundanis fluctibus in diuersa semper aeternis poenis agitata rapiatur, ut in hoc animae obsit aeternitas, quod sit inmortali sententia aeterno supplicio subiugata*. See NOCK–FESTUGIÈRE n. 238 ad loc. for parallels, to which possibly may be added Met. 8,12, where Charite accuses Thrasyllus of murdering her husband. She uses the phrase (HELM 186,20ff.) *nec mortis quiete recreaberis, nec uitae uoluptate laetaberis, sed incertum simulacrum errabis inter Orcum et solem*. GCA 1985, 280ff. discusses the passage at length without, however, considering the fate of the sinner as described in the 'Asclepius'.

234 See below p. 455ff.

235 MORESCHINI pays little attention to the structure of Apuleius' survey of Platonic doctrine.

236 At Apol. 49,1–2 Apuleius quotes Plato's Timaeus on the three *potestates* of the *animus*. See p. 418. Cf. Flor. 15,18 (*partes animi*).

237 BEAUJEU ad loc. rightly calls attention to the fact that this statement, taken literally, would ascribe bodily disease to a bad state of the soul, and suggests two passages in Plato (Tim. 87Eff. and Charm. 156E) as possible sources. (Apol. 49 has a much fuller account of the origins of disease deriving from Tim. 82Aff.) But it is possible to translate "the body is not enervated by any trouble" and understand *turbatio* in a more limited sense than 'all diseases'. See also below p. 460.

238 References to the tripartite soul are also found at De Platone II 222; 224 and, especially, 256; an implicit one possibly at Flor. 22,3 (Crates as Hercules against the monsters of the human soul, instances of which are listed: *iracundiam et inuidiam atque auaritiam atque libidinem*. Are the items linked by *atque* grouped in contradistinction to *iracundiam*?).

239 DdS 148: *daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiua, corpore aëria, tempore aeterna. Ex his quinque, quae memoraui, tria a principio eadem quae nobis sunt*. The element *animo passiua*, subject to πάθος, does not necessarily mean that

Digitized by Google

sure. The 'Asclepius' distinguishes aspects of the soul, but it is not entirely clear whether any tripartition may be discerned even in the background. The subject is not directly under discussion and there are problems concerning the terminology used[240]. Two passages warrant a brief mention. In ch. 18 we find the concept of a certain type of soul which shows a distinct duality: a material *spiritus* nourishes the (equally material) *anima* possessed by all humans. In a few cases however *sensus* (= νοῦς) may, as a special gift of god – given only to those whose *mens* is suitably disposed – enter in and mix with that *anima*[241]. The result is a kind of supersoul (*ita ut numquam huiusmodi mentes caliginum inpediantur erroribus*). The human soul without this *sensus* is subject to various vices (cf. e.g. ch. 22). Between this fascinating doctrine – one can easily imagine its appeal to the author of the hero-worshipping *vita Platonis* – and the formal doctrine of 'De Platone' I the gap is immense. On the other hand this translation of Hermes' *logos teleios* also presents (ch. 22) the doctrine that the creator shaped man *ex parte corruptiore mundi et ex diuina pari lance* and that the nourishment of the body has as a necessary corollary *cupiditatum desideria et reliqua mentis uitia*. It is just possible that tripartition is implied here by the mention of *cupiditates* and *reliqua mentis uitia* (for the meaning of *mens* see below p. 458), the first referring to the *anima uegetatiua*, the others possibly to the *thumoeides*. Chapter 6, however, which denies *anima* to plants, though attributing it to animals, militates against this interpretation.

b) *Animus* and *daemon*; *animus* released from the body

At DdS 150ff. a class of *daemones* is distinguished who are identified as *animi humani*. In one sense the *animus* within the body may be called a *daemon* or even *deus* and equated with the *Genius*. That *animus–deus* is indeed immortal, but is *quodammodo* born with the body. In another sense *animi* of the dead may serve as *daemones*. Apuleius does not discuss the question whether such *daemones* may change their status, and in the passage of 'De Platone' (204f.) on the powers intermediate between gods and men they are not mentioned at all. However, at Apol. 24,5 we come across a phrase noting that the *animus* enters the body from without.

Another interesting passage from the 'Apology' may be mentioned here:

> (43,3) *Quin et illud mecum reputo posse animum humanum, praesertim puerilem et simplicem, seu carminum auocamento siue odorum delenimento soporari et ad obliuionem praesentium externari et paulisper remota corporis memoria redigi ac redire ad naturam suam, quae est immortalis scilicet et diuina, atque ita uelut quodam sopore futura rerum praesagare.*

a bipartition lies in the background here (λογικὸν μέρος + ἄλογον μέρος), though that possibility cannot be excluded.

[240] See below p. 455ff.

[241] For the details of this concept see also ch. 7 with NOCK–FESTUGIÈRE n. 60 ad loc.

Digitized by Google

Two aspects are important in the present context: the divine nature of the *animus* and the fact that the youthful, simple[242] *animus* can be brought back into contact with its origin. In the sequel to the passage cited Apuleius suggests two possible ways in which this contact is established: either the *diuina potestas* enters the human involved[243], or the *animus* awakes and is returned to its divine prescience (curiously enough the word *diuinatio* is used to express that concept). The necessary condition is expressed in the words *nulla obliuione saucia atque hebes.* However, Apuleius adds a rider: *si qua fides hisce rebus impertienda est, debet ille nescio qui puer prouidus, quantum ego audio, et corpore decorus atque integer deligi et animo sollers et ore facundus* . . . The reason for this rider must be sought in his situation at the trial, but at the same time it makes it impossible for us to distinguish between the elements he accepted and the ones he wanted to be thought to refuse.

In the 'Asclepius' neither the *animus–daemon*, nor the *animus* who has become *diuinator* through incantations and the like are mentioned. However, the dialogue emphasises man's double nature and insists (ch. 10) that in his divine part (*anima, sensus, spiritus, ratio*) he appears to be able to ascend into heaven. This is reminiscent of the injunction (De Platone II 250) to the wise man to remove his soul from his body as far as possible. The last-mentioned passage produces the thought in the context of the attitude of the wise man towards externals, but at DdS 124 much the same thought occurs in the context of human intellect trying to grasp a glimpse of god.

c) Soul and body; disease

The link *anima–corpus* is discussed at De Platone I 207f. (see above, p. 452). In the 'Apology' there are two passages which deal with this link. The first is a witty passage on oral hygiene, a highly important matter to the competent *orator* since the mouth is the *animi uestibulum* (Apol. 7,5; the thought is derived from Plato, Tim. 75e). Subsequently Apuleius plays with the model in which the head is the most important part of the body, a model he returns to in the more serious context of a description of the development of the *morbus comitialis* at Apol. 50,4–5, quited above p. 421: when the *dulcedo* enters the brain it "forthwith weakens the royal part of the *animus*, which powerful through reason inhabits man's head as a citadel and royal palace". It seems quite clear that Apuleius accepts the notion that disease of the body may affect the soul in addition to the more general notion (above p. 453) that the *animus* or *anima* is hampered by the body.

[242] This aspect is interesting for the interpretation of the character of Psyche, cf. DOWDEN 1982, 341f.

[243] The *diuina potestas* in this case is one of the intermediate *potestates*, cf. Apol. 43,2 and DdS 133–134, where the possibility of all forms of divination is said to be in the care of the *daemones*.

Digitized by Google

d) The terminology

The terms used for soul and mind in the various works of the corpus create difficulties. In the present contribution observations will be confined to just a few nouns (*animus, anima, mens, ingenium, spiritus* and *sensus*): a complete survey however is needed.

Some oddities are immediately apparent in table 2 (below), which shows the number of occurrences of the six words in each of nine works. DdS uses *animus*, not *anima*, in 'De Platone' I *animus* occurs only twice (both times in the 'Vita Platonis'), whereas in 'De Platone' II *animus* and *anima* are both used with some frequency, as they are in the 'Asclepius'. The 'Apology' has *animus* much more often than *anima* and so do the 'Metamorphoses'. *Ingenium* is not used in the 'Asclepius', which uses *sensus* and *mens* very often in comparison with works of similar length. In themselves these numbers do not say much, but when we start looking at the meaning of the various terms some curious facts emerge. The overall impression is however that no attempt is made in any of the extant works to use a well-defined terminology, with the exception of 'De Platone' I where *anima* is used (all five times) for ψυχή as a structure. But even in that treatise we find *mens* as the equivalent of *anima* (208, see also below).

Table 2

	animus	anima	mens	ingenium	spiritus	sensus
De Platone I	2	5	8	6	2	9
De Platone II	11	21	10	12	0	1
De deo Socr.	31	0	8	5	0	0
De Mundo	2	3	2	3	19	2
Apologia	8	2	5	5	2	0
Metamorphoses	92	11	16	7	32	6
Florida	4	5	7	9	1	0
Asclepius	13	26	27	0	11	37
P. hermen.	0	0	0	0	0	0

For the several nouns the picture is as follows:

animus/anima. In 'De Platone' II we read both *oculis animae uidere* (237) and *oculis animi uidet* (251), but there seems to be a tendency to speak of *animi uirtutes* (220, 221, cf. 234) as against *animae partes* (225, 228, 229); on the other hand the *calamitates animarum* (239) may be contrasted with the phrase *amores . . . animos incurrunt* (247)[244]. On the whole it seems that in this book *anima* is the more comprehensive, *animus* the more specialised notion. This squares with the fact that in the context of death *anima* is the term used. The striking

[244] At 249 *animus* and *anima* are also used as synonyms.

Digitized by Google

absence of *anima* from DdS seems slightly mitigated by the fact that at 126 the ambiguous *immortalibus animis* is used, but at 150 we read: *animus . . . quamquam sit immortalis*. The words occur only rarely in 'De mundo': at 287 *animo* corresponds to νοῦς; at 288 and 359 *anima* corresponds to ψυχή, but *animae oculis* at 357 renders λογισμῷ[245]. In the Apol. and Flor. *anima* is used for life (mostly in the context of its loss), whereas in contexts akin to that of 'De Platone' I *animus* is used as it is in DdS. In the 'Metamorphoses' *anima* occurs only 11 times as against *animus* 92 times. In the tale of Cupid and Psyche *anima* appears five times, each time with an obvious play on the name Psyche[246]. In the other passages *anima* means life, with two exceptions: at 8,8 Charite faints on hearings of her husband's death: *corruit corpus et obnubilauit animam*. In the next line *anima* seems to be glossed with *spiritus* – the idea of 'life' is not far away. The other exception is a curious one. When Fotis and Lucius have made love *lassis animis et marcidis artibus defatigati simul ambo corruimus inter mutuos amplexus animas anhelantes*. On the surface *animas* means breath, but a subsurface element seems not far away, if the 'spiritual' rôle of Fotis vis-à-vis the chief character Lucius is taken into account[247]. *Animus* shows a fairly wide variety of usages. It occurs fairly often in fixed expression such as *ex animo* ('wholeheartedly')[248]. It is used for the directing or thinking force in man[249], the spirited behaviour of animals[250], the seat of virtue as well as emotions and the like[251], but there seem to be no instances where it is regarded as immortal, or where it is obviously synonymous with *anima* in the sense discussed above. Finally, in the 'Asclepius' *animus* and *anima* occur in much the same proportion as in 'De Platone' II (see table 2) (p. 455). In usage there is some similarity as well, in that the words on occasion seem to coincide in meaning: at ch. 6 we read *alimenta autem sunt bina, animi et corporis, quibus animalia constant. Anima mundi inquieta semper agitatione nutritur*. Here, then, no distinction is made between the two. *Animus* in this meaning also appears in ch. 8: *hominem conformat ex animi atque corporis natura*[252]. On the other hand, the two aspects of man are both said to have four parts. The foursome *animus, sensus, memoria* and *prouidentia* corresponds to four aspects of the body and it is clear that *animus* here is not meant to include the other three[253]. For the rest neither the

[245] 316 *animis* (in the context of winds) has no direct opposite in 'Π. κόσμου'.

[246] 5,7 is particularly interesting, since there the *animae* of Psyche's sisters are said to be *afflictae* – on the surface by sorrow, but obviously also with a subsurface reference to their roles as villains.

[247] Fotis is Lucius' guide when he is initiated into the mysteries of magic: her role has disastrous results. See SCHMIDT 1982. Presumably the psychological damage suffered by Lucius is paralleled by a similar damage to herself, though we do not hear from her after Lucius' metamorphosis.

[248] See e.g. 3,11; 3,19.

[249] See e.g. 5,6; 11,17.

[250] See e.g. 6,12; 8,17.

[251] see e.g. 4,14; 4,24.

[252] Cf. also ch. 12 *alia indigna animo sancto*.

[253] Cf. NOCK–FESTUGIÈRE ad loc. n. 104.

Digitized by Google

use of *animus*, nor that of *anima*, shows very remarkable aspects: *animus* is used in phrases such as *cupio te animi uiuacitate percipere* (ch. 10)[254] and the like, *anima* usually corresponds to soul as a totality, both as world-soul[255] and as the soul of a living being of (any) lower rank[256].

mens. If *animus* and *anima* are sometimes used as synonyms, a similar difficulty is manifest in the use of *mens*. In De Platone II 220 it seems at first as if we find a firm identification of *mens* with the Platonic νοῦς: *Prima bona esse deum summum mentemque illam, quam* νοῦν *idem uocat*[257]. Other passages however suggest that *quam* νοῦν *idem uocat* is needed to qualify and further specify *mentem . . . illam*, because *mens* by itself does not translate νοῦς, but rather ψυχή, as at De Platone I 207 *cupidinem atque adpetitus, postremam mentis portionem, infernas abdominis sedes tenere*, and De Platone II 229 *tertia pars mentis est cupidinum e.q.s.* The *anima mundi*, too, can be referred to as *mens* (De Platone I 199). On the other hand the series of first essences at De Platone I 193 appears to use *mens* = νοῦς in contradistinction to *anima* = ψυχή (cf. 220 cited above), but it is precisely the presence of *anima* in the series that makes this clear. Elsewhere in 'De Platone' qualifications are added, too, to indicate the rational aspect of *mens*[258].

In DdS again *mens* seems at first sight the equivalent of *animus*, but since *anima* is absent from that speech it is perhaps more to the point that 'intellect' seems its first meaning. Thus e.g. in 159 *nonne Vlixes cum Diomede deliguntur ueluti consilium et auxilium, mens et manus, animus et gladius*[259]. The first impression needs some modification when we note that the intermediate being of the demons is described as follows (147):

> *Sunt enim inter nos ac deos ut loco regionis ita ingenio mentis intersiti, habentes communem cum superis inmortalitatem, cum inferis passionem* (see also above, p. 443).

Here *mens* obviously does not refer to intellect alone. The passage immediately preceding the sentence quoted above provides commentary on the words *ingenio mentis*: the demons are said to be subject to *simili motu cordis et salo mentis* as humans, whereas the *caelites semper eodem statu mentis aeterna aequabilitate potiuntur*. The phrase *ingenio mentis*, then, refers to the quality of a *mens* that is not confined to the aspect intellect. Earlier on (126) man had been described

[254] Cf. chapters 1, 6, 14 (*animi inportuna curiositate*).

[255] Cf. e.g. ch. 3 *mundus unus, anima una, et deus unus*. See also above p. 456ff.

[256] E.g. in the context of death (ch. 28 *cum fuerit e corpore facta discessio*) and immortality (ch. 2 *omnis humana inmortalis est anima*; cf. ch. 12). In ch. 22 the *anima* is discussed as subject to disease.

[257] BEAUJEU does not comment on the identification, but usefully compares 253, where contemplation is said to be one of two aspects of *beatitudo* or *felicitas*.

[258] E.g. 221 *rationabiles mentes*.

[259] Cf. 121, 140 and perhaps 156, where the demon-guardian is said to dwell *in ipsis penitissimis mentibus uice conscientiae*; but in this passage *mens* may be a more general term as at 147 and 126 quoted below.

Digitized by Google

in his duality in a long, ornate, sentence almost entirely constructed from contrasting aspects[260], two pairs of which contrast soul and body: *inmortalibus animis, moribundis membris* and *leuibus et anxiis mentibus, brutis et obnoxiis corporibus*. At De mundo 355 *diuina mens translates* θεός (Π. κοσμοῦ 399 a 18), but at 366 *parentium mentes* renders ἐν ταῖς τῶν χρωμένων ψυχαῖς (Π. κόσμου 400 b 14).

In the 'Apology' the most interesting passage occurs at 50,6, quoted above, p. 421. The phrase *repentino mentis nubilo obtorpescunt* must refer to loss of consciousness[261], *cessante animo* to the cessation of all functions of the *animus* in the general sense it has in DdS[262]. In the 'Flor.' *mens* is not clearly specified anywhere[263]. In the 'Met.' there are several passages in which ψυχή seems closer than νοῦς (e.g. 8,8:182,16; 10,28:259,15; 11,21:283,2) but also a number in which the reverse seems to be the case (e.g. 1,6:5,17; 2,14:36,10; 2,29:49,13; 5,23:121,9; 10,2:237,25), but it seems fairly obvious that the word can carry both meanings and is to be taken in a rather unspecified sense. An interesting passage occurs at 4,6. Lucius, the narrator, here fusing narrating and experiencing I, says: *Nam et meum simul periclitabor ingenium, et faxo uos quoque, an mente etiam sensuque fuerim asinus, sedulo sentiatis*. GCA 1977, 56 ad loc. interprets *ingenium* as 'literary skill', *mente sensuque* as 'in thought and perception'. In view of Apuleius' usage elsewhere it seems equally possible to interpret the latter phrase as 'in soul and mind'; see also the discussion of *sensus* below.

The comprehensive meaning of *mens* is also the basic one in the 'Asclepius': the word quite clearly tends to translate ψυχή, e.g. at ch. 14 *simplici enim mente et anima*, glossed in Nock–Festugière n. 120 ad loc. with ἁπλῇ τῇ ψυχῇ. Ch. 16 is illuminating:

> *sensus autem cum semel fuerit animae commixtus humanae, fit una ex bene coalescente commixtione materia, ita ut numquam huiusmodi mentes caliginum inpediantur erroribus, unde iuste sensum deorum animam esse dixerunt.*

For the definition *sensus* = intellect see below.

ingenium. This term, though used on occasion in the meaning '*esprit*' (e.g. De Platone II 253[264]), often in the meaning character[265] or nature of an individual

[260] Cf. Tatum 1979, 132.

[261] Cf. Met. 10,28 *repente mentis nubilo turbine correpta*; the phrase is paralleled by 8,8 *obnubilauit animam*.

[262] At Apol. 52,1 *mens* is used in general contrast with *corpus*.

[263] Usually it roughly equals *animus*, e.g. 4,2 *nihil aeque se laborare et animo angi et mente dicebat, quam quod e.q.s.*, or is used in contrast with body functions, e.g. 20,7 *cruenta mente, pura manu*.

[264] *Una quidem beatitudo est, cum ingenii nostri praesentia tutamur quae perficimus; alia cum ad perfectionem uitae nihil deest atque ipsa sumus contemplatione contenti.*

[265] E.g. Apol. 3,2.

Digitized by Google

human[266] or other[267] being or even thing or notion, remains without definition in the extant works of the corpus, and is strikingly absent from the 'Asclepius'.

spiritus. More interesting than *ingenium*, the word *spiritus* occurs neither in 'De Platone' II nor in DdS, quite often in 'De mundo' in the technical meaning 'wind', 'vapour', in a different but equally technical meaning in the 'Asclepius'. The word is used most often in the 'Met.', where it sometimes refers to wind, sometimes to breath, sometimes to breath/life, sometimes to life/spirit[268]. At De mundo 310 two different meanings of *spiritus* are explicitly distinguished, but the passage reflects the terminological awareness of the author of 'Π. κόσμου' rather than Apuleius[269]. The basic connection between breath and life is given a psychological anchor at De Platone I 214[270]. In the 'Asclepius' *spiritus* primarily refers to the life-giving force that permeates everything: ch. 17 *Sed spiritu uero inplet* (sc. *deus gubernator*) *omnia, ut cuiusque naturae qualitas est, inhalata*[271].

sensus. The word is absent from the speeches. At De Platone I 207ff. it refers to αἰσθήσεις as distinguished from the ὄργανα of perception[272]. Plato's use of the word πρόνοια in the section of the 'Timaeus' here reflected[273] is represented by the combination *prudentiam sensusque omnis*. Though we share *sensus* with animals, man's *sensus* is of better quality, its objects being of a higher order (211)[274]. The entire discussion in De Platone I 207–214, uses *sensus* in this meaning exclusively. In De Platone II 232 we encounter the combination of *prouidentia* and *sensus* again:

> (*Ciuilitatem*) *nec solum agentem atque in ipsis administrationibus rerum spectari,* ⟨*sed*⟩ *ab ea uniuersa discerni*; *nec solum prouidentiam prodesse ciuilibus rebus, sed omnem sensum eius atque propositum fortunatum et beatum statum facere ciuitatis.*

The pronoun *eius* must refer back to *ciuilitas*, but political virtue in this text has a strong element of *prouidentia*. *Sensus* then must refer to the particular perceptions or insights of *ciuilitas/prouidentia*, *propositum* to the measures proposed as a result.

At De mundo 365 *sensus* is used in the phrase *sensum clementiae misericordiaeque* (an addition of Apuleius). The meaning is obviously something like

[266] E.g. De Platone I 183.

[267] E.g. *mundi* De Platone I 197; *metalli* Met. 9,24; *philosophiae* De mundo 285; *uirtutis* De Platone II 227.

[268] E.g. Met. 1,4 *meacula spiritus*; 2,29 *iam spiritu corpus impleri*; 5,6 *amo enim et efflictim te, quicumque es, diligo aeque ut meum spiritum.*

[269] Π. κόσμου 394 b 9 λέγεται δὲ καὶ ἑτέρως πνεῦμα κτλ.

[270] For Apuleius' knowledge of respiration and its sources see BEAUJEU ad loc.

[271] Cf. also ch. 16 *Spiritu autem ministrantur omnia*; ch. 17 *spiritu uero agitantur siue gubernantur omnes in mundo species*. In fact *spiritus* is seen both as the presence of the *creator* in the world and as a constituent part of the human soul.

[272] Cf. De mundo 322.

[273] Plato, Tim. 45a ὄργανα ἐνέδησαν τούτῳ πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ.

[274] BEAUJEU ad loc. notes that this notion constitutes a stoic rather than Platonic theme.

Digitized by Google

'feeling', 'sentiment' and akin to the passage of 'De Platone' II just quoted: perception, but with a resulting *propositum* included. In the 'Met.' too the word is used for the senses (e.g. 6,14), but also in the wider sense of De mundo 365 (e.g. 3,26). At 4,6, quoted above in the discussion of *mens*, *sensus* may well have a meaning approaching intellect, faculty of thought, whereas at 11,27 *Ac dum religiosum scrupulum partim apud meum sensum disputo, partim sacratorum consiliis examino, nouum mirumque plane comperio* we encounter the same meaning, now entirely divorced from any hint of sense-perception. In the 'Asclepius' *sensus* also translates νοῦς rather often, though it is also used in the meaning sense-perception[275], but its chief usage is to refer to the highest faculty in man[276], and even to a faculty only few men are given[277].

4. Health and disease

Above p. 418 Apuleius' activity as a consultant in medical cases was described and linked with the way in which he deals with a Platonic text concerning disease in the 'Apology'. On p. 452 a brief reference was made to his convictions concerning the relationship between body and soul. A curious passage of 'De Platone' I should be added to the picture. When at the end of the book he describes the proper functioning of the three parts of the soul, Apuleius says that not only mental but also physical health results:

> (216–217) *Sed tunc animanti sanitatem adesse, uires, pulchritudinem, cum ratio totam regit parentesque ei inferiores duae artes concordantesque inter se iracundia et uoluptas nihil adpetunt, nihil commouent, quod inutile esse duxerit ratio. Eiusmodi ad aequabilitatem partibus animae temperatis, corpus nulla turbatione frangitur. Alioquin inuehit aegritudinem atque inualentiam et foeditatem, cum incompositae et inaequales inter se erunt, cum irascentiam et consilium subegerit sibique subiecerit cupiditas aut cum dominam illam reginamque rationem, obsequente licet et pacata cupidine, ira flagantior uicerit.*

For the provenance of the notion see BEAUJEU 1973, 279 ad loc.[278] who implies that Apuleius may have taken passages from the 'Timaeus' (87e f.) and the 'Charmides' (156e) rather too literally. Indeed it must be admitted that the notion of psychological imbalance resulting in corporeal disease is not worked out in detail anywhere in the corpus Apuleianum[279]. But the passage does not say that exactly. It seems rather likely that Apuleius' all too brief wording veils a more extensive knowledge of the well-known ancient doctrines concerning the bodily

[275] E.g. ch. 8 line 7 THOMAS; ch. 33 line 18.
[276] E.g. ch. 7 line 4; ch. 29 line 11.
[277] Ch. 18 line 6ff.
[278] See also above p. 452 with n. 237: MORESCHINI 1978, 98f. regards the entire passage as a resonably faithful, though abbreviated statement of Platonic doctrine.
[279] But cf. Plut., De tuenda sanitate praecepta 7 (125B–C) and 10 (127B–C).

Digitized by Google

signs of the various passions, of which we possess rather elaborate descriptions of anger in Seneca's 'De ira'[280]. In addition it is interesting to compare several scenes in the 'Met.' in which severe psychological disturbance produces bodily reactions such as faints. Charite, for instance, upon seeing her husband's dead body (8,6) *paenissime ibidem, quam deuouerat, ei reddidit animam* and, later on when confronted with Thrasyllus' improper advances (8,8) *uelut graui tonitru procellaque sideris uel etiam ipso diali fulmine percussa corruit corpus et obnubilauit animam*[281].

All in all the indications in the extant works[282] show that Apuleius was highly interested in matters of health and disease. The loss of 'De Aesculapii maiestate' and 'De medicinalibus' leaves an all the more regrettable gap in this part of his portrait[283].

5. Speech and music

> *Profecto ut gladius usu splendescit, situ robiginat, ita uox in uagina silentii condita diutino torpore hebetatur.* Flor. 17,8.

The stern Platonic distinction between the two types of rhetoric[284], the one defined as *contemplatrix bonorum*, the other as *adulandi scientia* makes its appearance at De Platone II 231. A fairly detailed summary of Plato's attack

[280] A particularly neat instance of such a description is found at Met. 10,2: *Iam cetera salutis uultusque detrimenta et aegris et amantibus examussim conuenire nemo qui nesciat: pallor deformis, marcentes oculi, lassa genua, quies turbida et suspiritus cruciatus tarditate uehementior. Crederes et illam* (sc. the woman who is in love with her stepson) *fluctuare tantum uaporibus febrium, nisi quod et flebat. Heu, medicorum ignarae mentes, quid uenae pulsus, quid coloris intemperantia, quid fatigatus anhelitus et utrimquesecus iactatae crebriter laterum mutuae uicissitudines? Dii boni, quam facilis licet non artifici medico, cuiuis tamen docto Veneriae cupidinis comprehensio, cum uideas aliquem sine corporis calore flagrantem.*

[281] In neither case GCA 1985 discusses the question whether the author had a medical model in mind when writing these passages.

[282] Similarly one would like to have the context of Flor. 19 in which Apuleius describes the resurrection of a man who is presumed dead, but in whom Asclepiades finds hidden signs of life.

[283] The final page of a treatise *Apulei platonici de remediis salutaribus* is preserved in Paris BN 10318 f. 273, cf. M. HAUPT, Opuscula III, Lipsiae 1876, 466f. Too little has been preserved to say much about the character of the treatise. SCHANZ-HOSIUS 1922, 131 are scornful about the attribution to Apuleius. 'De herbarum medicaminibus' has an open recension. If it still contains traces of Apuleius' work, they are now well hidden (see also above I b 3). As to the 'Physiognomonia', attributed to Apuleius by V. ROSE on the basis of indications by Albertus Magnus and ms. Harleianus 3969, see now the discussion by J. ANDRÉ in the introduction to his recent edition (Paris, Les Belles Lettres, 1981).

[284] Apuleius makes use of material derived from the 'Republic', the 'Phaedrus' and the 'Gorgias'. See BEAUJEU 1973, 291f. ad loc. for the details.

Digitized by Google

on sophistry follows[285]. Our problem is rather how the acceptable rhetoric is to be squared with Apuleius' professed interest in the spoken word and with his practice as an orator. The first point to be made is that the initial definition of the good rhetoric omits the notion dialectic[286]. This is quite in keeping with De Platone I 189, where the tripartition of philosophy is expressed in the phrase *uiuendi . . . et intellegendi ac loquendi ratio*[287]. In fact there is ample evidence in the extant works of Apuleius that for him the true philosopher is a *uir bonus dicendi peritus* – even though he employs that phrase in a more mundane context[288]. Thus the portrait of the perfect sage includes the phrase *omnibusque doctrinis ex rerum scientia eloquentiaque uenientibus* (De Platone II 247). At Apol. 49 Plato is praised for his *caelestis facundia* and Demosthenes himself was one of his pupils (Apol. 15). In Flor. 7 Alexander's edict that his portraits should be fashioned by the best artists only is applied to philosophy in the heartfelt wish that only truly erudite people should be admitted to its study, so that no charlatans would contaminate this royal discipline[289]. The admiration for Pythagoras' rule of silence in no way derogates from this interest in eloquence on the part of Apuleius: as soon as he has discussed this rule (Flor. 15,22–25) Plato is mentioned as his great teacher, and Apuleius notes that like him he has learnt to be silent when necessary and to speak *impigre* when words are required. The ideal of the *uir bonus dicendi peritus* is firmly linked with the larger notion of the μουσικὸς ἀνήρ. At De Platone I 211f. sight and hearing are treated, both of them as sources of understanding. Hearing is immediately linked with speech. The passage is worth quoting in full:

> *Auditu uero quid homini magnificentius potuit euenire, per quem prudentiam sapientiamque condisceret numerosque orationis metiretur ac modos faceret fieretque ipse totus modulatus ac musicus? Lingua et dentium uallum et ipsius osculi uenustas accessit. Quod quidem aliis animantibus ad explendam uictus necessitatem inferendasque uentri copias conparatum est, sed*

[285] The exposition of the true and false philosophy at Asclepius 12f. differs not so much in the definition of the true kind as in the characterization of the false type, which is said to be incomprehensible because of its admixtures of arithmetic, music, and geometry, based as they are on cleverness rather than religion. Apuleius' own insistence on erudition, so often expressed in the other works of the corpus (see also below p. 466), makes it hard to believe that he would accept this element of the λόγος τέλειος, but that, of course, does not prove that he did not translate it. (Curiously enough, the λόγος τέλειος has nothing to say about human language, though both human intellect and memory are mentioned as essential parts of his make-up: ch. 11 lists *animus, sensus, memoria,* and *prouidentia* as the four elements of man's spiritual part.)

[286] *Disciplina contemplatrix bonorum, iusti tenax, apta et conueniens cum secta eius qui politicus uult uideri.*

[287] For that reason I am rather inclined to read at De Platone I 187 *Eleatica quapropter inuenta* with CHODACZEK and a little further on *de Eleaticis rationalis atque moralis . . .* with ARMINI and BEAUJEU.

[288] Apol. 94, said of Lollianus Auitus.

[289] See also below p. 466 with n. 306.

Digitized by Google

homini promptuarium potius rectae rationis et suauissimae orationis hoc datum est, ut, quae prudentia corde conceperit, ea sensa promat oratio.

One is forcibly reminded of the singing swan of Socrates' dream as recounted in the Life (De Platone I 182). Music, then, is used as a metaphor for the appropriate as well as beautiful expression of philosophical thought. It is also used in comparisons. Flor. 13 compares the natural music of birds – they sing at their appointed hours of day or night, but the philosopher's thought and its expression is of all times. See the quotation preceding the Introduction. Flor. 17,19 ff. compares the human voice with the sounds of various birds and animals, adds the sounds of man-made instruments, and finally notes that it has *maiorem . . . utilitatem mentibus quam auribus delectationem*. All this in a *laudatio* addressed to Orfitus, admittedly not exactly a philosophical context. But the *topos* is certainly one with philosophical application, especially in its insistence that Apuleius' song in praise of Orfitus' virtues should be useful to boys, adolescents, and senior citizens (ibidem 18)[290].

As to music in the modern sense of the word it is unfortunate that the 'De musica' Cassiodorus could not lay his hands on (see above p. 398 n. 8) has been lost to us as well: in the brief passage in De mundo 334 (quoted above p. 401 f.) music is said to consist of long and short, high and low notes, a vague generality which hardly compensates for this loss. This is all the more regrettable since at De Platone I 199 there is a brief reference to the music of the spheres and it would be interesting to know how Apuleius would have linked this notion with the harmonious expression of philosophical thought by the true philosopher. Just such a link is forged in the 'Asclepius', where in ch. 13, after false philosophy with its incomprehensible admixtures of technical elements such as music has been denounced, it is said that

musicen uero nosse nihil aliud est, nisi cunctarum omnium rerum ordinem scire quaeque sit diuina ratio sortita: ordo enim rerum singularum in unum omnium artifici ratione conlatus concentum quendam melo diuino dulcissimum uerissimumque conficiet.

Indeed the Muses have been sent to earth in order that man should not be deprived of the music with which to praise the supreme deity[291]. The rôle of music in the 'Met.', in particular the contrastive descriptions of the music produced by the priests of the Dea Syria and that produced in the Isis procession[292], fits in very well with the partly philosophical, partly religious importance given to it by Apuleius in his other work, as well as in the passages just quoted from the 'Asclepius'.

[290] On Apuleius' own claims in this respect see also Flor. 9,14; 9,30; 20,6.

[291] Ascl. 9.

[292] See respectively Met. 8,27 with GCA 1985 ad loc. and Met. 11,9 with Gwyn Griffiths ad loc.

Digitized by Google

6. Good, mediocre, and evil man

After having dealt with the *bona*, with man as a being capable of both good and evil, and with vices and virtues as such, Apuleius gives an extensive sketch of the bad, the fair, and the good man, and the main characteristics of each kind (De Platone II 240–252). The descriptions of the two extremes are worked out in detail – quite in keeping with the injunction given at 230 that we should be guided in our thought by examples of the vicious and the virtuous[293]. The description of the middle type is kept rather short, notwithstanding the fact that most belong to this group: the extremes occur so seldom that they can be counted (246). The notion seems reasonably optimistic[294], all the more so since the *uia uirtutis* is entered upon by an act of will, whereas vice is adopted through an error of judgment[295]. This emphasis on error of judgment can only be reconciled with the two tendencies for respectively good and evil innate in human beings[296], if the tendency towards good coincides with a strong element of rationality. Though he does not say so in so many words, this is indeed what Apuleius implies[297]. Certainly the two tendencies as discussed at 223 are not to be linked with the duality soul-body (as in the 'Asclepius'[298]), but serve as a description of the basic pattern of the human psyche at birth, a pattern which must be directed towards the good and reason through education. The respective tendencies appear to be of unequal strength in individuals. Hence it is possible to class people according to their endowments in this respect.

[293] *Quod* (sc. the elevation of good and the suppression of evil in the well-ordered state) *facilius obtinebitur, si duobus exemplis instruamur: unius diuini ac tranquilli ac beati, alterius inreligiosi et inhumani ac merito intestabilis, ut pessimo quidem alienus et auersus a recta uiuendi ratione, pro facultate sua diuino illi et caelesti bonus similior esse uelit.* BEAUJEU 1973, 291 ad loc. is surprised by the insertion here of «*ce passage insignifiant*». I do not regard the passage as insignificant since it a) strengthens the paraenetic character of 'De Platone' II, b) is linked with the subsequent discussion of the two rhetorics, and the sage in Apuleius' eyes is a *uir bonus dicendi peritus* and c) is finally worked out in the portraits of 240–252, after a passage (231–240) to which BEAUJEU himself gives the subtitle 'Les voies du progrès moral'.

[294] In fact more so than the doctrine of the two tendencies would lead one to expect. Indeed it must be said that the two tendencies are not worked out in full detail. In any case the tendency towards vice seems to be thought of rather as an insufficient strength of the tendency towards good than as one operating under its own steam.

[295] De Platone II 236; cf. 244.

[296] Cf. also 236, where *in nobis sitam* is actually used of virtue and vice, though in the context tendencies towards, rather than fully developed virtues or vices are meant.

[297] Throughout the passage *ratio* is treated as the principle that should rule. Cf. also De Platone I 216f.

[298] E.g. ch. 22: *deus pater et dominus cum post deos homines efficeret ex parte corruptiore mundi et ex diuina pari lance conponderans, uitia contigit mundi corporibus commixta remanere et alia propter cibos uictumque, quem necessario habemus cum omnibus animalibus communem; quibus de rebus necesse est cupiditatum desideria et reliqua mentis uitia animis humanis insidere.*

Digitized by Google

a) The good man

The *uia uirtutis* consists in an emulation of the gods[299], in doing nothing that may displease them, and – an element that at first sight might seem directed against the Stoics[300] – in not leaving his life against god's will. Unfortunately the text detailing the reason for the latter precept is not entirely clear in the mss., but so much seems clear that the divine law does not summon a man to voluntary death unless necessary[301]. The goal of perfection is reached suddenly[302]. The person who has passed this point is self-sufficient[303], and indeed the description of the sage includes some of the Stoic paradoxes[304] as well as that well-known Senecan theme treating philosophy as a preparation for death. The wise man awaits the day of his death with confidence, for he knows that *uinculis liberata corporis, sapientis anima remigrat ad deos et pro merito uitae purius castiusque transactae hoc ipso usu deorum se condicioni conciliat.*

For a proper understanding of Apuleius' ideal sage it is important to see where he chooses his great examples. His foremost example, of course, is Plato (see above p. 416). At this point it is perhaps not superfluous to indicate that the *uia uirtutis* of 'De Platone' II is present almost step by step in an important passage of the 'Life of Plato':

Talis igitur ac de talibus, Plato non solum heroum uirtutibus praestitit, uerum etiam aequiperauit diuum potestatibus. Nam Speusippus, domesticis documentis instructus, et pueri eius acre in percipiendo ingenium et admirandae uerecundiae indolem laudat, et pubescentis primitias labore atque amore studendi inbutas refert, et in uiro harum incrementa uirtutum et ceterarum conuenisse testatur.

(De Platone I 183–184)

Perfecte sapientem esse non posse dicit Plato, nisi ceteris ingenio praestet, artibus et prudentiae partibus absolutus atque iis iam tum a pueris inbutus, factis congruentibus et dictis adsuetus, purgata et efficata animi uoluptate, eiectis ex animo hinc < . . .> abstinentia atque patientia omnibusque doctrinis ex rerum scientia eloquentiaque uenientibus. Eum qui per haec profectus fidenti et securo gradu uirtutis uia graderetur, adeptum solidam uiuendi rationem, repente fieri perfectum; e.q.s.

(De Platone II 247–248).

[299] Cf. 252: *hancque futuram eius operam, ut aemulatione uitae ad deorum actus accedat*; 253: *pedisequum et imitatorem dei.*

[300] The Stoics, too, maintain that suicide is a permissible liberation only in circumstances which would involve the loss of virtue, and such circumstances are often described as a signal from the divine.

[301] 254: the text is not entirely certain.

[302] 284: Apuleius is sufficiently interested in this concept to underscore it by defining the notion *repente* as the point at which past and future time meet, and which itself is immeasurable (for the text see above p. 450 and Mnemosyne, ser. IV, 30, 1977, 98).

[303] 250: *nihil indigens.* Cf. 253.

[304] 294: *fortissimus*; 250 *solus dies*; 251 *inter solos bonos fidem amicitiae*; 253 *sola uirtus fortunatissimos potest facere.*

Digitized by Google

The most striking feature here is the emphasis on the necessary intellectual – and indeed psychological – endowment. This feature occurs time and again in Apuleius and it is obvious that talent and erudition for him are essential aspects of the true sage[305]. This aspect is to be connected with the ideal of the *uir bonus dicendi peritus* (see above p. 462) and one of the few times that Apuleius utters criticism of philosophers[306], he describes them as people imitating true philosophers *pallio tenus* and contaminating philosophy – a discipline invented *tam ad bene dicendum quam ad bene uiuendum* – by speaking badly and leading a similar life (Flor. 7,9–10).

Other great examples of sages are e.g. Socrates, Crates, Pythagoras and Thales, but it is quite clear that Apuleius' personal example is Plato, and that the other sages usually serve to illustrate particular aspects of the abstract ideal: Socrates is cited for his direct contact with his guardian–*daemon*, Crates for his absolute independence as far as externals are concerned[307] and the woman who followed him, Hipparche, for her *constantia*[308]. Pythagoras' rule of silence is mentioned with admiration[309], but his main importance for Apuleius is that he was one of Plato's teachers[310]. For Thales' importance as a sage-scientist see p. 418.

On several occasions Apuleius insists that the soul of the wise man joins the gods; thus he winds up the passage on the ὁμοίωσις θεῷ[311] with the sentence *Cum securus de posteritatis suae uita ad inmortalitatem animam permittit ire, eam, quod pie uixerit, praecipit fortunatorum habituram loca, deorum choreis semideumque permixtam*[312]. The notion – hardly surprising in a Middle Platonist – is to be linked with another striking feature, that of the heroization of the sage. Plato is said in the 'Life' to have equalled the gods (see above) and called '*heros*' at De Platone II 229. The Cynics, praised for their independence at Apol. 22 include Heracles who before being raised to heaven possessed no more than one lion's skin and a single club. At DdS 153–154 he notes that the title *deus* properly belongs[313] to those who *ex eodem numero*[314] *iuste ac prudenter curriculo uitae gubernato* afterwards are honoured with shrines, "as Amphiaraus in Boeotia, in Africa Mopsus, Osiris in Egypt, others in other places, Aesculapius everywhere".

[305] See also above p. 461ff.

[306] Above p. 416f. the remarkable fact that Apuleius, whose talent for invective and sarcastic description is so well known both from the 'Apology' and from the 'Met.', almost never criticises philosophers – and certainly never by name – was related to his reverence for the discipline and his disinclination to choose between schools.

[307] Flor. 14; 22, cf. Diogenes and Antisthenes at Apol. 22.

[308] Flor. 14.

[309] Flor. 15,22ff.

[310] Flor. 15,26 and De Platone I 186.

[311] See note 299 above.

[312] 255. The word *posteritas* does not refer to descendants (thus BEAUJEU), but either to the *rumor* of the previous sentence (though that too should count as external) or, better, to his survival in heaven (thus ThLL s.v. 198,44).

[313] As against the honorific in the expression *Di Manes*, used for ordinary deceased.

[314] Sc. of human beings who have died.

Digitized by Google

The ὁμοίωσις θεῷ, then, is taken seriously, and this is an aspect to be remembered for instance in the interpretation of Met. 8,7, where Charite renders divine honours to her dead husband Tlepolemus[315].

b) The mediocre man

The brief chapter on the *quasi medie morati* (246–247) hardly gives a description of the most numerous class except for saying that their vices largely consist in superabundance or lack and that their initiatives are sometimes based on reason, sometimes on avarice or lust. Unlike the wise they are incapable of enduring friendship, and they are subject to *amores* characterised as *non semper improbi nec honesti tamen*[316]. It is reasonable to suppose with BEAUJEU 1973, 298f. ad loc. that the phrase *Sed neque superiores obtinere recta omnia neque culpabiles in omnibus labi* implies that the class is by no means homogeneous, but encompasses individuals ranging from close to good down to almost entirely evil. The chapter should be read together with 222f. (see above p. 464) for a few further indications: the *puer docilis* is to be classed in this group and so is the person on the road to virtue. The intermediate character of the class is paralleled by the acceptance of intermediates between various virtues and vices, such as *pudor* and *ignauia* between *fortitudo* and *timor*. Here, too, the two middle terms indicate a scale of possibilities.

Whereas it was possible to sketch the sage's fate after death, there is no indication in the extant works concerning the fate of people who are neither sages nor absolutely vicious. It is true that DdS 153 mentions a judgment, but it seems that the punishment indicated there – souls wandering about without abode and called *Laruae* – fits the truly evil rather than the *medie morati*[317].

Though Apuleius does not discuss these ordinary people at length in the *philosophica*, his indications are sufficiently detailed to raise the question whether they may be used in interpreting the characterisation of individuals in the 'Metamorphoses'. In this respect the notion of the two tendencies man is born with (see above p. 464) is especially interesting, since it may be argued that it is basic in the characterisation of Lucius, in whom the battle between the two tendencies seems exemplified at many points: not only is he a well-educated young man[318] with strong moral convictions[319], but the application of these convictions is often

[315] See GCA 1985, 83f. and HIJMANS, Charite Worships Tlepolemus-Liber (Apuleiana Groningana VIII), Mnemosyne, ser. IV, 39 (1986) 350ff.

[316] Cf. the characterisation of the third type of love at De Platone II 240.

[317] The Lares mentioned in the same passage might belong in the class of the *medie morati*, but Apuleius is non-committal on that score – after all we do not even know whether a particular deceased person has become Lar or Larua.

[318] E.g. Met. 1,2 and 11,5 (*doctrina*); he is also sketched as a young man who is able to conduct his defence in a properly schooled fashion (Met. 3,4–6 with VAN DER PAARDT 1971, 63 ad loc.).

[319] He moralises on several occasions, e.g. 7,10 concerning Charite's behaviour, 10,33 on the judgment of Paris. At 9,27 he causes the discovery of the adulterer in order to assist his cuckolded master.

Digitized by Google

erroneous[320] and his education does not prevent him from succumbing to *seruiles uoluptates*[321]. His *curiositas* leads him into an initiation in the mysteries of evil magic[322] with the disastrous result that he is banned from human society; but it is a pious Lucius who is finally accepted once more into the human world[323] and who is initiated into the mysteries of the heavenly Isis[324]. A detailed argumentation of the question in how far Apuleius' (brief) blue-print of the mediocre man is helpful in the interpretation of the various characters of the 'Met.' falls outside the scope of this paper: in any case he is too brilliant a novelist for simplistic application of any scheme[325]. Much the same applies to the blue-print of the truly evil man, who is discussed in the next paragraph.

c) The evil man

The passage on evil man (De Platone II 240–246) falls into three sections respectively containing a classification (240–242), a description of his psyche (242–244) and a discussion of the way he is to be dealt with (244–246). The classification, consisting of a brief summary of Plato, Rep. 544e–580c, need not detain us here, since it has few, if any[326], echoes elsewhere in Apuleius. The description of the psychological make-up however may well provide some interesting material for the interpretation of some of the characters of the 'Met.'[327].

[320] In all cases mentioned in the previous note the author has twisted the situation in such a way that either the ass is simply mistaken (7,10), or may be suspected to have other motives than the ones mentioned (at 9,27 he punishes a woman by whom he was treated badly cf. 9,15), or is ridiculed by the author (10,33 *ecce nunc patiemur philosophantem nobis asinum* – a phrase which becomes both more difficult and more interesting if in the interpretation one remembers the distinction between the narrating Lucius and the experiencing ass).

[321] At 2,6 Lucius deliberately seeks out Fotis in order to satisfy his curiosity concerning magic; nevertheless it seems that this is the situation the Isis priest refers to at 11,15 when using the expression *ad seruiles delapsus uoluptates*. On the limitations of the priest's speech as an interpretation of Lucius' adventures in books 1–10 see now WINKLER 1985 passim. As to Met. 2,6 it should be noted that Lucius eschews sexual contact with Pamphile, giving as his reason that he does not wish to commit adultery with his host's wife. Nevertheless, it should also be remembered that Byrrena had warned him against that witch in the previous chapter. The narrator's indications are not always reliable.

[322] See the previous note for Lucius approaching Fotis. On the initiation into magic see SCHMIDT 1982.

[323] See 11,1 *certus etiam summatem deam praecipua maiestate pollere resque prorsus humanas ipsius regi prouidentia e.q.s.*

[324] The actual initiation at 11,23f.

[325] See also note 321 above. It is to be regretted that WINKLER 1985 has decided not to use the *philosophica* in his otherwise brilliant analysis of the novel.

[326] It is probably unprofitable to look for instances of 'the oligarchic man' among the characters of the 'Met.' even though the *uicinus* of 9,35 shows several points of resemblance. The author of the novel seems much more interested in combining virtues and vices and describing clashes than in classification.

[327] The sketch of the *pessimus* seems particularly close in the way Thrasyllus is characterised in the account of the sub-narrator at Met. 8,1–14. Both *inuidentia* and *de alienis in-*

Digitized by Google

Once again there are three sections, the first describing the *pessimus* in rather general terms (*turpis, damnosus, contemptor deorum, immoderatus*, living in disharmony both with others and with himself), the second dealing with his actions, which are hampered by his *inscientia* and the *seditio* in his soul, the third listing his vices in two categories: unnatural ones and those which are not abhorred by nature. Two instances of unnatural vice are mentioned: *inuidentia* and *de alienis incommodis gaudium*. It looks as if it is this category of vice that constitutes the main difference between the evil and the mediocre man. The vices listed in the other category are *uoluptas, aegritudo, desiderium, amor, misericordia, metus, pudor* and *iracundia*[328]. Lack of moderation causes man to sink into this state, which again is described in terms of too much and too little[329]. The section concerning the punishment of such evil people is introduced by the phrase *Non sponte grassari malitiam multis modis constat*. That phrase at first sight might seem to contradict the doctrine of the two tendencies man is born with, but it should be remembered that the tendencies are not identical with the resulting virtuous or vicious state and that usually the tendency towards evil can be corrected by a proper education. For that reason the evil person should die, or, if he clings to life, be handed over to wise men to be healed[330].

As indicated above (p. 467) the fate of evil people after death is to wander about as Laruae, merely frightening good, actually harming bad people[331].

V. Conclusion

In this paper I have tried to paint a portrait, but have left aside the problem of hanging it in its proper place in the ancestors' gallery. The title 'Apuleius, philosophus Platonicus' required further restrictions: the poet Apuleius had to be omitted altogether, the novelist largely. The verbal magician – throughout the ages perhaps the most striking feature of this captivating personality – was continuously at the back of my mind, in particular in the paragraphs dealing with questions of attribution, for Apuleius was able to produce verbal magic – 'Apology', 'Florida', 'De deo Socratis', 'Metamorphoses' – or sober and simple language – 'De Platone', 'De mundo', 'Π. ἑρμηνείας' – as required by the circumstances of subject and genre. Yet his stylistic behaviour could not be

commodis gaudium play a role and so do several of the vices of the second category. Another instance is the woman of 10,23ff.

328 Curiously enough *pudor*, which here is listed among the vices, was used as one of the middle terms between *fortitudo* and *timor* at 224.

329 See above p. 467.

330 254: the notion of the sage-healer appeals to Apuleius (see above p. 460).

331 The 'Asclepius' passes over a detailed description of evil man, since the religious account must not be contaminated, but notes that ignorance of the divine reality and the fact that humans partake of both intelligible and corporeal nature is the cause of evil (ch. 22). The insistence on error of judgment of 'De Platone' II is absent, and the duality of human nature is stated in very different terms.

Digitized by Google

studied as such. The translator, however, had to be included and his creative behaviour with respect to the texts in front of him noted. Again it is necessary to enter a caution: the 'translation' of 'Π. κόσμου' is the only piece rendering an entire extant text, and, what is more, the rendering is appropriated in his own name. The 'Metamorphoses' can only be confronted with an epitome, but there is no doubt that it is an entirely new creation. It seems hardly likely that the same can be presumed for his translation of Plato's 'Phaedo'. That is to say that the pieces we do have do not allow us to conclude that Apuleius never made a 'faithful' translation. For that reason – coupled with the ones presented above p. 411f. – the possibility that he translated the Hermetic 'Asclepius' must be left open. An attempt has been made to include references to that work in the various paragraphs above. Their purpose is comparison and confrontation preliminary to the next question: could Apuleius have adopted its doctrines? It seems quite clear that he had not done so (or had dropped them again) by the time he was writing 'De Platone et eius dogmate', or was holding forth for a mixed public on the subject of Socrates' daimonion. Indeed, the chronological puzzle, unsolved as it is, presents major problems for the person attempting to write Apuleius' spiritual biography. Would he be justified in thinking of a temporary flirtation with a Hermetic circle of acquaintances or friends?

Apuleius adopted Plato's thought as he saw it, but he adopted more: Plato, the Saint, became his great example. His picture of Plato is not ours – whatever our picture is –, but one coloured by Apuleius' own perceptions and preconceptions, foremost among them the ideal of the *uir bonus dicendi peritus*. Adopting an example is a precept both of rhetorical and philosophical education in Antiquity, and it is one he took entirely seriously. It is wrong, I think, to regard him as a philosopher who attempts to rethink the theoretical positions in a radical way. Nor was he the sort of professional philosopher who either taught – like Epictetus – or engaged in criticism – like Sextus Empiricus. It seems that Apuleius deliberately avoided polemics, because he was interested in philosophy as a lifestyle, not in the warfare between its schools. If he wages any war it is against impiety, ignorance and lack of erudition. In this sense scholars who attempt to attach him to the so-called School of Gaius perhaps do him an injustice. The reverse side of that coin is that, presumably in part because he is not interested in determining precise positions on points of detail – or even refuses to do so –, the extant works show many vague formulations and even inconsistent terminology: his employment of psychological terms is a case in point. The treatise on logic proves that he can be very precise if he so wishes.

A confrontation of this Apuleius with the author of the 'Metamorphoses' initially produces disappointment. 'De Platone et eius dogmate', 'De mundo' and 'Π. ἑρμηνείας' are unrelievedly serious. True, there is irony in the 'Apology', subtlety in many of the pieces of the 'Florida' – even apart from the highly skilled verbal trapeze work, and the same may be said of the 'De deo Socratis' (one instance has been discussed above p. 425f.). But the many-levelled subtle ironies of the 'Metamorphoses' are lacking. Serious treatises do not require irony, and live audiences are unable to appreciate subtleties that require time for thought: the disappointment may well be due to lack of appreciation of generic differences.

Digitized by Google

Bibliography

The following list is not comprehensive: it includes full references to works referred to (by author's name and date) in the present contribution. For bibliography on the 'Metamorphoses' see the 'Groningen Commentaries on Apuleius' (1977, 1981, 1985). A survey of work done between 1938 and 1970 is to be found in: C. C. SCHLAM, The Scholarship on Apuleius since 1938, CW 64, 1971, 285–309. See also contributions on Apuleius in the languages and literature section of this work, ANRW II 34 (in preparation for 1988/89): C. C. SCHLAM, Fluctuations in the Gold Market: A Review of Scholarship on Apuleius' 'Metamorphoses' 1970–1986; G. N. SANDY, Apuleius' 'Metamorphoses' and the Ancient Novel; A. SCOBIE, Folk Literature and the Novel with Special Reference to Apuleius' 'Metamorphoses'; W. S. SMITH, Style and Character in Apuleius: "Suddenly an Opposite Appearance"; R. G. TANNER, Fiction, Philosophy and Rhetoric in the 'Golden Ass'; L. CALLEBAT, Orientations bibliographiques pour une étude linguistique et stylistique des œuvres d'Apulée; H. J. MASON, Greek and Latin Versions of the Ass Story.

a. Apuleian works are cited in the following editions:

'Apology' and 'Florida':

Apulée, Apologie – Florides, Texte établi et traduit par PAUL VALLETTE, Paris, Belles Lettres, 2e éd. 1960.

'De deo Socratis', 'De Platone et eius dogmate', 'De mundo' and Fragments:

Apulée, opuscules philosophiques et fragments, texte établi, traduit et commenté par JEAN BEAUJEU, Paris, Belles Lettres, 1973.

'Peri Hermeneias':

Apulei Platonici Madaurensis De Philosophia Libri, recensuit PAULUS THOMAS, Lipsiae 1908.

'Asclepius':

Corpus Hermeticum, Tome II, Texte établi par A. D. NOCK et traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, Paris, Belles Lettres 1945.

'Metamorphoses':

Apulei Platonici Madaurensis Metamorphoseon Libri XI tertium edidit RUDOLFUS HELM (cum addendis et corrigendis), Lipsiae 1955 with the exception of books III, IV 1–27, VI 25–VII and VIII for which the following are cited:

R. TH. VAN DER PAARDT, L. Apuleius Madaurensis, The Met.: A commentary on book III with text and introduction, Amsterdam 1971.

B. L. HIJMANS JR. – R. TH. VAN DER PAARDT – E. R. SMITS – R. E. H. WESTENDORP BOERMA – A. G. WESTERBRINK, Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Book IV 1–27, Text, Introduction and Commentary, Groningen 1977 (= GCA 1977).

B. L. HIJMANS JR. – R. TH. VAN DER PAARDT – V. SCHMIDT – R. E. H. WESTENDORP BOERMA – A. G. WESTERBRINK, Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Books VI 25–32 and VII, Text, Introduction and Commentary, Groningen 1981 (= GCA 1981).

B. L. HIJMANS JR. – R. TH. VAN DER PAARDT – V. SCHMIDT – C. B. J. SETTELS – B. WESSELING – R. E. H. WESTENDORP BOERMA, Apuleius Madaurensis, Metamorphoses, Book VIII, Text, Introduction and Commentary, Groningen 1985 (= GCA 1985).

Digitized by Google

b. Secondary literature on Apuleius Philosophus, and titles referred to:

H. ARMINI, Studia Apuleiana, Eranos 26, 1928, 273–339
B. AXELSON, Akzentuierender Klauselrhythmus bei Apuleius: Bemerkungen zu den Schriften De Platone und De Mundo (Vetenskaps-Soc. i Lund årsbok 1952), Lund 1953, 5–20

B. BALDWIN, Studies in Aulus Gellius, Laurence (Kans.) 1975
H. BARDON, La littérature latine inconnue, Paris 1952
G. BARRA, Il valore e il significato del 'De deo Socratis di Apuleio', Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Napoli, vol. 9, 1960–61, 67–117
– e U. PANNUTI, Il De deo Socratis di Apuleio tradotto e annotato col testo a fronte, Annali . . . vol. 10 (1962–63), 81–141
– La biografia di Platone nel „De Platone et eius dogmate" di Apuleio, Rendiconti della reale Academia 1963, 5–18
– Initia rerum: un passo controverso del „De Platone et eius dogmate" di Apuleio, Rendiconti Acc. Napoli 40, 1965, 35–42
– La questione dell'autenticità del De Platone e del De mundo di Apuleio, Rendiconti Acc. Napoli 41, 1966, 127–188
– Apuleio e il problema dell'origine del male, Vichiana N.S. 1, 1972, 102–113
J. BEAUJEU, Apulée helléniste, REL 46, 1968, 11–13
– Sérieux et frivolité au IIe siècle de notre ère: Apulée, Bulletin de l'Association Guillaume Budé 4e S. 1, 1975, 83–97
– Les dieux d'Apulée, Rev. de l'Hist. d. Rel. 200, 1983, 385–406
M. BERNHARD, Der Stil des Apuleius von Madaura (= Tübinger Beiträge zur Altertumswiss. 2), Stuttgart 1927 (repr. Amsterdam 1965)
A. BERTOZZI, La posizione filosofica di Apuleio, Sophia 17, 1949, 238–245
G. W. BOWERSOCK, Greek Sophists in the Roman Empire, Oxford 1969
R. VAN DEN BROEK, Apuleius on the nature of God (De Plat., 190–191), in: Actus. Studies in honour of H. L. W. Nelson, ed. by J. DEN BOEFT and A. H. M. KESSELS, Utrecht 1982, 57–72
H. E. BUTLER–A. S. OWEN, Apulei Apologia sive pro se de magia liber, Oxford, Clarendon, 1914

J. A. COULTER, The literary Microcosm. Theories of interpretation of the later Neoplatonists (= Columbia Studies in the Classical Tradition 2), Leiden 1976
P. COURCELLE, De Platon à Saint Ambroise par Apulée, Rev. de Philosophie, de Littérature et d'Histoire anciennes 35, 1961, 15–28

H. DAHLMANN, Ein Gedicht des Apuleius? (Gellius 19,11), Ak. d. Wiss. u. d. Literatur, 1979, Wiesbaden 1979
K. DOWDEN, Psyche and the Gnostics, in: Symposium Apuleianum Groninganum, Groningen 1981, 157–164
– Psyche on the Rock, Latomus 41, 1982, 336–352
J. DILLON, The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220, London 1977
P. DONINI e G. F. GIANOTTI, La luce della luna in Apuleio De deo Socratis 1, 117–119, RFIC 110, 1982, 292–296

G. FRY, Philosophie et mystique de la destinée. Etude du thème de la Fortune dans les Métamorphoses d'Apulée, QUCC n.s. 18,3, 1984, 161–177
L. FOUCHER, Sur les Florides d'Apulée: La rhétorique à Rome, Colloque 10–11 déc. 1977, Paris 1979, 129–139
E. FRAENKEL, Horace, Oxford 1957

F. GATSCHA, Quaestionum Apuleianarum capita tria (= Diss. Vindob. vol. VI), Vindobonae 1898, 139–190

Digitized by Google

J. VON GEISAU, Syntaktische Gräzismen bei Apuleius, Indog. Forschungen 36 (1916) 70–98; 242–287
G. F. GIANOTTI, Asini e Schiavi, zoologia filosofica e ideologie della dipendenza nelle Metamorfosi apuleiane, QS 9, 1983, 121–153
C. DI GIOVINE, Sulla presenza di Lucrezio nel De deo Socratis di Apuleio, Orpheus 2, 1981, 114–123
A. GOLDBACHER, Liber περὶ ἑρμηνείας, qui Apulei Madaurensis esse traditur, WS 7, 1885, 253–277
V. GOLDSCHMIDT, Le système stoïcien et l'idée de temps, Paris ³1977
W. K. C. GUTHRIE, A History of Greek Philosophy IV, Cambridge 1975

C. HARRAUER, Lector intende, laetaberis, WS NF 17 (= 96) 1982, 126–136
– u. F. RÖMER, Beobachtungen zum Metamorphosen-Prolog des Apuleius, Mnemosyne ser. IV, 38, 1985, 353–372
R. HELM, Apuleius' Apologie – ein Meisterwerk der zweiten Sophistik, Das Altertum 1, 1955, 86–108
B. L. HIJMANS JR., Inlaboratus et facilis. Aspects of structure in some letters of Seneca, Leiden 1976
B. L. HIJMANS JR., R. TH. VAN DER PAARDT (edd.), Aspects of Apuleius' Golden Ass. A collection of original papers, Groningen 1978 (AAGA)
G. HILDEBRAND, L. Apulei opera omnia, Lipsiae 1842
P. M. HUBY, Apuleius and Theophrastus' fifth 'indemonstrable' mood, Liverpool Classical Monthly 2, 1977, 147–148

J. E. IFIE and L. A. THOMPSON, Rank, Social Status and Esteem in Apuleius, MusAfr 6, 1977–8, 21–36

P. JAMES, Serviles voluptates, LCM 8, 1983, 28–30
C. JOHANSON, Was the magician of Madaura a logician?, Apeiron 17, 1983, 131–134

A. KIRCHHOFF, De Apulei clausularum compositione et arte, Jahrb. f. class. Philol., Suppl. 27, 1903, 1–56
P. KRAFFT, Apuleius, de interpr. 193, 13–16 Th., WS NF 3 (= 82), 1969, 161–165
– Apuleius' Darstellung der providentia tripertita, Museum Helveticum 36, 1979, 153–163

J. M. LASSÈRE, Ubique Populus: peuplement et mouvements de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères, Paris 1977
A. LUMPE, Die Logik des Pseudo-Apuleius. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie, Augsburg (Selbstverlag) 1982

T. MANTERO, Enciclopedismo e misteriosofia in Apuleio, Quad. No. 20 Ed. Teatro stabile Torino 1970, 63–111
– La questione del prologo del De deo Socratis, in: Argentea Aetas. In memoriam E. V. Marmorale (= Pubbl. Ist. di Filol. Class. 37), Genova 1973, 219–259
R. MARACHE, Aulu-Gelle, Les nuits attique. Texte établi et traduit. Paris (Les Belles Lettres) 1967
P. MÉDAN, La latinité d'Apulée dans les Métamorphoses, Thèse Paris 1925
PH. MEISS, Apuleius' περὶ ἑρμηνείων, Lörrach 1886
A. MICHEL, Sophistique et philosophie dans l'Apologie d'Apulée, Vita Latina 1980, no. 77, 12–21
C. MORESCHINI, Apuleio e il Platonismo, Firenze 1978
(revised republication of his earlier studies, which for that reason are not listed separately)
R. MORTLEY, Apuleius and Platonic Theology, AJPh 93, 1972, 584–590
S. MÜLLER, Das Verhältnis von Apuleius De mundo zu seiner Vorlage (= Philologus, Suppl. 32,2), Leipzig 1939

Digitized by Google

E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrh. v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, Darmstadt ⁷1974

F. Opeku, Physiognomy in Apuleius, in: Studies in Latin Literature and Roman History, ed. C. Deroux, Vol. I (= Coll. Latomus 164), Bruxelles 1979, 467–474

H. Pavis d'Escurac, Pour une étude sociale de l'Apologie d'Apulée, Antiquités Africaines 8, 1974, 89–101

Ph. Perkins, On the origin of the world. A gnostic physics, Vigiliae Christianae 34, 1980, 36–46

B. M. Parsil, Aristotelian Influence in the 'Apology' of Apuleius, Ph. D. Thesis, Tufts Univ., Ann Arbor (Michigan) 1970

G. Pfligersdorffer, Zu Boëthius, De Interpr. Ed. Sec. I, p. 4, 4sqq. Meiser nebst Beobachtungen zur Geschichte der Dialektik bei den Römern, WS 66, 1953, 131–154

F. Pini, Varianti del codice Vossiano Latino Q 10 al testo delle opere filosofiche di Apuleio, GIF 22, 1970, 21–39

– Una nuova edizione delle opere filosofiche di Apuleio, GIF 26, 1974, 187–215

B. M. Portogalli, I problemi della critica apuleiana, Cultura e Scuola 2 No. 6, 1963, 44–50

– Sulle fonti della concezione teologica e demonologica di Apuleio, Studi Classici e Orientali 12, 1963, 227–241

D. B. Pottle, The Platonic elements in the Metamorphoses of Apuleius, Diss. Tufts Univ., Medford, Mass. 1978

A. Primmer, Cicero Numerosus. Studien zum antiken Prosarhythmus (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, philos.-histor. Kl., Sitzungsberichte 257), Wien 1968

J. Redfors, Echtheitskritische Untersuchungen der apuleianischen Schriften De Platone und De mundo, Lund 1960

F. Regen, Apuleius – philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo (= Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 10), Berlin 1971

– GGA 229, 1977, 186–228 (discussion of Beaujeu, Opuscules)

R. H. Rogers, The Apuleius of the Geoponica, California Studies in Classical Antiquity 11, 1978, 197–207

C. C. Schlam, Platonica in the Metamorphoses of Apuleius, TAPA 101, 1970, 477–487

V. Schmidt, Apuleius Met. III 15f.: Die Einweihung in die falschen Mysterien (Apuleiana Groningana VII), Mnemosyne, ser. IV, 35, 1982, 269–282

K. P. Schmutzler, Die Platon-Biographie in der Schrift des Apuleius De Platone et eius dogmate, Diss. Kiel 1974

E. Schober, De Apulei Metamorphoseon compositione numerosa, Diss. Halle 1904

M. Simon, Apulée et le christianisme, Mélanges d'histoire des religions offerts à H. Ch. Puech, Paris 1974, 299–305

J. Soubiran, l'Elision dans la poésie latine, Thèse Paris 1966

W. Speyer, Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum (= Handbuch der klass. Altertumswissenschaft I, 2), München 1971

P. Steinmetz, Untersuchungen zur Römischen Literatur des zweiten Jahrhunderts nach Christi Geburt, Palingenesia 16, Wiesbaden 1982

J. Styka, Quid Fronto, Gellius, Apuleius de pulchritudinis generibus in operibus auctorum Graecorum obviis censuerint, Meander 37, 1982, 129–146

M. W. Sullivan, Apuleian Logic. The Nature, Sources, and Influence of Apuleius' Peri Hermeneias, Amsterdam 1967

J. Tatum, Apuleius and the Golden Ass, Ithaca 1979

R. Thibau, Les Métamorphoses d'Apulée et la Théorie Platonicienne de l'Erôs, Studia Philosophica Gandensia 3, 1965, 89–144

L. A. Thompson, Notes on Apuleius' Apologia, MusAfr 6, 1977–78, 1–8

Digitized by Google

D. Tomasco, Su Apuleio, De deo Socr. I 116, 9 – II 119, 10 Th., Vichiana 9, 1980, 166–172
W. Trillitzsch, Senecas Beweisführung (= Deutsche Akademie d. Wissenschaften zu Berlin, Schriften der Sektion für Altertumswissenschaft 37), Berlin 1962

L. E. Voights, The significance of the name Apuleius to the Herbarium Apulei, Bulletin of the History of Medicine (Baltimore), 52, 1978, 214–227

P. G. Walsh, Apuleius and Plutarch, in: Neoplatinism and early christian thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong, edited by H. J. Blumenthal und R. A. Markus, London 1981, 20–31
L. Watson, Apuleius Apologia 16, LCM 7, 1982, 128–9
L. P. Wilkinson, Golden Latin Artistry, Cambridge 1963
J. J. Winkler, Auctor & Actor. A narratological reading of Apuleius's Golden Ass, Berkeley 1985
T. W. Winter, The Publication of Apuleius' Apology, TAPhA 100, 1969, 607–612

C. Zintzen (Ed.), Der Mittelplatonismus (= Wege der Forschung 70), Darmstadt 1981 (The collection includes works of Moreschini, Mortley and Barra on Apuleius)

Digitized by Google

Digitized by Google

Attico: una figura singolare del medioplatonismo

di Claudio Moreschini, Pisa

Sommario

Introduzione 477
I. Attestazioni pagane e cristiane delle opere di Attico 478
II. Attico e l'etica di Aristotele 480
III. Le 'Categorie' e la provvidenza di Aristotele 482
IV. L'anima cosmica 483
V. Creazione ed eternità del mondo 485
VI. La dottrina di dio e dei tre principi 487
VII. Il *Nachleben* di Attico 489
Conclusione 490

Introduzione

E' noto il passo della 'Vita Plotini' (14, 72), nel quale Porfirio riferisce le letture e i commenti che il suo maestro eseguiva nel corso delle lezioni: oggetto dell'approfondimento e dello studio di Plotino erano Severo, Cronio, Numenio, Gaio e Attico (oltre ad altri filosofi non indicati, beninteso). E', questa, la prima attestazione, la più vicina cronologicamente al periodo in cui visse Attico, un filosofo platonico rimasto per alcuni aspetti oscuro e ai margini di un platonismo che, se non può essere definito 'ufficiale'[1], certo divenne, nel corso dei secoli, quello più noto e più 'normativo'[2]. Il terminus ante quem fornitoci da Porfirio

[1] Non ufficiale nel senso che la filosofia platonica, a partire dalla fine del I sec. a.C., oramai non era più rappresentata ufficialmente dalla Accademia (cf. P. L. Donini, Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino, Torino 1982, pp. 31 sgg.); già H. Dörrie, del resto, aveva osservato che, con la distruzione di Atene ad opera di Silla, probabilmente la scuola 'ufficiale' accademica era entrata in un declino irreversibile (cf. H. Dörrie, Le Neoplatonisme. Colloques internationaux . . . Royaumont, Paris 1971, pp. 17–33 = Idem, Platonica Minora [Studia et testimonia antica 8], München 1976, pp. 154–165, pp. 154–156).

[2] Tale viene considerato il platonismo aperto agli influssi aristotelici, in ambito metafisico, quello che, attraverso Alkinoos, passa poi a Plotino, a Porfirio, a Proclo. Come osserva

Digitized by Google

riceve conferma dalla notizia di Eusebio-Gerolamo, il quale (p. 207 HELM)[3] pone la *akmé* di Attico nel 176 d.C. Eusebio fu scrittore bene informato e, per quanto riguarda Attico, ricorse a notizie di prima mano, citando (lui solo) brani estesi di un'opera di Attico: la sua notizia, quindi, può essere considerata bene attendibile. Certo, sarebbe interessante poter collegare l'insegnamento di Attico con la istituzione (nel 176, appunto) ad Atene di quattro cattedre di filosofia, ad opera di Marco Aurelio, ma non abbiamo elementi concreti per credere che Attico fosse proprio il filosofo platonico della cattedra di Atene in quel preciso periodo[4].

I. Attestazioni pagane e cristiane delle opere di Attico

Scarse sono le attestazioni della tradizione indiretta, e quasi tutte ispirate da un atteggiamento critico nei suoi confronti: Porfirio, a detta di Proclo (fr. 26 DES PLACES)[5], criticava violentemente la dottrina dei tre principi; a Porfirio risalgono probabilmente[6] le notizie che ci forniscono gli autori più tardi (quasi esclusivamente Proclo) sulla filosofia di Attico. Così, nel fr. 14 Proclo definisce (certo con ironia) Attico φιλοπονώτατος e ne sottolinea la tendenza, anzi la abitudine, ad interpretare alla lettera i testi platonici. Questa peculiarità dell'esegesi di Attico è effettiva e reale, come andremo a vedere tra poco, e rappresenta uno dei punti di contrasto con la tradizione platonica che abbiamo definito 'normativa'[7]. Nel fr. 20 Proclo definisce 'straordinarie' le ipotesi di Attico sul problema dell'origine del mondo; nel framm. 27 rimprovera Attico di non essersi

ancora il DÖRRIE (recensione a C. ANDRESEN, Logos und Nomos, Berlin 1955, in Gnomon 29, 1957, pp. 185–196, ora in: IDEM, Platonica Minora, München 1976, p. 266), Plutarco e Attico furono considerati 'arcieretici'; essi sono, nel loro rifiuto di interpretare Platone con Aristotele, '*Außenseiter*' (cf. anche ibid., p. 259 n. 32).

[3] Ecco la notizia di Eusebio-Gerolamo: *Atticus Platonicae sectae philosophus agnoscitur.*

[4] Secondo il DÖRRIE (Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, Le Néoplatonisme, op.cit., Paris 1971, pp. 17–33 = IDEM, Platonica Minora, p. 164 n. 39), „Gaio, Arpocrazione, Attico e Nicostrato non sono localizzabili".

[5] Ci serviamo dell'edizione curata da E. DES PLACES (Atticus, Fragments, Collection des Universités de France, Paris 1977), tenendo presente, però, che i saggi di M. BALTES, sui quali ritorneremo spesso, individuano anche altri frammenti di Attico.

[6] Così osserva M. BALTES, Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, Leiden 1976 (Philosophia antiqua 30), I, p. 45. Questo, del resto, era il normale procedimento dei neoplatonici, quando dovevano informarsi di pensatori anteriori a Plotino. Il 'Commento al Timeo' di Porfirio fu, nei secoli IV e V, una miniera di notizie.

[7] Per questa sua peculiarità di interpretare 'filologicamente' e non 'filosoficamente' i testi platonici, Attico è considerato un precursore di Longino dal BALTES (Zur Philosophie des Platonikers Attikos, in: Platonismus und Christentum, JAC, Erg.-B. 10, 1983, pp. 38–57, p. 39).

Digitized by Google

reso ben conto di come stessero i termini del problema, mentre nel framm. 34 lo accusa di avere enunciato certe affermazioni con eccessiva leggerezza.

Diverso, invece, fu l'atteggiamento di colui che ci conservò ampi estratti di un'opera di Attico (anche se estratti da un'opera soltanto), vale a dire Eusebio di Cesarea. Il dotto vescovo ricorre all'opera del filosofo platonico, intitolata 'Contro coloro che credono di potere interpretare le dottrine di Platone per mezzo di quelle di Aristotele' (πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους)[8], per dimostrare che l'insegnamento di Aristotele è, sostanzialmente, fiacco ed imbelle, privo del rigore e della severità che si addicono ad un vero filosofo, mentre Platone, nel definire il *telos* dell'uomo, si era schierato dalla parte di Mosè e dei Profeti (fr. 2). Analogo accordo tra Platone e il cristianesimo risultava dalla polemica di Attico contro Aristotele, in quanto lo Stagirita negava sostanzialmente l'esistenza della provvidenza divina (fr. 3). E se Aristotele aveva sostenuto la dottrina dell'eternità del mondo, anche in questo egli si era opposto a Mosè e a Platone, il quale aveva insegnato che il mondo era stato creato da Dio, come aveva sottolineato Attico (fr. 4). Neppure può essere accettata – prosegue Eusebio – la dottrina aristotelica del quinto elemento (fr. 5) o quella della struttura del cielo (fr. 6). Ancora, Aristotele, sempre in disaccordo con Platone, come Attico aveva osservato, aveva negato l'immortalità dell'anima (fr. 7) – e così di seguito, per altre dottrine aristoteliche, come quella dell'anima entelechia (fr. 7bis), quella dell'anima cosmica che pervade l'universo (fr. 8), del rifiuto, da parte di Aristotele, delle idee di Platone, che pure si trovavano già . . . nelle Scritture ebraiche (fr. 9).

Esaminiamo ora le dottrine di Attico, basandoci prima sui frammenti, e poi sulle testimonianze antiche. I frammenti sono tutti ricavati dall'opera che si è indicata or ora. Le testimonianze degli scrittori antichi, invece, ci informano di alcune altre opere di Attico: un commento al 'Fedro' platonico (cf. fr. 14 DES PLACES); un commento al 'Timeo' (fr. 16–17; secondo il BALTES[9], Attico avrebbe commentato tutto il dialogo platonico, e non degli estratti solamente); un commento alle 'Categorie di Aristotele' (fr. 40–42); un trattato 'sull'anima universale' (περὶ τῆς καθόλου ψυχῆς) (fr. 10–11).

[8] Secondo il BALTES (Zur Philosophie etc., op. cit., p. 38 n. 2), l'opera non è tanto rivolta contro i platonici come Alkinoos e Albino, quanto contro i peripatetici, come Adrasto e Aristocle, che interpretavano Platone sulla base di Aristotele.
Una osservazione di carattere cronologico. K. MRAS (Zu Attikos, Porphyrios und Eusebios, Glotta 25, 1936, pp. 183–188) aveva pensato che la polemica di Attico fosse diretta contro Alessandro di Afrodisia; noi, a nostra volta (Apuleio e il platonismo, Firenze 1978, p. 136 n. 8), avevamo pensato che tale ipotesi fosse inaccettabile, perché Alessandro dovrebbe essere, anche se di poco, posteriore (il suo insegnamento ad Atene si colloca tra il 198 e il 211). E anche il DONINI (Tre studi sull'aristotelismo nel II secolo d.C., Torino 1973, p. 50) crede (sia pure su un problema diverso da quello che qui stiamo affrontando), „che Alessandro conoscesse l'opera di Attico e polemizzasse con lui sulla questione della provvidenza"; cioè ritiene improbabile una polemica di Attico con Alessandro.

[9] Cf. BALTES, Zur Philosophie etc., op. cit., p. 39.

Digitized by Google

II. Attico e l'etica di Aristotele

Il fr. 2 è dedicato alla critica, svolta da Attico, nei confronti dell'etica aristotelica: lo Stagirita non conservò il μέτρον τῆς εὐδαιμονίας stabilito da Platone e non tenne ferma la dottrina della autarchia della virtù per il conseguimento della felicità: infatti, il filosofo peripatetico insegna che, accanto alla virtù, sono necessari anche la buona sorte, la nobiltà dei natali, la bellezza, l'oro. Nelle opere di Aristotele non si trova nessun aiuto per il conseguimento della virtù; la sua etica è ispirata da principi meschini, come le varie Etiche da lui scritte lasciano ben vedere. Aristotele non ammette che la virtù renda felici, ma la colloca sullo stesso piano della ricchezza, della gloria, della buona salute e di tutto quello che è comune anche ai malvagi. E' vero che i Peripatetici sostengono che la virtù è molto superiore agli altri beni, ma, in ogni caso, secondo loro, essa non basta alla felicità. E' probabile, infatti, che colui che possiede la virtù sia esposto ai mali del mondo: in tal caso costui, secondo i presupposti stabiliti dai Peripatetici, non potrà essere felice. E' impossibile, quindi, che il Peripatetico possa approvare la dottrina di Platone. Questo il contenuto del primo frammento, abbastanza ampio, ma povero, sostanzialmente, di pensiero: esso svolge una sola idea e torna e insiste su di essa, senza mai addurre considerazioni nuove. Non solo in base a questo frammento, ma anche attenendoci al contenuto dei successivi, possiamo ricavare la conclusione che quest'opera di Attico doveva essere abbastanza povera di contenuto, caratterizzata da quelle polemiche accademiche e scolastiche che erano precipue delle varie sette filosofiche del mondo antico (e non solo antico). Molta retorica, molto 'moto degli affetti', ma scarso approfondimento logico e sostanziale debolezza di ragionamento e di giudizio. Ma che cosa si ricava, dunque, da questo primo frammento? Che, tra i platonici del secondo secolo d.C., esisteva una tendenza ad opporsi ad una interpretazione della dottrina del maestro che fosse ispirata dall'aristotelismo (adoperiamo *tout court* questo termine, perché anche Attico lo impiega senza approfondire la vera essenza di questo aristotelismo); in tale tendenza interpretativa Attico notava una contraddizione sostanziale, per cui l'essere platonico non ammetteva l'adesione a dottrine aristoteliche e viceversa. Abbiamo osservato altrove[10] che la critica di Attico è ben lungi dall'essere convincente, perché, se è vero che Aristotele aveva negato la completa autarchia della virtù (cf. EN 1178a 24; 1179a 11 etc.), aveva però anche esplicitamente dichiarato (cf. EN 1098a 16) che il bene supremo è la perfezione morale. Non solo, ma Platone stesso, la cui etica, agli occhi di Attico, sarebbe il culmine della perfezione morale, aveva dedicato un intero dialogo, il 'Filebo', al problema del piacere, di cui aveva riconosciuto la necessità (61a; 65a). E', dunque, un Platone oramai sui generis quello che Attico proclama essere il filosofo dell'etica più alta. Ma questa è una considerazione che può fare la critica moderna, abituata a valutare con il metro della storia anche le polemiche

[10] Cf. Apuleio e il platonismo, op.cit., pp. 135sgg.; DONINI, Le scuole etc., op.cit., pp. 114–115.

Digitized by Google

dottrinali. Più significativo è il fatto che in questo frammento (righe 120sgg. DES PLACES) Attico getta il ridicolo sulle varie divisioni e suddivisioni dei beni, opera, egli dice, dei peripatetici. Ma tali divisioni sono la caratteristica di una tendenza ben precisa del medioplatonismo, cioè della corrente che si suole ricondurre alle opere di Apuleio (cf. De Platone II, 1, 220–221) e di Alkinoos[11]. Tale divisione, avevamo osservato[12], risale alle 'Leggi' platoniche (cf. 631bc; 697b), ma si trova in Aristotele (cf. EN 1098b 12sgg.) ed è caratteristica dell'insegnamento di Antioco di Ascalona. E' ben noto, infatti, che questo accademico aveva sostenuto, rifacendosi alla dottrina degli 'antichi' (come egli li definiva), cioè di Aristotele e della Antica Accademia, la necessità dell'aggiunta dei beni esterni alla virtù per il conseguimento della vita perfettamente felice: per esprimersi con la distinzione di colui che divulgò (e ci fece conoscere) la sua etica, cioè Cicerone, è necessario che anche i beni esterni, purché siano quelli secondo natura, si aggiungano alla virtù per formare la *vita beatissima*, dato che la virtù è sufficiente solamente al conseguimento della *vita beata* (cf. De fin. V, passim; Tusc. V, 8, 22)[13]. E Apuleio (De Plat. II, 23, 253) aveva ripreso sostanzialmente questa distinzione osservando:

> *verum enimvero illum omnibus beatum videri cui et bona suppetunt et quemadmodum carere vitiis debeat, callet . . . ad usum autem vitae communis corporis cura et eorum quae extrinsecus veniunt praesidiis opus est.*

Dunque, anche Apuleio aveva riconosciuto, come il peripatetico contro il quale si scaglia Attico, che sono necessari i beni esterni per il conseguimento della perfetta felicità, e che il sapiente, lungi dal disprezzare tali beni, deve servirsene e impiegarli per il meglio. Ci sembra quindi giusto concludere che la polemica di Attico è rivolta non tanto contro Aristotele, e nemmeno (a nostro parere) contro i peripatetici, ma contro i platonici a lui contemporanei i quali, veramente, interpretavano Platone servendosi di Aristotele: o meglio, riprendendo una tradizione

[11] Sembra oramai, in base agli studi di M. GIUSTA ('Αλβίνου 'Επιτομή ο 'Αλκινόου Διδασκαλικός?, Atti Accad. Scienze Torino 1960–61, pp. 167–194; I dossografi di etica, Torino 1968, II, p. 535 n. 3) e di J. WHITTAKER (Parisinus Graecus 1962 and the Writings of Albinus, Phoenix 28, 1974, pp. 320–354; 450–456; e, in questo stesso volume [ANRW II 36,1], Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire, pp. 83–102), che debba essere abbandonata la vecchia ipotesi di J. FREUDENTHAL (Der Platoniker Albinos und der falsche Alkinoos, Hellenistische Studien III, Berlin 1879), che identificava i due scrittori. A tale ipotesi avevamo anche noi aderito; essa è rinvigorita anche da C. MAZZARELLI, L'autore del Didaskalikos: l'Alcinoo dei manoscritti o il medioplatonico Albino?, Rivista di Filosofia Neoscolastica 72, 1980, pp. 606–639. Distingue i due scrittori, però DONINI, Le scuole etc., op.cit., pp. 103–104. Sull'argomento è di ritornato di recente, con un contributo ricco di dottrina, ma non di *metriopatheia*, M. GIUSTA, Due capitoli sui dossografi di fisica, in: Storiografia e dossografia nella filosofia antica, a cura di G. CAMBIANO, Torino 1986, pp. 149–201. Nel ribadire la sua tesi (che oramai ci sembra sicuramente valida), il GIUSTA fa di Alkinoos poco più che un compilatore di *placita* di varia provenienza, messi insieme senza discernimento.

[12] Cf. Apuleio e il platonismo, p. 101.

[13] Cf. ibid., pp. 85–87.

Digitized by Google

che risaliva fino ai tempi di Antioco di Ascalona, e che noi conosciamo soprattutto attraverso le opere di Alkinoos e di Apuleio, era aperta agli influssi dell'aristotelismo.

III. Le 'Categorie' e la provvidenza di Aristotele

In questo modo si può spiegare anche un altro atteggiamento dello stesso Attico, che troviamo manifestato alle righe 136 sgg. DES PLACES, contro le 'Categorie' aristoteliche. La polemica contro la dialettica aristotelica, e più in particolare contro le 'Categorie', che erano tra le opere logiche di Aristotele forse quelle più conosciute nei primi secoli dell'età imperiale, costituisce un filone assai interessante dei rapporti tra platonismo e aristotelismo nei primi tre secoli dell'impero; essa è stata studiata soprattutto dal PRAECHTER[14], il quale individuò una corrente di platonici ostili alla logica aristotelica, tra i quali si trovano, appunto, Attico e gli sconosciuti Lucio e Nicostrato, e un'altra tendenza, favorevole, invece, ad un impiego adeguato e oculato (anche se talora arbitrario) delle 'Categorie' aristoteliche. Non meraviglia, dunque, trovare in Alkinoos (cf. Didask., capp. 5–7) un certo interesse per la logica aristotelica, che viene ricollegata al 'Parmenide' platonico, nel senso che quel dialogo conterrebbe in nuce, secondo Alkinoos, le dieci categorie aristoteliche[15].

Sempre di argomento etico, ma aperto anche ad altre problematiche, è il fr. 3 DES PLACES. In esso Attico polemizza con Aristotele osservando che, mentre Platone aveva insegnato l'esistenza della Provvidenza, facendo derivare tutto da essa e ad essa tutto riconducendo, secondo quanto aveva detto nella famosa sentenza delle 'Leggi' (715e)[16], e nell'altrettanto famosa affermazione del 'Timeo', che dio è buono (29e), e provvede all'ordine dell'universo (Tim. 30a) – orbene, Aristotele aveva escluso quest'ordine divino, togliendo all'anima ogni speranza di sopravvivenza nell'aldilà. Con questa empia dottrina il Peripatetico aiuta colui che vuole commettere il male, in quanto insegna agli uomini a disprezzare gli dèi e a credere che essi si disinteressano di lui e che dopo la morte, per l'uomo, è il nulla. Queste affermazioni di Attico non sono nuove: esse sono riprese dai *topoi* propri della polemica antiepicurea[17], e troveranno ampia diffusione anche

[14] Cf. K. PRAECHTER, Nikostratos der Platoniker, Hermes 57, 1922, pp. 481–517 (= IDEM, Kleine Schriften, Hildesheim–New York 1973, pp. 101–137).

[15] Sulla storia della valutazione delle 'Categorie' nel medioplatonismo cf. H. DÖRRIE, Der Platoniker Eudoros von Alexandria, Hermes 79, 1944, pp. 25–38 (= IDEM, Platonica Minora, pp. 300–301).

[16] Essa è la seguente: ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος.

[17] Cf. ad esempio Cic., de nat. deor. I, 43, 121 e l'ampio commento di A. S. PEASE ad locum (Cambridge, Massachusetts 1955).

Digitized by Google

in ambiente cristiano[18]. Aristotele, dunque, è da Attico accomunato ad Epicuro in un'unica condanna di empietà.

Di fronte all'ateismo di Aristotele Attico conclude paradossalmente che Epicuro, l'ateo per eccellenza secondo la tradizione platonico-stoica, si comportò con maggiore modestia: Epicuro, infatti, aveva allontanato gli dèi dal mondo, mentre Aristotele aveva esplicitamente sostenuto che gli dèi si disinteressano delle vicende umane, che pure si svolgono sotto i loro occhi.

IV. L'anima cosmica

A questo problema possiamo collegare la soluzione proposta da Attico nel fr. 8 DES PLACES. Secondo Platone, osserva il nostro filosofo, esiste una ψυχή che ordina il mondo, διήκουσα διὰ πάντων. Aristotele, invece, non accetta tutto questo, ma distingue tra φύσις e ψυχή, e riconduce al governo della εἱμαρμένη le cose celesti, al governo della natura le cose sublunari, le cose umane al governo della prudenza e della provvidenza[19]. L'anima cosmica, a cui siamo giunti ora nella nostra esposizione della filosofia di Attico, rappresenta un punto particolarmente sviluppato e importante della sua dottrina e, pur con la cautela che dobbiamo osservare quando parliamo di opere a noi giunte in frammenti, possiamo dire che acquista in lui maggiore importanza che non in altri medioplatonici, con l'esclusione di Plutarco, al quale, del resto, già i platonici antichi, come Proclo[20], accostavano Attico. Su tale tematica esiste uno studio assai approfondito di M. BALTES[21], che fornisce qui la base di quanto stiamo per dire.

L'anima cosmica, la cui funzione per quanto riguarda la 'creazione' del mondo sarà esaminata più avanti, è, in realtà, per Attico come per Plutarco, duplice. Essa è composta da un'anima divina (θεία ψυχή) e da un'anima irrazionale (ἄλογος ψυχή). Dall'unione di entrambe deriva l'anima razionale, nel senso che l'anima irrazionale costituisce il sostrato, mentre l'anima divina è il principio ordinatore (cf. fr. 35). Il Nus divino, infatti, è quello che costituisce la razio-

[18] Cf. S. R. C. LILLA, Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism, Oxford 1971, p. 46.

[19] E' verisimile che Attico, non accettando questa distinzione aristotelica, ritenga che l'anima sia una φύσις (mentre le opinioni dei platonici spesso divergevano a questo proposito, tendendo a considerare l'anima come un'essenza numerica); cf. del resto il fr. 35: „quelli che considerano fisica l'essenza dell'anima, pensano che l'anima irrazionale, che precede quella razionale, sia una sostanza divisibile, mentre sarebbe indivisibile l'essenza divina; dalle due sostanze essi fanno l'anima razionale: l'una sarebbe quella che dà ordine, l'altra costituirebbe il sostrato. Così Plutarco e Attico: essi dicono che l'anima è immortale quanto al sostrato, generata, invece, quanto alla forma".

[20] Cf. il già citato fr. 35 e la serie dei frammenti relativi alla cosmologia (fr. 19, 22, 23, 24 etc.).

[21] Cf. Zur Philosophie etc., op.cit., pp. 47–56.

Digitized by Google

nalità dell'universo, ma, per Attico, il Nus non esiste separato dall'anima (cf. fr. 7): egli si comporta in questo da fedele platonico:

> „Platone dice che il Nus non può sussistere senza l'anima, mentre Aristotele separa l'anima dal Nus; Platone attribuisce l'immortalità al Nus che è insieme con l'anima, perché altrimenti la cosa non può verificarsi, mentre Aristotele dice che questo si ottiene per il Nus solamente se è separato dall'anima".

Ne consegue che l'anima divina, di cui parla Attico, possiede il Nus, mentre l'anima irrazionale partecipa al Nus solamente in seguito alla sua trasformazione in anima divina. Questa dottrina delle due anime, che si uniscono a costituire l'anima razionale, si basa, come osserva il BALTES, sull'interpretazione di due importanti passi del 'Timeo' (35 ab e 41 d), nei quali Platone parla della mescolanza dell'anima cosmica e dell'anima particolare. Attico identifica la ἀμέριστος οὐσία, di cui parla Platone, con l'anima divina, e l'anima irrazionale con la „sostanza divisibile che ha luogo nei corpi"; l'essenza che risulta dalla mescolanza delle due sostanze è l'anima razionale.

Questa duplicità dell'anima cosmica, divina e irrazionale, ha diretta attinenza con la cosmologia. L'anima irrazionale, infatti, è la fonte del movimento della materia precosmica, movimento disordinato e informe, così come informe è la materia prima della formazione del mondo. Ogni movimento, infatti, come Platone aveva insegnato, deve derivare da un'anima (cf. fr. 8); e come Platone, nelle 'Leggi' (896 d sgg.), aveva parlato di un'anima malvagia e di un'anima buona, così Attico, secondo quanto ci riferisce Proclo (Tim. I, 381, 26 sgg. = fr. 23)

> „dice che prima della creazione del mondo esisteva non solo la materia disordinata, ma anche l'anima malvagia (κακεργέτις), che forniva il movimento a siffatto disordine; donde deriva il movimento, infatti, se non dall'anima? E se il movimento è disordinato, esso deve derivare da un'anima disordinata (ἄτακτος)"

(segue il riferimento al passo delle 'Leggi' di cui si parlava sopra).

Prima di proseguire nell'esame della cosmologia di Attico può forse essere opportuno osservare che questa dottrina dell'anima cosmica appare costruita in modo del tutto peculiare ad Attico e a Plutarco[22]. Questi due platonici, infatti, sottolineano in modo assai marcato il dualismo che è alla base della dottrina dell'anima cosmica, agganciandosi in modo netto al dualismo che è già nelle 'Leggi' di Platone. Alkinoos e Apuleio, invece, pur presentando anch'essi la dottrina dell'anima cosmica, non la caratterizzano con siffatto esasperato dualismo, perché sono inclini a risolverlo in modo ottimistico; Apuleio (De Plat. I, 9, 199) osserva semplicemente che l'anima (sia quella cosmica sia quella individuale) è all'origine del movimento; l'anima cosmica, invece, è *optima et sapientissima*: quindi non esiste un'anima cosmica malvagia, ma solo un'anima che, in seguito all'intervento creatore del demiurgo, darà la vita a tutte le cose, appunto fornendo il movimento

[22] Cf. la nostra discussione in Apuleio e il platonismo, pp. 157–158.

Digitized by Google

ad esse, per cui Apuleio aggiunge che essa è 'generatrice' in potenza (*virtute*). Essa, infatti, è agli ordini del demiurgo (*fabricator deus*) ed obbedisce a tutte le sue idee (*inventa*). Parimenti, Alkinoos (Didask., p. 169, 31), senza parlare di un'anima cosmica malvagia, dice che il demiurgo al momento della creazione desta l'anima come da un profondo sonno (ὥσπερ ἐκ κάρου τινός); anche Alkinoos, come Apuleio, insegna che l'anima ha un ruolo fondamentale nella creazione dell'universo, appunto perché dà il moto a tutte le cose, ma tale moto e tale creazione delle cose hanno luogo in quanto il dio creatore rivolge (ἐπιστρέφει) a sè

> „il Nus dell'anima e l'anima stessa, affinché essa, volgendosi a guardare le realtà intellettuali di lui (sc., del demiurgo), ne riceva le specie e le forme" (p. 169,32).

Nessuna forma di dualismo, quindi, in questa tradizione di tipo schiettamente platonico-aristotelico che caratterizza l'insegnamento di Alkinoos e di Apuleio. Anche per Attico, comunque, la creazione dell'universo si attua in un passaggio dal disordine all'ordine ad opera dell'intervento del demiurgo:

> „una volta che ha luogo la creazione dell'universo ad opera del demiurgo, la materia si muta nel complesso che costituisce il cosmo, mentre l'anima malvagia, venendo a prender parte del Nus, risulta assennata (ἔμφρων) ed ha luogo un movimento ordinato; la partecipazione alla forma (εἶδος), infatti, conduce la materia all'ordine, e conduce l'anima all'ordine la presenza del Nus" (fr. 23);

> „Porfirio . . . rimprovera Attico e i suoi seguaci, perché . . . dicono che la materia è mossa da un'anima non creata, irrazionale e malvagia, e che si agita in modo violento e senza ordine; dicono anche che la materia precede nel tempo (κατὰ χρόνον) il sensibile, l'irrazionalità precede la ragione, il disordine precede l'ordine" (Procl., Tim. I, 391, 4sgg. = fr. 26).

V. Creazione ed eternità del mondo

L'indicazione che dà Proclo: κατὰ χρόνον, è fondamentale per la cosmologia di Attico e, si può dire, ha costituito come una sorta di 'marchio di infamia' per lui agli occhi dei platonici più rigorosi e ortodossi. Fece scandalo, si può dire, tra gli aderenti alla corrente più autorevole, quella che continuò fino a Proclo, l'aver affermato che il mondo è stato creato 'nel tempo'. Già Aristotele, a dire il vero (cf. De caelo 279b 32), aveva sostenuto che la 'creazione' del mondo che si legge nel 'Timeo' doveva essere intesa come una vera e propria creazione, e non, come intendeva invece il suo contemporaneo Senocrate[23], come una

[23] Cf. fr. 153sgg. M. Isnardi Parente (Senocrate – Ermodoro, Frammenti. Edizione, traduzione e commento a cura di Margherita Isnardi Parente, Napoli 1981).

Digitized by Google

dipendenza essenziale e vitale del mondo dal suo creatore, al di fuori di ogni idea di tempo; se Platone (cf. Tim. 27c) aveva detto che il mondo γέγονε, tale affermazione significava, secondo Senocrate, l'aver posto ordine nel caos preesistente, l'aver istituito un rapporto di dipendenza tra il demiurgo e il cosmo. Sarebbe troppo lungo tracciare qui la storia delle interpretazioni medioplatoniche del 'Timeo': troppo lungo e già effettuato da altri[24], oltre che, in parte, da noi stessi altrove[25]. L'intervento del demiurgo sulla materia implicherebbe, afferma Attico (fr. 4), un prima e un dopo, purché si voglia intendere la lingua greca senza forzature, secondo le sue accezioni più naturali. Per intendere in questo modo, evidentemente, bisogna interpretare la origine del mondo come un fatto che distingue un prima da un poi. La stessa interpretazione, come è noto, era stata avanzata da Plutarco (De an. procr. 1014bc; 1016cd), che aveva rifiutato ogni interpretazione allegorica e ogni ipotesi che Platone avesse presentato un'origine del cosmo soltanto σαφηνείας χάριν, mentre in realtà avrebbe inteso tutt'altro, come spiegavano gli avversari di Attico (e cioè Senocrate, Crantore, Alkinoos etc.) (cf. Ioh. Philop., De aetern. m. p. 145, 23; 187, 5 etc.). Il motivo per cui Attico insiste incessantemente sulla vera e propria realtà della creazione del cosmo è da lui apertamente manifestato nel fr. 4: Platone ha insegnato che il mondo è stato creato perché fosse ben chiaro che esso dipende da dio e che la provvidenza divina è insostituibile. Analoga affermazione è in Plutarco, De an. procr. 1013ef. Quella stessa vigorosa difesa della provvidenza divina, che sopra abbiamo visto muovere Attico in polemica contro Aristotele, gli suggerisce ora l'interpretazione tutta particolare della cosmologia platonica, un'interpretazione che contrasta con quella della maggior parte dei filosofi platonici e il cui scandalo (se così lo possiamo definire) si prolungherà fino ai tempi di Proclo.

Ciò non significa, tuttavia, che il mondo non sia eterno. Attico era troppo greco, a questo proposito, per non tener salda una concezione fin troppo radicata nella tradizione platonico-aristotelica; solo che la eternità del mondo è difesa da Attico con argomenti ben diversi da quelli tradizionali, con argomenti, cioè, che si inquadrano bene con la difesa della provvidenza divina che oramai siamo abituati a vedere nel suo pensiero. Il mondo è eterno, infatti, non in quanto è increato, ma è eterno, in quanto lo conserva tale il volere e la provvidenza di dio (fr. 4, rr. 93sgg.). Anche se è nata, qualcosa può pur sempre non perire se la protegge la volontà divina, che ne vuole la eterna conservazione. Direi che è proprio questo l'aspetto più nuovo e 'rivoluzionario' della cosmologia di Attico. In questo aspetto Attico oltrepassa anche la religiosità di Plutarco, il quale aveva sostenuto che il mondo è stato creato in seguito ad un atto divino avvenuto nel tempo, facendo emergere il cosmo dal caos preesistente, che si muoveva per effetto dell'anima malvagia (cf. Plat. quaest. 1003a; De an. procr. 1015e). La creazione del mondo si attua grazie all'intervento di dio che fa partecipe l'anima malvagia di una parte di se stesso, mentre l'anima, a sua volta, si rivolge verso dio (cf. Plat. quaest. 1001bc; De an. procr. 1014bc; 1014e; 1016c; De Iside 372f); tuttavia, Plutarco non conosce l'argomento per cui il mondo è conservato in eterno per il

[24] Cf. M. BALTES, Die Weltentstehung etc., op.cit., pp. 45–63.
[25] Cf. Apuleio etc., pp. 148–161.

Digitized by Google

futuro, grazie alla provvidenza di dio: tale argomento è proprio, dunque, di Attico solamente.

Certo, questa concezione di una creazione del mondo nel tempo suscita alcune aporie, che Attico risolve come meglio può[26]. Innanzitutto, ci si potrebbe domandare perché dio abbia creato il mondo proprio in un determinato momento, e non prima né dopo. Attico risponde[27] che, poiché la materia si trovava in continuo movimento e mutamento, essa non sempre si trovava disponibile per la creazione di un cosmo bene ordinato. Il dio, quindi, ha atteso i vari mutamenti della materia, e successivamente ha iniziato la creazione e l'ordinamento del cosmo. Ancora, cosa faceva dio prima della creazione del mondo? La risposta di Attico era che dio conservava e contemplava il mondo delle idee, il παράδειγμα (cf. Procl., Tim. I, 392, 28)[28].

VI. La dottrina di dio e dei tre principi

Siamo giunti, così, alla conclusione della nostra ricerca su Attico, ed è opportuno ora esaminare brevemente la sua teologia. A prima vista, il pensiero di Attico a questo proposito è tra i più tradizionali: la sua teologia presenta la dottrina dei tre principi: θεός – ὕλη – παράδειγμα. Il dio crea il mondo dalla materia (come finora si è visto) servendosi del *paradeigma*, cioè del mondo delle idee (cf. fr. 26). Tale dottrina è assai diffusa e costituisce una base di pensiero comune nel medioplatonismo[29]; tuttavia, anche in questo campo Attico presenta alcune interpretazioni più personali, le quali possono forse servire a meglio caratterizzarlo.

Innanzitutto, il dio di Attico è, sì, il dio creatore, il demiurgo della tradizione medioplatonica, ma Attico sottolinea in lui (a quanto pare) soprattutto la caratteristica della bontà. Numenio (che visse probabilmente prima di Attico) aveva distinto l'idea del bene dal demiurgo, vedendo in quella un principio superiore, in quanto τἀγαθόν (Numenio riprendeva quindi la distinzione platonica tra il principio del bene, che si legge nella 'Repubblica', e il demiurgo, che ha il suo ruolo specifico nel 'Timeo'); più tardi anche Plotino distinse tra ἀγαθόν e demiurgo. Attico, osserva il BALTES[30], rimane fedele alla corrente conservatrice del medioplatonismo, rappresentata anche da Alkinoos (cf. Didask., p. 164, 30; 165,

[26] Cf. M. BALTES, Zur Philosophie etc., op. cit., pp. 45–46.

[27] Cf. Procl., Tim., I, 394, 17, un frammento che manca nella raccolta del DES PLACES ed è stato individuato dal BALTES.

[28] Siffatta domanda non era nuova nel corso delle polemiche che il platonismo dovette affrontare; la muovono a Platone gli epicurei, come si più vedere dalla testimonianza di Cic., de nat. deor. I, 8, 21 e dal commento del PEASE ad locum, op. cit.

[29] Cf. Apuleio etc., pp. 69 sgg. e la bibliografia ivi citata. Se è stata commessa da noi qualche omissione (e l'abbiamo commessa certamente), basti qui dire che ogni studioso del platonismo ha avuto a che fare con questa dottrina dei tre principi.

[30] Cf. Zur Philosophie etc., op. cit., p. 40.

Digitized by Google

7; 165, 17–30), in quanto identifica l'ἀγαθόν della 'Repubblica' con il demiurgo. Tale identificazione fu vigorosamente respinta da Proclo (Tim. I, 305, 6sgg.), il quale negò assolutamente che 'il bene' (come si legge nella 'Repubblica' e il 'buono' (come si legge nel 'Timeo') possano essere la stessa cosa; ὁ ἀγαθός non equivale ad ἀγαθόν. Pertanto, tra le qualità del dio, Attico sembra aver insistito di preferenza sulla sua bontà: un interpretazione, questa, che non contrasta con quella che finora si è visto, dell'atteggiamento provvidenziale del demiurgo nei confronti del mondo, che è conservato nell'eternità grazie alla bontà di dio[31].

La creazione di dio, prosegue Attico, è tutta quanta buona e razionale, ma non si deve intendere che tale bontà si riscontri fin nelle singole cose. Come riferisce Proclo (Tim. I, 366, 9 = fr. 13),

> „come il falegname produce tutte le opere della falegnameria, ciascuna corrispontemente al suo piano razionale (vale a dire, ora uno sgabello, ora un letto), allo stesso modo anche il dio, in quanto è buono, fa tutte le cose uguali a se stesso, in quanto le produce buone, ma, secondo le forme particolari, produce le sostanze delle singole cose in corrispondenza con le loro cause, che riposano nei paradigmi".

La creazione, quindi, buona di per sè, deve però corrispondere alle singole forme, e sono proprio queste forme singole a determinare la maggiore o minore bontà di una cosa.

Per quanto riguarda il παράδειγμα, cioè il mondo delle idee, anche questa dottrina appare tradizionale; discussa era, però, la questione del ruolo che il paradigma aveva nella realtà metafisica, se cioè esso dovesse precedere o seguire il demiurgo nell'ordine degli esseri o essere considerato uguale a lui. La risposta comune alla maggior parte dei medioplatonici è che il demiurgo contiene in sè il paradigma, in quanto le idee, che lo costituiscono, sono i pensieri di dio, del demiurgo stesso. La soluzione di Attico è, invece, alquanto differente, probabilmente perché risponde a quella sua tendenza di elevare il dio al di sopra di ogni sostanza, anche al di sopra del mondo delle idee. Il fr. 34 (= Procl., Tim. I, 431, 14) ci informa che

> „Attico si era domandato se anche il demiurgo era compreso dal vivente intelligibile; se lo era domandato, perché (a quanto sembra), se il demiurgo è compreso da esso, non è più perfetto; gli esseri viventi parziali (dice Attico) sono imperfetti e per questo motivo quelli che assomigliano ad essi non sono belli; d'altra parte, se non fosse compreso dal vivente intelligibile, il vivente in sè non sarebbe più comprensibile di tutti quanti gli intelligibili. In questa incertezza, Attico pensò con leggerezza che il demiurgo fosse superiore al vivente in sè".

[31] Cf. M. Baltes, Die Weltentstehung etc., pp. 56sgg.; il Dörrie osserva che Attico presenta un dio creatore che agisce in modo personale; in questo egli prepara la strada ad Eusebio (Platonica Minora, op.cit., p. 267).

Digitized by Google

Comunque sia, è evidente che il demiurgo è in continuo contatto con il mondo delle idee, con il paradigma, come ci conferma anche un altro particolare: nell'interpretazione di un famoso passo del 'Timeo' (28a), in cui si legge del demiurgo che crea rivolgendo lo sguardo a quello che sempre è uguale a se stesso (πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον βλέπων ἀεί), secondo quanto sappiamo dal fr. 18, Attico vuole precisare se l'avverbio ἀεί debba essere riferito a βλέπων (cioè il demiurgo crea rivolgendo sempre lo sguardo al paradigma) o a κατὰ ταὐτὰ ἔχον (cioè il demiurgo rivolge lo sguardo a quelle realtà che sempre sono uguali a se stesse). Attico preferiva la prima interpretazione, Plotino e Porfirio la seconda; comunque, interpretando a quel modo, Attico veniva anche a precisare quale fosse la attività di dio prima della creazione del mondo (come si è visto sopra): essa consisteva nel guardare sempre la realtà che è uguale a se stessa, cioè nel contemplare sempre il paradigma.

Fondamentale, infine, per la valutazione della teologia di Attico e della sua dottrina dei tre principi è un particolare: le idee, per lui, non sono delle cause vere e proprie, ma sono dei παραίτια (cf. fr. 9). Questa idea non era stata propria solo di Attico, ma si incontra – certo in tutt' altro contesto – in Seneca (Epist. 65, 13). Diverso il contesto, perché Seneca in quella epistola esponeva, sia pure aderendovi[32], una dossografia di origine medioplatonica; Attico, invece, dà a questa dottrina una ben più importante formulazione, dato che essa appare in concomitanza con una accentuata preminenza del dio, unico vero *aition*. Essendo παραίτια, le idee non costituiscono un vero e proprio κόσμος νοητός, ma hanno la loro sede nell'anima, come ci riferisce Siriano (in Arist. Metaph., p. 105, 37 KROLL = fr. 40): . . . τοὺς καθόλου λόγους τοὺς ἐν οὐσίᾳ τῇ ψυχικῇ διαιωνίως ὑπάρχοντας ἡγοῦνται εἶναι τὰς ἰδέας[33].

VII. Il Nachleben *di Attico*

Il *Nachleben* di Attico è difficile da tracciare. Rimasto, come si è detto, ai margini della scuola platonica che si identifica nella corrente che va da Eudoro, Ario Didimo, Alkinoos, fino a Plotino e Proclo, sembra che i neoplatonici più tardi lo abbiano citato solamente per criticarlo. BALTES[34] e DONINI[35] pensano

[32] Sul significato che hanno assunto le 'platoniche' epistole 58 e 65 per Seneca (l'incontro con il medioplatonismo), cf. P. L. DONINI–G. F. GIANOTTI, Modelli filosofici e letterari. Lucrezio, Orazio, Seneca, Bologna 1979, pp. 275sgg.; P. L. DONINI, Le scuole etc., op. cit., pp. 190sgg.

[33] Ancora una osservazione sul carattere del dio per Attico. Se, come si è visto sopra, esso è identificato con il bene e il demiurgo (conformemente alla tradizione platonica), non è mai presentato come Nus „. . . e soprattutto non è mai . . . un nus che pensa se stesso (questa sarebbe infatti la nota caratteristica del dio aristotelico e si capisce che Attico eviti accuratamente di riprodurla) . . ." (DONINI, Le scuole etc., op.cit., p. 115).

[34] Cf. Zur Philosophie etc., op.cit., pp. 56–57.

[35] Cf. Tre studi sull'aristotelismo etc., op.cit., pp. 48sgg.

Digitized by Google

che Attico abbia influito su Galeno e Alessandro di Afrodisia; BALTES pensa anche a un influsso di Attico su Longino, in quanto questo filosofo avrebbe sostenuto, come Attico, che le idee sussistono al di fuori del demiurgo, cioè che le realtà intelligibili sarebbero al di fuori del Nus – cosa contestata aspramente da Plotino e Porfirio. La sua cosmologia avrebbe influenzato il platonico Arpocrazione, che per noi è estremamente oscuro; più frequenti sono le citazioni presso autori cristiani: ci riferiamo a Eusebio, di cui abbiamo parlato sopra, anche se non ci sembrano del tutto sicure le ipotesi che la teologia di Attico abbia influenzato Ario, come alcuni studiosi sono inclini a credere[36]. Se mai ci sembra più verosimile che ad Attico, o a un movimento di idee simile a quello del nostro filosofo, si sia ispirato l'eretico cristiano Ermogene, la cui opera è conosciuta sostanzialmente dalla confutazione che ne fa Tertulliano nell''Adversus Hermogenem', scritto nel 207, cioè circa trent'anni dopo la *akmé* di Attico. Anche Ermogene, infatti, eretico *materiarius*, come lo definisce Tertulliano (Adv. Herm. 25), aveva sostenuto che Dio aveva creato il mondo dalla materia preesistente, infondendo ordine al caos. In tal modo anche Ermogene pensava ad un sistema gerarchico affine alla dottrina dei tre principi, nel senso che vedeva la materia coeterna a Dio e concepiva la creazione come un intervento di Dio sul disordine e sul moto incomposto e tumultuoso che agitava la materia[37].

Conclusione

E' noto che uno dei maggiori studiosi del medioplatonismo, K. PRAECHTER[38], aveva presentato, sessant'anni fa, una interpretazione delle varie correnti del periodo che ci sta interessando, distinguendo tra platonici 'eclettici', nei quali rientravano sostanzialmente i platonici del 'gruppo di Gaio', che si rifacevano alla corrente che, attraverso Ario Didimo ed Eudoro, divulgava un platonismo 'eclettico', cioè aperto alle dottrine aristoteliche e stoiche, e, dall'altra parte, una corrente 'ortodossa', alla quale appartenevano Plutarco, Calvisio Tauro e Attico, che per vari aspetti rifiutavano le dottrine aristoteliche (ad esempio, quelle che Attico condanna con tanta veemenza, come si è visto sopra) e pretendevano di tenersi legati alla vera dottrina platonica.

Abbiamo già avuto modo di respingere questa divisione dei medioplatonici del secondo secolo[39], osservando che i criteri ai quali si rifaceva il PRAECHTER, pur benemerito nello studio della filosofia dell'età imperiale, erano sostanzialmente fallaci, in quanto risultavano più 'ortodossi' proprio quei filosofi che

[36] Cf. G. C. STEAD, The Platonism of Arius, JTS 15, 1964, pp. 16–31; E. P. MEIJERING, God Being History, Amsterdam 1975, pp. 81–88; DES PLACES, op. cit., pp. 24–27.

[37] Cf. J. H. WASZINK, Observations on Tertullian's Treatise against Hermogenes, VC 9, 1955, pp. 129 sgg.

[38] Rimandiamo, per maggiore brevità, al suo Grundriss der Geschichte der Philosophie, Basel 1961[12], p. 524 sgg., in cui sono sintetizzati i risultati e le interpretazioni dei suoi precedenti lavori.

[39] Cf. Apuleio etc., op. cit., pp. 186–191.

Digitized by Google

erano stati caratterizzati come 'eclettici', dato che la loro dottrina veniva ad essere quella che si era costituita nel corso dei secoli da Platone in poi, quella che possiamo definire 'tradizione platonica'; al contrario, gli 'ortodossi', come Plutarco e Attico, erano aperti, al pari degli altri, agli influssi delle scuole filosofiche non platoniche, come lo stoicismo. Noi avevamo proposto una distinzione, forse solo strumentale anch'essa, tra corrente razionalistica e corrente religiosa. Più recentemente P. L. DONINI, in un acuto e intelligente saggio[40], ha sostanzialmente scardinato tutti i vecchi schemi di suddivisioni e classificazioni della filosofia medioplatonica, ampliandone i contorni, fino ad inserirvi pensatori considerati finora solo marginalmente, come Galeno e Seneca, e tenendo in considerazione, proprio per una più adeguata valutazione dei filosofi platonici, anche coloro che, come gli aristotelici (in primis Alessandro di Afrodisia), erano stati in frequente e fecondo contatto (anche se spesso polemico) con i platonici. In questo nuovo panorama, che il DONINI ha tracciato con competenza ed acume, la varie personalità appaiono e si muovono per quello che sono: invischiate, certo, in polemiche di scuola, talora anche aspre, differenti gli uni dagli altri, perché pronti a recepire questo e quell'interesse, aperti a stimoli svariati, ma comunque giudicabili per quello che sono, al di fuori di ogni etichetta. In tale panorama ha il suo posto anche Attico: un platonico tenuto al margine da coloro che lo criticarono aspramente, ma che comunque riuscì a proporre una sua visione dell'universo e dell'etica non indegne della considerazione degli studiosi e, certo, non inferiori a quelle dei suoi contemporanei.

[40] Cf. Le scuole etc., op. cit., pp. 9–40.

Digitized by Google

Digitized by Google

Ammonius Saccas

by Frederic M. Schroeder, Kingston, Canada*

Contents

I. Introduction 493
II. Ammonius and Origen 494
III. Ammonius and Hierocles 509
IV. Ammonius and Nemesius of Emesa 512
V. The evidence of the Platonist Origen 517
VI. Ammonius and Porphyry's 'Life of Plotinus' 517
VII. The surname 'Saccas' and some other details not in the principal sources 520
VIII. Conclusions 521
Bibliography 522

I. Introduction

In 1944 Willy Theiler[1] described Ammonius Saccas, the teacher of Plotinus, as *„ein großer Schatten"*. A shadow is a compelling and elusive entity, either to grasp or to expell. We shall see that Ammonius casts a very long shadow indeed. The philosophical movement of Neoplatonism finds its first extant texts in the 'Enneads' of Plotinus. We cannot but entertain a burning curiosity concerning the teacher of this great figure, especially since Porphyry describes the encounter between Plotinus and Ammonius in such dramatic terms and spins such a web of mystery about him and his school. The possibility that the church father Origen might also have been his student must also attract the attention of patrologists. If this link could be established, we could then entertain the promising project of reconstructing the philosophy of Ammonius through a comparison of Plotinus and Origen. Haunting references to Ammonius in later sources, in Nemesius of Emesa and Photius, also seem to beckon the enterprise of source research.

* Queen's University.

[1] Theiler (1944) 215.

Digitized by Google

The problem of Ammonius, teacher of Plotinus, has been compared to the "Socratic problem".[2] Yet Ammonius remains a much greater puzzle than does Socrates. At least the disciples of Socrates portray their master in conversation. Yet Plotinus nowhere mentions the name of Ammonius. The very elusiveness of the teacher of Plotinus has given birth to some strange quests. Ammonius has been seen as everything from a Buddhist monk[3] to Dionysius the Areopagite.[4] We shall examine first the question of whether the Platonist Origen of Porphyry's 'Life of Plotinus' is the church father. Then we shall look at the later evidence to see if we gain any knowledge concerning the teaching of Ammonius from that source. We shall subsequently examine the fragments of the Platonist Origen as a source of Ammonian doctrine. Then we shall return to Porphyry's 'Life of Plotinus' to see what a close reading of that text may render us.

II. Ammonius and Origen

Porphyry, the pupil of Plotinus, informs us in the 'Life of Plotinus' 3.6–21 that in his twenty-eighth year his master decided to take up philosophy. He was recommended to the best teachers in Alexandria, but went away crestfallen from their lectures. He explained his troubles to a friend who introduced him to Ammonius. When he heard this philosopher, he cried, "This is the man I was looking for!" (τοῦτον ἐζήτουν). He stayed with Ammonius for eleven years, until he joined the ill-fated expedition of the young emperor Gordian III to Persia, anxious to acquaint himself with the Persian and Indian philosophers.

Porphyry further tells us (Life of Plotinus 3.24–35) that Erennius, Origen and Plotinus entered into a pact not to reveal the teachings of Ammonius (presumably after his death). Erennius was the first to break faith, then Origen and finally Plotinus. From this story we may conclude that both Plotinus and Origen were in the inner circle of Ammonius. Other pupils are mentioned who were not party to this pact.

In a fragment of the third book of his lost work 'Against the Christians' (Fr. 39 HARNACK = Eusebius, HE 6.19.5–7), Porphyry tells us of an Origen whom he met when he was very young. This Origen was famous in the Christian intellectual community. He was a student of Ammonius, a man of the greatest proficiency in philosophy among the teachers of Porphyry's day. He derived great skill in argument from Ammonius, but in his way of life he took an opposite course. For Ammonius, a Christian, was raised among Christians by his parents, but when he came to prudence he changed to a way of life according to received Hellenic (i.e. pagan) customs. In contrast, Origen, who was a pagan, educated in Greek letters, ran up upon a reef of barbarian arrogance.

[2] DÖRRIE (1955) 439; SCHWYZER (1983) 73.
[3] SEEBERG (1942); BENZ (1951).
[4] ELORDUY (1944).

Digitized by Google

Eusebius, who preserves this fragment, then proceeds to say (HE 6.19.9–10) that, while Porphyry was telling the truth in his account of Origen's asceticism and learning, he lied when he described the apostasy of Ammonius, who remained a Christian until his deathbed and wrote several books, including 'On the Harmony of Moses and Jesus'. He also denies the conversion of Origen who inherited Christian teaching from his ancestors.

That the Origen whom Porphyry describes is the church father is clear from Eusebius, HE 6.19.4 where Porphyry associates him with those who attempt to conceal the defects of the bible by engaging in arcane interpretations which do violence to the clear sense of the scripture. This statement surely reflects the church father's familiar method of allegorical interpretation.

The fragment of Porphyry's treatise 'Against the Christians' has, more than any other text, invited speculation that the church father, pupil of Ammonius, might be the same person as the Origen, a pupil of the (same) Ammonius in the 'Life of Plotinus' of Porphyry. If this hypothesis were true, then Ammonius would increase greatly in stature. He would not only, as teacher of Plotinus, be father of pagan Neoplatonism, but also, as preceptor of Origen, would be the ancestor of a major direction in patristic thought.

A further text from the same chapter in Eusebius (HE 6.19.12–14) makes no explicit mention of Ammonius, but has become an important part of the discussion. Here Porphyry quotes directly from a letter of Origen with the intention of showing his proficiency in Greek philosophy. He says that he learned Greek philosophy with the intention of putting down heretics and people who used Greek philosophical argument against the faith and in this followed the examples of Pantaenus and of Heraclas whom he had met with the teacher of philosophical disciplines (παρὰ τῷ διδασκάλῳ τῶν φιλοσόφων μαθημάτων). The unnamed philosopher is frequently identified with the Ammonius of the 'Life of Plotinus' on the basis of a prior decision to conclude that the Ammonius mentioned by Porphyry in the treatise 'Against the Christians' is this Ammonius.

The first scholar to draw a distinction between the two Origens was VALESIUS, in the seventeenth century. In his edition of the 'Ecclesiastical History' of Eusebius, he presented[5] the following argument: Since Longinus tells us (ap. Porphyry, VP 20.36ff.) that Origen was not among those who committed themselves to a career of publication (although he was the author of a minor treatise), this fact excludes him from being the church father who wrote so very much. Indeed Porphyry knows that the church father was a prodigious author (ap. Eusebius, HE. 6.19.5) and in the 'Life of Plotinus' 3.30–32 informs us that the Platonist Origen there described wrote only two treatises. Porphyry states (VP 3.31) that the second of these appeared in the reign of Gallienus, providing a lower terminus for its publication of 253. Yet Origen, according to Eusebius H.E. 7.1, died in the reign of Gallus who died in the summer of that year. Since Origen died in the reign of Gallus, he cannot be identical with the Origen who published a book under Gallienus.

[5] VALESIUS (1659), commentary on 6.19.6.

Digitized by Google

FABRICIUS in the eighteenth century[6] offered three arguments for the dissociation of a pagan from a Christian Ammonius: (1) the unlikelihood of a born Christian converting to paganism; (2) that the pagan Plotinus would spend eleven years in the school of a Christian teacher; (3) the unlikelihood that a Christian teacher would transmit the arcana of Christianity to a pagan student.

EDUARD ZELLER, in the 1903 (= fourth) edition of his great history of Greek philosophy, remarked[7] that it is unmistakeable that Eusebius confused Ammonius, teacher of Plotinus, with a Christian of the same name. Porphyry VP 3 and Longinus ap. Porphyry VP 20, say that Ammonius Saccas wrote nothing, while the Ammonius introduced by Eusebius wrote a 'Harmony of Moses and Jesus' and other treatises. If Origen the church father really did have, not Ammonius Saccas, but a Christian Ammonius, as teacher, then Eusebius overlooked that Porphyry's statement did not refer to the Christian teacher.

ZELLER later in the same volume advances his argument interrogatively and perhaps less confidently.[8] Is it possible, he asks, that Eusebius made a mistake and confused two Origens? In the fifth edition of his history, he asks further and alarming questions which he had not raised in the third edition of 1881,[9] whether the Christian Origen had two Ammonii as teachers and whether Ammonius Saccas had two Origens as pupils?

In the present century, scholarly opinion has been split between those who argue for the identity of the two Origens[10] and those who distinguish them.[11]

DÖRRIE[12] stands alone in distinguishing a pagan Origen, disciple of a pagan Ammonius and a Christian Origen, disciple of a Christian Ammonius, i.e. in producing a double for each figure. Among those who argue for the identity of the Ammonii, opinion is divided on whether Ammonius was pagan (whether always a pagan or a lapsed Christian),[13] or always a Christian.[14]

The attempt has been made[15] to reconstruct the philosophy of Ammonius Saccas through a comparison of the works of the church father Origen with Plotinus. It will be assumed as a basic premiss of argument that such a comparison cannot, in and of itself, be sufficient proof for the identity of the two Origens.

[6] FABRICIUS (1732) 169–175.

[7] ZELLER (⁴1903, ⁵1923) 501 [451], n. 1.

[8] Ibid. 513 [459], n. 3.

[9] ZELLER (1881) 459, n. 3.

[10] BIDEZ (1913); DE FAYE (1923); CADIOU (1935); ELORDUY (1944; 1947; 1960); THEILER (1944; 1962); HANSON (1954); CROUZEL (1956; 1958); DODDS (1960); KETTLER (1960; 1972; 1979).

[11] BIGG (1913; actually the Brompton Lectures of 1886, 156 n. 3); ZELLER (1923); PRAECHTER (1926); BEUTLER (1939); SCHWYZER (1951; 1978; 1983); DÖRRIE (1955; 1978); LANGERBECK (1957); HARDER (1958); HORNSCHUH (1960); WEBER (1962); BRISSON (1972) 69–71; GOULET (1977).

[12] DÖRRIE (1955; 1978).

[13] CROUZEL (1956); LANGERBECK (1957); HORNSCHUH (1960); DODDS (1960); KETTLER (1972); GOULET (1977); SCHWYZER (1983).

[14] ELORDUY (1947); LANGERBECK (1957).

[15] CADIOU (1983); DE JONG (1941); DODDS (1960) suggests this as a further direction for the study of this question; THEILER (1966).

Digitized by Google

Prosopography must enjoy a priority over source criticism, for source research in the absence of a secure prosopographical foundation is inadmissible.

Porphyry, in Fr. 39 HARNACK of 'Against the Christians' (= Eusebius, HE 6.19.5), informs us that he met Origen the church father when he was very young. This raises the argument from probability whether it is likely that Porphyry would be able to confuse a pagan Origen whom he met in his youth with the church father of the same name. Since Origen was in Caesarea after 232 and Porphyry came from neighbouring Phoenicia, the encounter was possible. Many arguments from probability are raised against the likelihood of a confusion on the part of Porphyry. HORNSCHUH[16] argues that Porphyry would have had nothing to lose and Eusebius everything to gain by the story of Origen's conversion which could only have added fuel to Christian anti-pagan polemic. KETTLER[17] urges that if Porphyry knew the church father personally, then, in light of his pronounced hatred of Christianity, it is unthinkable that he would have confused him with a pagan Platonist. Also Origen was a familiar figure at the court of Severus Alexander and Julia Mammaea and this would render the confusion unlikely. We could advance other arguments, but this weighing of probabilities does not lead us very far. We should address harder evidence.

It is a very sound method first to assume the non-identity of the Origens and then assemble all available chronological and geographical data concerning them so that we may compare their *curricula vitae* and see if they will admit of biographical coincidence. Eusebius (HE 7.1) informs us that Origen died in the year in which Gallus succeeded Decius. This would render an upper terminus for his death of 251.[18] Porphyry informs us (VP 3.32) that Origen wrote his second treatise, ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς, in the reign of Gallienus.[19] The accession of Gallienus would provide a lower terminus of 253 for the composition of this work. Thus the church father could not have survived until 253 to be its author and we would have to deny the identity of the two Origens.

CADIOU[20] emends Γαλιήνου to Αἰλιάνου at VP 3.31–32 so that the second treatise would appear under the consul Roscius Aelianus. This emendation finds no support in the manuscript tradition and is advanced soley to rescue CADIOU's identification of the two Origens from chronological impossibility. WEBER[21] argues that the evidence from the 'Apology for Origen' that places the death under Decius should at least lead us to expect that Origen did not live long after the per-

[16] HORNSCHUH (1960) 15.

[17] KETTLER (1972).

[18] Eusebius says (HE 7.1): "Gallus succeeded Decius who ruled for less than two whole years after murdering him together with his sons". He then says that Origen, at the age of sixty-nine, died ἐν τούτῳ. KOCH (1939), col. 1037 wants us to extend the reference to include the entire reign of Gallus, so that Origen would die in 253, the year of Gallus' death. We might well ask, however, whether the reference of ἐν τούτῳ could legitimately be extended beyond the reign of Gallus (since KOCH has already extended it beyond the year of Decius' death and the accession of Gallus).

[19] The first treatise Περὶ δαιμόνων is referred to by Longinus ap. Porphyry VP 20.41.

[20] CADIOU (1935) 259 n. 3; cf. CROUZEL (1958) 5–6.

[21] WEBER (1962) 19–20.

Digitized by Google

secution. De Faye[22] speculates that Origen would not long have survived the tortures of the Decian persecution.

Nautin[23] shows that Photius, in codex 18 of his 'Bibliotheca', had access to the lost 'Apology for Origen' written by Eusebius and Pamphilus before the composition of the 'Ecclesiastical History'. The tradition that Origen died in the reign of Decius stems from that source. Later, when Eusebius discovered letters of Origen that were written after the Decian persecution (HE 6.39.5), he changed the date to the reign of Gallus. This evidence Photius has from the 'Ecclesiastical History', mediated through Jerome, De viris 54. Photius only doubts the authenticity of the letters because he is embarrassed by the chronological contradiction. The letters are authentic.

In the autobiographical letter preserved in Eusebius, Origen recounted (HE 6.2.12) that he was seventeen at the time of his father's martyrdom. Eusebius knew from oral tradition that Origen's father was sixty-nine at the time of his martyrdom and calculated that Origen's seventeenth year fell under the reign of Septimius Severus. He knew from a certain Jude that the tenth year of the reign of Septimius Severus was a time of persecution (HE 6.7). This gave him the timetable he wanted. If Origen were seventeen at the time of the tenth year of the reign of Septimius Severus, then he could die at sixty-nine in the first year of the reign of Gallus.[24]

Eusebius dates the events of the 'Ecclesiastical History' according to the reigns of emperors combined with the reigns of bishops in Rome and Alexandria.[25] As we can see from his redating of Origen's death from the reign of Decius to the reign of Gallus, he is capable of dating events to fit this scheme. This means that he has no independent evidence for the death of Origen under Decius. This conclusion opens the door again to Origen the church father surviving to the reign of Gallienus to write the second treatise ascribed to Origen by Porphyry in the 'Life of Plotinus'.

The story of the pact among Plotinus, Origen and Erennius in the third chapter of Porphyry's 'Life of Plotinus' supposes a lengthy association between Origen and Plotinus. Plotinus was with Ammonius from 232 to 242, so that Origen's presence in Alexandria is required during that period.[26] Eusebius, HE 6.26 tells us that Origen, banished by Demetrius, left Alexandria for Caesarea in the tenth year of the reign of Severus Alexander, i.e. in 231.[27] It is unlikely that Origen returned to Alexandria, as the attitude of the Alexandrian episcopacy remained what it had been before the death of Demetrius. Gennadius, De viris ill. 33 tells us of a polemical tract against Origen by the Alexandrian bishop

[22] De Faye (1935) 5.
[23] Nautin (1977) 27; 99–102.
[24] Ibid. 27; 98.
[25] Ibid. 26.
[26] Weber (1962) 18; 20.
[27] One manuscript, reading δωδέκατον, would place this event in the twelfth year of Severus Alexander, but the weight of evidence is in favour of the reading δέκατον: see Weber (1962) 21.

Digitized by Google

Theophilus. Theophilus relates that Origen was banned from Alexandria by "the old fathers and Heraclas". This account does not, however, furnish a reason for our believing that Origen visited Alexandria a second time to be banned by Heraclas. As Heraclas is not the only person mentioned, the ban of Demetrius may simply have been renewed by Heraclas and other bishops. Indeed, Origen need not have been in Alexandria for the ban to be renewed.

If Origen did not undertake a second visit to Alexandria, he would then have left before that association with Plotinus described by Porphyry of the Origen of the 'Life of Plotinus' could have developed. If he did visit Alexandria a second time, it must have been a short stay. Yet the story of the pact supposes a deep and lengthy association. This really does seem to be a very telling argument against the identity of the two Origens.

NAUTIN,[28] as we might expect from our previous encounter with his critique of Eusebian chronology, finds grounds for doubting the date of 231 for Origen's departure from a close examination of the way in which he adapts his sources to his overall chronological scheme. NAUTIN then establishes the date on the basis of external evidence. Eusebius (HE 6.21.4), on the basis of Origen's autobiographical letter, informs us of a visit with the empress Julia Mammaea before his departure from Alexandria. On the basis of textual, numismatic and epigraphic evidence we may conclude that Julia Mammaea was in Antioch during the autumn and winter of 231/232 and again during the autumn and winter of 232/233. A comparison of this information with the career of Origen allows him to enter Alexandria in the spring of 232 and leave almost immediately for Greece by way of Palestine. His presence in Alexandria would have lasted only a few weeks. From this we may conclude that Origen would have had the opportunity of meeting Plotinus in 232, but the encounter would have been too brief to allow the development of that close relationship implied by the story of the pact.

Porphyry, VP 14.20ff. informs us that one day Origen visited his seminar and embarrassed Plotinus by his presence. Plotinus remarked that his enthusiasm was dampened by the presence of someone who knew what he was going to say. The reference may be to the fact that Origen was his fellow student in the innermost circle of Ammonius. DÖRRIE asks[29] if the sixty-year-old Origen would undertake the journey from Caesarea only to annoy Plotinus? No such trip is attested for the church father. HANSON[30] sets Origen's departure from Alexandria in 232, yet dates the pact before this. The second journey of Origen he places in 243/244. Plotinus encounters him in Athens on his return from Antioch (Porphyry, VP 3.22) after the collapse of Gordian III's expedition. This gratuitous detail is advanced, however, only to support the identity of the two Origens. CROUZEL[31] argues against DÖRRIE that the fact that Origen was sixty at the time of the meeting would not in itself present an insuperable objection. CADIOU[32]

[28] NAUTIN (1977) 27; 65–70; 368.
[29] DÖRRIE (1955) 471.
[30] HANSON (1954) 2–5; 25.
[31] CROUZEL (1958) 6.
[32] CADIOU (1938) 257.

Digitized by Google

supposes that Origen might have gone to Rome to visit the pope Fabian to whom he had addressed a letter of self-justification (Fabian was in office 236–270). With WEBER,[33] we may accept that, in the absence of evidence independent of the 'Life of Plotinus', it would be rash to identify the Origen who undertook the awkward visit to Plotinus' seminar with the church father.

On the basis of chronological and geographical considerations, there would seem to be no compelling reason to identify the Platonist Origen of Porphyry's 'Life of Plotinus' with the church father. Indeed, if we accept the chronology of the church father's presence in Alexandria which we have offered, then that association between Plotinus and Origen which the story of the pact supposes could not have developed and we would have a definite reason for rejecting the possibility of biographical coincidence. It is surely also good procedure to place the onus of proof upon those who would establish the identity.

We may also, however, consider the literary output of both Origens. In the 'Life of Plotinus' 3.30–32, which he wrote at the end of his life,[34] Porphyry informs us that there were only two writings by the Origen of the Life. In 'Against the Christians', Fr. 39 HARNACK (= Eusebius, HE 6.19.5), Porphyry tells us that Origen the church father was famous for his writings. Indeed the church father was the author of at least eight hundred treatises.[35] Since Porphyry was familiar with the literary reputation of both figures, it is unlikely that he would confuse them. Longinus ap. Porphyry VP 20.36–41 confirms Porphyry's information. He was Origen's student and in a position to know. He classes Origen among philosophers uninterested in writing. At the time when Longinus knew him, he had written only one treatise.[36]

Also relevant is the chronology of their literary activity. In the 'Life of Plotinus', Porphyry does not give the date of the Περὶ δαιμόνων. Porphyry, VP 3.24–34 advances this writing in the context of his statement that Origen had broken the agreement not to publish the teachings of Ammonius. He says that Origen wrote nothing other than the two treatises. WEBER,[37] on the grounds that the pact must have taken place after Ammonius' death, assigns to this treatise a lower terminus of 242. He goes too far, however, when he says[38] that this work is advanced as a proof that Origen had broken faith. Obviously one of the two treatises would, for Porphyry's purposes, have had to reveal Ammonian doctrine. Longinus ap. Porphyry VP 20.41 gives the Περὶ δαιμόνων as a work of Origen in the context of examining philosophers with defective

[33] WEBER (1962) 21–22.

[34] Between 301 and 305: See BEUTLER (1953), col. 278.

[35] WEBER (1962) 23 and Epiphanius, Haer. 64.63; Jerome, Letter to Paula, Ep. 33.

[36] CADIOU (1935) 255 attempts to explain the absence of the two treatises listed in Porphyry's 'Life of Plotinus' from the catalogue of Eusebius by saying that these titles were assigned by Porphyry and Longinus to parts of the work of the church father. Against CADIOU speaks the fact that Longinus classes Origen among philosophers who were short on publications, cf. WEBER (1962) 24 n. 2.

[37] Ibid. 24.

[38] Ibid. 24 n. 3.

Digitized by Google

publication lists. There is nothing here which would compell us to construe the Περὶ δαιμόνων as a reflection of, let alone a publication of, Ammonius' teachings. Therefore we need not with WEBER[39] date this treatise to the period after the pact. WEBER[40] concludes that the church father must have written a great deal before the other Origen began to write, since Jerome tells us (ep. 33) that he began to write in his youth and because Eusebius, HE 6.24 informs us of his literary activity in Alexandria.[41] As we have seen, however, it is not necessary to assign a late date to the Περὶ δαιμόνων. We may not, from the chronology of their literary activity, separate the two Origens.

Longinus ap. Porphyry VP 20.36–37 classes Origen, together with Ammonius, as a Platonist. As Longinus informs us that he studied for a long time with both of these figures, he must have been in a position to know whether Origen was, or was not, a Christian. He does not mention his Christianity. The question remains whether the term "Platonist" could include Christianity. Porphyry records without objection the admiration for Origen, both on the part of Plotinus (VP 3.24) and of Longinus (VP 20.36–39). In 'Against the Christians' Fr. 39 HARNACK (= Eusebius, HE 6.19.6) he praises Origen's skill in argument and confirms his Platonism (6.19.8). Yet he in the same passage (HE 6.19.4) scolds Origen for using Greek philosophy to rescue scripture from its barbarism. Is it likely that the author of 'Against the Christians' would not, when he again came to Origen in the 'Life of Plotinus', repeat this polemic?[42] It is also of interest that nothing in the fragments of Longinus, long a student of Origen, reflects Christianity.[43]

The *ipsissima verba* of the Platonist Origen are either non-existent or are difficult to establish. WEBER[44] addresses himself to those fragments in which Origen denies a rhetorical purpose in the writings of Plato.[45] That Origen the Platonist himself wrote in a dry style is confirmed by Eunapius.[46] The church father, on the other hand, is known for his use of rhetoric.[47]

The titles of works by Origen are preserved in Porphyry, Life of Plotinus 3.31–32; 20.41: (1) Περὶ δαιμόνων; (2) Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. The attempt has been made to determine content from the titles and then to seek that content in the church father with the intention of proving the identity of both Origens. It can certainly be said that nothing in these titles argues for a difference

[39] Ibid. 24.
[40] Ibid. 25.
[41] See NAUTIN (1977) 61–64 on what we should believe from this account; in any case, Eusebius was engaged as an author while he was in Alexandria.
[42] WEBER (1962) 25–26.
[43] DÖRRIE (1955) 472.
[44] WEBER (1962) 31–32.
[45] Frs. WEBER 9 (= Proclus, In Platonis Timaeum commentaria 19bff. DIEHL [on Tim. 19b]); 11 (= Proclus, ibid. 21e [on Tim. 19e]); 13 (= Proclus, ibid. 26c DIEHL [on Tim. 20e/21a]); 14 (= Proclus, ibid. 27b [on Tim. 21a]).
[46] Fr. 4 WEBER = Eunapius, Vitae sophistarum 4,2,1ff.
[47] WEBER (1962) 32–33.

Digitized by Google

between them.[48] DÖRRIE[49] offers an apparently convincing interpretation of the title Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. Numenius fr. 21 LEEMANS (= Eusebius, PE 11.18 p. 537c [VIG.] = fr. 12 DES PLACES), in a middle Platonic interpretation of Plato's second letter 312d–313a argues that the king, the highest god, is inactive and leaves creation to the Demiurge, a divinity separate from himself. Origen is polemicizing against this position in saying that only the king of the second letter creates. For Origen the Christian, it is also true that the highest god is the only creator.[50] Still, the adherence to the middle Platonic tradition of interpreting this passage about the mysterious king of the second letter would argue in favour of our seeing in Origen the author of this work a pagan rather than a Christian engaged in pagan school polemic.

The title Περὶ δαιμόνων also does not offer proof for or against the identity of the two Origens. The Platonic Origen discussed *daimones*[51] as did the church father.[52]

We have now canvassed a range of prosopographical facts which may contribute to our decision whether the Origen of Porphyry, 'Against the Christians' is identical with the Origen of Porphyry, 'Life of Plotinus'. These included questions of chronology and geography as well as comparison of what doctrines may be ascribed to the Platonist Origen with what is known of the teachings of the church father. We have also considered their relative literary output. The most telling argument against the identity of these two figures must be the very small window provided by what we know of their relative movements in space and time for an encounter between Plotinus and the church father. They could scarcely have developed the relationship which the story of the pact would suppose in the time which this allows. Of the other materials which we have considered, it may be said that nothing in them would secure the identity of the Origens. It is surely good prosopographical method to place the onus of proof upon the person who would advance the identification.

Those who have wished to dissociate these persons have frequently relied upon the notion that Porphyry must have confused a pagan Origen, whom he met in his youth, with a Christian Origen, whom he encountered in his maturity. It is my intention to demonstrate that the thesis of their non-identity may be maintained without the necessity of imputing a confusion of mind to Porphyry. This may be shown by a close examination of what Porphyry actually says in 'Against the Christians'.

In 'Against the Christians', Fr. 39 HARNACK = Eusebius, HE 6.19.6–7, Porphyry develops what appears to be an attractive chiasmus. Ammonius, a Christian, sees the light and becomes a pagan. Origen, born as pagan, becomes

[48] KOCH (1932) 47ff.; CADIOU (1935) 255; WEBER (1962) 30.
[49] DÖRRIE (1970) 393–395.
[50] Cf. WEBER (1962) 30; 106 and Origen, De Principiis 4.2.1.
[51] Fr. 12 WEBER = Proclus, In Platonis Timaeum commentaria 24cff. DIEHL (on Tim. 20dff.); cf. WEBER (1962) 30.
[52] Origen, Contra Celsum 8.15; cf. WEBER (1962) 30.

Digitized by Google

shipwrecked upon the reef of the barbarian arrogance of Christianity. Is this chiastic structure, however, really invited by a rigorous examination of the text?

Origen is described (HE 6.19.7) as Ἕλλην ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις. Need these words mean that he was originally a pagan? Or could this be so interpreted that he was merely the recipient of a Greek philosophical education? The Porphyrian fragment is introduced (HE 6.19.4) by a general condemnation of those who employ Greek philosophy to rescue scripture from absurdity. Perhaps we may conclude that Origen was always a Christian and used Greek philosophy in his familiar method of allegorical interpretation of the bible.[53]

It has also been urged[54] that it may be shown from SHA Vita Severi 17.1 that the persecution of 202 in which Origen's father is supposed to have died was directed only against converts. As we have seen, however, NAUTIN[55] calls into doubt whether this must be the year of persecution in which Leonides fell.

For the view that Origen was born a pagan is that the word Ἕλλην in Ἕλλην ἐν Ἕλλησιν παιδευθεὶς λόγοις would be redundant if Porphyry meant only to refer to Origen's education and not his birth. Eusebius (HE 6.19.10) goes so far as to say that Origen had Christian teaching from his ancestors (ἐκ προγόνων). We shall see, however, that Eusebius' only source in all of this was Porphyry and that he was in general badly informed about the youth of Origen and his time in Alexandria.

ELORDUY[56] insists that Eusebius misrepresents what Porphyry is really saying. Porphyry's real objection is not, as Eusebius well knows, to Origen's way of life. It is to the use to which he puts Greek learning in the interpretation of scripture. Eusebius interprets this shipwreck of Porphyry as a conversion story and polemically charges Porphyry, foe of the church, with deliberate falsehood.

ELORDUY[57] further argues that Porphyry does not offer, even in the case of Ammonius, a conversion story. The word πολιτεία in the phrase πρὸς τὴν κατὰ νόμους πολιτείαν μετεβάλετο (HE 6.19.7) need not refer to religious belief, but to an outward conformity to pagan culture and way of life which would be compatible with Christian faith. Eusebius again misinterprets what Porphyry is actually saying.

As DÖRRIE[58] observes: „*Wer nur einen Ammonius oder nur einen Origenes annimmt, läßt sich diese gleichzeitig im christlichen und im nicht-christlichen Sinne tätig werden – Damit macht man die Männer zu Doppelagenten*". We may, with FOWDEN,[59] wish to insist upon the fluidity of movement between pagan and Christian circles in Alexandria in the period before the introduction of the monarchical episcopate by Demetrius. Still it is inadmissible (and this is demanded by ELORDUY's interpretation) to say that an ancient teacher could

[53] CADIOU (1938) 233–234; ELORDUY (1947) 13–16.
[54] DE FAYE (1923) 21; KOCH (1939) col. 1037; BEUTLER (1939); SCHWYZER (1983) 20.
[55] NAUTIN (1977) 16; 98.
[56] ELORDUY (1947) 18–20.
[57] ELORDUY ibid. 17–20.
[58] DÖRRIE (1978) 467.
[59] FOWDEN (1977) 367.

Digitized by Google

conceal his faith under a mantle of professional objectivity. This reflection is invited by a modern, not an ancient, sensibility.[60] Since the μεν – δε construction in which (HE 6.19.7) the comparison is introduced demands opposition, then, if Ammonius must convert from one thing to another, then so must Origen.

Now if do we not believe what Porphyry is telling about a conversion of Origen here, then there is another good reason for believing him, the argument *cui bono*. HORNSCHUH[61] maintains that Eusebius (HE 6.19.9) is proceeding from the rhetorical assumption that an enemy of the church must be a liar. He further reasons[62] that Porphyry has nothing to gain, Eusebius everything to win, by Origen's conversion. The conversion story would only add fuel to the Christian apologetic, thus damaging Porphyry's position.

Scholarly opinion is, as we have seen, divided over the question of the identity of the two Origens. Connected with this issue is a further difference with respect to the conversion of Origen. To compound complexity, it has been asked whether there are not two Ammonii, one a pagan and another a Christian? The question of conversion also raises its head in connexion with Ammonius. DÖRRIE[63] represents the extreme pole of this prosopographical schizophrenia in advancing a pagan Ammonius, teacher of a pagan Origen and a Christian Ammonius, teacher of a Christian Origen, all in Alexandria at the same time. The names 'Ammonius' and 'Origen' are, however, of frequent occurrence in Roman Egypt,[64] so that DÖRRIE's thesis is perhaps not as extreme as it may, at first blush, appear.

Here again, there is a great spectrum of positions and a considerable variety of arguments from probability:

Some are prepared to believe Porphyry *pace* Eusebius that Ammonius was a Christian who became a pagan. The church father Origen would have no qualms about exposing himself to the teachings of a professor of Christian origins.[65] The evidence from Eusebius that he wrote the 'Harmony of Moses and Jesus', a patently Christian and anti-Marcionite treatise, may be reconciled with the fact that Ammonius became a pagan, because it could be a work of his youth.[66]

ELORDUY[67] maintains that Ammonius was and remained a Christian. He believes, as we have seen, that a close examination of the text from 'Against the Christians' does not require that we see a conversion, either on the part of Ammonius, or of Origen. It is mistaken to think that Longinus said that Ammonius wrote nothing (ap. Porphyry VP 20), because he classes him together with

[60] See DÖRRIE (1978) 467; as DÖRRIE observes, both LANGERBECK (1957) and WEBER (1962) commit this error.
[61] HORNSCHUH (1960) 14.
[62] HORNSCHUH ibid. 15.
[63] DÖRRIE (1955; 1978).
[64] PREISIGKE (1922); SCHWYZER (1983) 21.
[65] CADIOU (1938) 233–234.
[66] KETTLER (1972) 330, although KETTLER ibid. is to agree with LANGERBECK that Ammonius may have drifted into a position unacceptable to the *regula fidei* in Alexandria.
[67] ELORDUY (1947; 1959; 1960).

Digitized by Google

Origen as a non-publisher and yet Origen, according both to Longinus ap. Porphyry VP 20.41 and Porphyry himself (VP 3.32) did, in fact, write.

There is also a middle ground in this question. The battle lines between the pagan and the Christian intellectual communities in Alexandria were not firmly drawn before the advent of Demetrius. It is even possible that Ammonius did not so much abandon Christianity as "drift" into a position not acceptable to the Alexandrian *regula fidei.*[68]

There are also those who maintain both the unicity and the paganism of Ammonius. It is against Porphyry's interest that the church father would be a pupil of Ammonius Saccas, teacher of Plotinus. Therefore he constructs the appealing chiastic contrast between Ammonius and Origen while Eusebius confuses the two Ammonii.[69] Or Porphyry confuses the Ammonii in 'Against the Christians', but has learned to distinguish them by the time he writes the 'Life of Plotinus'.[70]

Eusebius preserves an autobiographical letter of Origen which, because it is the only piece of evidence about Origen's career in Alexandria which proceeds from the hand of Origen himself, should enjoy a primacy over the other texts which we have been considering. In this autobiographical letter (HE 6.19.12–13), Origen tells us that, as he began to teach Christian doctrine, there came to him both heretics and others skilled in Greek disciplines, especially philosophy. It seemed wise to him to examine the teachings of the heretics and the philosophers' claims to truth. So he followed the example of Pantaenus and Heraclas whom he had discovered[71] with "the teacher of philosophical disciplines" (παρὰ τῷ διδασκάλῳ τῶν φιλοσόφων μαθημάτων), who had persisted in this study five years before Origen.

What Origen himself says here is that he acquired a knowledge of Greek philosophy only in order to defend the faith. Eusebius (HE 6.18.2) amplifies in saying that many heretics and people trained in Greek philosophy came to him, not only to learn Christian doctrine, but Greek philosophy as well. He also informs us (6.18.3–4) that to gifted students he taught philosophical disciplines together with geometry and arithmetic and that he introduced them to the thought of the various schools of philosophy. As a result, he gained a great reputation among the Greeks themselves as a philosopher. For the less gifted he provided τὰ ἐγκύκλια.

The "teacher of philosophical disciplines" has been identified with the Ammonius (or Ammonii?) of HE 6.19.5–7. Dörrie[72] sees this Ammonius as purely Christian because, if he were the teacher of Plotinus, this would give Ammonius a teaching career of at least forty-two years. Fowden[73] is not alarmed

[68] Langerbeck (1957); Weber (1962); Fowden (1979).
[69] Kettler (1972; 1979).
[70] Goulet (1977).
[71] εὗρον cannot mean that he found out that Heraclas had been studying philosophy; after his conversion, Heraclas was one of Origen's closest associates. See Schwyzer (1983) 33.
[72] Dörrie (1955) 468.
[73] Fowden (1977) 364.

Digitized by Google

at this length of tenure and sees in this document, as it was written before Heraclas became bishop in Alexandria, "our only testimony that is contemporary with Ammonius". LANGERBECK[74] conjectures that Eusebius conceals Ammonius' name in order not to embarrass the reputation of Origen by his having studied with a lapsed Christian.

NAUTIN has shown[75] that the autobiograpical letter was written from Athens to Alexander of Jerusalem to defend himself against the charges of Demetrius. This letter is the principal source for Eusebius' account of Origen's career in Alexandria from the martyrdom of his father until his departure for Athens.

Eusebius has two other sources for his description of Origen's engagement with philosophy. The first is the Letter to Gregory.[76] This letter, composed by Origen after his departure from Alexandria, is written from Caesarea and is addressed to a young man who is going to study in Alexandria. The purpose of the letter is to warn the recipient of the dangers of pagan learning. In the course of conveying this message, Origen argues that Greek philosophy may be put to Christian apologetic uses.[77]

The second is the speech of thanks attributed to Gregory the Thaumaturge.[78] This Gregory cannot really be the Thaumaturge, nor can the Gregory of the letter be that person.[79] Gregory was apparently a pagan whose family had converted to Christianity. Reluctant to participate in this, Gregory was sent to Origen in Caesarea who served as a preceptor in morals and philosophy. He used philosophy as propaedeutic instrument in the conversion of Gregory.[80]

NAUTIN[81] demonstrates that the Eusebian account of Origen's reputation as a philosopher is based upon the autobiographical letter of Origen, the letter to Gregory and the speech of thanks attributed to Gregory the Thaumaturge. In none of these sources do we detect an involvement with Greek philosophy apart from the purposes of Christian apology.

GOULET[82] argues that Eusebius has a panegyrical programme of argument which includes the wholly anachronistic thesis that Origen had a reputation among pagans in the realm of Greek philosophy which is quite separate from his fame as catechist. Eusebius is not well informed concerning Origen's intellectual development and paedagogical influence in the period in Alexandria from 202 to 232. The intention of Eusebius at HE 6.19.12–14 is, not to provide information about his philosophy professor, but to show that his interest in philosophy follows good precedents, viz. Pantaenus, a figure who should be respected

[74] LANGERBECK (1957) 69.
[75] NAUTIN (1967) 126–134.
[76] Text in ROBINSON (1893) 64–67; reproduced in KOETSCHAU (1894) 40–44 and CROUZEL (1969).
[77] NAUTIN (1977) 155–161.
[78] KOETSCHAU (1894); CROUZEL (1969).
[79] See NAUTIN (1977) 161; 184; cf. NAUTIN (1969/70) 273.
[80] NAUTIN (1977) 183–197.
[81] NAUTIN (1977) 49–53.
[82] GOULET (1977).

Digitized by Google

by Demetrius and Heraclas whom Demetrius had himself ordained. The 'teacher of philosophical disciplines' is introduced *en passant*. We could paraphrase ὄντινα εὗρον παρὰ τῷ διδασκάλῳ κτλ. as "whom I met when I was taking philosophy". That this figure was known to the recipient of the letter need not, of course, mean that he is Ammonius Saccas.

The autobiographical letter of Origen has a primacy over other texts in the discussion because it is a document from Origen's own hand. It is poor philological method to approach this text only after we have examined other less secure witness and then to interpret it in the light of that evidence. If we had not encountered Ammonius as teacher of Origen in Porphyry and Eusebius, we would not wish to see a reference to Ammonius here. The Ammonius question has been compared to the Socratic problem.[83] An experienced scholar will begin a seminar on the Socratic problem, not with Plato and Xenophon, but with Aristophanes, the only contemporary witness.

Now let us re-examine Eusebius' information about Ammonius, teacher of Origen, persisting Christian and author of the 'Harmony of Moses and Jesus' (HE 6.19.10–11). We may ask[84] from what source does Eusebius have this information? Only he supplies this detail – not Origen and not Porphyry. Surely it is the more reasonable course to suppose that this rests upon Eusebius' own prosopographical conjecture.[85]

Porphyry, in 'Against the Christians' Fr. 39 HARNACK (= Eusebius HE 6.19.6) describes Origen as ἀκροατὴς Ἀμμωνίου. Porphyry VP 7.1, in describing the school of Plotinus, distinguishes between ἀκροαταί (hearers) and ζηλωταί (zealous followers). In the 'Life of Plotinus', Porphyry no-where attaches either of these terms to Origen. The Origen who was a party to the pact among Origen, Plotinus and Erennius obviously belonged to the innermost circle of Ammonius. If we were to apply the Porphyrian vocabulary to this Origen, then surely he would have to be, not an ἀκροατής, but a ζηλωτής.

This suggestion, which SCHWYZER advances too diffidently,[86] would allow the church father Origen to have heard Ammonius, without the necessity of our identifying him with the Origen of Porphyry's 'Life of Plotinus'. The Origen of the 'Life of Plotinus' had, it will be recalled, to be present in Alexandria between 232 and 242, that he might have formed that close association with Plotinus that is supposed by the story of the pact. Yet Origen, the church father, could, if he is not the Origen of Porphyry's 'Life of Plotinus', have heard Ammonius before 232.

This conclusion would allow us to remove the embarrassing and unnecessary hypothesis that Porphyry confused the two Origens, with all the subjective evaluation that this invites. It also suspends the further speculation that there

[83] DÖRRIE (1955) 439; SCHWYZER (1983) 73.

[84] See GOULET (1977) 480.

[85] VON HARNACK (1904) 81 argues that Eusebius identifies the Ammonius mentioned by Porphyry with an Ammonius, bishop of Thmuis, a friend of Origen.

[86] SCHWYZER (1983) 36; cf. GOULET–CAZÉ (1982) 233–236 for ζηλωτής as, not only a doctrinal adherent, but an imitator of the life of the master.

Digitized by Google

should be two Ammonii. However, the casual nature of the relationship implied by the word ἀκροατής would scarcely support the project of reclaiming Ammonius through a comparison of the church father with Plotinus.

Let us review the main lines of the argument. Scholarship has followed a trajectory from the first encounter with an Origen, pupil of Ammonius, in Porphyry's 'Life of Plotinus', to the account of an Origen, pupil of Ammonius, in Porphyry, 'Against the Christians' and Eusebius' remarks upon this in the 'Ecclesiastical History' to the mention of a "teacher of Greek philosophical doctrines" in Origen's autobiographical letter. In the course of the debate, opinion has (with a plethora of arguments from probability) bounced back and forth from one of these three bases to the other.

It is true that chronological and geographical considerations have, in our constant comparison of these texts, yielded one good result. It is very unlikely that Origen would have had time to form that relationship with Plotinus that the story of the pact must imply. If we reverse the order in which these texts are normally approached, however, we come to a result which saves the phenomena and avoids the seas of conjecture. We simply follow the natural chronological order of their occurrence. We begin then with the reference to the "teacher of philosopical doctrines" in the autobiographical letter of Origen (the only contemporary witness from the hand of the church father himself to his career in Alexandria) and discover that there is no requirement that we see in this anything but a passing reference to the occasion of Origen's meeting of Heraclas, i.e. when he was taking a course in philosophy. We then advance to the Porphyrian fragment where we need not see anything other than that Origen was a casual pupil of Ammonius. We may, on the basis of our examination of his sources, dismiss Eusebius' information that Ammonius was a persistent Christian and author of the 'Harmony of Moses and Jesus' (we may, if we wish, retain Porphyry's story of Ammonius' apostasy, if that is what it was). Finally, in the 'Life of Plotinus', we encounter an Origen, close student of Ammonius, whom we have no very good reason for identifying with the church father.

We may, in conclusion, consider one more item of evidence in this prosopographical question. Proclus, in his commentary on the 'Timaeus',[87] preserves an account by Porphyry of a meeting among Porphyry, Plotinus and Origen. They debated the question whether Plato meant to include Homer in his contempt for poetry. Porphyry describes Origen as holding forth for three whole days on the subject, yelling, blushing and sweating mightily. He expressed the opinion that Homer's style was adequate to the portrayal of deeds of bravery and that, in depicting gods in combat, he yet managed not to fail in the task of imitation. Porphyry objected that Homer allowed too great a place for passion, to the exclusion of *apatheia* and reason.

KETTLER[88] sees in Porphyry's description of Origen's yelling, blushing and sweating symptoms of torture under the Decian persecution! Perhaps we

[87] Fr. 10 WEBER = In Platonis Timaeum 20 DIEHL (on Tim. 19d).
[88] KETTLER (1972) 323–324.

Digitized by Google

may better assign this behaviour to hermeneutical excitement. Porphyry also tells us of Origen's ambition, his φιλοτιμία, in this debate. KETTLER dates this occasion at 252/53, because of the signs of Origen's having been tortured. Porphyry would then have travelled with Longinus to Tyre, anxious to see his old teacher once again before he died. SCHWYZER[89] prefers to locate the meeting in Athens at the school of Longinus, at the earliest in 250 and implies that it is unlikely that Origen could at that date have been present at the seminar. He allows WEBER[90] that the church father sometimes speaks well of Homer's style, but insists that he joins Plato in the attack upon the poets.[91] I can see nothing in this evidence which would require us to see here a reference to the church father Origen.

III. Ammonius and Hierocles

We may now turn to apparent references to the teaching of Ammonius in later sources. Photius, Patriarch of Constantinople in the ninth century, contributed to the renaissance of that period by composing a bibliographical account or description of books which were available to his scholarly circle. In this work, entitled the 'Bibliotheca', he provides an account of the Περὶ προνοίας of Hierocles, an author of the fifth century.[92] Hierocles ap. Photius makes reference to Ammonius, "the teacher of Plotinus". This has been the basis of major attempts to reconstruct the thought of Ammonius through comparison of materials surrounding these references with Plotinus or Origen (assuming the identity of the two Origens).[93]

Before such exercises in source research may be entertained, it is first incumbent upon us to see whether the references to Ammonius will really support them. Fortunately SCHWYZER[94] has undertaken a patient and successful examination of the relevant texts which demonstrates the hazardous nature of any project in source research which would rest upon them. It is unnecessary to replicate this subtle study in its entirety. We shall attempt merely to follow the main lines of SCHWYZER's argument.

Photius, then, presents us with an account of a work which is otherwise lost, the Περὶ προνοίας of Hierocles. In this treatise, Hierocles praises Ammonius for championing the concord of Plato and Aristotle.[95] It is clear that the intended reference is to the teacher of Plotinus and not some other Ammonius (173a20–

[89] SCHWYZER (1983) 24–35.
[90] WEBER (1962) 31.
[91] See especially Contra Celsum 4.36 where he approves Plato in casting the poets out of the Republic.
[92] PRAECHTER (1912) finds in Hierocles a Christian, but see HADOT (1979).
[93] HEINEMANN (1926); LANGERBECK (1957; 1967); THEILER (1966).
[94] SCHWYZER (1983) 39–51.
[95] Ap. Photius, Bibliotheca 172a3; 461a31; at 173a20 the immediate context places him at the head of a list of those who defended that harmony.

Digitized by Google

21). According to Photius (171b33–35), it is the entire purpose of the work to establish that harmony. It may be shown, however, that the work is not Aristotelian, but Platonic in its intention. Further, by the concord of Plato and Aristotle is meant, not a reconciliation of their doctrines, as of the teaching of other schools, but rather that Aristotle is a disciple of or follower of Plato.

ELTER[96] undertook a careful and convincing analysis of Photius' account of Hierocles' treatise. It is to be found in two codices of the 'Bibliotheca' of Photius, 214 and 251. Codex 214 is a general account by Photius of the Περὶ προνοίας. At the end (173a5–40) there is a table of contents for the seven books of which the work consisted. Codex 251 contains original excerpts from the Περὶ προνοίας. This may be shown from the sub-titles assigned in the text to Book 2 and to Book 2, chapter 3. We might (falsely) think that everything before the material from Book 2 im codex 251 belongs to Book 1. But there is also material which, according to the table of contents in 214, belongs to Books 6 and 7. There was originally a preface before the list of books given at the end of codex 214. That preface is to be found at the beginning of codex 251. In codex 214, Photius uses only the above preface for his account of the Περὶ προνοίας, but refers to it, not as a preface, but as Book 1. From this preface he reproduces some *ipsissima verba*, but also contracts or expands upon them.

Photius then (171b33–35) sees the establishment of the concord of Plato and Aristotle as the entire purpose of the Περὶ προνοίας. But the table of contents at the end of Book 6 shows that this could only belong to Book 6 which treats of the tradition which extends from Plato to Origen (the Platonist), then to Hierocles' teacher, Plutarch of Athens. But from this Book 6, Photius made no excerpts in codex 251, i.e. he is dependent utterly upon this preface. Yet, in the excerpts from the preface, he mentions Plato, Aristotle and Ammonius in the same sentence. At 172a3–9, Ammonius is praised as the man who, in contrast with their interpreters, championed the concord of Plato and Aristotle. We read the same opinion in codex 251 at 461a23–24. According to Photius, this is the whole purpose of the Περὶ προνοίας. This, however, cannot be true. This could attach only to the sixth λόγος, where (173a18–32) the name Ammonius occurs in this context. Photius did not make any excerpts from the sixth book. Yet in the excerpts from the preface in codex 214 (461a24–32), Plato, Aristotle and Ammonius are mentioned together in the same sentence. So Ammonius is mentioned only in codex 251 as champion of the concord of Plato and Aristotle and Aristotle is also named only in this context, i.e. only in Book 6 of Hierocles. Books 1 to 5 and Book 7 treat only of Plato.

In the first sentence of the excerpt from the preface in codex 251 (460b23–25), Hierocles asks why he should mention those who misunderstood Plato's Demiurge, when even *soi-disant* Platonists fail to comprehend this doctrine? From 172a11–13 in codex 214 it is clear that the reference is to Stoics and Epicureans where we read: ἀνταγωνίζεται δὲ πρὸς τοὺς ἐσπουδακότας τἀναντία Ἐπικυρείους τέ φημι καὶ Στωικοὺς καὶ ὅσοι Πλάτωνα μὲν ὑποδύονται καὶ

[96] ELTER (1910).

Digitized by Google

'Αριστοτέλην. ELTER[97] excises καὶ 'Αριστοτέλην as (1) it does not occur at 460b23–25 and (2) reflects Photius' view that the purpose of the work is to show the concord of Plato and Aristotle. The general account of the work (172a22–172b18) contains additions to the excerpts (461b6–31). Now these additions would stem from Hierocles rather than Photius. At 172b6–8 we read: οὐκ ἄλλην νομίζειν (τὸν 'Ιεροκλέα) εἱμαρμένην ἀλλ' ἣν 'Αριστοτέλει καὶ Πλάτωνι νομίζειν δίδωσι. This statement from Photius' account finds no correspondence in the actual excerpts. The name of Aristotle is an addition.

Let us suppose that these additions belong, not to Photius (who wished to see the concord of Plato and Aristotle as the whole point of the Περὶ προνοίας), but to Hierocles. The very manner of the addition tells us something, i.e. that Hierocles is essentially interested in the philosophy of Plato and then in demonstrating, not the harmony of different schools of doctrine, but that Aristotle is a disciple or follower of Plato, i.e. that there is an identity of doctrine. This may also be shown from the table of contents in codex 214 (173a18–40) where Hierocles establishes a succession, a veritable διαδοχή, which extends from Plato to Aristotle to Ammonius to Plotinus and Origen (the Platonist) to his own teacher, Plutarch of Athens and thus, of course, to himself. What all of these figures have in common is their Platonism.[98]

HEINEMANN[99] attempted to recover the teaching of Ammonius on the basis of what Photius has preserved from the Περὶ προνοίας of Hierocles. Excerpts of doctrine are introduced by the word φησί. If the referent of that word must be construed as Ammonius, rather than Hierocles, then HEINEMANN's project may carry water. Otherwise it must fail. SCHWYZER[100] has undertaken an exhaustive review of each relevant occurrence of φησί and properly concluded that in no instance must the referent of this verb be Ammonius. For this reason, the more elaborate reconstruction of HEINEMANN must fail.

We are then left, at most, with the statements about the concord of Plato and Aristotle, a sort of thing common enough in Middle Platonism which would scarcely tell us very much about Ammonius. This concord would be established in this instance by a Platonist and would pronounce an identity of doctrine rather than an innovative synthesis. The concord of Plato and Aristotle Hierocles may derive from a lost work of Porphyry entitled Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ 'Αριστοτέλους αἵρεσιν.[101]

I. HADOT[102] finds it surprising that the renaissance of philosophy is for Hierocles associated with the establishment of the concord between Plato and Aristotle. Even more astonishing is that this is connected with the name of Ammonius, rather than Antiochus of Ascalon, whom Cicero said was the first to advance it, or from Porphyry, who (according to the Suda) wrote a treatise on

[97] ELTER (1910) 181.
[98] SCHWYZER (1983) 41–43.
[99] HEINEMANN (1926).
[100] SCHWYZER (1983) 43–45.
[101] See the 'Suda' under Πορφύριος and SCHWYZER (1983) 45.
[102] HADOT (1978) 73–76.

Digitized by Google

the unity of the doctrine of Plato and Aristotle. If Hierocles names Ammonius, reasons HADOT, it does not follow (as for THEILER)[103] that he had a personal knowledge of the teaching of Ammonius which came to him through intermediary sources. Perhaps Hierocles simply followed Porphyry in his treatise 'On the unity of Plato and Aristotle'? It would have been difficult for Porphyry to assign the concord of Plato and Aristotle to Plotinus, in light of his frequent attacks on Aristotle. As for Antiochus of Ascalon, he was *persona non grata* with the Platonic school because he introduced Stoic teachings.[104]

We may then not even secure the attribution of the harmony of Plato and Aristotle to Ammonius. We must certainly regard as unfounded the attempts of LANGERBECK[105] and THEILER[106] to reconstruct the doctrine of Ammonius with respect to will and providence from the evidence of Hierocles in Photius and comparison with the church father Origen.[107]

IV. Ammonius and Nemesius of Emesa

We have further late reference to Ammonius in Nemesius of Emesa (ca. 400 bishop of that place). Here again we may (although with some further reflection) follow the careful and duly sceptical analysis of SCHWYZER.[108] Nemesius of Emesa, De natura hominis 129.9–11 MATTHAEI = PG 40, col. 593b MIGNE, in the course of discussing the relation of the soul to the body, introduces a contribution to the debate with the words: Ἀμμώνιος δὲ ὁ διδάσκαλος Πλωτίνου τὸ ζητούμενον τοῦτον τὸν τρόπον ἐπελύετο. ἔλεγε γὰρ τὰ νοητὰ τοιαύτην ἔχειν φύσιν, ὡς καὶ ἑνοῦσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτὰ δέξασθαι κτλ. This passage extends as far as p. 137.4 MATTHAEI = 601a MIGNE and ends with a quotation: δέον γὰρ λέγειν "ἐκεῖ ἐνεργεῖ" (τὸ νοητὸν) λέγομεν "ἐκεῖ ἐστιν". At first blush, in light of the words which introduce this passage and ascribe the solution advanced as belonging to Ammonius, teacher of Plotinus, it would appear that this literal quotation would belong to Ammonius.

As VON ARNIM[109] has shown, however, this need not be the case. Later, at p. 139–40 MATTHAEI = 601b = 604a MIGNE, Nemesius gives himself away. In the course of discussing the presence of the divine Logos to man, he evokes Porphyry in his (lost) 'Summikta Zetemata', on the relation of body to soul, in the same vocabulary and argument which he had previously ascribed to Am-

[103] THEILER (1966).
[104] Numenius fr. 28 DES PLACES; fr. 8 LEEMANS; Augustine, Contra Academicos 3. 18. 41.
[105] LANGERBECK (1957; 1967).
[106] THEILER (1966).
[107] Further recourse to the commentary of Hierocles on the 'Aureum Carmen' of the Pythagoreans is certainly also excluded.
[108] SCHWYZER (1983) 45–72.
[109] VON ARNIM (1887).

Digitized by Google

monius. In both texts the relationship is discussed in terms of ἕνωσις, or union. If further we compare the end of the excerpt from Porphyry (139.6–140.5 MATTHAEI = 604a MIGNE) with the passage attributed to Ammonius (133. 2–6 MATTHAEI = 597a MIGNE), it becomes obvious the passage attributed to Ammonius stems from Porphyry. The completeness of the Porphyry quotation, as compared with the defective structure of the passage attributed to Ammonius, shows that the Porphyrian passage is prior. Therefore we need not find Ammonius in Nemesius.

Priscian, in the 'Solutiones ad Chosroen', 50.25–52.22 (Supplementum Aristotelicum Ib, ed. BYWATER) displays many parallels, both of theme and language, with the material from Porphyry, 'Summikta Zetemata' ap. Nemesius. Priscian is not dependent upon Nemesius. For example, Nemesius, when producing a literal quotation from the text of Porphyry (140.4 MATTHAEI = 604a MIGNE), gives εἰς τὴν ἑαυτῆς ἐνέργειαν, but, in his paraphrase, substitutes εἰς–ζωήν for εἰς–ἐνέργειαν, while Priscian 51.32 gives *in operationem*, obviously a translation of εἰς ἐνέργειαν. Priscian must have had either the original text of Porphyry or a paraphrase independent of Nemesius. What is more, in the Prooemium of the 'Solutiones', 42.16–17, among the sources is listed *Porphyrius ex Commixtis quaestionibus*, obviously the 'Summikta Zetemata'.

Priscian does not make direct mention of the name of Ammonius. In the Prooemium, however, just before the mention of Porphyry, we read: *aestimatus est autem et Theodotus nobis oportunas occasiones largiri ex Collectione Ammonii Scholarum*. If Porphyry, in writing the 'Summikta Zetemata', really made use of a collection of material from the school of Ammonius, then we might perhaps use the 'Summikta Zetemata', as preserved in Nemesius and Priscian, as a source for the doctrine of Ammonius. Longinus in the Περὶ τέλους ap. Porphyry, 'Life of Plotinus' 20.39 mentions a Theodotus as among the non-publishing philosophers (which list includes Ammonius). As we have seen, this need not mean that Ammonius wrote nothing, as Origen, who is also mentioned in this group, wrote two treatises. Indeed VON ARNIM[110] suggests that the failure to publish widely would bring him into a closer association with Ammonius which would make him credible as the person who would furnish us with such a collection. SCHWYZER,[111] however, regards this as unlikely. Theodotus is described as a Platonic διάδοχος in Athens. We know nothing of his presence in Alexandria. Another possibility suggested by VON ARNIM[112] is that the Theodosius of Porphyry VP 7.18, mentioned as a close friend of Ammonius, might have been corrupted to "Theodotus".

ZELLER[113] objects to Theodosius as the agent who preserved Ammonian teaching on the grounds that this requires an emendation in the absence of external evidence. Against Theodotus he raises the *argumentum ex silentio* that

[110] VON ARNIM (1910) 284.
[111] SCHWYZER (1983) 48.
[112] VON ARNIM (1983) 48.
[113] ZELLER (1894) 301 (= 1910) 97.

Digitized by Google

Longinus would have mentioned his collection had it existed, as well as a number of chronological improbabilities.

SCHWYZER[114] raises the telling objection that, for the theme of how soul and body are related, the theme preserved from the 'Summikta Zetemata' in Nemesius and Priscian, Porphyry would scarcely have needed a source beyond his own knowledge. He himself tells us (VP 13.10–17) that he debated this topic with Plotinus for three whole days. ZELLER[115] suggests Priscian's contemporary, Ammonius the son of Hermeias, as the Ammonius mentioned in the Prooemium of the 'Solutiones' who could have been consulted, not for the first chapter on psychology, but for chapters 2–6 which dealt with the problems of natural science.[116]

SCHWYZER[117] depends upon DÖRRIE's major studies of the 'Summikta Zetemata'[118] for the recovery of Porphyry's psychology. He attempts to find out what we learn of Ammonius Saccas from this source. VON ARNIM[119] believed that the '*Collectio Ammonii Scholarum*' described in Priscian was the source of Porphyry, 'Summikta Zetemata'. The statement at Nemesius, 'De natura hominis' 139.6–140.5 MATTHAEI = 604a MIGNE, which is there attributed to Porphyry, 'Summikta Zetemata' is paraphrased at 133.2–6 MATTHAEI = MIGNE 597a. VON ARNIM's view, however, that the statement at 139.6–140.5 MATTHAEI = MIGNE 604a is derived from Ammonius depends on his assumption that the 'Collectio Ammonii Scholarum' is the source of Porphyry. We have now established that the 'Collectio' may belong to an Ammonius other than Ammonius Saccas. We must therefore interpret 139.6–140.5 MATTHAEI = 604a MIGNE, as does Nemesius, as an original statement of Porphyry. This carries with it the result that the statement at 133.2–6 MATTHAEI = 597a MIGNE is a paraphrase, not of Ammonius, but of Porphyry. It cannot be imagined that the supposed citations from Ammonius would be resumed with no mention of his name. This means that only 129.10–133.1 MATTHAEI = 593b–597a MIGNE can be considered as an attribution to Ammonius. Yet even this cannot be derived directly from Ammonius, since Porphyry, 'Summikta Zetemata' is Nemesius' source. It could only be a testimony to Ammonius on the part of Porphyry.

SCHWYZER[120] then proceeds to compare the supposed Ammonius attributions with Plotinus, but shows that all of this material is either Porphyrian or could have been derived by Porphyry from pre-Neoplatonic sources. Telling is that the notion of ἕνωσις which we encounter in the 'Summikta Zetemata' ap. Nemesius, 'De natura hominis' 129.10–130.4 MATTHAEI = 593b–596a MIGNE indeed occurs in Plotinus, but in a very different manner. In Porphyry, it is in the nature of the intelligible to unite itself with the sensible world (Sententiae 28.

[114] SCHWYZER (1983) 50–51.
[115] ZELLER (1894) 301 (= 1910) 97.
[116] Cf. SCHWYZER (1983) 50–51.
[117] SCHWYZER (1983) 45–72.
[118] DÖRRIE (1959; 1965).
[119] VON ARNIM (1887).
[120] SCHWYZER (1983) 55ff.

Digitized by Google

4–7 LAMBERZ). In Plotinus, it is the sensible world which unites itself with the intelligible, i.e. the directional sense is reversed.[121] It must seem unlikely that Porphyry is preserving Ammonian doctrine on a point on which Plotinus and Porphyry differ. We may therefore not follow DÖRRIE[122] in seeing in ἕνωσις the great contribution of Ammonius to Neoplatonism.

So much for our canvass of the third chapter of Nemesius, 'De natura hominis'. The second chapter also contains a reference to Ammonius. At 69.12–70.2 MATTHAEI = 537b MIGNE a tradition of anti-Stoic polemic is directed against the view that the soul is corporeal: κοινῇ μὲν οὖν πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα τὴν ψυχὴν ἀρκέσει τὰ παρὰ Ἀμμωνίου τοῦ διδασκάλου Πλωτίνου καὶ Νουμηνίου εἰρημένα. ἔστιν δὲ ταῦτα. This passage extends to 72.13 MATTHAEI = 541a MIGNE where this phrase is resumed thus: καὶ ταῦτα μὲν κοινῇ πρὸς πάντας τοὺς λέγοντας σῶμα εἶναι τὴν ψυχήν. A new section then begins with the word ἰδίᾳ corresponding to κοινῇ above and introducing a detailed refutation of the corporeality of the soul, to correspond to the previous general account. The part which might be attributed to Ammonius and Numenius is the general argument extending from 69.12 MATTHAEI = 537b MIGNE to 72.13 MATTHAEI = 541b MIGNE. It may not be shown that there is anything necessarily Numenian in this passage.[123]

As we have seen, VON ARNIM[124] proved that chapter 3 of Nemesius is dependent upon the second λόγος of the 'Summikta Zetemata' of Porphyry. KRAUSE[125] attempted to find a similar dependence of Nemesius, chapter 2 upon the first λόγος of the 'Summikta Zetemata', but did not succeed in finding the same sort of agreement between Nemesius and Priscian.[126]

VON ARNIM,[127] KRAUSE[128] and JAEGER[129] were all convinced that the part of chapter 2 that concerns us was from Porphyry. DÖRRIE[130] sees this material as derived from some Middle Platonic doxographical handbook, perhaps dependent upon Aëtius. Similar material is to be found in Plotinus 4.7 [2].1–8. SCHWYZER[131] is willing to believe that the second chapter of Nemesius is dependent upon Porphyry, 'Summikta Zetemata', but also argues that Porphyry was himself dependent upon such a handbook. It is scarcely worth our while to enter

[121] Plotinus 6.1 [42].26.27; 4.7 [2].3.1–2; 4.4 [28].18.20–23; 4.4 [28].2.26–27 and SCHWYZER (1983) 55.

[122] DÖRRIE (1955; 1978); the same be said then for IGÁL (1979) 332.

[123] LEEMANS includes it as Fr. 29 and DES PLACES associates it, as Fr. 4b, with Fr. 4a from Περὶ τἀγαθοῦ, but see SCHWYZER (1983) 64 n. 117.

[124] VON ARNIM (1887).

[125] KRAUSE (1904).

[126] SCHWYZER (1983) 65. The only correspondence is between Nemesius, De natura hominis 82.7–13 MATTHAEI = 549b–522a MIGNE and Priscian, Solutiones 44.17–20 where we encounter material directed against the stoic theory of παράθεσις.

[127] VON ARNIM (1887).

[128] KRAUSE (1904).

[129] JAEGER (1914) 31.

[130] DÖRRIE (1959) 104–129.

[131] SCHWYZER (1983) 63–72.

Digitized by Google

into the complexities of this argument for the reason that, even if such material could be traced back to Ammonius, it would only mean that Ammonius himself employed such a handbook in his school. We would not learn anything more about the specific teachings of Ammonius.

To this discussion I may add the following observation. At Nemesius, chapter 2, 69.12ff. MATTHAEI = 537b MIGNE we have a reference to τὰ παρὰ Ἀμμωνίου τοῦ διδασκάλου Πλωτίνου καὶ Νουμηνίου τοῦ Πυθαγορικοῦ εἰρημένα. In late Greek παρὰ and the genitive of a proper name need not convey reference to a particular teacher or philosopher, but may refer to a tradition stemming from such a person. We may refer to two titles of opuscula in the 'De Anima Mantissa' attributed to Alexander of Aphrodisias: τῶν παρὰ Ἀριστοτέλους περὶ τοῦ πρώτου οἰκείου (150.19 BRUNS) and τῶν παρὰ Ἀριστοτέλους περὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν (169.33 and 172.16 BRUNS). Since these titles contain obvious references to Stoic doctrine[132], they need not describe a tradition directly traceable to Aristotle. Thus τὰ παρὰ Ἀμμωνίου would not have to refer to Ammonius directly, but to a tradition stemming from him. Nemesius may wish to refer, not directly to Ammonius himself, but to Neoplatonism generally as a tradition which is ultimately derived from him.

DÖRRIE[133] is convinced that the reference to Ammonius in Nemesius, chapter 2 secures the Porphyrian character of 69.12–72.14 MATTHAEI = 537b–541a MIGNE, because Porphyry could have been the only person who could have been in a position to tell us about Ammonius. In Nemesius, chapter 3 the name of Porphyry occurs casually.[134] The mention of his name is apologized for with the remark (139.3–4 MATTHAEI = 604a MIGNE) that Nemesius' position is strengthened by the fact that even his enemies (i.e. Porphyry, foe of the church) agree with him. At chapter 3 (129.9–10 MATTHAEI = 593b MIGNE), the doctrine of ἕνωσις is introduced with the words: Ἀμμώνιος – τὸ ζητούμενον τοῦτον τὸν τρόπον ἐπελύετο. Where DÖRRIE[135] sees here a reference to Ammonius in Porphyry, SCHWYZER[136] construes a concealed reference to Porphyry in Nemesius. This is to say that he uses the name of Ammonius to avoid expressing agreement with the hated Porphyry, enemy of Christians. Nemesius would know from Eusebius, HE 6.19.10 that Ammonius was and remained to the end of his life a Christian. I may strengthen SCHWYZER's argument with the following considerations. We have seen that the reference in chapter 2 at 69.12ff. MATTHAEI = 537b MIGNE to τὰ παρὰ Ἀμμωνίου may refer, not to Ammonius explicitly, but to the tradition founded by him, viz. Neoplatonism. Perhaps by the time

[132] See VON ARNIM SVF IV, Index verborum under ἐφ' ἡμῖν and πρῶτον οἰκεῖον. The material introduced by the title at 169.33 is scarcely orthodox Aristotelianism, cf. SHARPLES (1975) 42–52. For another example of παρὰ and the genitive to convey a sense of tradition, see Themistius, De Anima 38.34–35: ἃ μὲν παρὰ τῶν πρότερον εἴχομεν παραδεδομένα περὶ ψυχῆς εἴρηται.

[133] DÖRRIE (1959) 130–131.

[134] 139,1–4 MATTHAEI = 604a MIGNE.

[135] DÖRRIE (1959) 54–55.

[136] SCHWYZER (1983) 71.

Digitized by Google

he came to chapter 3, he was emboldened to undertake an unjustified and direct ascription to Ammonius in order to avoid the name of Porphyry.

V. The evidence of the Platonist Origen

We have, then, effectively eliminated Hierocles in Photius and Porphyry in Nemesius as evidence for the teaching of Ammonius. As we have not identified the Origen of Porphyry's 'Life of Plotinus' with the church father, we have excluded the possibility of reconstructing Ammonius through a comparison of the church father and Plotinus. SCHWYZER[137] offers us a tempting possibility of recovering one fact about the teaching of Ammonius. It may well be that it was Ammonius who introduced Plotinus to that most characteristic doctrine of Neoplatonism, the transcendent One beyond the hypostasis of Intellect. Porphyry ascribes to the Platonist Origen (VP 3.32) a work entitled Ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς. DÖRRIE,[138] as we have seen in our previous discussion of this writing, argues that the treatise is polemic against Numenius[139] who distinguishes between a first god and the Demiurge. For Origen, these co-incide. Proclus, In Plat. Theol. 2.4, p. 90 PORTUS (= II, p. 31 SAFFREY–WESTERINK = Origen, Fr. 7 WEBER) tells us: καὶ γὰρ ἃ καὶ αὐτὸς (ὁ Ὠριγένης) εἰς τὸν νοῦν τελευτᾷ καὶ τὸ πρώτιστον ὄν, τὸ δὲ ἓν τὸ παντὸς νοῦ καὶ παντὸς ἐπέκεινα τοῦ ὄντος ἀφίησι. Immediately before this, Proclus states that he is surprised that so many exegetes of Plato reject the transcendent One and especially Origen who enjoyed the same education as Plotinus. Of the ten fragments of Origen, nine are from Proclus' commentary on the 'Timaeus' and of these three (Fr. 10, 12, 16 WEBER) refer explicitly to Porphyry as a source. We would do well to ascribe the only fragment from Proclus, 'In Plat. Theol.' to the same source, viz. Porphyry. If this is the case and if we believe that Porphyry was informed in this matter, then we would have one reason for understanding why Plotinus remained such a long time with Ammonius. It would be from Ammonius that he acquired the characteristic doctrine of the transcendent One.

VI. Ammonius and Porphyry's 'Life of Plotinus'

To this point, we have been engaged largely in the exercise of laying a ghost to rest. We have been calling the credibility of the evidence advanced for our knowledge of Ammonius Saccas into question. When, however, we have achieved

[137] SCHWYZER (1983) 76–78.
[138] DÖRRIE (1970) 222 = (1976) 394.
[139] Fr. 21 LEEMANS = Fr. 12 DES PLACES.

Digitized by Google

such a negative result, there is a compelling question which yet abides: Why is it that we know so very little about a figure who, as the father of Neoplatonism, must be of such importance to the historian of philosophy?

DÖRRIE[140] has observed that everything that we know about Ammonius is derived, either directly or indirectly, from Porphyry. SCHWYZER,[141] after an exhaustive review of the later evidence, qualifies this statement, so that everything we know about Ammonius is derived from Porphyry, in the 'Life of Plotinus' and 'Against the Christians'.

We have seen that rigorous critique of Eusebius as a source for the knowledge of Origen (and indeed of Ammonius as his teacher) was most fruitful in discrediting the value of his information concerning the early period of Origen's life in Alexandria. We have observed how a taking into account of his panegyrical programme, his procrustean chronology and his ignorance of that early period allowed us to dismiss the gratuitous detail that Ammonius had persisted in Christianity. What has not been done in the discussion of the Ammonius question is to undertake a similar examination of Porphyry's motives and credibility, both in composing the 'Life of Plotinus' and in supplying us with the details concerning the relation of Plotinus to Ammonius.

We may ask after the intent with which Porphyry composed the 'Life of Plotinus'. Porphyry was a late-comer to the school in Rome, arriving eighteen years after Amelius. This may explain his insistent and self-conscious use of the first person pronoun to intensify his own name throughout the 'Life of Plotinus'.[142] We may compare the similar attempts of Xenophon to secure his position within the Socratic tradition.[143] We may be permitted to see in all this a struggle for succession (διαδοχή).

What follows is put forth as a suggestive and exploratory interpretation of Porphyry's account of Ammonius in the 'Life of Plotinus'. DÖRRIE[144] sees in the oath of the third chapter of the 'Life of Plotinus' a Pythagorean observance of mystical silence. HARDER[145] regards this rather as a publication agreement. He argues *inter alia* that an agreement would be unnecessary in the case of things which are by their very nature such as not to be revealed, i.e. mystical secrets. In the case of a mystery, it is no excuse for one person to point to another who has already revealed it. We know from the 'Life of Plotinus' (17.1–6) that Plotinus was accused of plagiarizing Numenius. Perhaps the accord was designed to avoid that sort of charge.

SCHWYZER[146] insists that it was in the act of writing that Plotinus broke the pact, for he was teaching on the basis of what he had learned from Am-

[140] DÖRRIE (1978) 465.
[141] SCHWYZER (1983) 72–73.
[142] VP 4.1–2; 8; 12; 5.60; 7.50; 11.11–12; 13.10; 15.11–12; 16.14; 17.12; 18.9; 21.21; 23.12.
[143] Mem. 1. 3. 8–13; 1. 4. 2; 2. 4. 1; 2. 5. 1; 4. 3. 2.
[144] DÖRRIE (1955) 442–448.
[145] HARDER (1958) 86–87.
[146] SCHWYZER (1983) 16.

Digitized by Google

monius (VP 3.32–35). It was in writing the Περὶ τῶν δαιμόνων that Origen broke the agreement.

SZLEZÁK,[147] who wishes to see in the story of the pact, not Pythagoreanism, but the influence of the prescription for silence in Plato's 'Seventh Letter', insists that, from the statement at VP 3.27–28: συνὼν μέν τισι – τηρῶν δὲ ἀνέκπυστα τὰ – δόγματα we must conclude that the pact included oral instruction. At 3. 33–34 Plotinus is described, in his oral teaching as ἐκ – τῆς Ἀμμωνίου συνουσίας ποιούμενος τὰς διατριβάς, i.e. as dependent upon what he had learned from Ammonius. This statement need not, however, mean that Plotinus was giving away which parts of his instruction were, or were not, from Ammonius. If we follow this line of enquiry further, we may conclude that the breaking of the oath need not have consisted in the act of writing. Thus the statement (3.30) that Origen wrote nothing but the two treatises described need not have reference to the pact.

The story of the pact is one of great mystery which must invite some of the more exciting interpretations which we have examined. It is worthwhile situating such a story within the character of the 'Life of Plotinus' as a whole. It is a story replete with anecdote which places a strain upon our credulity. To begin with, we have the story of Plotinus' shame at having been born and the iconcoclasm which met with the clandestine resistance of Amelius who arranged for his portrait (VP 1). We also read of how Plotinus turned back the curse of his fellow Ammonian Olympius and of a séance with the superior *daimon* of Plotinus in the presence of an Egyptian priest (VP 10). In the presence of such fanciful material, we might well question the wonderful details of the pact.

We may also ask after Porphyry's source for this story. Of course, he may have had this from Plotinus, or from Amelius, or from some other member of the school. If his source was oral, however, we are cast back entirely upon conjecture. It is surely, at least in the first instance, preferable to ask what textual source, available to us, he may have consulted. We have seen that Porphyry quotes from a letter of Longinus in which the intellectual life of Alexandria in the first half of the third century is reviewed from his own knowledge and experience.[148] Since Porphyry has not himself access to evidence of this proximity, Longinus' letter must enjoy a degree of primacy. It will be recalled that Longinus divides the philosophical community into two classes, those who wrote and those who did not (VP 20.25–29). Ammonius is included in the latter group, together with Origen (20.36–37), even though the latter (VP 3.30–32) wrote two works, so that the non-publishers included colleagues of slender attainment.

Let us for a moment suppose a scenario which we do not know to be true. We do know that Ammonius was not to be numbered among the philosophical establishment in Alexandria. He was not among the εὐδοκιμοῦντες (VP 3.8) with whom Plotinus was so disappointed. Yet Porphyry knew from some source that he played a role in the development of Plotinus. The failure of Ammonius

[147] SZLEZÁK (1977) 58–59.
[148] BRISSON (1982) 92.

Digitized by Google

to publish, his silence in this sense, might serve as the kernel of historical truth upon which the story of the pact and its silence could well be constructed.

We are told that Plotinus sought high and low, with great dejection, for a teacher, until he found in Ammonius the preceptor he was always seeking (VP 3.6–13). A conversion story of this kind could well belong within the late antique tradition of philosophical biography or hagiography.[149]

Thus the possibility exists that Porphyry may have amplified upon the relationship between Plotinus and Ammonius. Origen would enter the story of the pact from his mention in the letter of Longinus as a non-publisher. We do not know how Erennius became involved. If some of this story is a Porphyrian anecdote of the kind we suspect in some of the other fanciful accounts in the 'Life of Plotinus', we might well ask, what would be Porphyry's motive in concocting this sort of thing? We have seen that Porphyry, editor of Plotinus, is nervous about his position as a late-comer within the school. Inside knowledge of the early days of Plotinus would increase his stature and claims to the Plotinian succession (διαδοχή). We may compare (although it has not to do with succession) the historian's pretense to knowledge of the early days of Origen in Alexandria on the part of Eusebius.

All of this must remain conjectural and at best suggestive. Yet if there is any merit in this approach, then we may have some explanation toward the understanding of the great shadow of Ammonius. It would be to a large extent a shadow cast by Porphyry in the interests of his own succession and projected so successfully that it has captivated the scholarship of the late antique, mediaeval and modern worlds of scholarship. Of course, if we do call the veracity of Porphyry's account of the oath into question, we shall impugn the argument that the church father Origen's presence in Alexandria would not have been sufficiently long for that close relationship to develop which the story of the oath implies.

VII. The surname 'Saccas' and some other details not in the principal sources

The surname 'Saccas' does not occur in our principal sources, but in Ammianus Marcellinus 22.15–16, Theodoret, Graec. aff. cur. 6.60 and thrice in the 'Suda' under Ἀμμώνιος, under Πλωτῖνος and under Ὠριγένης). Since in the last three instances the reference goes back to Theodoret, the name is really only attested twice. In Ammonius, the name 'Saccas' is placed before 'Ammonius' and seems to be supplied gratuitously. We may with DÖRRIE[150] excise it. So we are left with Theodoret as our only source. Theodoret, with Christian hauteur, advance the name as evidence of Ammonius' origin as a sack carrier. Yet he can scarcely have invented the name solely for the purpose of mockery. It has been

[149] See MACMULLEN (1984) 68–73.
[150] DÖRRIE (1955) 467.

Digitized by Google

conjectured that the name refers to a philosopher's cloak, a *cilicium* or τρίβων.[151] This seems a likely explanation. The detail is not found in any known work of Porphyry.

Also not from any preserved work of Porphyry is the detail in Ammianus 22.16.15–16 that Ammonius was from the Bruchion quarter of Alexandria. Hierocles ap. Photius, 'Bibliotheca' describes Ammonius in the words Ἀμμωνίου τοῦ Ἀλεξανδρέως τοῦ θεοδιδάκτου.[152] That Ammonius is Alexandrian could be derived from Porphyry's account of his philosophical activity in Alexandria (VP 3, 8) rather than from his birthplace. As for θεοδίδακτος, DÖRRIE[153] and PUECH[154] compare Hierocles ap. Photius, Bibliotheca, Codex 251.461a33 ἐνθουσιάσας πρὸς τὸ τῆς φιλοσοφίας ἀληθινόν. INGE[155] sees this simply as the equivalent of αὐτοδίδακτος, i.e. Hierocles wishes to stress that Ammonius was without a teacher (we may with SCHWYZER[156] compare Phemius in the 'Odyssey' 23.347–348, also αὐτοδίδακτος who had no teacher other than the god who inspired him). We need not, however, with DÖRRIE[157] see in this a claim on the part of Ammonius to divine inspiration. It need merely refer to the fact that, as a philosophical outsider, he does not stand in a tradition of διαδοχή.

VIII. Conclusions

The first approach to recovering knowledge of Ammonius Saccas consisted in enquiring whether the Origen of Porphyry, 'Life of Plotinus', was to be identified with Origen the church father. A comparison of biographical data conducted on the assumption that these figures are different calls that identification into question. Since the onus of proof must be upon the person who would advance such an identification and since prosopography must lead source research, it would be hazardous to attempt to reconstruct Ammonius on the basis of a comparison of the Platonist and the church father.

When the evidence of Origen's autobiographical letter is read without reference to the wisdom of hindsight, it is seen that this document need not bear reference to Ammonius, teacher of Plotinus. The detail supplied by Eusebius, in correction of the fragment of Porphyry, 'Against the Christians' which he preserves, that Ammonius remained always a Christian, must seem gratuitous in the light of Eusebius' slender knowledge of Origen's early days in Alexandria. Yet Porphyry's statement in the fragment that Origen the church father was a

[151] See SCHWYZER's review of this question (1983) 83.
[152] Cf. Photius' paraphrase at Codex 214.172a4 θεοδίδακτος and 173a20 ὁ Ἀλεξανδρεύς.
[153] DÖRRIE (1955) 462.
[154] PUECH (1960) 36.
[155] INGE (1929) 115 n. 1.
[156] SCHWYZER (1983) 85.
[157] DÖRRIE (1978) 465.

Digitized by Google

"hearer" of Ammonius may refer to our Ammonius without necessitating the identification of the church father with the Platonist of Porphyry, 'Life of Plotinus'.

A close scrutiny of later sources, Hierocles as preserved in Photius and Porphyry's 'Summikta Zetemata' in Nemesius of Emesa, does not offer convincing testimony to the teaching of Ammonius. It would appear that all of the materials supposedly Ammonian may stem from Porphyry. While Porphyry may ultimately have these from Ammonius, this cannot be proven. Attempts to reconstruct Ammonius from what is known to be original in the teaching of Plotinus is, of course, very tempting. Especially interesting is the evidence of Proclus which may indicate that Origen did not follow Ammonius in positing a transcendent One as supreme hypostasis. At Porphyry VP 14.15–16 we read that in his classes Plotinus was τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν. We may agree with BALTES[158] that by νοῦς here Porphyry refers, not to the doctrine of Plotinus, but to his approach. If we compare Plotinus with the dry, scholastic tradition of Middle Platonism, we detect a fresh spirit of original philosophical enquiry. If this is the case, we need not engage in elaborate attempts to re-construct the system of Ammonius.

Apart from sparse details, everything we know of Ammonius may then be derived from Porphyry. If we situate Porphyry's account of Ammonius in the character of Porphyry's 'Life of Plotinus' as a whole and consider the possibility of its rhetorical role within Porphyry's claims to succession, it may appear that Ammonius is to no small extent a shadow cast by Porphyrian ambitions. This approach would also necessarily have the effect of calling into question some of the close arguments which are based on the assumption of the historical value of Porphyry's account.

Bibliography

Throughout the manuscript, works will be referred to by author with the date of publication in brackets.

ARMSTRONG, A. H. (ed.), Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy, Cambridge 1967, 195–268 (ARMSTRONG, 'Plotinus').

ARNIM, HANS VON, Quelle zur Überlieferung über Ammonios Sakkas, Rheinisches Museum 42, 1887, 276–285.

BALTES, M., Review of H.-R. SCHWYZER, Ammonius Saccas, der Lehrer Plotins, Opladen 1983, in: Gnomon 56 (1984) 204–207.

BENZ, E., Indische Einflüsse auf die früh-christliche Theologie, Mainzer Akademie der Wissenschaften, Abhandlungen der geistes- und sozialwiss. Klasse 1951, 3, Wiesbaden 1951, 172–202.

[158] BALTES (1984) 206–207. I wish to acknowledge with gratitude the generous support for this project afforded by the 'Office of Research Services of Queen's University' and also to express warm thanks to my research assistant LINDSEY T. MARTIN for his able contributions.

Digitized by Google

Beutler, R., Origenes der Neuplatoniker, RE 18, 1 (1939) cols. 1033–1036.
– Porphyrios, RE 22,1 (1953) cols. 275–313.
Bidez, J., Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien, avec les fragments des traités Περὶ ἀγαλμάτων et De regressu animae, Leipzig 1913.
Bigg, C., The Christian Platonists of Alexandria. Eight Lectures. The 1886 Brompton Lectures, Oxford 1913.
Brisson, L., Goulet-Cazé, M.-O., Goulet, R. and D. R. O'Brien, Porphyre, La Vie de Plotin, Histoire des doctrines de l'antiquité classique 6, Paris 1982.
Brisson, L., Notices sur les noms propres, in: L. Brisson et al., Porphyre, La Vie de Plotin, Paris 1982, 49–142.

Cadiou, R., La jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du IIIe siècle, Études de Théologie Historique 17, Paris 1935, 424.
Caramella, S., Il cristianesimo di Ammonio Sacca, Nuovo Didaskaleion 2, 1948, 62–70.
– Il problema eucaristico nel neoplatonismo, in: Convivium Dominicum. Studi sull'eucarestia nei Padri della Chiesa antica e Miscellanea patristica, Catania 1959, 35–43.
Crouzel, H., Origène et Plotin, élèves d'Ammonius Saccas, Bulletin de Littérature Ecclésiastique 57, 1956, 193–214.
– Notes critiques sur Origène, Bulletin de Littérature Ecclésiastique 59, 1958, 3–12.
– Origène et la Philosophie, Théologie 52, Paris 1962.
– Grégoire Le Thaumaturge, Remerciement à Origène. La Lettre d'Origène à Grégoire, ed. H. Courzel, Collection des Sources Chrétiennes 148, Paris 1969.

Daniélou, J., Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'École d'Athènes, Revue des Études Grecques 80, 1967, 395–401.
De Faye, E., Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée, Paris 1923.
De Jong, K. H. E., Plotinus of Ammonius Saccas?, Leiden 1941.
Dodds, E. R., Numenius and Ammonius, in: Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité classique 5, Vandœuvres and Geneva 1960, 3–61.
Domański, B., Die Psychologie des Nemesios, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mitttelalters 3,1, Münster 1900.
Dörrie, H., Zum Ursprung der Neuplatonischen Hypostasenlehre, Hermes 82, 1954, 331–342 = Id., Platonica Minora 286–296.
– Ammonios, der Lehrer Plotins, Hermes 83, 1955, 439–477 = Id., Platonica Minora 324–360.
– Porphyrios' Symmikta Zetemata, Zetemata 20, Munich 1959.
– Porphyrios' Lehre von der Seele, in: Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité classique 12, Vandœuvres and Geneva 1965, 165–187 = Id., Platonica Minora 441–453.
– Die Platonische Theologie des Kelsos, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil.-hist. Kl., Nr. 22, 1967 = Id., Platonica Minora 229–262.
– Der König, Revue internationale de philosophie 24, 1970, 217–235 = Id., Platonica Minora 390–405.
– Une exégèse néoplatonicienne du prologue de l'Évangile selon St. Jean, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts à Jean Daniélou, ed. J. Fontaine and Ch. Kannengiesser, Paris 1972, 75–87 = Id., Platonica Minora 491–507.
– Platonica Minora, Studia et testimonia antiqua 8, Munich 1976.
– Ammonios Sakkas, Theologische Realenzyklopädie 2 (1978) 463–471.

Elorduy, E., Es Ammonio Sakkas el Pseudo-Areopagita?, Estudios eclesiásticos 18, 1944, 501–557.
– Ammonio Sakkas, la legenda de su apostasia, Pensamiento 3, 1947, 5–27.
– El problema del mal en Proclo y el Ps.-Areopagita, Pensamiento 9, 1953, 481–489.
– Sobre la vida de Aristoteles, segun Ammonio, Pensamiento 9, 1953, 77–95.
– Ammonio escriturista, Estudios Biblicos 16, 1957, 187–217.

Digitized by Google

– Ammonio Sakkas, I: La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps.-Areopagita?, Estudios Onienses 1ª ser., 7, Oña, Fac. de Teol. 1959.
– Ammonio Sacca e il Pseudo-Areopagita, Sophia 28, 1960, 397–403.
– Ammonio en las Catenas, Estudios Eclesiasticos 44, 1969, 383–432.
ELTER, A., Zu Hierokles dem Neuplatoniker, Rheinisches Museum 65, 1910, 175–199.

FABRICIUS, J. A., Bibliotheca Graeca, vol. 4, ch. 26, Hamburg 1723, 169–175.
FOWDEN, G., The Platonist Philosopher and his circle in late antiquity, Philosophia 7, 1977, 359–383.

GOULET, R., Porphyre, Ammonius, les deux Origène et les autres . . ., Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 57, 1977, 471–496.
GOULET-CAZÉ, M.-O., L'Arrière-Plan Scolaire de la Vie de Plotin, in: L. BRISSON et al., Porphyre, La Vie de Plotin, Paris 1982, 229–327.

HADOT, I., Le problème du néoplatonisme alexandrin, Hiéroclès et Simplicius, Etudes Augustiniennes, Paris 1978.
– Hierokles' Lehre vom Demiurgen, in: Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen, ed. A. M. RITTER, Göttingen 1979, 258–271.
HANSON, R. P. C., Origen's Doctrine of Tradition, London 1954.
HARNACK, A. VON, Geschichte der altchristlichen Literatur, vol. 2, Leipzig 1904.
HEINEMANN, F., Ammonios Sakkas und der Ursprung des Neuplatonismus, Hermes 61, 1926, 1–27.
HINDLEY, J. C., Ammonios Sakkas. His name and origin, Zeitschrift für Kirchengeschichte 75, 1964, 332–336.
HORNSCHUH, M., Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule, Zeitschrift für Kirchengeschichte 71, 1960, 1–25; 193–214.

IGÁL, J., Aristoteles y la evolución de la antropología de Plotino, Pensamiento 35, 1979, 315–346.
– Porfirio. Vida de Plotino. Plotino Eneades I–II, introd., trad. y notas, Madrid 1982.
INGE, W. R., The Philosophy of Plotinus, vol. 1, 3rd ed., London, Toronto, New York 1929.

JAEGER, W., Nemesios von Emesa, Berlin 1914.

KETTLER, F. H., Origenes, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3rd ed., 4 (1960) cols. 1692–1701.
– War Origenes Schüler des Ammonios Sakkas?, in: Epektasis. Mélanges patristiques offerts à Jean Daniélou, ed. J. FONTAINE and CH. KANNENGIESSER, Paris 1972, 327–334.
– Origenes, Ammonios Sakkas und Porphyrios, in: Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen, ed. A. M. RITTER, Göttingen 1979, 322–328.
KOCH, H., Zum Lebensgange des Origenes und des Heraklas, Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 25, 1926, 278–282.
– Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, Arbeiten zur Kirchengeschichte 22, Berlin und Leipzig 1932.
– Origenes Alexandrinus, RE 18,1 (1939) cols. 1036–1059.
KOETSCHAU, P., Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes; als Anhang der Brief des Origenes an Gregorios Thaumaturgos, Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 9, Freiburg im Breisgau 1894.
KRAUSE, H., Studia Neoplatonica, Diss. phil. Leipzig 1904.
KREMER, K., Alexandrien – Wiege der neuplatonischen Philosophie. Pp. 37–52, in: Alexandrien. Kulturbegegnungen dreier Jahrtausende im Schmelztiegel einer mediterranen Großstadt. Ed. N. HINSKE. Aegyptiaca Treverensia 1, Mainz am Rhein 1981.

Digitized by Google

LANGERBECK, H., The Philosophy of Ammonius Saccas and the Connection of Aristotelian and Christian elements therein, Journal of Hellenic Studies 77, 1957, 67–74.
– Die Verbindung aristotelischer und christlicher Elemente in der Philosophie des Ammonios Saccas, in: ID., Aufsätze zur Gnosis, aus dem Nachlaß hrg. von H. DÖRRIES, Göttingen 1967, 146–166.
LOMBARDI, F., Plotino. Una nota sul pensiero indiano e la filosofia occidentale, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente, Rome 1974, 447–466.

MACMULLEN, R., Christianizing the Roman Empire, New Haven and London 1984.

NAUTIN, P., Lettres et Écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles, Paris 1961.
– Histoire des dogmes et des sacrements chrétiens, Annuaire de l'école des hautes études, V. Section 77, 1969–1970, 272–274.
– Origène, Sa Vie et son œuvre, Paris 1977.
NILSSON, M. P., Geschichte der griechischen Religion, 3rd ed., vol. 2, Munich 1961, 435; 463 ff.

PRAECHTER, K., F. ÜBERWEGS Grundriß der Geschichte der Philosophie, Erster Teil: Die Philosophie des Altertums, 12th ed. by K. PRAECHTER, Berlin 1926.
– Christlich-neuplatonische Beziehungen, Byzantinische Zeitschrift 21, 1912, 1–27 = ID., Kleine Schriften, ed. H. DÖRRIE, Hildesheim and New York 1973, 138–164.
PREISIGKE, F., Namenbuch, Heidelberg 1922; reprint Amsterdam 1967.
PUECH, H. CH., Numenius d'Apamée et les mystiques orientales du IIe siècle, in: Mélanges Bidez (= Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales de l'Université libre de Bruxelles 2), Brussells 1934, 745–778.

ROBINSON, J. A., The Philocalia of Origen, Cambridge 1893.

SCHMIDT, C., Plotins Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum, Leipzig 1901.
SCHWYZER, H.-R., Plotinos, RE 21 (1951) cols. 477–481.
– Plotinos, RE, Suppl. 15 (1978) cols. 316–319.
SEEBERG, E., Ammonios Sakkas, Zeitschrift für Kirchengeschichte 61, 1942, 136–170.
SHARPLES, R. W., Responsibility, chance and not-being (Alexander of Aphrodisias *mantissa* 169–172), Bulletin of the Institute of Classical Studies (University of London) 22, 1975, 37–64.
SZLEZÁK, T. A., Plotin und die geheime Lehre des Ammonios, in: Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung, ed. H. HOLZHEY and W. C. ZIMMERLI, Basel and Stuttgart 1977, 52–69.

TESELLE, E., Regio Dissimilitudinis in the Christian tradition and its context in late Greek pilosophy, Augustinian Studies 6, 1975, 153–179.
THEILER, WILLY, Plotin und die antike Pilosophie, Museum Helveticum 1, 1944, 209–225.
– Ammonius und Porphyrios, in: Porphyre, Entretiens sur l'antiquité classique 12, Vandœuvres and Geneva 1966, 87–123 = ID., Untersuchungen zur Antiken Literatur 5, 9-542.
– Untersuchungen zur Antiken Literatur, Berlin 1970.
TOVAR, A., El Pseudo-Dionisio y Ammonio Sakkas, Emerita 16, 1948, 277–281 (review of the work of ELORDUY).

VALESIUS, H., Eusebii Pamphili Ecclesiasticae historiae libri decem, Paris 1659.

WASZINK, J. H., Le rapport de Calcidius sur la doctrine platonicienne de la métempsychose, Mélanges d'histoire des religions offerts à H. Ch. Puech, ed. by P. LEVY and E. WOLFF, Paris 1974, 315–322.
WEBER, K. O., Origenes der Neuplatoniker, Zetemata 27, Munich 1962.

Digitized by Google

[illegible]

Digitized by Google

Plotinus in the Light of Twenty Years' Scholarship, 1951–1971*

by H. J. BLUMENTHAL, Liverpool

Contents

I. Life 530
II. Text 532
III. Language 541
IV. Sources 542
V. Plotinus' Philosophy 547
VI. The One 550
VII. *Nous* 554
VIII. Soul and the Sensible World 556
Bibliography 562

* The text of this article was completed in January 1973. – Though some important work appeared thereafter, the general picture remained substantially the same four years later, when the bibliography was added. This, combined with supervening pressures, dissuaded me from attempting to rewrite the whole *Forschungsbericht* at that time (April 1977). Details of work known to me up to the beginning of 1977 which had not been taken into account in the article itself will be found in the bibliography, which was compiled then, at the editors' request. It also includes some works that were not thought worth mentioning in the original article. In view of the constantly impending but repeatedly delayed imminent publication of the volume in which it appears, I have made no further changes since 1977.

It should, however, be mentioned that in the meantime: HENRY and SCHWYZER's editio minor has been completed (II 1977, III 1982); ARMSTRONG's Loeb edition has reached volume V (IV and V 1984); FERWERDA has translated the whole of Plotinus into Dutch (Amsterdam 1984) and the first two volumes of a Spanish translation by IGAL (Vita and Enn. I–II, Madrid 1982, III–IV 1985) have appeared. Both these new translations must be regarded as important contributions to the study of Plotinus.

H.J.B, 10th February 1986

A continuation of this report, entitled 'The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986' by K. CORRIGAN and P. O'CLEIRIGH appears below in this same volume (ANRW II 36,1), 571–623.

W.H., 15th September 1986

Digitized by Google

The year 1951 easily chose itself for the start of a survey of recent work on Plotinus. It saw two events of outstanding importance. First the appearance of the first volume of HENRY and SCHWYZER's edition, undoubtedly the most important contribution to Plotinian scholarship since Porphyry published the 'Enneads'. In the same year was published SCHWYZER's article 'Plotinos' in PAULY-WISSOWA, the first comprehensive and scholarly survey of Plotinus. It remains the best and most reliable introduction to the study of Plotinus even after the considerable progress that has been made over the last twenty years. This article will not attempt to emulate SCHWYZER's work, or to produce what could be little more than a condensed version of it, but will refer the reader to it for an introduction, and much more, to the subject: he will find that all work of any importance up to that time has there been taken into account. Instead it will try to show what has been done since, against a background of the hitherto accepted position, and to indicate some of the more important tasks for the immediate future.

HLGP	The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy. Ed. A. H. ARMSTRONG. Cambridge 1967.
HS	Plotini Opera. Edd. P. HENRY et H.-R. SCHWYZER. Paris/Brussels I (Enn. I–III) 1951, II (Enn. IV–V) 1959, III (Enn. VI) 1973 (Ed. minor. Oxford [Oxford Classical Texts] I [Enn. I–III] 1964, II [Enn. IV–V] 1977, III [Enn. VI] 1982).
HARDER²	Plotins Schriften. Übersetzt von R. HARDER. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen. Hamburg I 1956, Vc (Porphyrios. Plotins Leben) 1958, Fortgeführt von R. BEUTLER und W. THEILER II–VI (VI = Indices, unter Mitwirkung von GERARD O'DALY) 1960–71.
Kephalaion	Studies in Greek Philosophy and its continuation offered to Professor C. J. de Vogel. Ed. J. MANSFELD and L. M. DE RIJK. Assen 1975.
Lincei	Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5.–9.10. 1970). Accademia nazionale dei Lincei. Problemi Attuali di scienza e di cultura 198. Rome 1974.
Néoplatonisme	Le Néoplatonisme. Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Royaumont 9.–13.6. 1969. Paris 1971.
Parusia	Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus. Festgabe J. Hirschberger. Ed. K. FLASCH. Frankfurt/Main 1965.
RIST, Plotinus	J. M. RIST, Plotinus. The Road to Reality. Cambridge 1967.
SCHWYZER RE	H.-R. SCHWYZER, Plotinos, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft XXI. 1, 1951, 471–592.
Sources	Les Sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité Classique (Fondation Hardt) V. 21–29.8. 1957. Vandœuvres–Geneva 1960.
VP	Porphyrii Vita Plotini (in HS I).

References to Plotinus are to HS for Enneads I–V and E. BRÉHIER's Budé edition for Ennead VI.

Digitized by Google

I. Life

The main facts of Plotinus' life are clear enough. He was born in the thirteenth year of Septimius Severus' reign, that is about 205:[1] this is Porphyry's backward calculation from the date of his death (VP 2.34–7). Porphyry also tells us (VP 4.6–8) that Plotinus was about 59 in the thirteenth year of Gallienus (253–268). He was probably born in Egypt, though this is sometimes doubted because the information is given not by Porphyry, but by Eunapius (Vit. Soph. 455 = 5.18–20 GIANGRANDE) and, much later David (in Eisag. 91.24ff. BUSSE).[2] In 232 he went to Alexandria to study philosophy and after a period of dissatisfaction with a variety of teachers finally found what he wanted in the mysterious person of Ammonius Saccas,[3] with whom he remained for eleven years (VP 3). At the end of this time he went East with the abortive expedition of Gordian III (VP ibid.), escaped when Gordian was murdered at the instigation of his praetorian prefect Philip,[4] and eventually arrived at Rome when Philip became emperor. There he remained, taught and wrote until his withdrawal to Campania shortly before his death in the second year of Claudius, 270.

That much is not in dispute, though some degree of suspicion must attach to a series of dates which, as H. OPPERMANN once pointed out, brought Plotinus to Rome at the date of his *floruit*.[5] Certain questions, however, are still unsolved, and are unlikely to receive definitive solutions. Such are the question of Plotinus' exact birthplace, his cultural and social background, his status on Gordian's expedition, his relations with Gallienus and the cause of his death. All these matters have recently been discussed by J. M. RIST, Plotinus 2–20, and most of them a little earlier in a posthumous article by R. HARDER, Zur Biographie Plotins, in his 'Kleine Schriften', Munich 1970, 275–95.

For the place of Plotinus' birth there are two candidates, a Lycopolis in the Delta and another in Upper Egypt.[6] The latter is usually taken to be the right

[1] All the dates in this section may be a year or two out. The problems involved were discussed by M. J. BOYD, The chronology in Porphyry's Vita Plotini, Class.Philol. 32, 1937, 241–57.

[2] Cf. also Ps. Elias, Lectures on Porphyry's Isagoge 27.3 and 10 WESTERINK, probably from a common source. Proclus also knew the tradition: he refers to Plotinus as Αἰγύπτιος without, however, specifying a birthplace, Theol. Plat. I. 1 = 6.20 SAFFREY-WESTERINK. Porphyry, VP 1 *init.*, mentions his country as one of the subjects Plotinus did not talk about.

[3] On whom see below 543.

[4] The first report of Philip's involvement in this is in Ammianus' life of Julian, 23.5.17, which may be significant, see below and n. 8.

[5] H. OPPERMANN, Plotins Leben. Untersuchungen zur Biographie Plotins. Orient und Antike 7. Heidelberg 1929, 55f., suggests that Eustochius may have made up dates on this basis because Plotinus did not say when he was born: OPPERMANN was working with 204 as the date of Plotinus' birth.

[6] Though Lycopolis is the commonly used form of the name, it is only so given by David. Eunapius gives Λυκώ, Ps. Elias Λύκος: on these forms see F. ZUCKER, Plotin und Lycopolis,

Digitized by Google

one,[7] but there is no good evidence to that effect. This question is of no great importance. More interesting is Plotinus' social and cultural background. That his education was basically Greek there can be little doubt. His cultural background, as manifested in the 'Enneads', is entirely Greek, and the fact that he wrote unpleasing Greek tells us nothing. He has that, if nothing else, in common with the Athenian Epicurus. Further, as HARDER pointed out (ibid. 278), there is no evidence of any special knowledge of Egypt or of things Egyptian in his works. The famous reference to hieroglyphics in V. 5.8 is no exception. His name may or may not indicate a Roman connection. In fact we know nothing about Plotinus' family background. It is hardly legitimate to infer from his presence on Gordian's expedition and his difficulties after the emperor's death that his family had important connections within senatorial circles at Rome, as does HARDER (ibid. 280ff.), followed by RIST (Plotinus 5). Plotinus did after all spend eleven years in Alexandria, time enough to make his own connections. One might even argue that, had his family been so important, he might have gone somewhere other than Alexandria to study philosophy. Nor can we make much of Porphyry's report about Plotinus' escape after Gordian's death: μόλις φεύγων εἰς τὴν Ἀντιόχειαν διεσώθη (VP 3.22). HARDER and RIST think that he was in danger because of his senatorial connections. There could be other explanations of Porphyry's statement, most obviously that military discipline broke down after Gordian's death.[8] We have after all no evidence as to Plotinus' status on the expedition. In any case the hostility of Philip's party is unlikely to have been behind his troubles since Philip was in charge when Plotinus arrived at Rome.

Plotinus' activities in Rome are better attested since Porphyry himself spent twenty-four years there with him, and knew personally many of the people concerned. On one matter, however, we are less well informed than we should like to be, namely Plotinus' relations with Gallienus and the plan to found a city to be called Platonopolis. The emperor and his wife, according to Porphyry, admired Plotinus, and he tried to secure Gallienus' agreement to the scheme, which, however, came to nothing because of intrigues at the imperial court (VP 12). That is the only evidence we have on this subject. RIST thinks that Porphyry is deceiving us (Plotinus 13f.) and that the real reason had something to do with the availability of settlers, but HARDER may be nearer the mark

Sitzb. der Deutsch. Ak. der Wiss. zu Berlin. Kl. für Sprache, Lit. und Kunst. 1950. 1. Berlin 1950, 6f.

On the authority of ZUCKER, ibid. 3–7.

[8] A. MARICQ in E. HONIGMANN and A. MARICQ, Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis, Mém. de l'Ac. R. de Belgique. Cl. des Lett. Sc.Mor. et Pol. sér. 2.47. Brussels 1952, 118–22, argues that this (trilingual) Persian royal inscription of Shapur I correctly claimed that Gordian was killed in battle, and that the murder was invented later by the Roman sources for propaganda purposes (see n. 4). But the inscription's Greek text does not seem to say clearly that Gordian was killed in battle, even if ἐπανήρη is correctly read. *Contra* S. I. OOST, The Death of the Emperor Gordian III, Class.Philol. 53, 1958, 106f., relying mainly on Porphyry. Nevertheless, as OOST admits, Porphyry does not say explicitly that Gordian was murdered.

Digitized by Google

with his suggested explanation, that Plotinus did not have the appropriate connections at the imperial court (loc. cit. 285f.).

The last biographical problem, that about the cause of Plotinus' death, arises not so much from lack of knowledge on Porphyry's part, though he himself had already left Rome, as from lack of an adequate clinical description. Though some further details are provided by the fourth century writer Firmicus Maternus (Mathesis I. 7.20–22), he probably had no independent source of information.[9] Tuberculosis and leprosy have been variously favoured,[10] but the right answer is likely to be as elusive as the nature of Thucydides' plague, which is far better described. Perhaps appropriately, Plotinus' last words (VP 2.25–7) remain a puzzle.[11]

II. Text

Few texts of major authors could have reached editors in the mid-twentieth century in such an unsatisfactory condition as that of Plotinus, and few new editions can have resulted from such assiduous preparation as that of P. HENRY and H.-R. SCHWYZER (hereafter HS). The first volume of their edition appeared in 1951 at the end of some fifteen years of preliminary work and publication by both editors, and was preceded by the translations of HARDER and V. CILENTO – the latter equipped with a critical commentary – both of which made a major contribution to the elucidation of Plotinus' thought.[12] The second volume came eight years later, the third, which is to contain Ennead VI and an index, has not appeared at the time of writing. The great achievement of HENRY and SCHWYZER was not only to present for the first time a truly critical text of Plotinus, but also to provide users with all the information necessary

[9] Cf. HENRY, Plotin et l'Occident, Louvain 1934, 30–43, who argues convincingly that he simply added rhetorical embellishment to Porphyry's account from which all the facts are drawn. OPPERMANN thought he had the information from Eustochius, op. cit. 18f.

[10] Tuberculosis was the solution offered in a medical thesis by P. GILLET, Plotin au point de vue médical et psychologique. Paris 1934, 16ff. GILLET tried to show that all Plotinus' most important actions were caused by psychological crises. Leprosy was urged by OPPERMANN, op. cit. 7–28 and accepted by SCHWYZER, RE 474f. and now RIST, Plotinus 19.

[11] According to all texts of the Enneads up to and including HS they were [φήσας] πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον. HENRY, La dernière parole de Plotin, Stud. class. e orient. (Univ. Pisa) 2, 1953, 113ff., argued for what must have been a variant as far back as the archetype, τὸν ἐν ὑμῖν θεὸν . . . His view is incorporated in the '*editio minor*' of HS, Oxford 1964, but has not been universally accepted. The traditional version is upheld by HARDER[2] *ad loc.*, who makes among others the telling point that there is a basis for τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον . . . in the 'Timaeus', at 90 C: cf. also Aristotle, E. E. 1248 a 27.

[12] R. HARDER, Plotins Schriften. Leipzig 1930–7; V. CILENTO, Plotino Enneadi. Prima versione integra e commentario critico. Bari 1947–9. A new English translation by A. H. ARMSTRONG in the Loeb Classical Library, London/Cambridge, Mass. 1966–, has so far reached vol. III = Enn. III.

Digitized by Google

to enable them to reach their own decisions. They cleared away a vast mass of highly questionable conjecture, though, as they themselves would probably now be the first to admit, they threw out in the process some emendations that were almost certainly correct. The result is an extremely conservative text, which some scholars felt contained a certain amount of impossible Greek: see for example E. R. DODDS' review of the *„editio minor"* in Gnomon 37, 1965, 420. Methodologically, however, this bias to conservatism was entirely justifiable in the circumstances. Knowing that Plotinus wrote carelessly and without revision (cf. VP 8.1ff.), it was necessary to start from the assumption that the 'Enneads', even as revised by Porphyry (VP 26.37–9), might include some highly dubious Greek: the effect of removing it could only be to produce a more pleasing text with a high risk of inaccuracy. HENRY and SCHWYZER claim in general to have restored the readings of the archetype. This may be true. Whether or not they have thereby succeeded in restoring the original words of Plotinus (cf. HS I.xi) is another matter: it seems unlikely.[13] But they have indubitably produced a text which will remain the starting point for all future work on the text and thought of Plotinus. As HARDER put it, in his review of vol. I, what remained to be done was *„intensive Kleinarbeit"*.[14] Some of this has been done by HENRY and SCHWYZER themselves in preparing the *„editio minor"* of Enneads I–III (Oxford Classical Texts. Oxford 1964), in which they have made large numbers of minor changes and re-instituted some of the conjectures which they had expelled in the *„maior"*. Similar changes may be expected in vol. II of the *„minor"*; in vol. III there is likely to be less divergence in proportion to the smaller time lapse between the two versions. Another concept of editing Plotinus may be seen in the edition of HARDER, and more particularly in those volumes, II–V, which were completed by R. BEUTLER and W. THEILER: the *'Lesetext'* in these volumes is in fact an independent text, and embodies THEILER's rather more radical view of an editor's duties.[15] While this text certainly makes for easier reading it is probably true that it sometimes makes Plotinus easier than he really was. In many cases the correct answers have not yet been given, and perhaps never will be. For examples of the kind of detailed work on the text that is now possible and still necessary, the reader should see the articles by DODDS, Notes on Plotinus, Ennead III.viii, Studi It.Fil.Class. 27–8, 1956, 108–113; SCHWYZER, Sieben ἅπαξ εἰρημένα bei Plotin, Mus.Helv. 20, 1963, 186–95, and ID., Nachlese zur indirekten Überlieferung des Plotin-Textes, ibid. 26, 1969, 252–70, the latter providing a wide range of examples of the kind of corroborative evidence available for the text of the 'Enneads', and P. THILLET, Notes sur le texte des 'Ennéades', Plotin 194–216. The article by J. IGAL, Adnotatiunculae in Plotinum, Mnemos. 4.22, 1969, 356–77, achieves the unusual distinction of being even more conservative than HS (for his principles see p. 356): in most cases the results are not convincing.

[13] On this see DODDS, Class.Rev. n.s. 2, 1952, 167.

[14] Gnomon 24, 1952, 188.

[15] For details of this edition see under HARDER[2] in the list of abbreviations at the start of this article.

Digitized by Google

One question that was for some time the subject of lively debate, the possible existence of an edition of Plotinus' works independent of, and possibly earlier, than Porphyry's, by Plotinus' friend and physician Eustochius, and its rôle, though it remains unsettled, has reached a stage where it can be left open without serious misgivings. If there was such an edition, and we have no reason for doubting the scholion on the end of IV. 4.29 which is the evidence for it,[16] it is not for us a matter of great importance since it is probably safe to say that this edition played no major part in the tradition. It should in any case be noted that the scholion does not say that there was a complete edition, and it is not inconceivable that Eustochius produced an edition containing treatises, or parts of treatises, of interest to him *qua* doctor. Some of the material in the treatises where the scholion appears, the Περὶ ψυχῆς ἀπορίαι, IV. 3–5, is after all physiological (cf. esp. IV. 4.18ff.). HENRY's thesis that the sections of IV. 7 which are quoted by Eusebius, including one not in any of the manuscripts of Plotinus,[17] come from the Eustochius edition,[18] was effectively disproved by P. KRAUS, who showed that the 'Theology of Aristotle', which is explicitly connected with Porphyry,[19] contains extracts both from the passages in the manuscripts of the Enneadic edition and that which now exists in Eusebius alone.[20] Though this argument seems conclusive – the only escape from it would be to assume that Porphyry himself used the Eustochius edition, which would entail its existence but remove its significance – the Eustochian edition has retained its place among the debated points of Plotinian scholarship, and it may not be out of place to draw attention once again to KRAUS' article. Further arguments against the Eustochian origin of the Eusebius extracts have been produced by M. H. A. L. VAN DER VALK, A few observations on the text of Plotinus, Mnemos. 4.9, 1956, 112–34. VAN DER VALK argues that the Eusebius material tends to give better Greek than the Enneadic tradition – a similar tendency may be noted in two other indirect sources, Cyril of Alexandria and Theodoretus – and that this suggests that the text of Porphyry's edition has been altered, rather than that Eusebius has retained a genuine text of Plotinus. One reservation must be made about this argument: it assumes that Eustochius' edition, if it existed, will have been less polished than Porphyry's. This cannot

[16] Ἕως τούτου ἐν τοῖς Εὐστοχίου τὸ δεύτερον περὶ ψυχῆς καὶ ἤρχετο τὸ τρίτον· ἐν δὲ τοῖς Πορφυρίου συνάπτεται τὰ ἑξῆς τῷ δευτέρῳ.

[17] IV. 7.1–8[4] in P. E. XV. 22; IV. 7.8[5], not in the MSS of Plotinus, in P. E. XV. 10.

[18] First in P.H., Recherches sur la Préparation Evangelique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius. Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes. Sc.Rel. 50. Paris 1935, 59–133.

[19] That the connection with Porphyry is not just one of the many fictions current in the Arabic tradition is confirmed by recent work on the 'Theology of Aristotle' which is tending to show that it derives from Porphyry rather than directly from Plotinus, see below pp. 538–541.

[20] Un fragment prétendu de la recension d'Eustochius des œuvres de Plotin, Rev.Hist.Rel. 113, 1936, 207–18; cf. also SCHWYZER, Die pseudoaristotelische Theologie und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios, Rhein.Mus. n. F. 90, 1941, 216–36, who argued that the Arabica derived from Porphyry's edition.

Digitized by Google

be certain. Porphyry, just because he was a scholar, may have been particularly careful not to improve Plotinus' Greek too much, while Eustochius may have had no such inhibitions. VAN DER VALK also suggests (131f.) that the division of IV. 7 at the start of 8 was not made by Eustochius, and that the use of titles for the parts of the treatise was simply for Eusebius' own convenience, to show which part of the treatise he was quoting.[21] The existence of the Eustochius edition has recently been defended by CILENTO, Storia del testo delle 'Enneadi', Riv. di Filol. 93, 1965, 369–79, though his arguments, if accepted, would do no more than prove the existence of an alternative version of IV. 3–5 and IV. 7. CILENTO, however, admits that the Arabic material is based on Porphyry's edition and pronounces as defunct HENRY's original thesis[22] that the 'Theology' was derived from the scholia of Amelius,[23] though he allows that the Arabica may include some relics of Plotinus' oral teaching. One possibility that was not taken into account in most of the earlier discussion of this issue was that the Eustochian edition might not make any useful contribution to establishing the text of Plotinus. The citations of Plotinus in Eusebius, which have been claimed as a manifestation of the Eustochian tradition, are not necessarily superior to the Porphyrian or Enneadic tradition. If, as H. DÖRRIE argued in his review of HS II, Gnomon 36, 1964, 461–9, Eustochius is an inferior witness, we may simply dismiss the Eustochian edition as an irrelevant if interesting curiosity. DÖRRIE gives three ways in which this could be so, first that the Eustochian edition itself was unsatisfactory, second that it retained corruptions or mistakes which Porphyry corrected, and third, which he thinks most likely, that Eusebius, and also his copyists, who will have been less familiar with Plotinus' diction than that of others, tended to smooth it out and misunderstand what Plotinus wrote. DÖRRIE points out that mistakes in passages of V. 1 which Eusebius quotes, as well as in his extracts from IV. 7, have parallels in the manuscripts of the rest of Eusebius.

Apart from the Eustochius edition, some other independent witnesses to Plotinus' teaching have been proposed. In the commentaries on Aristotle's 'Categories' there are quotations from Plotinus to which nothing in the 'Enneads' precisely corresponds.[24] Here again an independent tradition is a possibility, but it should not be forgotten that the independent witness could be Porphyry himself. He is after all likely to have had lecture notes, which he may have used in his notes on Plotinus (VP 26.30), and could have used these rather than the edition in writing the large but now lost 'Categories' commentary referred to by Simplicius (in Cat. 2.5–7 KALBFLEISCH). This commentary was a source for Simplicius (ibid.) and it would be surprising if it had not been

[21] Πλωτίνου ἐκ τοῦ περὶ ἀθανασίας ψυχῆς δευτέρου πρὸς Ἀριστοτέλην ἐντελέχειαν τὴν ψυχὴν εἶναι φήσαντα; variants are given in HS' apparatus testium ad IV. 7.8[5] *init.*

[22] Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin, Bulletin de l'Ac. R. de Belgique sér. 5.23, 1937, 320–34.

[23] A view recently reiterated by A. M. FRENKIAN, L'enseignement oral dans l'école de Plotin, Maia 16, 1964, 358ff. FRENKIAN does, however, admit that the author of the 'Theology' knew the Enneadic edition.

[24] Cf. SCHWYZER, RE 511f.

Digitized by Google

used by others as well, so that it could be the source for many if not all the references in question.[25] Recently, however, SCHWYZER (Mus.Helv. 26, 1969, 261ff.) has shown that many of the passages referring to Plotinus in Dexippus, all of which HENRY thought came from the oral teaching, do in fact relate to the Enneadic text: the same applies to more of the Simplicius citations than HENRY had assumed.[26]

Apart from such possible independent evidence for Plotinus' teaching, there are, as with most ancient authors, witnesses to Plotinus' text independent of the manuscript tradition of the 'Enneads', though not necessarily of Porphyry's edition. They are cited in the *„index testium"* of HS. To these should probably now be added the Plotinus citations in the scholia on Ps.-Dionysius by John of Scythopolis which seem to be genuinely independent of other manuscript traditions and not collated with them during the Byzantine period: their independence and relevance is argued by W. BEIERWALTES and R. KANNICHT, Plotin-Testimonia bei Johannes von Skythopolis, Hermes 96, 1968, 247–51. Another piece of evidence once thought to belong in this category should now be expunged, namely the discussion of suicide from Elias' 'Prolegomena' which appears in HS at the end of I. 9. L. G. WESTERINK has since shown that the attribution to Plotinus is erroneous, and must have arisen from a careless lumping together of a reference to Plotinus and the discussion, which probably goes back to Proclus – a likely candidate being his 'Phaedo' commentary – either by Elias or whoever recorded his lecture, see L. G. W., Elias und Plotin, Byz.Ztschr. 57, 1964, 26–32.

An area of the indirect tradition where important work has been done during the period is that of the Arabic Plotinus tradition.[27] Much of it is reported briefly in the preface (1958) to HS II, xxvi–xxxvi, in particular the discovery by F. ROSENTHAL in an Oxford manuscript (Marsh 539) of views attributed to one Shaykh al-Yūnānī (Sapiens Graecus), previously known only from his appearance in the doxographers Al-Shahrastānī and al-Sijistānī. These pieces, published in part by ROSENTHAL, Aš-Šayḫ al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source, Orientalia 21, 1952, 461–92, 22, 1953, 370–400 and 24, 1955, 42–66, are, like the 'Theology of Aristotle', with which they partly overlap (Orientalia 1952, 466f.), apparently a combination of material from the 'Enneads' and some commentary. ROSENTHAL argues that the extracts apparently go back to the same source as the 'Theology' and also the 'Epistola de Scientia Divina' discover-

[25] Cf. THEILER, Byz. Ztschr. 41, 1941, 169 and BEUTLER s.v. Porphyrios (21), RE XXII. 1, 1953, 284.

[26] Op. cit. (n. 22) 316–20 and ID., Etudes Plotiniennes I. Les Etats du Texte de Plotin. Museum Lessianum, Section Philol. 20. Paris/Brussels 1938, xxvii.

[27] For an outline of these developments to 1964 see also J. VAN ESS, Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam, Parusia 333–50. [For new perspectives on the Arabic pseudo-Aristotelian 'Theology' dealt with below p. 537ff. see now F. W. ZIMMERMANN, The Origins of the so-called Theology of Aristotle in the Middle Ages, in: Pseudo-Aristotle in the Middle Ages, eds. JILL KRAYE, W. F. RYAN and C. B. SCHMITT. London 1986 (Warburg Institute Surveys and Texts 11), 110–240.

Digitized by Google

ed by P. KRAUS some ten years earlier,[28] and first edited by A. BADAWĪ in 1955 (see below). A further manuscript of this last work was found in Istanbul by ROSENTHAL, J.Am.Or.Soc. 75, 1955, 19. All this material in an English translation by G. L. LEWIS, based on work for a new text, but incorporating ROSENTHAL's published translation of the 'Dicta Sapientis Graeci', may be found, re-arranged to correspond with the order of the 'Enneads', in HS II. LEWIS' own text is yet to appear.[29] The Arabic texts have been published by BADAWĪ, Plotinus apud Arabes, Islamica 20, Cairo 1955, not, if one may judge by the opinion of reviewers,[30] an entirely satisfactory edition, though a great improvement on DIETERICI's 'Theology'.[31] BADAWĪ's edition does not, however, include all the material identified as Plotinian by ROSENTHAL, but does print, in addition to the texts mentioned, some chapters of the 'Metaphysics' of 'Abd al-Laṭīf ben Yusuf al-Baghdādī, which are a paraphrase of passages in the 'Theology'.[32]

At the same time S. PINÈS, La longue recension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne, Rev.Ét.Islam. 22, 1954, 7–20, re-examined parts of the fragments of a longer version of the 'Theology', available only in a manuscript in Hebrew script in Leningrad, originally discovered and published in part by A. Y. BORISOV in 1930.[33] BORISOV had argued that these fragments, and the renaissance Latin translation[34] which was apparently based on the same text, represented the original – with some later additions – of which the short or 'vulgate' 'Theology' is a condensed version, perhaps expurgated for theological reasons. The long version seems also to have been the one known to 'Abd al-Laṭīf (cf. PINÈS, loc. cit. 7 n. 4). PINÈS argued that the additional portions in the long version were, for the fragments he was discussing, interpolations to bring them into line with Ismaili ideas.[35] More recently S. M. STERN has argued on other grounds that the short version must have been the original: it would be unlikely that whoever produced the short version somehow excised

[28] Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase Arabe des 'Ennéades', Bulletin de l'Institut d'Egypte 23 (1940–41) 263–95.

[29] Dr. LEWIS has informed me that he still intends to publish this text, but cannot at the moment predict when it is likely to appear.

[30] Cf. LEWIS, Oriens 10, 1957, 395–9; THILLET, Notes critiques sur la Théologie d'[Aristote], Arabica 5, 1958, 56–66.

[31] Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Male herausgegeben. Leipzig 1882.

[32] Cf. LEWIS, loc. cit. 399, PINÈS, Rev.Et.Islam. 22, 1954, 7 n. 4.

[33] Arabskiy original latinskoy versii tak nazvayemoy 'Teologii Aristotelya' (= The arabic original of the latin version of the so-called 'Theology of Aristotle'), Zapiski Kollegii Vostokovedov (Leningrad) 5, 1930, 83–98. This volume is variously cited as 1929 and 1930: 1929 is the date of the author's signature and not of the publication. My information about the content of this paper comes from KRAUS and PINÈS, loc. cit.

[34] (PETRUS NICOLAUS EX CASTELLANEIS FAVENTINUS), Sapientissimi philosophi Aristotelis. Theologia sive mistica phylosophia secundum Aegyptos noviter reperta et in latinum castigatissime redacta. Rome 1519.

[35] Cf. too A. ALTMANN and S. M. STERN, Isaac Israeli. A Neoplatonic philosopher of the early tenth century, Oxford 1958, 156.

Digitized by Google

only passages which were not 'Plotinian', see S. M. S., Ibn Hasdāy's Neoplatonist. A Neoplatonic treatise and its influence on Isaac Israeli and the longer version of the Theology of Aristotle, Oriens 13–14, 1960–1, 80. STERN has also shown that material from a common source used by the Jewish writers Isaac Israeli, a tenth century Neoplatonist, and Ibn Hasdāy, who wrote in the thirteenth, has been incorporated into the long 'Theology' (ibid. 80f.). The views of this Neoplatonic source are not those of Plotinus. Further, LEWIS has argued that the linguistic evidence is not in favour of taking the long 'Theology' – and the Latin translation – to be the original, Oriens 10, 1957, 398. If these scholars are right, and as far as one who knows no Arabic can judge they are,[36] the long version, whatever light it may or may not cast on later Neoplatonism, has now been shown to have no value to students of Plotinus.[37]

Perhaps the most significant development in the study of what are generally called the Arabic Plotiniana is the realisation that some of this material is in fact Porphyrian. That is actually implied in the title to the 'Theology' which says that it is Aristotle's 'Theology' expounded (or commented on) by Porphyry. This piece of evidence has, however, been generally ignored or written off as unreliable, though some saw no good reason for doing so. Among modern scholars the suggestion that the 'Theology' is Porphyrian was first made by M. STEINSCHNEIDER in 1893.[38] Porphyry's authorship also seems to have been accepted on the basis of the Arabic title by L. MASSIGNON.[39] Subsequently the possibility that the 'Theology' contains Porphyrian material was tentatively put forward by THEILER.[40] W. KUTSCH suggested to ROSENTHAL, who himself believed that the Shayk al-Yūnānī material was basically Plotinian, that the texts derived from Porphyry. KUTSCH pointed out that Damascius referred to one of the Neoplatonists as ὁ πρεσβύτης,[41] and that Porphyry himself was sometimes known as *Tyrius senex* (*sic*): there could be some connection between this usage and the name Shayk al-Yūnānī (cf. ROSENTHAL, Orientalia 24, 1955, 66). KUTSCH himself discusses this point in Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?), ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ, und die Frage des Verfassers der 'Theologie des Aristoteles', Mélanges de l'Univ. St. Joseph, Beyrouth, 31, 1954, 277ff., with particular

[36] On the linguistic arguments I can of course have no opinion. STERN translates the texts he is discussing.

[37] For the sake of completeness one further possibility should be mentioned, namely that suggested by G. C. ANAWATI at the Accademia dei Lincei's Convegno internazionale 'Plotino e il Neoplatonismo in Orient e in Occidente'. Rome 5.–9.10.1970, that both versions derive from an earlier 'Theology'. This seems unlikely since it would require the assumption that the compilers of both the long and short versions extracted the same Plotinian material from their source: it is both a more economical and more probable hypothesis that the presence of the same Plotinian texts in both versions is to be explained by the derivation of one from the other.

[38] Ap. THILLET, Néoplatonisme 295 n. 2.

[39] L. MASSIGNON, Receuil de textes concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris 1929, 175f.

[40] Review of HENRY, États, Byz.Ztschr. 41, 1941, 169f.

[41] De Princ. I. 292 RUELLE.

Digitized by Google

reference to the Arabic titles of philosophical works derived from the Greek. In connection with the appellation *Tyrius senex* (i.e. Τύριος γέρων) KUTSCH refers to Socrates, Hist.Eccl. III. 23 (= PG LXVII. 440 A), Libanius, Orat. XVIII. 178 (= II. 314. 4 FOERSTER) and also Cassiodorus, Hist. Trip. VII. 2 (= PL LXIX. 1064 D). In fact Socrates and Cassiodorus seem to depend on Libanius and have no independent value. KUTSCH argues that since Porphyry was referred to in this way, and since the Shayk al-Yūnānī texts agree with the 'Theology' in subject matter, one might well suppose that Porphyry was in fact the author of the 'Theology' (ibid. 284).[42]

While it may be going too far to say that Porphyry was the author of the 'Theology', it can now be regarded as established that he played a large part in its history. While the discussion has previously been concerned mainly with general probabilities suggested by the titles of the various texts, it has now moved on to firmer ground, namely a comparison of the philosophical ideas in the Arabic texts and those of Porphyry. This has only become possible now that we have a much clearer idea of Porphyry's metaphysical doctrines, largely as a result of the outstanding contributions of P. HADOT.[43] In 'Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide de Platon', Rev.Et.Gr. 74, 1961, 410–38, HADOT showed that the Neoplatonic commentary on the 'Parmenides' in a Turin palimpsest published by W. KROLL[44] should be attributed to Porphyry.[45] In further studies, notably 'Porphyre et Victorinus', Paris 1968, HADOT has succeeded in giving us a convincing account of Porphyry's metaphysics.

This new picture of Porphyry is the basis of two important studies of the 'Arabica' by PINÈS and THILLET, both published in 'Néoplatonisme': Les textes arabes dit plotiniens et le courant 'porphyrien' dans le Néoplatonisme grec, 303–313, and 'Indices porphyriens dans la Théologie d'Aristote', 292–302, respectively. These scholars emphasize the need for caution. Thus THILLET points out that Porphyry himself is a Plotinian and may be assumed to go his own way less when he is commenting or paraphrasing Plotinus, that some distortions

[42] KUTSCH, ibid. 278f., who thought that the correct title of Proclus' 'Theol. Plat.' was εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν, suggested that this was a parallel for the occurence of the words θεολογία Ἀριστοτέλους in the title of the Greek original, and that they were to be understood in terms of the title which ZELLER, Philosophie der Griechen III. 2⁴, 838 n. 2, gave – correctly – to Proclus' work: εἰς τὴν κατὰ Πλάτωνα θεολογίαν. The confusion about the titles does not detract from KUTSCH's suggestion, but as far as the actual title is concerned it is more likely that an original title like εἰς τὴν/ἡ κατὰ Ἀριστοτέλην θεολογία(ν) was changed to θεολογία Ἀριστοτέλους either in the Greek or in a later version. There is of course no other evidence for the title, or the existence, of this work.

[43] Others had already made significant progress towards isolating Porphyry's views on other questions, cf. THILLET's list in 'Néoplatonisme' 295 n. 5 and the Fondation Hardt volume on Porphyry, Entretiens sur l'Antiquité Classique XII. Porphyre. Vandœuvres–Geneva 1966.

[44] Ein neuplatonischer Parmenideskommentar in einem Turiner Palimpsest, Rhein.Mus. n. F. 47, 1892, 599–627.

[45] Cf. Porphyre et Victorinus I. 102–113.

Digitized by Google

of the original are likely to have been caused in the passage from Greek through Syriac to Arabic, quite apart from any copyists' errors, and finally that our knowledge of Porphyrian doctrine is incomplete and that these doctrines themselves may have undergone a development.[46] Nevertheless both scholars argue that some of the un-Plotinian characteristics in the 'Theology' and the other Arabic texts may be found in Porphyry's metaphysics as now reconstructed.

THILLET suggests three areas where some progress might be made by comparing Porphyry and the Arabic texts. First, the use in these texts of technical terms that either do not occur in Plotinus at all, or do so in a different sense, for instance σχέσις, which Porphyry uses to describe the relation of body and soul. Second, silences on parts of Plotinus' doctrine which Porphyry did not adopt, such as metensomatosis. Third, the development of notions to which Plotinus attributed little importance or merely adumbrated: unlike Plotinus the 'Theology' talks in terms of causality when discussing the relation of entities of different rank, and in particular the One, to what comes below. Such talk may also be found in the 'Parmenides' commentary.[47]

THILLET also discusses two further subjects (ibid. 297–302). First he considers the concept of *docta ignorantia*, which appears in the 'Theology', and argues that it may have been put into circulation by Porphyry. Secondly he suggests that some of the ways of referring to being used in the 'Theology' may go back to Porphyry and in particular to a term ὀντότης which he probably used. This question is, however, bedevilled by difficulties about the meaning of certain Arabic terms about which Arabists are unable to agree.

PINÈS concentrates on showing that certain statements in the 'Theology' and the 'Dicta Sapientis Graeci' about the relation of the One and Being which disagree with Plotinus' doctrine conform with the views of Porphyry. Firstly, that the first principle is identified with Being or First Being, whereas Plotinus places Being below the One. Secondly, that there is a duality of being and form in things and that the first principle alone produces being while form may be produced by Intellect or Soul: while there are possible signs of these views in the 'Enneads' the doctrine does not appear as such in Plotinus (ibid. 306–8). Thirdly, a view to be found in all three Arabic treatises, that the first principle acts by virtue of its being. Now the first two of these three theses do have correspondences in the 'Parmenides' commentary and in Victorinus. Thus the 'Parmenides' commentary speaks of the One having being inseparably attached to it ἀλλ' ὡς ἂν καὶ ἀχώριστον ἔχων τὸ εἶναι μόνον (IV. 7f. = HADOT, Porphyre et Victorinus II. 74) and also says that the One is τὸ εἶναι πρὸ τοῦ ὄντος. The second thesis may be found in texts of Victorinus and Boethius that depend on Porphyry (ibid. 310f.). The third is not directly attested. There is an analogous doctrine in Syrianus[48] and Proclus,[49] who do not restrict to the One the ability

[46] This last caution may be unnecessary since there is no need to assume that Porphyry wrote his ὑπομνήματα at the same time as he was preparing his edition of Plotinus.

[47] Cf. HADOT, Rev.Et.Gr. 74, 1961, 411.

[48] In Metaph. 109.34 KROLL.

[49] In Parm. 1167f. COUSIN.

Digitized by Google

to act by virtue of one's being alone.[50] Damascius[51] objects to the notion that the One can exist by virtue of its being alone without saying whose view he is attacking: was it Porphyry's? PINÈS maintains a judicious silence on this point.

In summary one may say with some confidence that Porphyry had something to do with the origins of the Arabic 'Plotiniana', and that it is likely that at least some of the differences between these texts and Plotinus are due to Porphyry and not to Islamic modifications. Further, it may well be that the additions to Plotinus which we find in the Arabic texts do represent the notes on the 'Enneads' to which Porphyry refers in VP 26. None the less the material is basically Plotinian, and may be used with due caution as an aid to the study of Plotinus. It has not yet been fully exploited for its contribution to the text of the 'Enneads'. Before this can be done there is a need for a new critical edition of the 'Theology' itself – and also the 'Epistle' – and perhaps an amended version of the nearest approach we have to one, namely LEWIS' translation in HS II of the sections relevant to Plotinus: a reliable translation of the whole would also be helpful. Even then it is not likely that the results will be spectacular, for the Arabic 'Plotiniana' do after all contain a large proportion of paraphrase. In general the evidence from the Arabic texts can provide confirmation, or help in making a choice, but rarely new information. What can be done has been shown by SCHWYZER, Mus.Helv. 26, 1969, 257–60 and THILLET, Plotin 211–6. One of the difficulties is that there are few Arabists thoroughly conversant with Neoplatonism. By selecting some extreme cases *exempli gratia*, THILLET has shown just how difficult it is to use the 'Arabica' as an aid to reconstituting Plotinus' text. Nevertheless they are to an extent an independent source since they depend on a Syriac translation produced somewhere around the sixth century, and are thus based on a Greek text only some three centuries later than Porphyry's edition and seven centuries earlier than our first useful complete manuscripts.

III. Language

This is a subject more than any other intimately bound up with the constitution of the text. While serious study of Plotinus' language requires the complete HS, there are of course textual problems that can only be resolved by further study of Plotinus' usage and precise statements of the generally assumed peculiarities of his syntax and diction. On this we have the excellent treatment by SCHWYZER, RE 512–30, and virtually nothing else. Some revison of SCHWYZER's work is now called for.

[50] On this notion cf. TROUILLARD, Agir par son être même. La causalité selon Proclus, Rev.Sc.Rel. 32, 1958, 347–57.

[51] De Princ. 76.11.

Digitized by Google

More attention has been paid to the relation between Plotinus' language and thought, and in particular to his use of image and metaphor. Here we have a short general article by CILENTO, Stile e linguaggio nella filosofia di Plotino, Vichiana 4, 1967, 29–41, who makes the obvious but perhaps insufficiently realised point that in 'dialogue' passages there is no way of distinguishing between the views of Plotinus and his imagined interlocutors, and, earlier, specialist studies of metaphor and imagery in general by R. FERWERDA, La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin, Groningen 1965, and of light imagery in particular, by BEIERWALTES, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, Ztschr.f.phil.Forsch. 15, 1961, 334–62. The latter, unlike CILENTO and FERWERDA, argues against the more or less generally accepted view that Plotinus used light as an image, metaphor, symbol or analogy, and maintains that Plotinus was actually talking about the nature of light: „*Was in der Sprache als Licht-Metapher oder Licht-Analogie oder Licht-Symbol erscheint, ist als χειραγωγία zu begreifen zu dem in der Sprache auf solche Weise vermittelten Sein des Lichtes selbst*" (334). *Contra* CILENTO (loc. cit. 33) on images: „*Sono poco più che un segno, un simbolo; un richiamo, e perciò meritano un approfondimento come le immagini che troviamo più riche e superbe in Bergson*". Such too is the conclusion of FERWERDA's study, in the course of which he examines nearly all the passages in which the multitude of Plotinus' images and metaphors occur: they have no independent value, but are used to illuminate by reference to what is known already that which is not (194ff.) This view is required by the many texts where Plotinus speaks of likeness as a relation of inferiority, a relation demonstrated by P. AUBIN, L'"image' dans l'œuvre de Plotin, Rech.Sc. Rel. 41, 1953, esp. 353. Given that Plotinus' imagery can do no more than give an indication of the nature of higher reality, FERWERDA's criticism of BEIERWALTES' thesis on these lines (ibid 6f.) must be accepted.

The extent to which Plotinus' writing reflects the classical poets and mythology was first demonstrated by CILENTO, Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino, Sources 245–310. How Plotinus used the traditional Greek myths, and also their peculiarly Platonic forms, as symbols and illustrations is shown in a series of studies by J. PÉPIN, Plotin et les mythes, Rev.Phil.Louv. 53, 1955, 5–27; ID., Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris 1958, 190–209, 378–84 and *passim*; ID., Plotin et le miroir de Dionysos, Plotin 304–320; ID., Héraclès et son reflet dans le Néoplatonisme, Néoplatonisme 174–8.

IV. Sources

The problem of Plotinus' sources was the theme of the 1956 'Entretiens Hardt' and the publication of that meeting, 'Sources', is basic. Its main result was to emphasize the complexity of the question, showing that while Plotinus used material drawn from many sources, he thought through it and reformulated

Digitized by Google

it in new combinations with a considerable degree of subtlety and originality. This is made particularly clear in the demonstration by HENRY, Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin, Sources 429–44, of the way in which Plotinus used Aristotle and Alexander in developing his own notion of κοινὴ αἴσθησις, and ARMSTRONG's account, The background of the doctrine 'That the intelligibles are not outside the intellect', Sources 393–413, of how Plotinus formulated his doctrine ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά by rethinking ideas he found in Plato, Aristotle, Albinus and Alexander. One of the conclusions of the Hardt meeting was that Plotinus' confrontation with the Gnostics probably led to a reconsideration and redefinition of certain positions to exclude dualistic ideas, in particular on the question of the production of the lower hypostases and the sensible world: cf. the discussion to H.-C. PUECH's paper, Sources 182–190. The idea of a development in Plotinus' ideas in these areas was later adopted by DODDS, Pagan and Christian in an Age of Anxiety, Cambridge 1965, 24–6. It has not, however, met with universal acceptance.[52]

One of the great unanswered questions about the formation of Plotinus' philosophy is the contribution of Ammonius Saccas. Though Plotinus studied with him for eleven years, all we know is that he practised philosophy τὸν Ἀμμωνίου φέρων νοῦν ἐν ταῖς ἐξετάσεσιν (VP 14. 15f.). This may be a comment on his approach rather than the adoption of any specific doctrines. All that can usefully be said about Ammonius has been said by DODDS, Numenius and Ammonius, Sources 3–32. DODDS there criticizes some recent reconstructions,[53] and makes it clear that we cannot hope to discover Ammonius' views from the evidence available. While most scholars have accepted this position, THEILER, Ammonios der Lehrer des Origenes, in his 'Forschungen zum Neuplatonismus', Berlin 1966, 1–445,[54] has made a further attempt at reconstruction which seeks to find evidence for Ammonius' views mainly in a comparison of Hierocles, *ap.* Phot. 214 and 251, and Origen, de Princ. 168.12–169.15 KOETSCHAU. THEILER believes that the Hierocles texts are more or less verbatim reproductions of Ammonius. There is, however, no evidence to show that they are taken from the books where Hierocles said he was expounding Ammonius. In any case the points of resemblance are often little better than Middle Platonic commonplace, and the attempt does not seem to the present writer to have succeeded.[55]

[52] Cf. ARMSTRONG, HLGP 218 and BLUMENTHAL, Plotinus' Psychology, The Hague 1971, 4 n. 10. The notion of development in P. P. MATTER's book on Plotinus and the 'Timaeus' (see below) is criticized by B. S. PAGE, Gnomon 38, 1966, 767–70.

[53] During the period under review accounts of Ammonius had been given by DÖRRIE, Ammonius der Lehrer Plotins, Hermes 83, 1955, 439–77 and H. LANGERBECK, The Philosophy of Ammonius Saccas and the connection of Aristotelian and Christian elements therein, J. Hell. St. 77. i, 1957, 67–74.

[54] Cf. also ID., Diotima Neuplatonisch, Arch.Gesch.Phil. 50, 1968, 29–47.

[55] H. CROUZEL, Origène et Plotin, élèves d'Ammonius Saccas, Bull. de Litt. Ecclés. 57, 1956, 193–214, is not, in spite of its title, much concerned with Ammonius, about whom CROUZEL is quite prepared to admit that we have little information. Apart from some

Digitized by Google

The relation between Plotinus and Alexander of Aphrodisias has been further discussed in a series of articles in 'Arch.Gesch.Phil.' by F. P. HAGER, Die Aristotelesinterpretation des Alexander von Aphrodisias und die Aristoteleskritik Plotins bezüglich der Lehre vom Geist, 46, 1964, 174–87; J. M. RIST, On Tracking Alexander of Aphrodisias, 48, 1966, 82–90 and H. J. BLUMENTHAL, Plotinus Ennead IV. 3.20–1 and its Sources: Alexander, Aristotle and Others, 50, 1968, 254–61. HAGER tries to show that Alexander's interpretation has influenced Plotinus' criticism of Aristotle's view of *nous* as the highest entity in VI. 7.37–42. He finds his evidence in certain passages at the end of Alexander's 'de Anima', 81ff. BRUNS, where he restates Aristotle's ideas on *nous*. RIST and BLUMENTHAL were unconvinced by HAGER's particular passages, but while RIST despaired of the possibility of making specific comparisons, BLUMENTHAL argued that they could be made, but only with a very high degree of caution. Nevertheless a passage like IV. 3.20–21 could be shown to have strong similarities, possibly resulting from dependence, with Alexander, De Anima 13.12–15.26. Here, though use of other sources cannot be excluded, use of Aristotle in conjunction with Alexander seems a distinct possibility, which would support HENRY's conclusions on κοινὴ αἴσθησις (see above).

One source who was not discussed to any great extent at the Hardt meeting was Plato himself, unquestionably the main source, though, as THEILER pointed out on that occasion, the Plato we find in Plotinus is a mutilated one,[56] for the political side is entirely absent.[57] In fact Plotinus seems to have emphasized certain, for the Neoplatonists, key passages and doctrines of Plato without regard for the rest. The relation between Plotinus and Plato has been investigated by RIST, Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus, and Origen, Phoenix Supplementary volume 6, Toronto 1964, *passim*, where he has shown that certain Neoplatonic doctrines could be seen as arising from ambiguities and loose ends in Plato. A further discussion of Plotinus' use of Plato in general may be found in ch. 13 of RIST's 'Plotinus'. Here RIST maintains that Plotinus

polemic against E. BENZ who attempted in 'Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie', Abh. Ak. der Wiss. und Lit. Mainz. Geistes- und Sozialwiss. Kl. 1951. 3. Wiesbaden 1951, 197ff., to revive E. SEEBERG's notion, Zeitschr. Kirchengesch. 61, 1942, 136ff., that Ammonius Saccas was an Indian, CROUZEL is mainly concerned to compare Origen and Plotinus.

[56] 'Plato dimidiatus', Sources 67.

[57] The most important single contribution to the study of Plotinus' relation to Plato remains DODDS' The 'Parmenides' of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One', Class.Quart. 22, 1928, 132f. Cf. also SCHWYZER, Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins, Mus.Helv. 1, 1944, 87–89. Some extensions to DODDS' list of parallels are proposed by B. DARRELL JACKSON, Plotinus and the 'Parmenides', J.Hist.Phil. 5, 1967, 315–27, who argues that there are systematic as well as verbal resemblances between the first and second – and also the third – hypostases and the argumentation of the 'Parmenides'. The importance of Moderatus in the tradition of 'Parmenides' interpretation, first demonstrated by DODDS, is further investigated by RIST, The Neoplatonic One and Plato's Parmenides, Trans. Am.Philol.Ass. 93, 1962, 389–401.

Digitized by Google

sometimes consciously dissented from Plato, for instance on the relation between Goodness and Beauty, ibid. 183ff.: for another view see DODDS, Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus, J.Rom.Stud. 50, 1960, 1f. Here RIST seems to be going beyond the evidence. He also shows Plotinus' dependence on a restricted amount of Platonic material, though his view that Plotinus is likely to have used an anthology of Platonic texts is highly questionable. Modern scholarship too has a great deal more to say about some parts of Plato than others, but this does not mean that the rest of Plato is not read.

More specialized discussions of Plotinus' use of particular dialogues are P. P. MATTER's book, 'Zum Einfluß des platonischen 'Timaios' auf das Denken Plotins', Winterthur 1964, and SCHWYZER's paper, 'Plotin und Platons 'Philebos'', Plotin 181–93. SCHWYZER shows how Plotinus is not concerned with the main subject of the dialogue, but extracts, or reads in, statements about the One, uses isolated expressions without regard for the context, and simply regards the 'Philebus', like any other dialogue, as an expression of the true Platonic philosophy: this applies to his use of all other dialogues, where everything is subordinate and ancillary to the exposition of the basic key texts. As DODDS had already suggested, J.Rom.Stud. 50, 1960, 2, Plotinus tends to quote Plato at the end of a discussion as authority for his own conclusions. MATTER's treatment of the 'Timaeus' in Plotinus is also mainly concerned with isolated texts, though this is perhaps the only dialogue which Plotinus saw more or less as a whole. The history of certain specific Platonic ideas and expressions down to and past Plotinus has been traced by P. COURCELLE in a series of articles: Tradition néoplatonicienne et traditions chrétiennes de la 'région de dissemblance' (Platon, Politique 273d), Arch. d'Hist. doctrinale et littéraire du Moyen Age 23, 1957, 5–33; ID., La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne (Phédon 82e; 83d), Rev. Belge de Philol. et d'Hist. 36, 1958, 72–95[58] and ID., L'Âme en Cage, Parusia 103–116. To these should be added M. AUBINEAU, Le thème du 'bourbier' dans la littérature grecque profane et chrétienne, Rech. Sc. Rel. 47, 1959, 185–214 and P. BOYANCÉ, Notes sur la φρουρά platonicienne, Rev. de Philol. 37, 1963, 7–11. DÖRRIE, Der König, Plotin 217–35, studies the interpretation up to and in Plotinus of the passage about the πάντων βασιλεύς in Plato (?) Ep. II, 312 E.

The Platonic and Middle Platonic sources have been discussed in some detail by H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam 1964. KRÄMER tries to trace two lines of Platonism. One, where the supreme principle is *nous*, goes from Xenocrates through Aristotle to Middle Platonism. Here KRÄMER was perhaps over-optimistic about the possibility of using the available

[58] A supplement to this article, P.C., Variations sur le clou de l'âme (Platon, Phédon 83d), in: Mélanges Christine Mohrmann. Utrecht/Antwerp 1963, 38–40 has nothing further on Plotinus.

Digitized by Google

information on Xenocrates and the Middle Platonists for reconstructing the views of both. In the other KRÄMER finds the origin of the view that there is a supreme principle above *nous* in Speusippus. Here he was preceded by P. MERLAN in an important book, 'From Platonism to Neoplatonism', The Hague 1953, ²1960, though MERLAN was rather more careful to stress the differences between Speusippus and Plotinus, ²1960, 122–8 and 132f.[59] In his contribution to HLGP MERLAN gives a properly cautions study of Plotinus' Middle Platonic sources (ch. 4.53–83) though his conclusions are not invariably clear, and also considers all Plotinus' predecessors, from Plato on, in so far as their views are relevant to the formation of Plotinus' philosophy (ibid. 14–132).[60] An important result of both KRÄMER's and MERLAN's work, however much one may disagree in detail, is that there can no longer be any doubt that Plotinus' thought is fundamentally Greek: on this see now also J. MOREAU, Plotin et la tradition hellénique, Plotin 171–80.[61] It remains true, however, that the precise contributions of the various sources are difficult to estimate for lack of adequate documentation. As MERLAN rightly says (HLGP 132) a fuller knowledge of Greek philosophy, and in particular of Greek philosophy in the time immediately before Plotinus, might well give us a different picture. A more adequate view of Plotinus' debt to others may be possible when we have a fuller and more satisfactory treatment of Middle Platonism and Neopythagoreanism[62] than is yet available, though a complete picture is unlikely to emerge. Over the last few years a large number of references to Plotinus' predecessors have been collected by THEILER in his notes to HARDER²: while not all his comparisons will be universally accepted this assembly of *loci* is an invaluable contribution to the subject and must be the starting point of further work on it. Plotinus' use of his sources should of course always be considered in terms of his method of creatively re-using traditional material, often in the guise of exposition.[63]

[59] The same scholar's 'Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition', The Hague 1963, 4–84 contains a wide-ranging discussion of the sources of Plotinus' noetic in the widest sense with special reference to the contribution of Alexander.

[60] A briefer but none the less valuable account may be found in HENRY's introduction, written in 1962, to the third and fourth editions of MACKENNA's translation of the 'Enneads', 1962 and 1969.

[61] A relic of the older view, exemplified in BRÉHIER's 'Philosophie de Plotin', Paris 1928, 107–33, that there were important oriental influences on Plotinus' thought may still be seen in PÉPIN, Note nouvelle sur le problème de la communication des consciences chez Plotin et St. Augustin, Rev. de Mét. et de Mor. 56, 1951, 326.

[62] The difference is not always easily discernible, nor was it to the ancients. Thus Numenius is given as both Pythagorean and Platonist, cf. Testimonia 4 and 5 in E.-Á. LEEMANS, Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea. Mém. de l'Ac.R. de Belgique. Cl. des Lett. 37. Brussels 1937. VP 20, however, proves nothing either way. [Now see M. FREDE, Numenius, below in this same volume (ANRW II 36.2), (forthcoming). – W.H.]

[63] A long article has recently been devoted to Plotinus' 'exegetical' proceedures by A. ÉON, La notion plotinienne d'exégèse, Plotin 252–89.

Digitized by Google

V. Plotinus' Philosophy

The broad outlines of Plotinus' system are fairly clear and well-known, but during the period under review there has been, and will continue to be, much discussion of the details. One of the results of this discussion has been to show that certain distinctions which were previously regarded as clear are not so. This applies in particular to the demarcation between the hypostases, where certain obscurities and difficulties were probably responsible for the ever-increasing number of distinct entities, and ever sharper demarcations between them, devised by later Neoplatonists. Here, though much detailed work remains to be done, it appears that just as certain features of Plotinus' thought, such as the doctrine of the One above being, can be traced, in part at least, to uncertainties in Plato, so certain features of the hierarchical structure of late Neoplatonism can be traced in some measure to uncertainties in Plotinus.[64]

At this stage a brief statement of the basic structure of Plotinus' universe may perhaps be helpful. At the top stands the One, absolutely transcendent and strictly ineffable. This is Plato's Form of the Good, now different in kind from all the other Forms whose existence depends on the One but is completely other than the One's. The Forms are the constituents of the second hypostasis, Νοῦς or Intellect. This hypostasis is produced from the One by a process of timeless and automatic procession often called emanation[65] (cf. esp. V. 1.6). This "process" in fact consists of more than one stage. It includes the emergence of the unformed potential intellect, sometimes called the infinite dyad, which becomes such as it is by turning back to the One and being informed by it: the classic procession and reversion.[66] In its completed condition it includes Forms, Being, Thought and Eternal Life, all in a unity of co-extensive and interpenetrating existence, a combination of Aristotle's *nous* and revised – how much is a matter of debate – forms of Plato's Ideas, the παντελῶς ὄν of Sophist 248 E and the Ideal ζῷον of Timaeus 30 C and 39 E. For Plotinus this level of being cannot be the highest because, even when seen as self-intellection, it still involves a measure of duality which he sees as necessarily dependent on a higher unity (cf. esp. V. 3.10ff.): In his critique of Aristotle's unmoved mover as the supreme principle Plotinus was probably helped by Alex-

[64] Cf. e.g. Rist, Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism, Hermes 92, 1964, 213ff.

[65] It should be noted that Plotinus rarely uses ἀπορρέω and its cognates, cf. Dörrie's protest against the use of emanation to describe Plotinus' procession: Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken, Parusia 135–7.

[66] Πρόοδος/προέρχομαι in this context are in fact very rare in Plotinus, though ἐπιστροφή/ἐπιστρέφω are common; Aubin, in a short chapter on ἐπιστροφή at all levels of Plotinus' world in: Le Problème de la 'Conversion'. Etude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles. Paris 1963, 161–79, has collected 48 examples of ἐπιστρέφειν and nine of ἐπιστροφή, 161 n. 1.

Digitized by Google

ander of Aphrodisias' discussion of Aristotle's concept of *nous*.[67] At the next level comes the third hypostasis, Ψυχή, which derives from Νοῦς by a process analogous to that by which *Nous* derives from the One. And just as *Nous* contains in an articulated form everything that exists in the One in an undifferentiated unity, so Soul contains in a more diffuse form what is present in a more concentrated form in *Nous*. The distinction between these two hypostases is often, for a variety of reasons, unclear. But in theory *Nous* is more unified, a difference Plotinus expresses by calling *Nous* εἷς καὶ πολλοί and Soul πολλαὶ καὶ μία (IV. 8.3.10f.). *Nous* is eternal and so exempt from any form of process, whereas Soul, though permanent, is connected with time (III. 7.11.20ff.). Unlike *Nous*, which is always in a state of immediate identity with the objects of its intellection (V. 5.2), Soul, and of course its components, think discursively, passing in succession from one object to the next (V. 8.6): the contrast between the two modes of thinking is brought out at IV. 4.12.5–12. Soul may also be seen as the redeployment of *Nous* at a less unified level, its *logos* (I. 1.8.6–8). Being causally dependent on *Nous* it must, in theory at least, be different, because for Plotinus all causes are by definition other than their effects: the principle is stated at VI. 9.6.54f. These differences between *Nous* and Soul are not, however, always consistently maintained. The transcendent hypostasis Soul, through the world-soul and the individual souls, which are at least in theory equal and consubstantial (IV. 9.1–3), is responsible for the production and governance of the sensible world. Sometimes Plotinus will speak of the lower of the two phases of both world-soul and the individual souls, that which gives life and the lowest psychic functions to body, as a separate hypostasis (cf. V. 2.1.26): it is certainly true that it comes to be in the same sort of way as the true hypostases, being caused by irradiation from the higher entity and maintained in being by reversion and aspiration to it. Such aspiration is characteristic of all entities in the system, not excluding matter (cf. III. 6.7.13, III. 8.8.1ff.), for matter itself is the final product of the process of 'emanation'. Here Plotinus has altered the previously traditional picture – and standard Greek view – of matter having an independent existence and being organised, rather than brought into being, by some higher entity. Unlike all higher existents, however, matter is completely devoid of form. Even body is already informed matter (VI. 4.15.8ff.). For Plotinus each level of being is seen as being inside the next above, which by virtue of its greater power is more extensive (V. 5.9. 29–33). At the same time higher being is present to lower, and in particular Soul, *Nous* and the One are present in each individual so that he can aspire to and reach higher levels of being by a process of introversion. From another point of view the hypostases themselves may be seen as the product of man's reflection, and the intelligible entities themselves may merge with their higher neighbours when they succeed in becoming assimilated to them by contemplation.

[67] De An. 87.29ff. and de An. Mant. 108.7ff. BRUNS; on the role of Alexander in this area see above p. 544 [and now also R. W. SHARPLES, Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation, below in this same volume (ANRW II 36.2), (forthcoming). – W.H.].

Digitized by Google

The result of the second point of view is that there is some measure of tension in Plotinus' thought between a metaphysics and cosmology which thinks in terms of fairly clearly defined levels of being, and an ethical and religious way of thinking where the sharper distinctions previously observed seem to disappear. These tensions have often been noted, but it is important to realise that we have here two equally valid ways of looking at the same reality, and not two incompatible world views. Tendencies to present the subjective and religious view as more important, manifested for example in the writings of J. TROUILLARD, are probably misleading.[68]

For further details of the main lines of Plotinus' thought the reader should refer in the first place to SCHWYZER, RE. As a manifestation of the renewed interest in Neoplatonism a number of general books on Plotinus' thought have appeared during our period. M. DE GANDILLAC, La Sagesse de Plotin, Paris 1952, with a second edition, revised to take account of subsequent work, in 1966, and P. HADOT, Plotin ou la simplicité du regard, Paris 1963, both in their different ways sketch some of the major characteristics, as does more briefly, ARMSTRONG's contribution to HLGP (1967), Plotinus, pp. 195–263.[69] Most recently a fuller account is given by MOREAU, Plotin ou la gloire de la philosophie antique, Paris 1970. TROUILLARD's *thèses*, 'La Purification plotinienne' and 'La Procession plotinienne', Paris 1955, are in fact a general treatment of Plotinus' philosophy in some detail, with considerable though by no means exclusive stress on the religious aspect. To an extent they form a prolonged and profound meditation on Plotinus' thought somewhat in the Neoplatonic manner, thus producing some interpretations of Plotinus which could properly be called Neoplotinic. They nevertheless convey the spirit of Plotinus' thought perhaps better than any other treatment. More strictly philological, though also with occasional tencencies to follow Plotinus' reasoning further than Plotinus himself took it, is RIST's 'Plotinus' (1967). This is an attempt to tackle a number of major problems in Plotinus' thought, rather than a general treatment of the subject, but it does in fact cover a large part of Plotinus' philosophy.[70]

It is clear to any but the most casual reader of the 'Enneads' that a considerable part of Plotinus' though is present, at least in the background, and often

[68] Apart from the work of TROUILLARD cited below cf. also ID., La présence de Dieu selon Plotin, Rev. de Mét. et de Mor. 59, 1954, 38–45. See also DÖRRIE, Plotin. Philosoph und Theologe, Die Welt als Geschichte 1, 1963, 1–12, who, without stressing the subjective aspects, tries to show that Plotinus' philosophy is also to be understood as a kind of rational theology, and tends to view his thought as primarily religious. For an extreme statement of the view that Plotinus' thinking is basically subjective cf. F. R. JEVONS, 'Lumping' in Plotinus' Thought, Arch.Gesch.Phil. 47, 1965, 132–40.

[69] A further general survey may be found in J. N. DECK, Nature, Contemplation and the One. A study in the philosophy of Plotinus, Toronto 1967, which is not, however, always enlightening. An excellent new book is R. T. WALLIS, Neoplatonism, London 1972.

[70] For a brief survey of Plotinus' thought see now too the summary in the index volume, vol. VI, of HARDER², Hamburg 1971, 103–72.

Digitized by Google

explicitly, at almost any point in his exposition of it. Thus inevitably some if not most of the work mentioned in the following sections on specific areas of Plotinus' thought is also a contribution to the study of others.

VI. The One

Partly as a function of the interests of many Plotinus scholars, but also as a result of the difficulties inherent in the subject, more work has been done on this than on the lower levels of Plotinus' world. The difficulties inherent in the subject arise primarily from the fact that Plotinus has set above the intelligible world a completely transcendent entity, which by its nature differs from intelligible being as previously understood, and falls outside the hitherto normal ways of talking about such being. A series of specific problems has been extensively discussed, the nature of the One, its relation to itself and to the Others, and the kind of experience involved in man's direct apprehension of it in the mystic union.

The transcendence of the One emerges to an extent from the historical background to its establishment. While it is most characteristically described in terms of the first hypothesis of the 'Parmenides', it is perhaps most helpful to consider it as the result of a process of trying to find a single entity from which the rest of reality can be derived. This means that the highest entities and most comprehensive categories of previous systems had to be raised above duality and duplication. Such a process is discussed by P. AUBENQUE, Le dépassement de l'ontologie grecque classique, Néoplatonisme 101–108, who considers the philosophical tendencies that led to the formulation of Plotinus' One beyond being without seeing here merely a development of loose ends in Plato. He argues that apart from Plato's notion of a Good ἐπέκεινα τῆς οὐσίας other factors were at work, and particularly Aristotle's treatment of being where οὐσία, being a single category, does not exhaust the whole meaning of ὄν: AUBENQUE points out that Aristotle himself conceded the existence of things which were not ὄντα, in particular time. These were merely τι, an idea presupposed by the Stoic category of τι above ὄν. Plotinus nevertheless rejected this Stoic notion, which intrinsically had a good claim to be regarded as one of the sources of the *dépassement*. Another reason for not accepting being as first principle is that the Platonic and Aristotelian attribute of permanence which applied to it applied even to matter. Two ways of progressing from here lay open, the first was to relativize the traditional notion of being, and retain the attribute of permanence without making permanence as such constitute being, the second to refine being in such a way that it could still be the principle of what is. In general Plotinus does the first. Both ways lead to the view that «*l'être de l'étant n'est pas un étant*», but while Plotinus considers that it is therefore something which is not, namely the One, others arrived at the position that there could be a being which was nothing but being. This perhaps over-

Digitized by Google

simplified account should be read with DÖRRIE's Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, Sources 193–223, where he stresses that one should not think of a steady progress towards Plotinus' ontology, but rather of scattered ideas current in the preceding period, some of which Plotinus picked up and organised.[71]

A question on the One's nature that has caused some controversy has been whether or not it is infinite, and if so in what sense. In 'Infinity in Plotinus', Gregorianum 38, 1957, 515–35 and 713–32, L. SWEENEY argued that the One was infinite only by 'extrinsic determination' and by non-entity. His view was criticized by W. N. CLARKE, Infinity in Plotinus: a reply, Gregorianum 40, 1959, 75–98, who, though he held the One to be infinite, thought that its infinity was only relative, a notion that cannot in fact be found before Porphyry, Sententiae XXXI, and perhaps not there. While SWEENEY defended his thesis in the same number of Gregorianum, pp. 327–31, he later retracted his view and admitted the One's intrinsic infinity in 'Another interpretation of Enneads VI. 7.32', Modern Schoolman 38, 1961, 298ff.[72] This question may now be regarded as settled in favour of the One's intrinsic infinity by RIST's discussion, Plotinus 21–37, where the relevant passages are given. THEILER, Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin, Plotin 290–97, should also now be consulted.[73]

What activities Plotinus allowed the One is likely to remain a matter of debate. Whether or not it may be said to have any form of self-knowledge depends to a large extent on the interpretation of V. 4.2.12–19, where the One is described as νοητόν and is said to have κατανόησις of itself οἷον συναισθήσει: apart from this last qualifiying phrase Plotinus appears to be using of the One language which he normally restricts to *Nous*. It is tempting though dangerous to explain this by saying that V. 4 is an early treatise and that Plotinus has not yet fully distinguished the One from the intelligible, as does HADOT, Porphyre et Victorinus I. 325. SCHWYZER, Sources 374f., thought the One might be νοητόν not to itself but to *Nous*, as at V. 6.2.7–9, but that nevertheless some form of self-knowledge was allowed; so too HADOT, ibid. 483. The latter point cannot easily be denied in face of the text, but it does not follow that Plotinus is stating the same doctrine which he held later. RIST tries to show that what he says in V. 4 is consistent with Plotinus' other statements on the question, Plotinus 41ff., but thereby introduces into the later

[71] Others maintain that the transcendent One – and also something like Plotinus' intelligible world – is properly to be found in Plato, so C. J. DE VOGEL in a number of studies, e.g.: On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism, Mind 62, 1953, 43–64, esp. 52–9; EAD., A propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme de Platon, Néoplatonisme 7–14.

[72] Cf. also SWEENEY, Basic Principles in Plotinus' Philosophy, Gregorianum 42, 1961, 513–6.

[73] THEILER, 290f., argues that the One's infinity is not to be seen as a doctrine of the Old Academy. His remarks on the alleged Academic origins of this doctrine are in the first place directed against KRÄMER, Ursprung der Geistmetaphysik, 363ff. and 386ff.

Digitized by Google

texts, such as VI. 8.16.31ff., the self-knowledge which may be present in V. 4. It should be remembered that any kind of self-knowledge in the One would expose Plotinus to the criticisms which he himself brings against Aristotle's self-thinking *Nous*: it would involve duality. Another, and notorious, case where Plotinus may be using of the One language appropriate to *Nous* is V. 1.6.16–19, which may, if αὐτό is correctly read, speak of the One turning to itself to produce *Nous*. Editors' opinions vary: HARDER (and BRÉHIER) retained the *spiritus asper* on αὐτό, HS (and CILENTO) did not[74]: It is defended by HADOT, Rev.Hist.Rel. 164, 1963, 94, and ID., Porphyre et Victorinus I. 320 n. 4, whose arguments are accepted by RIST, Plotinus 267f., and SCHWYZER, Mus.Helv. 26, 1969, 259f.[75]: *contra* THEILER, Plotin 296. The same difficulties affect V. 1.7.6.

Similar problems arise over the One and the production of subsequent being: is it entirely automatic, an inevitable result of the One's infinite power, or is some element of will involved? This problem re-appears at the lower levels as well: can there be any free-will in a system which is essentially determinist in so far as everything depends on what is above? The starting point of all discussion of this problem, both as regards the One and also the rest of the world, must remain HENRY's set of studies in 'Revue Néo-scolastique' for 1931.[76] HENRY concluded, largely on the basis of VI. 8, that Plotinus made no provision for an exercise of will on the part of the One, and the standard position on this question remained that creation was an automatic process. TROUILLARD, however, in conformity with a tendency to personalize the One in other ways, has argued that the One does in fact have an intention of producing the others, and that it enjoys a kind of liberty transcending necessity, Procession 74–80. Further discussion may be found in a later article by TROUILLARD, Valeur critique de la mystique plotinienne, Rev.Phil.Louv. 59, 1961, 431–44, where he argues that natural production and voluntary creation should not at this level be opposed: discussions about liberty are therefore transcended.[77] A similar view may be found in CILENTO, La radice metafisica della libertà nell'antignosi Plotiniana, Parola del Passato 18, 1963, 94–101. K. KREMER, who collects nearly all the relevant texts, concludes that while the One appears to exercise no will in creating the others, this denial of will is in fact a part of the negative theology, Parusia 243–54.[78] The position was again considered by RIST, Plotinus 66–83, who accepts TROUILLARD's approach and concludes that

[74] With the approval of AUBIN, Le problème de la 'conversion' 161f.

[75] SCHWYZER does, however, point out that the reflexive sense can be born by the unaspirated αὐτό.

[76] Le problème de la liberté chez Plotin, Revue Néo-scolastique de Philosophie 33, 1931, 50–79, 180–215, 318–39.

[77] Cf. too J.T., Agir par son être même, Rev.Sc.Rel. 32, 1958, 348f.

[78] Das 'Warum' der Schöpfung: „quia bonus" vel/et „quia voluit"? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips „bonum est diffusivum sui", Parusia 241–64.

Digitized by Google

the One is as it is because it has willed to be so. This seems uninformative: it could equally well be said that the One wills to be so because it is so. In going on to argue that willing to be so entails willing to produce the second hypostasis, RIST seems to be going beyond the evidence and Plotinus' own thought. RIST's discussion here follows on his earlier consideration of the question whether the One has ἔρως for the others, which he answered in the affirmative: Eros and Psyche ch. 3. As a consequence RIST (ibid.), like some other recent writers, has seen an element of something like divine grace operating in the mystic union: thus TROUILLARD, La genèse du plotinisme, Rev.Phil.Louv. 53, 1955, 472ff., and ID., Purification 122–32; so too ARMSTRONG in his discussion of 'Purification' in 'Salvation, Plotinian and Christian', Downside Review 75, 1957, 126ff., and HLGP 262. The views of TROUILLARD and ARMSTRONG were rejected by DODDS in J.Rom.Stud. 50, 1960, 4, and ID., Pagan and Christian 88–90. Such interpretations depend to a large extent on VI. 7.35.36ff., but are incompatible with texts like V. 5.12.40ff., which deny that the One has any interest in its dependents. The other view of the One, which seems better founded, namely that it possesses neither knowledge, will nor love in any comprehensible sense, is argued by MOREAU, L'un et les êtres selon Plotin, Giorn. di Metaf. 11, 1956, 206–8, and ID., Plotin ou la gloire de la philosophie antique, ch. 7.[79] Similarly ARMSTRONG in: Platonic *Eros* and Christian *Agape*, Downside Review 79, 1961, 113–5, argued that the One had no interest in its products.[80]

The nature of the mystic union continues to be discussed. Most of the discussion is taken into account by RIST, Eros and Psyche 87–112 and ID., Plotinus 213–30, where he considers to which of the categories of mysticism that of Plotinus should be assigned. Using R. C. ZAEHNER's classification into panenhenic (more commonly known as pantheistic), the isolation of the self, theistic and monistic mysticism,[81] RIST concludes that Plotinus' mysticism should be assigned to the theistic kind, where union is with something higher than oneself, rather than a whole of which one is a part as in the monistic kind. If these categories are appropriate, then his conclusion is clearly right, but one must always consider the possibility that both kinds of mystic experience are basically similar and that the difference comes only in the subject's interpretation.[82] This does not seem to be an area where useful progress is likely to be made.

[79] On the One seen as God cf. also RIST, Theos and the One in some texts of Plotinus, Mediaeval Studies 24, 1962, 168–80. That the One has any kind of personal characteristics was denied by PÉPIN, La connaissance d'autrui chez Plotin et St. Augustin, Augustinus 3, 1958, 243f.

[80] Cf. however his remarks on the notion that the One gives man the power of return in Downside Review 75, 1957, 127–132.

[81] In: Mysticism Sacred and Profane, Oxford 1957, 168, 198–207 and passim.

[82] Cf. N. SMART, Mystical Experience, Sophia 1, 1962, 19–26 and DODDS, Pagan and Christian 90.

Digitized by Google

VII. Nous

The first question that arises is the nature of the indefinite entity which becomes *Nous* when informed by reversion to the One (cf. V. 4.2, V. 1.7).[83] This entity is sometimes called the indefinite dyad. Its basically Platonic origin is argued by C. J. DE VOGEL, La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne, Rev.Philos. 149, 1959, 21–39. Its nature and relation to the Forms is discussed by RIST, The indefinite dyad and intelligible matter in Plotinus, Class.Quart. n.s. 12, 1962, 99–107: it is to be seen as intelligible matter, a coalescence of the Platonic dyad and Aristotle's matter, being informed by the One much as intelligible objects are made intelligible by νοῦς ποιητικός as interpreted by Alexander (de An. 88.17ff.), and its function is, after information, to act as a kind of substrate inside the intelligible world. Paradoxically matter, at this level, by having proceeded as such from the One and provided the material for the Forms to come into existence, is thereby prior to them. In 'The problem of Otherness', Neóplatonisme 81–3, RIST shows that the separate existence of *Nous* and also Soul can also be seen in terms of otherness (ἑτερότης), a concept that was more fully developed by later Neoplatonists:[84] this otherness, which consists in not being the One, is another way of looking at motion and the striving towards creation and not-being. It becomes more marked as the distance from the One increases.

In general terms *Nous* is the hypostasis which, in itself, presents fewest difficulties: problems are more evident when it comes to differentiating *Nous* from its neighbours above and below. Many of the issues that arise have been discussed in BEIERWALTES' 'Plotin über Ewigkeit und Zeit (Enneade III. 7)', Frankfurt/Main 1967, a full-scale edition with commentary which adduces virtually all the relevant work to that date. This remains the only serious commentary on any of Plotinus' treatises.[85] It is to be hoped that more will be produced when HS volume III appears. Enough preliminary work has probably now been done to make the composition of commentaries worth while.

Questions relating to *Nous* that have been discussed and on which some progress has been made are the hypostasis' components, their inter-relation and their activities. On the contents of *Nous* the most important point at issue is probably whether or not the Forms therein include Forms of particulars, since

[83] Prior to this would be *Nous*' motivation for separation from the One, when Plotinus thinks in such terms, as he does at VI. 9.5.24ff. and III. 8.8.32–4. Normally *Nous* is produced by an overflowing from the One as in the account given at V. 2.1 *init.* What happens at his stage is not clear, a difficulty which probably led to the later Neoplatonic doctrine of self-constitution, cf. esp. Proclus, El.Th. 40–51.

[84] Cf. BEIERWALTES, Andersheit. Zur neuplatonischen Struktur einer Problemgeschichte, Néoplatonisme 365ff.

[85] D. ROLOFF, Plotin. Die Großschrift III, 8–V, 8–V, 5–II, 9. Unters. z. antiken Lit. und Gesch. 8. Berlin 1970, is rather an extended paraphrase in the late Neoplatonic manner and little help to our understanding of these texts.

Digitized by Google

it affects one's view of how Plotinus regarded the status of the individual.[86] Plotinus is uncertain about this doctrine in V. 9.12 but accepts it in V. 7.1. Thereafter he continues to accept it according to RIST, Forms of Individuals in Plotinus, Class. Quart. n.s. 13, 1963, 223–31: according to BLUMENTHAL, Did Plotinus believe in Ideas of Individuals, Phronesis 11, 1966, 61–80, he rejects it again in VI. 5.8, and the balance of evidence from the later treatises indicates that Plotinus did not there hold it. A modified version of the latter article in ID., Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul, The Hague 1971, 112–33, takes some account of a critique by RIST, Ideas of Individuals in Plotinus: A reply to Dr. Blumenthal, Plotin 298–303, where RIST argues that VI. 5.8 does not exclude Forms of individual men, and maintains that, since the late texts can tell us nothing definite about Plotinus' doctrine, V. 7 should be taken as his normal view.[87] Though this question is not fully resolved it is clear that V. 7.1 is the only place where Plotinus asserts the existence of such Forms. This treatise, moreover, is not unambiguous, since it is couched in the form of a discussion. Earlier confident assertions that Plotinus deviated from Plato's views on this question because he attached more importance to the individual must therefore be qualified. The existence of intelligible principles of individuals at the level of Soul is, however, sufficient to ensure the intelligible status of the individual.

The interaction of Forms *qua* intelligences is treated by PÉPIN, Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme, Rev.Philos. 146, 1956, 39–55, who stresses the identity of intellect and intelligibles in Plotinus as opposed to later Neoplatonists, who are treated in the same article, pp. 55–64. There are, of course, occasional hints even in Plotinus that either the νοῦς or the νοητόν aspect of the second hypostasis is prior (cf. e.g. V. 9.8.8.ff.). PÉPIN argues that Plotinus' position arose from the earlier discussion of the relation of Forms and Demiurge, and should be read with ARMSTRONG's paper in Sources, pp. 393–413, which emphasizes the contribution of the Peripatetic *nous* doctrines: here the answer is almost certainly that both traditions were equally present to Plotinius' mind.

The several aspects of *Nous*' activities are the subject of an important article by HADOT, Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin, Sources 107–141. HADOT shows that this triad, though not yet a formal part of the structure of reality as it became later, is already clearly present in Plotinus: his attempt to show that it had already been formulated before Plotinus is less convincing. It has been well known that Plotinus' descriptions of *Nous* are often highly dynamic, and it is now being realised that he will at times, almost inevitably,

[86] Cf. e.g. ARMSTRONG, HLGP 249.

[87] Earlier P. S. MAMO, Forms of individuals in the Enneads, Phronesis 14, 1969, 77–96, had argued against the interpretations of RIST's Class. Quart. paper and BLUMENTHAL's Phronesis article in favour of accepting Forms of individuals as a normal part of Plotinus' philosophy necessitated by his mysticism, and therefore thought that the other texts should be read in the light of V. 7. Few would now accept that any of Plotinus' philosophical thinking is conditioned by a mystical experience to which he so rarely refers.

Digitized by Google

discuss the activity of *Nous* in terms more appropriate to Soul, that is, as if it were subject to temporal progression and had some sort of history. Conversely Soul is sometimes spoken of as if it were no less static and eternal than *Nous*. This situation is a consequence of difficulties in distinguishing the nature and activities of immaterial entities which in the last resort differ only by definition, or as Plotinus would say (e.g. VI. 9.8.30–32), by ἑτερότης. *Nous* is examined from this point of view by ARMSTRONG, Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of NOYΣ, Néoplatonisme 67–74. The converse situation of Soul is discussed by BLUMENTHAL, '*Nous* and Soul in Plotinus: some problems of demarcation', in the proceedings of the 1971 Accademia dei Lincei congress on Neoplatonism,[88] which shows that Soul in its turn is often described in the same way as *Nous*, and argues that it tends to be assimilated to *Nous* at times when Plotinus is primarily concerned with the relation between sensible and intelligible being, and so neglects the more precise distinctions he makes when he is considering the structure of the latter.

One aspect of *Nous* which has so far received relatively little attention is its numerical basis. Its constituents may be seen as numbers, and a thorough treatment of VI. 6 from this point of view is needed. Some discussion may be found in KRÄMER, Ursprung der Geistmetaphysik 292–311. There is also a study by C. ORSI, La dottrina plotiniana del numero e le sue premesse storiche, Annali della Fac. di Lett. e Fil. Univ. di Napoli 2, 1952, 137–74, who sets out the evidence for number being a full intelligible substance which conditions both the procession of the hypostases and the existence of finite entities: she is inclined to see number as prior to being. A note by E. AMADO, A propos des nombres nombrés et des nombres nombrants chez Plotin (Enn. VI. 2.6), Rev. Philos. 143, 1953, 423–5, argues that the status of different kinds of number differs according to the metaphysical point of view.[89]

VIII. Soul and the Sensible World

In so far as it faces into the intelligible and away from the sensible world, Soul is almost a repetition of *Nous*, though defined as being more diffuse. Thus,

[88] See p. 538 n. 37.

[89] The first part of KREMER, Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 1. Leiden 1966, 1–197, is devoted to Plotinus with particular attention to the second hypostasis. KREMER concentrates on ideas relevant to the philosophy of Aquinas and does not always avoid the tendency to see Plotinus' thought as a sometimes inadequate adumbration of Aquinas'. The book by G. HUBER, Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie. Studia Philosophica. Suppl. 6. Basle 1955, which deals at some length with *Nous* and the One in Plotinus, pp. 15–88, is to me almost incomprehensible: cf. DÖRRIE's remarks, Gnomon 28, 1956, 419–26.

Digitized by Google

though sometimes it is linked with time (III. 7.11.20ff.), sometimes, as in IV. 4.15, it shares the timeless eternity of *Nous*. In the latter case it also possesses that complete and immediate presence of all its components to each other which is characteristic of *Nous*. Inconsistencies of this kind are discussed by BLUMENTHAL in the article '*Nous* and Soul in Plotinus' cited in the previous section. In so far as Soul manifests itself in the forms in which it controls the sensible world it is, of course, entirely different. It has sometimes been thought that Λόγος, when it means the principle organizing the material world, is somehow parallel to Soul and outside the system of the three hypostases.[90] This view, based mainly on III. 2–3, may now be regarded as obsolete. It was dropped by one of its leading proponents, ARMSTRONG, in HLGP, 252, at the same time as it was criticized by RIST, Plotinus 90ff. Λόγος in this sense may now be seen as simply another way of describing what Plotinus more often thinks of as Soul *qua* world-soul, the intellectual pattern in *Nous* as transmitted to the sensible world. Thus *Logos* as a unified principle consists of separate *logoi*, a standard term in Plotinus for the lower and more numerous manifestations of the Forms, just as Soul consists of souls. As for the multiplicity of souls, that both world-soul and the individual souls are equally derived from the hypostasis Soul, rather than, as has sometimes been held, world-soul being identified with the hypostasis while the individual souls are not,[91] is argued by BLUMENTHAL, Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus, Néoplatonisme 55–63: this article further tries to show that the theoretical identity of world-soul and the individual souls does not hold in practice, being more conspicuously absent at the central perceptive and discursive levels than at that of intellect above or of φύσις, the life-giving and life-preserving phase, below. The differences between souls are sometimes, paradoxically, conditioned by body, which has been preformed by world-soul (cf. esp. IV. 3.6.13–15). World-soul itself is free from such conditioning because the body it rules is permanent and good.

These problems are in fact related to what continues to be a much discussed issue, even though, like the free-will problem with which it is not unconnected, it can have no simple resolution, namely the soul's descent and the related question of evil. Here we do find some divergence between the purely philosophical and the more religious aspects of Plotinus' thought, which, however, does no more than bring out contradictions already inherent in the differing attitudes to the sensible world to be found in Plato's 'Phaedo' and 'Phaedrus' on the one hand and 'Timaeus' on the other, a tradition of inconsistency to which Plotinus consciously directs his attention (cf. esp. IV. 8.1.26ff.). In general Plotinus would answer that a soul's descent, while undesirable from the point of view of that soul, and thus properly described in terms of wilfulness and

[90] So BRÉHIER, Notice to III. 2–3 in his edition, and A. H. ARMSTRONG, The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge Classical Studies 6. Cambridge 1940, 98ff.

[91] Thus ZELLER, Phil. der Griechen III. 2⁴, 592, and recently RIST, Plotinus, 113.

Digitized by Google

τόλμα (e.g. V. 1.1.4, V. 2.2.6f.),[92] is necessary and part of the cosmic order, which, as he vigorously maintains against the Gnostics (cf. esp. II. 9.8), is itself good.[93] Plotinus' description of the descent as due to the soul's ῥοπὴ αὐτεξούσιος (IV. 8.5.26) enshrines rather than resolves the inconsistency. These issues are brought out in RIST's treatment in 'Plotinus' ch. 9. In spite of Plotinus' protestations, however, it remains true that body, which is matter informed by the lowest kind of form, is often seen as responsible for the soul's descent and the extent of its own information. This is a result of Plotinus' principle that, though soul is omnipresent, things receive only as much of it as they can (VI. 4.3.10f.): souls will fit themselves to their destination (VI. 7.7.12–15). Yet at the same time souls in any one incarnation descend to a depth appropriate to their own natures as determined, at least in part, by previous earthly existences.[94]

This inconsequence applies not only to the actual descent of the soul, but also to the problem of evil in the world as constituted. Since Plotinus himself will sometimes speak of soul as the cause (e.g. IV. 8.2) and sometimes matter, in spite of its complete lack of any characteristics (cf. I. 8.8.), a number of attempts to solve the inconsistency have been made. In all of these matter, whose own moral status is thus in question, is given at least a share of the responsibility. Some still argue that matter is for Plotinus simply evil, thus HAGER, Die Materie und das Böse im antiken Platonismus, Mus.Helv. 19, 1962, 85–92, and K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, Plotins Lehre vom Wesen und von der Herkunft des Schlechten (Enn. I. 8), Philos. Jahrb. 75, 1967, 1–21: as the title of this paper suggests the author confines himself almost entirely to I. 8, which doubtless affects his answer. E. B. COSTELLO, Int.Philos.Quart. 7, 1967, 483–97, uses the distinction that can be made between the metaphysical and

[92] In spite of DODDS, Pagan and Christian 25f., it is not correct that Plotinus no longer spoke in such terms after the anti-gnostic treatise: cf. III. 7.11.15–17.

[93] New evidence as to the identity and beliefs of Plotinus' opponents continues to appear. For a review of this up to 1957 see H.-C. PUECH, Plotin et les Gnostiques, Sources 161–74, where he discusses the identity of Plotinus' Gnostics, 161ff. The publication of 'The Three Steles of Seth'. Coptic Gnostic Library vol. III, whose contents were briefly described by J. DANIÉLOU at the Lincei Congress (see n. 37), by J. M. ROBINSON, announced in Novum Testamentum 12, 1970, 84, is likely to throw further light on this question. [See now, as long as the definitive edition has not yet appeared: The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Codex VII. Leiden 1972, 118,10–127,27 (32), plates 124–133; cf. translation by J. M. ROBINSON, in: The Nag Hammadi Library in English, translated by Members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity (JAMES M. ROBINSON, Director). New York, Hagerstown, San Francisco, London 1977, 362–367; partial edition by L. PAINCHAUD, Le deuxième traité du Grand Seth (NH VII, 2). Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 6. Quebec 1982. – W.H.] On certain parallels between Plotinus and the Gnostics' views on the soul, particularly its descent, see H. JONAS, The Soul in Gnosticism and Plotinus, Néoplatonisme 45–53. JONAS is, however, inclined to blur the differences between Plotinus and the Gnostics. On this cf. also THEILER's preface to II. 9 in HARDER² 414–8.

[94] Doubts as to whether Plotinus believed in reincarnation should be settled by A. N. M. RICH, Reincarnation in Plotinus, Mnemos. ser. 4.10, 1957, 232–8.

Digitized by Google

ethical approaches to argue that I. 8 is, as classified by Porphyry, an ethical treatise, and that allowance must be made for this in assessing the characterization of matter as evil which is to be found in it: from the metaphysical point of view matter is good. RIST, Plotinus on matter and evil, Phronesis 6, 1961, 154–66, and ID., Plotinus, 112–29, explains the apparent inconsistency in Plotinus' statements about matter by arguing that while matter is sheer negativity and formlessness, it thereby has an adverse effect on the souls which come into contact with it. This is perhaps the most satisfactory explanation of the situation, though it does not account for differing degrees of evil. D. O'BRIEN, Plotinus on evil. A study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil, Néoplatonisme 113–46,[95] who gives a full account of earlier work on this question, argues that soul and matter are in every case equally and interdependently responsible. While this solution has a certain intrinsic attractiveness, it appears to impose on Plotinus a greater degree of systematic neatness than most interpreters of his thought on this question would be prepared to accept.[96] The main outcome of this discussion is perhaps rather to show that in the 'Enneads', as in any basically deterministic system which tries to account for an imperfect world, inconsistencies and contradictions are inevitable.

Plotinus thus finds himself in similar difficulties when he attempts to deal with free-will, and, as HENRY showed in 'Le problème de la liberté chez Plotin',[97] 50–79, somehow manages to believe that man has free-will and is subject to necessity. RIST, Plotinus 130–8, accepts that there is no free-will on the level of the lower soul, but finds it applicable to the higher self when it has purified itself from the πάθη. Here again, however, freedom is only applicable in a qualified sense, for soul in its return to *Nous* and the One is, after all, conforming to the dictates of the system. Thus free-will is at all levels only to be found in the sense of identity with the appropriate level of intelligible being, and arises from the ultimate connection of all things with the One. Such is the conclusion of B. SALMONA, La libertà in Plotino, Pubbl. dell'Ist. di Filos. Univ. de Genova 49, Milan 1967, 111–28. SALMONA is perhaps inclined to overstress the basic identity of subsequent being with the One, thus tending towards pantheism. TROUILLARD had, rather more cautiously, seen free-will as depending on the presence of an element of divine autonomy: he did not fail to point out the implication that to become free one had to be free already, Rev.Philos. Louv. 53, 1955, 477–9. So too CILENTO finds human freedom in the ability to free oneself from multiplicity and the other disadvantages of life in this world and return to the intelligible, an ability which is derived from the fact

[95] This is a slightly revised version of an article with the same title, Downside Review 87, 1969, 68–110.

[96] Cf. also MERLAN's remarks on Plotinus in: Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern, Parusia 148–50: he sees Plotinus as having failed either to integrate or expel certain dualistic features.

[97] See n. 76.

Digitized by Google

that the intelligible is a part of man, „*La libertà è quanto di più essenziale costituisce l'uomo*", Parola del Passato 18, 1963, 122f.

In Plotinus' thought man's power of apprehending, and returning to, the intelligible, depends on the presence in his soul of an undescended element. This doctrine, with which Plotinus consciously separated himself from the Platonic tradition (cf. IV. 8.8. *init.*), and which most subsequent Neoplatonists rejected, gave Plotinus' man a permanent place in the intelligible, accessible by focussing his attention on it. Though often taken to be a Form in *Nous*,[98] this undescended part of the soul need be no higher than the hypostasis Soul, which certainly contained νόες (VI. 4.14) and which, as we have already pointed out, was often not fully distinguished from *Nous* in any case. It has been stressed that this part of the soul is free from both error and wrongdoing, so TROUILLARD, L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin, Rev.Hist.Rel. 143, 1953, 19–29; ARMSTRONG, Downside Review 75, 1957, 132; RIST, Integration and the Undescended Soul in Plotinus, Am.J.Phil. 88, 1967, 410–22; the intellectual aspect is treated in BLUMENTHAL, Plotinus' Psychology, 107–9.[99] Both knowledge and salvation are to be obtained by turning to, and thus absorbing the lower self in, this higher soul. It is in this area that Plotinus applies his doctrine of the mobile ἡμεῖς, which has emerged as one of his more interesting contributions to psychology: on this notion see DODDS, Sources 385f.; TROUILLARD, Purification 26f., and ID., Rev.Phil.Louv. 59, 1961, 433; HIMMERICH, Eudaimonia 92–100 and BLUMENTHAL's discussion, 'Plotinus' Psychology' 109–111. While the self is usually to be found at the level of the discursive reason, its mobility with the focus of activity can also cause it to appear at the level of intellect above or αἴσθησις below.

Apart from the problems of matter and evil it is still true that the sensible world, in itself, remains a neglected area of Plotinus' philosophy, the relative scarcity in Plotinian scholarship of references to treatises in Ennead II other than the ninth being perhaps a symptom of this. Some work has been done on the strictly human psychology. A brief account of Plotinus' views on the soul *qua* controlling principle of a human body is given by A. N. M. RICH, Body and Soul in the Philosophy of Plotinus, J.Hist.Phil. 1, 1963, 1–15: this, in common with most previous work, still assumes that Plotinus thought in terms of a tripartite soul. This BLUMENTHAL tried to disprove in 'Plotinus' Psychology', which gives a more comprehensive, though by no means exhaustive analysis of Plotinus' views on the articulation and operation of the individual soul, from which it appears that Plotinus combined a basically Aristotelian view of

[98] Thus TROUILLARD, Purification 76ff., CILENTO Psyché, Parola del Passato 16, 1961, 209.

[99] W. HIMMERICH, Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen. Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte n. F. 13. Würzburg 1959, 126 erroneously maintained, on the evidence of III. 6.2.22–4, that the undescended part of the soul could be subject to ἄνοια: on this see BLUMENTHAL, Plotinus' Psychology 103.

Digitized by Google

the soul's function with Plato's view of its relation to the body, thus enabling him to overcome such problems of Aristotelian psychology as the relation of *nous* to the rest of the soul. At the level of the lower soul, however, he could not maintain in practice his professed position that the soul remains independent of, and unaffected by, the body.[100] Consciousness, as applicable in its various forms to the individual soul as well as to the hypostases, is discussed, and a large number of the relevant texts collected, by SCHWYZER, 'Bewußt' und 'Unbewußt' bei Plotin, Sources 343–78. SCHWYZER makes it clear that for Plotinus true self-knowledge is confined to the level of *nous*.[101] It is important to realise that the use of the several terms for consciousness and awareness is not related to the levels at which these are found, a point stressed by A. C. LLOYD, Nosce Teipsum and Conscientia, Arch.Gesch.Phil. 46, 1964, 190–3.[102]

Relatively few such studies of specific concepts in Plotinus' philosophy have as yet been made. Two, both of some importance, have appeared during the last year. E. FRUECHTEL, Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins. Philosophische Abhandlungen 33, Frankfurt/Main 1970, examines Plotinus' concept – or concepts – of λόγος and finds therein a way of viewing the relation between all the levels of being in his world rather than just between intelligible pattern and sensible exemplification. – H. BUCHNER, Plotins Möglichkeitslehre, Epimeleia 16, Munich 1970, gives an analysis of Plotinus' varied use of δύναμις and ἐνέργεια. He starts from Plotinus' short treatise Περὶ τοῦ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ (II. 5), and traces Plotinus' application of his ideas about δύναμις, both as power and potentiality, up through the levels of reality to the One, with a chapter on the sensible world and the human soul, pp. 121–37. BUCHNER argues that Plotinus fully integrated Peripatetic and Stoic with Platonic notions. He tries to show that Plotinus' ideas about δύναμις and ἐνέργεια are in general consistent, and that the different senses are always present, with more or less stress according to the context, a conclusion in line with other recent work which sees apparent inconsistencies in Plotinus as a function of

[100] A perhaps peripheral question affecting primarily the lower soul is that of Plotinus' attitude to magic. That he actually practised it was maintained by MERLAN, Plotinus and Magic, Isis 44, 1953, 341–8, followed by H. P. ESSER, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker, Bonn 1967, 30–34. *Contra* ARMSTRONG, Was Plotinus a Magician?, Phronesis 1, 1955–6, 73–9. C. ZINTZEN, Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, Rhein.Mus. n. F. 108, 1965, 82–4, argues that Plotinus thought of magic as part of the world order, but thinks that it is not clear whether he himself used it.

[101] Little is added by E. W. WARREN, Consciousness in Plotinus, Phronesis 9, 1964, 83–97. Two further articles by WARREN on memory and imagination, Memory in Plotinus, Class.Quart. n.s. 15, 1965, 252–60 and Imagination in Plotinus, ibid. 16, 1966, 277–85 are cursory and in places misleading.

[102] Cf. also R. MOSSÉ-BASTIDE, La théorie bergsonienne de la connaissance et ses rapports avec la philosophie de Plotin, in: Bergson et Nous. Actes du Xe Congrès des sociétés de philosophie de langue française. Paris 17.–19.5.1959 = Bulletin de la soc. franç. de philosophie 53 (numéro special) 1959, 243–7.

Digitized by Google

different ways of looking at problems and entities rather than, as had too often been the custom, as the result of a crude juxtaposition of incompatible material inherited from different parts of the Greek tradition.[103]

Bibliography

This bibliography collects works pertaining to Plotinus cited in the Forschungsbericht, and adds a few that were not mentioned in it, but does not seek to be exhaustive. It also includes material which transgressed the *terminus post quem* of the article, or has appeared since it was completed. [For a continuation up to and including the year 1985 see K. CORRIGAN's and P. O'CLEIRIGH's bibliography, below in this same volume (ANRW II 36.1), 571–623. – W.H.].

For abbreviations see the list on p. 529 above: collections as well as post-1951 texts not listed separately in the bibliography will also be found there, but in general editions and translations of ancient works are not listed.

E. AMADO, À propos des nombres nombrés et des nombres nombrants chez Plotin (Enn. VI. 2.6), Rev.Philos. 143, 1953, 423–5.

A. H. ARMSTRONG, The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambridge Classical Studies. Cambridge 1940.

– Spiritual or intelligible matter in Plotinus and St. Augustine, in: Augustinus Magister. Congrès international Augustinien. Paris 21.–24.9. 1954, Paris 1954, I. 277–83 = ID., Plotinian and Christian Studies, London 1979, study VII.

[103] Two subjects neglected in this survey are logic and aesthetics. The first has received some attention, though further progress must await the appearance of the HS text for Enn. VI. 1–3. The following should be mentioned:

A. C. LLOYD, Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic, Phronesis 1, 1955–6, 58–79 and 146–160.

C. RUTTEN, Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin. Bibl. de la Fac. de Phil. et Lett. de l'Univ. de Liège 160. Paris 1961.

O. HOPPE, Die Gene in Plotins Enn. VI. 2. Interpretationen zu Quelle, Tradition und Bedeutung der πρῶτα γένη bei Plotin. Diss. Göttingen 1965.

Plotinus' aesthetic is not a well documented area of his thought. Nevertheless a number of studies have appeared over the last twenty years:

E. DE KEYSER, La Signification de l'Art dans les Ennéades de Plotin. Univ. de Louvain. Rec. de Travaux d'Hist. et de Philol. ser. 4.7. Louvain 1955.

F. BOURBON DI PETRELLA, Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino, Florence 1956.

R. CADIOU, Esthétique et sensibilité au début du néoplatonisme, Rev.Philos. 149, 1959, 71–8.

A. N. M. RICH, Plotinus and the theory of artistic imitation, Mnemos. ser. 4.13, 1960, 233–9.

P. HADOT, Plotin ou la simplicité du regard 63–9.

D. N. KOUTRAS, Ἡ ἔννοια τοῦ φωτὸς εἰς τὴν αἰσθητικὴν τοῦ Πλωτίνου. Athens 1968.

As THEILER has pointed out, Mus.Helv. 14, 1957, 248, one cannot hope to achieve much in this area because any aesthetic theory Plotinus may have is only peripheral.

Digitized by Google

– Plotinus' doctrine of the infinite and its significance for Christian thought, Downside Rev. 73, 1955, 47–58 = ID., Plotinian and Christian Studies, study V.
– Was Plotinus a Magician, Phronesis 1, 1955–6, 73–9 = ID., Plotinian and Christian Studies, study III.
– Salvation, Plotinian and Christian, Downside Rev. 75, 1957, 126–139 = ID., Plotinian and Christian Studies, study VI.
– The Background of the Doctrine "That the Intelligibles are not Outside the Intellect", Sources, 393–413 = ID., Plotinian and Christian Studies, study IV.
– Platonic Eros and Christian Agape, Downside Rev. 79, 1961, 105–121 = ID., Plotinian and Christian Studies, study IX.
– Plotinus. Enneads I–III. Loeb Classical Library. London/Cambridge, Mass. I & II 1966, III 1967, in progress.
– Plotinus, in HLGP 195–263.
– Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of νοῦς, Néoplatonisme 67–74 = ID., Plotinian and Christian Studies, study XV.
– Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect, Augustinian Studies 3, 1972, 35–59.
– Elements in the thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism, J.Hell.Stud. 93, 1973, 13–22 = ID., Plotinian and Christian Studies, study XVI.
– Tradition, reason and experience in the thought of Plotinus, Lincei 171–194 = ID., Plotinian and Christian Studies, study XVII.
– Beauty and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus, Kephalaion, 155–63 = ID., Plotinian and Christian Studies, study XIX.
P. AUBENQUE, Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique, Néoplatonisme 101–108.
P. AUBIN, L'«image» dans l'œuvre de Plotin, Rech.Sc.Rel. 41, 1953, 348–79.
– Le Problème de la «Conversion». Étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme des trois premiers siècles. Paris 1963.
M. AUBINEAU, Le thème du «bourbier» dans la littérature grecque profane et chrétienne, Rech.Sc.Rel. 47, 1959, 185–214.

A. BADAWĪ, Plotinus apud Arabes. Islamica 20. Cairo 1955.
N. BALADI, La pensée de Plotin. Paris 1970.
– Origine et signification de l'audace chez Plotin. Néoplatonisme 89–97.
W. BEIERWALTES, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, Ztschr.f.Phil.Forsch. 15, 1961, 334–62.
– Plotin über Ewigkeit und Zeit (Enneade III. 7). Quellen der Philosophie 3. Frankfurt/Main 1967.
– Andersheit. Zur neuplatonischen Struktur einer Problemgeschichte, Néoplatonisme 365–72.
– Johannes von Skythopolis und Plotin, Studia Patristica XI. ii, Berlin 1972, 3–7.
– and R. KANNICHT, Plotin-Testimonia bei Johannes von Skythopolis, Hermes 96, 1968, 247–51.
E. BENZ, Indische Einflüsse auf die frühchristliche Theologie, Abh. Ak. der Wiss. und Lit. Mainz. Geistes- und Sozialwiss. Kl. 1951. 3, Wiesbaden 1951, 172–202.
H. J. BLUMENTHAL, Did Plotinus believe in Ideas of Individuals, Phronesis 11, 1966, 61–80.
– Plotinus Ennead IV. 3.20–1 and its Sources: Alexander, Aristotle and Others, Arch. Gesch.Phil., 50, 1968, 254–61.
– Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus, Néoplatonisme, 55–63.
– Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul, The Hague 1971.
– Plotinus' Psychology: Aristotle in the Service of Platonism, Internat.Philos.Quart. 12, 1972, 340–364.
– Nous and soul in Plotinus: Some problems of Demarcation, Lincei 203–219.

Digitized by Google

A. Y. Borisov, Arabskiy original latinskoy versii tak nazvayemoy "Teologii Aristotelya" (The arabic original of the latin version of the so-called "Theology of Aristotle") Zapiski Kollegii Vostokovedov (Leningrad) 5, 1930, 83–98.
F. Bourbon di Petrella, Il problema dell'arte e della bellezza in Plotino. Florence 1956.
P. Boyancé, Notes sur la φρουρά platonicienne, Rev. de Philol. 37, 1963, 7–11.
É. Bréhier, La Philosophie de Plotin. Paris 1928.
F. Brunner, Le premier traité de la cinquième 'Ennéade': 'Des trois hypostases principielles', Rev. de Théol. et de Philos. sér. 3.23, 1973, 135–172 = Études Néoplatoniciennes. Neuchâtel 1973, 61–98.
H. Buchner, Plotins Möglichkeitslehre. Epimeleia 16. Munich/Salzburg 1970.
W. Burkert, Plotin, Plutarch, und die Platonisierende Interpretation von Heraklit und Empedokles, Kephalaion, 137–46.

R. Cadiou, Esthétique et sensibilité au debut du néoplatonisme, Rev.Philos., 149, 1959, 71–8.
V. Cilento, Mito e poesia nelle Enneadi di Plotino, Sources 245–310.
– Psychè, Parola del Passato 16, 1961, 190–211.
– La radice metafisica della libertà nell'antignosi Plotiniana, Parola del Passato 18, 1963, 94–122.
– Storia del testo di Plotino, Riv. di Filol. Class. 93, 1965, 369–79.
– Stile e linguaggio nella filosofia di Plotino, Vichiana 4, 1967, 29–41.
– Tracce di dramma e di mimo nelle Enneadi di Plotino, Dioniso 43, 1969, 277–94.
– Stile e sentimento tragico nella filosofia di Plotino, Néoplatonisme 37–42.
– Paideia Antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III. 8, V. 8, V. 5, II. 9. Introduz. e commento di V. C. Florence 1971.
– Il genio religioso di Plotino tra misteri antichi e nuovi, Filosofia 22, 1971, 149–64.
– Presenza di Plotino nel mondo moderno, Lincei, 13–29.
W. N. Clarke, Infinity in Plotinus: a reply, Gregorianum 40, 1959, 75–98.
E. B. Costello, Is Plotinus Inconsistent on the Nature of Evil?, Int.Philos.Quart. 7, 1967, 483–97.
P. Crome, Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Porphyrios, Proklos. Humanistische Bibliothek. Reihe 2.5. Munich 1970, ch. 2.
H. Crouzel, Origène et Plotin, élèves d'Ammonius Saccas, Bull. de Litt. Ecclés. 57, 1956, 193–214.
P. Courcelle, Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la « région de dissemblance » (Platon, Politique 273 d), Arch. d'Hist. doctrinale et littéraire du Moyen Age, 23, 1957, 5–33 = Id., Recherches sur les « Confessions » de S. Augustin. 2e éd. augmentée et illustrée. Paris 1968, 415–428.
– La colle et le clou de l'âme dans la tradition néoplatonicienne et chrétienne (Phédon 82 e; 83 d), Rev. Belge de Philol. et d'Hist. 36, 1958, 72–95 = Id., « Connais-toi toi-même » de Socrate à S. Bernard, II Paris 1975, 325–345.
– L'âme en Cage, Parusia 103–116 = Id., « Connais-toi toi-même » de Socrate à S. Bernard, II Paris 1975, 381–393.

J. N. Deck, Nature, Contemplation and the One. A study in the philosophy of Plotinus. Toronto 1967.
F. Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles aus arabischen Handschriften zum ersten Male herausgegeben. Leipzig 1882.
E. R. Dodds, The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One', Class. Quart. 22, 1928, 129–43.
– Review of HS I, Class.Rev. n.s. 2, 1952, 167.
– Notes on Plotinus, Ennead III, viii, Studi It.Fil.Class. 27–8 1956 108–113.
– Numenius and Ammonius, Sources 3–32.

Digitized by Google

– Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus, J.Rom.Stud. 50, 1960, 1–7.
– Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge 1965.
H. Dörrie, Ammonius, der Lehrer Plotins, Hermes 83, 1955, 439–77 = Id., Platonica Minora. Studia et testimonia antiqua 8. Munich 1976, 324–360.
– Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus, Sources, 193–223 = Id., Platonica Minora, 211–228.
– Plotin, Philosoph und Theologe, Die Welt als Geschichte 1, 1963, 1–12 = Id., Platonica Minora, 361–374.
– Review of HS II, Gnomon 36, 1964, 461–9.
– Emanation. Ein unphilosophisches Wort im spätantiken Denken, Parusia 119–41 = Id., Platonica Minora, 70–85.
– Der König. Ein platonisches Schlüsselwort, von Plotin mit neuem Sinn erfüllt, Plotin 217–35 = Id., Platonica Minora, 390–405.
– Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus, Néoplatonisme, 17–28 = Id., Platonica Minora, 154–165.
– La doctrine de l'âme dans le néoplatonisme de Plotin à Proclus, Rev. de Théol. et de Philos. sér. 3.23, 1973, 116–132 = Études Néoplatoniciennes. Neuchâtel 1973, 42–58.
– Plotino, – tradizionalista o innovatore?, Lincei 195–201.
– Logos-Religion? Oder Nôus-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, Kephalaion 115–136.

L. Eborowicz, Le sens de la contemplation chez Plotin, Giorn. di Metaf. 18, 1963, 219–40.
A. Éon, La notion plotinienne d'exégèse, Plotin 252–89.
H. P. Esser, Untersuchungen zu Gebet und Gottesverehrung der Neuplatoniker, Bonn 1967.
J. van Ess, Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam, Parusia 333–50.

R. Ferwerda, La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin, Groningen 1965.
A. M. Frenkian, L'enseignement oral dans l'école de Plotin, Maia 16, 1964, 353–66.
E. Fruechtel, Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins. Philosophische Abhandlungen 33. Frankfurt/Main 1970.

C. Gagnebin, La pensée de Plotin, une Philosophie de la vie spirituelle, Rev. de Théol. et de Philos. 3.14, 1963, 84–95.
M. de Gandillac, La sagesse de Plotin[2]. Paris 1966.
P. Gillet, Plotin au point de vue médical et psychologique, Paris 1934.
A. Graeser, Plotinus and the Stoics. A preliminary study. Philosophia Antiqua 22, Leiden 1972.

P. Hadot, Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin, Sources 107–141.
– Fragments d'un commentaire de Porphyre sur le Parménide de Platon, Rev.Ét.Gr. 74, 1961, 410–38.
– Plotin ou la simplicité du regard. Paris 1963, [2]1973.
– Porphyre et Victorinus. 2 vols. Paris 1968.
– L'être et l'étant dans le néoplatonisme, Rev. de Théol. et de Philos. sér. 3.23, 1973, 101–113 = Études Néoplatoniciennes. Neuchâtel 1973, 27–39.
– L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories, Lincei 31–47.
F. P. Hager, Die Materie und das Böse im antiken Platonismus, Mus.Helv. 19, 1962, 85–92.

Digitized by Google

– Die Aristotelesinterpretation des Alexander von Aphrodisias und die Aristoteleskritik Plotins bezüglich der Lehre vom Geist, Arch.Gesch.Phil., 46, 1964, 174–87.
– Der Geist und das Eine. Untersuchungen zum Problem der Wesensbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie. Noctes Romanae 12. Bern/Stuttgart 1970, Pt. III.
– Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und bei Augustin, Ann. de la Soc. Suisse de Philos. 33, 1973, 85–111.
R. Harder, Review of HS I, Gnomon 24, 1952, 177–88
– Zur Biographie Plotins, in: Id., Kleine Schriften. Munich 1960, 275–95.
– Quelle oder Tradition, Sources 327–32.
P. Henry, Le problème de la liberté chez Plotin, Rev. Néo-scolastique de Philosophie 33, 1931, 50–79, 180–215, 318–39.
– Plotin et l'Occident. Louvain 1934.
– Recherches sur la Préparation Évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius. Bibl. de l'École des Hautes Études. Sc.Rel. 50. Paris 1935, 59–133.
– Vers la reconstitution de l'enseignement oral de Plotin, Bulletin de l'Ac.R. de Belgique. sér. 5.23, 1937, 320–34.
– Études Plotiniennes I. Les États du Texte de Plotin. Museum Lessianum. Section Philol. 20. Paris/Brussels 1938.
– La dernière parole de Plotin, Stud. class. e orient. (Univ. Pisa) 2, 1953, 113–30.
– Une comparaison chez Aristote, Alexandre et Plotin, Sources, 429–44.
– Introduction to MacKenna's translation of the Enneads, London ^{3}1962 and ^{4}1969.
– Trois apories orales de Plotin sur les Catégories d'Aristote, in: Zetesis. Festschr. E. de Strijcker, Antwerp/Utrecht, 1973, 234–65.
W. Himmerich, Eudaimonia. Die Lehre des Plotin von der Selbstverwirklichung des Menschen. Forschungen zur neueren Philosophie und ihrer Geschichte n.F. 13. Würzburg 1959.
O. Hoppe, Die Gene in Plotin Enn. VI. 2. Interpretationen zu Quelle, Tradition und Bedeutung der πρῶτα γένη bei Plotin. Diss. Göttingen 1965.
G. Huber, Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie. Studia Philosophica. Suppl. 6. Basle 1955.

J. Igal, Adnotatiunculae in Plotinum, Mnemos. ser. 4.22, 1969, 356–77.
– Dos notas al tratado Sobre los numeros de Plotino, Est.Clás. 14, 1970, 453–72.
– La génesis de la inteligencia en un pasaje de las Enéadas de Plotino (V. 1.7.4–35), Emerita 39, 1971, 129–157.
– La cronologia de la Vida de Plotino de Porfirio. Publicaciones de la Universidad de Deusto. Filos. y Let. 1. Madrid 1972.
– Observaciones al texto de Plotino, Emerita 41, 1973, 75–98.
– Una nueva interpretación de la ultimas palabras de Plotino, Cuadernos de Filol. Clás. 4, 1972, 441–462.
– Notas al texto de Plotino y Moerbeke, in: Genethliakon Isidorianum. Salamanca 1975, 299–309.
– Sobre „Plotini Opera" de P. Henry y H.-R. Schwyzer, Emerita 43, 1975, 169–196.

B. D. Jackson, Plotinus and the Parmenides, J.Hist.Phil. 5, 1967, 315–27.
H. L. Jansen, Die Mystik Plotins, Numen 11, 1964, 165–88.
F. R. Jevons, "Lumping" in Plotinus' Thought, Arch.Gesch.Phil. 47, 1965, 132–40.
H. Jonas, The Soul in Gnosticism and Plotinus, Néoplatonisme 45–53.

E. de Keyser, La Signification de l'art dans les Ennéades de Plotin. Univ. de Louvain Rec. de Travaux d'Hist. et de Philol. sér. 4.7. Louvain 1955.

Digitized by Google

H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin. Amsterdam 1964.
P. KRAUS, Un Fragment prétendu de la recension d'Eustochius des œuvres de Plotin, Rev. Hist.Rel. 113, 1936, 207–18.
– Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase Arabe des Ennéades, Bulletin de l'Institut d'Égypte 23 (1940–41) 263–95.
K. KREMER, Das „Warum der Schöpfung": „quia bonus" vel/et „quia voluit"? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips „bonum est diffusivum sui", Parusia 241–64.
– Die Neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin. Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 1, Leiden 1966.
D. N. KOUTRAS, Ἡ ἔννοια τοῦ φωτὸς εἰς τὴν αἰσθητικὴν τοῦ Πλωτίνου. Athens 1968.
W. KROLL, Ein neuplatonischer Parmenideskommentar in einem Turiner Palimpsest, Rhein. Mus. n.F. 47, 1892, 599–627.
W. KUTSCH, Ein arabisches Bruchstück aus Porphyrios (?), περὶ ψυχῆς, und die Frage des Verfassers der „Theologie des Aristoteles", Mélanges de l'Univ. St. Joseph, Beyrouth, 31, 1954, 265–86.

H. LANGERBECK, The Philosophy of Ammonius Saccas and the connection of Aristotelian and Christian elements therein, J.Hell.Stud. 77. i, 1957, 67–74.
E. A. LEEMANS, Studie over den wijsgeer Numenius van Apamea. Mém. de l'Ac. R. de Belgique. Cl. des Lett. 37. Brussels 1937.
G. LEROUX, Logique et dialectique chez Plotin: Ennéade 1.3 [20], Phoenix 28, 1974, 180–192.
G. L. LEWIS, Review of BADAWĪ, Plotinus Apud Arabes, Oriens 10, 1957, 395–9.
A. C. LLOYD, Neoplatonic Logic and Aristotelian Logic, Phronesis 1, 1955–6, 58–79 and 146–160.
– Nosce Teipsum and Conscientia, Arch.Gesch.Phil. 46, 1964, 188–200.
– Non-discursive thought – an enigma of Greek philosophy, Proc.Aristotelian Soc. 70, 1969–70, 261–74.

P. S. MAMO, Forms of individuals in the Enneads, Phronesis 14, 1969, 77–96.
A. MARICQ, in: E. HONIGMANN and A. MARICQ, Recherches sur les Res Gestae Divi Saporis. Mém. de l'Ac. R. de Belgique. Cl. des Lett. Sc. Mor. et Pol. sér. 2.47. Brussels 1952, 118–22.
L. MASSIGNON, Receuil de textes concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris 1929.
P. P. MATTER, Zum Einfluß des platonischen Timaios auf das Denken Plotins. Winterthur 1964.
P. MERLAN, From Platonism to Neoplatonism. The Hague 1953, ²1960.
– Plotinus and Magic, Isis 44, 1953, 341–8.
– Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition. Archives internationales d'histoire des idées 2. The Hague 1963.
– Monismus und Dualismus bei einigen Platonikern, Parusia 143–54.
– Greek Philosophy from Plato to Plotinus, in HLGP 14–132.
J. MOREAU, L'un et les êtres selon Plotin, Giorn. di Metaf. 11, 1956, 204–224.
– Plotin ou la gloire de la philosophie antique. Paris 1970.
– Plotin et la tradition hellénique, Plotin 171–80.
R. MORTLEY, Negative Theology and Abstraction in Plotinus, Am.J.Philol. 96, 1975, 263–77.
R. MOSSÉ-BASTIDE, Bergson et Plotin. Paris 1959.
– La théorie bergsonienne de la connaissance et ses rapports avec la philosophie de Plotin, in: Bergson et Nous. Actes du Xe Congrès des sociétés de philosophie de langue française. Paris 17.–19.5. 1959 = Bulletin de la soc. franç. de philosophie 53 (numéro spécial), 1959, 243–7.
– La pensée philosophique de Plotin. Paris/Brussels/Montreal, 1972.

Digitized by Google

D. O'Brien, Plotinus on evil. A study of matter and the soul in Plotinus' conception of human evil, Downside Rev. 87, 1969, 68–110: a slightly revised version is in Néoplatonisme, 113–46.
G. J. P. O'Daly, Plotinus' Philosophy of the Self. Shannon 1973.
– The presence of the One in Plotinus, Lincei 159–69.
D. O'Meara, À propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin (Enn. IV. 8[6]. 1.1–11), Mnemos. ser. 4.27, 1974, 238–44.
– Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin. Philosophia antiqua 27. Leiden 1975.
S. I. Oost, The Death of the Emperor Gordian III, Class.Philol. 53, 1958, 106–107.
C. Orsi, La dottrina plotiniana del numero e le sue premesse storiche, Annali della Fac. di Lett. e Fil. Univ. di Napoli 2, 1952, 137–74.
H. Oppermann, Plotins Leben. Untersuchungen zur Biographie Plotins. Orient und Antike 7. Heidelberg 1929.

C. Parma, Pronoia und Providentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins. Stud. z. Problemgesch. der antik. und mittelalterlichen Philos. 6. Leiden 1971.
J. Pépin, Note nouvelle sur le problème de la communication des consciences chez Plotin et St. Augustin, Rev. Mét. et Mor. 56, 1951, 316–326, a continuation of RMM 1950, see below.
– Plotin et les mythes, Rev.Phil.Louv. 53, 1955, 5–27.
– Éléments pour une histoire de la relation entre l'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme, Rev.Philos. 146, 1956, 39–55.
– Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes. Paris 1958.
– La connaissance d'autrui chez Plotin et St. Augustin, Augustinus 3, 1958, 227–45: an earlier version is in Rev. Mét. et Mor. 55, 1950, 128–48.
– Plotin et le miroir de Dionysos (Enn. IV, 3 [27], 12, 1–2), Plotin 304–320.
– Héraclès et son reflet dans le Néoplatonisme, Néoplatonisme 174–8.
S. Pinès, La longue recension de la Théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne, Rev.Ét.Islam. 22, 1954, 7–20.
– Les textes arabes dits plotiniens et le courant « porphyrien » dans le Néoplatonisme grec, Néoplatonisme 303–313.
H.-C. Puech, Plotin et les Gnostiques, Sources 161–74.

A. N. M. Rich, Reincarnation in Plotinus, Mnemos. ser. 4.10, 1957, 232–8.
– Plotinus and the theory of artistic imitation, Mnemos. ser. 4.13, 1960, 233–9.
– Body and Soul in the Philosophy of Plotinus, J.Hist.Phil. 1, 1963, 1–15.
J. M. Rist, Plotinus on matter and evil, Phronesis 6, 1961, 154–66.
– The indefinite dyad and intelligible matter in Plotinus, Class.Quart. n.s. 12, 1962, 99–107.
– Theos and the One in some texts of Plotinus, Mediaeval Studies 24, 1962, 168–80 = Id., Platonism and its Christian Heritage, London 1985, study VII.
– Plotinus and the Daimonion of Socrates, Phoenix 17, 1963, 13–24.
– The Neoplatonic One and Plato's Parmenides, Trans.Am.Philol.Ass. 93, 1962, 389–401.
– Forms of Individuals in Plotinus, Class.Quart. n.s. 13, 1963, 223–31.
– Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus and Origen. Phoenix supplementary vol. 6. Toronto 1964.
– Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism, Hermes 92, 1964, 213–25.
– On Tracking Alexander of Aphrodisias, Arch.Gesch.Phil. 48, 1966, 82–90.
– Plotinus: The road to reality. Cambridge 1967.
– Integration and the undescended soul in Plotinus, Am.J.Philol. 88, 1967, 410–22.
– Ideas of Individuals in Plotinus: A reply to Dr. Blumenthal, Plotin 298–303.
– The Problem of "Otherness" in the Enneads, Néoplatonisme 77–87 = Id., Platonism and its Christian Heritage, study VIII.

Digitized by Google

– The one of Plotinus and the god of Aristotle, Rev. of Metaph. 27, 1973, 75–87 = ID., Platonism and its Christian Heritage, study IX.
– Plotinus and Augustine on Evil, Lincei, 495–508.
D. ROLOFF, Plotin. Die Großschrift III, 8–V, 8–V, 5–II, 9. Unters. z. antiken Lit. und Gesch. 8. Berlin 1970.
F. ROSENTHAL, Aš-Šayḫ al-Yûnânî and the Arabic Plotinus Source, Orientalia 21, 1952, 461–92, 22, 1953, 370–400 and 24, 1955, 42–66.
– From Arabic Books and Manuscripts V. A one volume library of Arabic Philosophical and Scientific texts in Istanbul, J.Am.Or.Soc. 75, 1955, 14–23.
C. RUTTEN, Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin. Bibl. de la Fac. de Phil. et Lett. de l'Univ. de Liège 160. Paris 1961.
B. SALMONA, La libertà in Plotino. Pubbl. dell'Ist. di Filos. Univ. di Genova 49. Milan 1967.
H. SCHLETTE, Das Eine und das Andere. Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins. Munich 1966.
V. SCHUBART, Pronoia und Logos. Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin. Epimeleia 11. Munich/Salzburg 1968.
P.-M. SCHUHL, Descente métaphysique et ascension de l'Âme dans la Philosophie de Plotin, Stud. Internaz. di filosofia, 5, 1973, 71–84.
H.-R. SCHWYZER, Die pseudoaristotelische Theologie und die Plotin-Ausgabe des Porphyrios, Rhein.Mus. n.F. 90, 1941, 216–36.
– Die zwiefache Sicht in der Philosophie Plotins, Mus.Helv. 1, 1944, 87–99.
– „Bewußt" und „Unbewußt" bei Plotin, Sources 343–78.
– Sieben ἅπαξ εἰρημένα bei Plotin, Mus.Helv. 20, 1963, 186–95.
– Nachlese zur indirekten Überlieferung des Plotin-Textes, Mus.Helv. 26, 1969, 252–70.
– Plotin und Platons Philebos, Plotin 181–93.
– Zu Plotins Deutung der sogenannten Platonischen Materie, in: Zetesis. Festschr. E. de Strijcker, Antwerp/Utrecht 1973, 266–80.
– Plotinisches und Unplotinisches in den ἀφορμαί des Porphyrios, Lincei 221–252.
– The Intellect in Plotinus and the Archetypes of C. G. Jung, Kephalaion 214–22.
E. SEEBERG, Ammonius Sakas, Ztschr.Kirchengesch. 61, 1942, 136–70.
T. G. SINNIGE, Metaphysical and Personal Religion in Plotinus, Kephalaion 147–54.
N. SMART, Mystical Experience, Sophia 1, 1962, 19–26.
A. SMITH, Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition. A study in post-Plotinian Neoplatonism. The Hague 1974.
R. STARK, Emendationes Plotinianae, Mus.Helv. 18, 1961, 226–8.
S. M. STERN, Ibn Hasdây's Neoplatonist. A neoplatonic treatise and its influence on Isaac Israeli and the longer version of the Theology of Aristotle, Oriens 13–14, 1960–61, 58–120.
– and A. ALTMANN, Isaac Israeli. A Neoplatonic philosopher of the early tenth century. Oxford 1958.
M. VAN STRAATEN, On Plotinus IV. 7 [2], 8³, Kephalaion 164–70.
L. SWEENEY, Infinity in Plotinus, Gregorianum 38, 1957, 515–35 and 713–32.
– reply to CLARKE (1959), Gregorianum, 40, 1959, 327–31.
– Basic Principles in Plotinus' Philosophy, Gregorianum 42, 1961, 506–515.
– Another interpretation of Enneads VI. 7.32, Modern Schoolman 38, 1961, 289–303.
L. TARÁN, Plotinus and the ὑπερουράνιος τόπος of the Phaedrus, Class. et Med. 30. 1969, 258–62.
W. THEILER, Review of HENRY, États, Byz.Ztschr. 41, 1941, 169–76.
– Plotin zwischen Platon und Stoa, Sources 65–86.
– Ammonios der Lehrer Origenes, in: ID., Forschungen zum Neuplatonismus. Berlin 1966, 1–45.

Digitized by Google

– Diotima Neuplatonisch, Arch.Gesch.Phil. 50, 1968, 29–47.
– Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin, Plotin 290–97.
– Von der begrenzten Form zur unbegrenzten Liebe bei Plotin, in: ID., Islamic Philosophy and the Classical tradition. Festschrift R. Walzer. London 1972, 467–72.
– Der Platonismus Plotins als Erfüllung der antiken Philosophie, Lincei 147–58.
P. THILLET, Notes critiques sur la Théologie d'Aristote, Arabica 5, 1958, 56–66.
– Notes sur le texte des Ennéades, Plotin 194–216.
– Indices porphyriens dans la Théologie d'Aristote, Néoplatonisme 292–302.
J. TROUILLARD, La méthode de Plotin, in: Actes du XIème Congrès Internat. de Philos. Bruxelles, 20.–26. 8. 1953, vol. 12. Histoire de la Philosophie. Méthodologie. Antiquité et moyen âge. Amsterdam/Louvain 1953, 128–32.
– L'impeccabilité de l'esprit selon Plotin, Rev.Hist.Rel. 143, 1953, 19–29.
– La Présence de Dieu selon Plotin, Rev. Mét. et Mor. 59, 1954, 38–45.
– La Procession plotinienne. Paris 1955.
– La Purification plotinienne. Paris 1955.
– La genèse du Plotinisme, Rev.Phil.Louv. 53, 1955, 469–81.
– La médiation du verbe selon Plotin, Rev.Philos. 146, 1956, 65–73.
– Agir par son être même. La causalité selon Proclus, Rev.Sc.Rel. 32, 1958, 347–57.
– Valeur critique de la mystique plotinienne, Rev.Phil.Louvain 59, 1961, 431–44.
– L'âme du Timée et l'un du Parménide dans la perspective néoplatonicienne, Plotin 236–51.
– The logic of attribution in Plotinus, Int.Philos.Quart. 1, 1961, 125–38.

M. H. A. L. VAN DER VALK, A few observations on the text of Plotinus, Mnemos. ser. 4.9, 1956, 112–34.
G. VERBEKE, Les critiques de Plotin contre l'entélechisme d'Aristote: Essai d'Interprétation de l'Enn. 4.7.8[5], in: Philomathes. Studies and Essays in the humanities in honour of Philip Merlan, ed. R. B. PALMER and R. HAMMERTON-KELLY. The Hague 1971, 194–222.
C. J. DE VOGEL, On the Neoplatonic character of Platonism and the Platonic character of Neoplatonism, Mind 62, 1953, 43–64.
– La théorie de l'ἄπειρον chez Platon et dans la tradition platonicienne, Rev.Philos. 149, 1959, 21–39.
– À propos de quelques aspects dits néoplatonisants du platonisme de Platon, Néoplatonisme 7–14.
K.-H. VOLKMANN-SCHLUCK, Plotins Lehre vom Wesen und von der Herkunft des Schlechten (Enn. I, 8), Philos.Jahrb. 75, 1967, 1–21.

H. WAGNER, Die Schichtentheoreme bei Platon, Aristoteles und Plotin, Studium Generale 9, 1956, 283–91.
R. T. WALLIS, Neoplatonism. London 1972.
E. W. WARREN, Consciousness in Plotinus, Phronesis 9, 1964, 83–97.
– Memory in Plotinus, Class.Quart. n.s. 15, 1965, 252–60.
– Imagination in Plotinus, Class.Quart. n.s. 16, 1966, 277–85.
L. G. WESTERINK, Elias und Plotin, Byz.Ztschr. 57, 1964, 26–32 = ID., Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature, Amsterdam 1980, study VIII.
K. WURM, Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI, 1, 2 und 3. Quellen und Studien zur Philosophie 5. Berlin 1973.
R. C. ZAEHNER, Mysticism Sacred and Profane. Oxford 1957.

C. ZINTZEN, Die Wertung von Mystik und Magie in der neuplatonischen Philosophie, Rhein. Mus. n.F. 108, 1965, 71–100.
F. ZUCKER, Plotin und Lycopolis, Sitzb. der Deutsch. Ak. der Wiss. zu Berlin. Kl. für Sprache, Lit. und Kunst. 1950. 1. Berlin 1950.

Digitized by Google

The Course of Plotinian Scholarship from 1971 to 1986

by KEVIN CORRIGAN, Saskatoon, Saskatchewan, Canada
and PADRAIG O'CLEIRIGH, Guelph, Ontario, Canada

Contents

I. Texts, Dictionaries, Translations, Commentaries, Histories and Themes 571
II. The Two Matters, Intelligible Matter and Lower Matter–Evil 575
III. The Categories and the Genera of Being 579
IV. Body, Soul, Anthropology, Individual, Self 581
V. Gnosticism 584
VI. Intellect 588
1. Discursive Reason and Non-Discursive Intellect 588
2. Aristotle, Plato and the Structure of the Plotinian Intellect 589
3. The Generation of Intellect and the One 590
VII. Mystical Thought 593
VIII. Bibliography 595
1. Bibliographic Sources 595
2. List of Abbreviations 595
3. Texts, Dictionaries, Translations and Commentaries 598
4. Books and Articles 600

I. Texts, dictionaries, translations, commentaries, histories and themes

1) The completion of several monumental works of Plotinian scholarship in the last fifteen years has established a solid foundation for the recent flowering of Plotinian studies. The centrepiece of this work, a labour of over thirty years, is the appearance of the three volume critical edition of the 'Enneads' of HANS-RUDOLF SCHWYZER and PAUL HENRY 'Plotini Opera I–III', Paris–Bruxelles–Leiden, 1951–1973 (with invaluable *addenda* and *indices* to the third volume), the most comprehensive work upon Plotinus to date and a work which is being

Digitized by Google

continued in the preparation of the editio minor[1] (in the Oxford Classical Texts series), and also in the revised edition of the article on Plotinus by Dr. SCHWYZER in the special edition of the 'Realencyclopädie'.[2] Another major lacuna in Plotinian studies was filled in 1979 when the 'Lexicon Plotinianum' (Leiden), begun independently by J. SLEEMAN, but adapted by him to the HENRY–SCHWYZER edition and completed by G. POLLET, was published. This major work of co-operation provides an indispensible guide to the text (and its difficulties) and to the philosophy of Plotinus, and has now paved the way for further stylistic and terminological studies.[3]

2) Following upon the magnificent German edition of the 'Enneads' with translation and notes by R. HARDER, revised by W. THEILER and R. BEUTLER (indices compiled with the help of G. O'DALY)[4] and also the masterful Italian translation by V. CILENTO[5], the last ten years have brought the completion of A. H. ARMSTRONG's brilliant translation of the 'Enneads' for the Loeb series.[6] For the English speaking world this is an invaluable work which makes Plotinus accessible to scholars in many different fields and indeed to the ordinary reader. We still await the final volumes (which will cover 'Ennead' VI), but despite unavoidable technical difficulties, volumes IV and V appeared in 1984. The 'Enneads' have also been translated into Dutch (R. FERWERDA) and modern Hebrew (N. SPIEGELMANN) in recent years, but copies of the latter are not as yet available.[7]

One of the most outstanding contributions in this growing field has been the first volume of a Spanish translation by the late Professor JESÚS IGAL, S. J. (Porfirio, Vida de Plotino – Plotino, Enéadas I–II, Madrid, 1982) which contains a magnificent general introduction, introductions and outlines for the

For all abbreviations or fuller bibliographical details see bibliography. Where lists of authors are given in the text, please see bibliography for reference.

[1] Plotini Opera, ed. P. HENRY et H.-R. SCHWYZER, Oxford 1964–1982 (in the following normally abbreviated H.–S.).

[2] Plotinos. Sonderausgaben der Paulyschen Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, München 1978.

[3] For a brief discussion of stylistic studies and studies of specific images see GARCÍA BAZÁN F. Tres Décadas de Estudios Plotinianos, Sapientia 35, 1980, 281–300. For more recent works see bibliography.

[4] Plotins Schriften. Übersetzt von R. HARDER. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen von R. BEUTLER und W. THEILER, Hamburg 1956–1967.

[5] Plotino : Enneadi. Prima versione integra e commentario critico, Bari 1947–1949. Volume 3 (II) contains a bibliography of Plotinus up to 1949 by M. MARIEN.

[6] Plotinus. Text with an English translation by A. H. ARMSTRONG. Loeb classical library, 5 vols. (Enneads I–V) Cambridge, Mass.–London 1966–1984.

[7] R. FERWERDA, Plotinus, Enneaden: Porphyrius, Over het leven van Plotinus en de indeeling van zijn traktaten, Baarn–Amsterdam 1984. The Hebrew translation is mentioned by A. WOLTERS, 'Igal's translation of Plotinus, Dionysius 7, 1983, 34, but no further bibliographical references seem readily available at present. A first Japanese translation will appear in 1987 (see bibliography 3 for details).

Digitized by Google

'Vita' and individual treatises of the first two 'Enneads' and excellent footnotes throughout.[8] IGAL's recent death is a great loss and means the passing of an era in which almost every area of Plotinian studies has been touched by the depth and acumen of his intellect and textual expertise. Apart from his many contributions to the work of HENRY and SCHWYZER, his careful studies of Plotinus' anthropology and of the philosophical and textual difficulties of those passages concerning the generation of Intellect, as also his analysis of the chronology of the 'Vita'[9] – these studies are now accepted as models, superseding many of the conclusions of earlier scholarship.

3) For the 'Vita' IGAL's chronology has been generally accepted, although the dating of the individual treatises remains an open question. A mammoth, though preliminary, examination of the 'Vita' and its difficulties has appeared recently (L. BRISSON[10]) and promises to be most helpful on the questions of individuals (mythological and historical) who appear in the 'Vita', of the nature of Plotinus' school and the oath of secrecy in relation to the teaching of Ammonius, of the chronological system used by Porphyry etc. A thorough bibliography on the 'Vita' from 1492–1979 is presented by D. O'BRIEN.

On the wider question of Porphyry's presentation of Plotinus, L. JERPHAGNON[11] has underscored the conscious arrangement which allows the epiphanic quality of its subject's "Intellect" to shine through. R. SORABJI amusingly captures its uniqueness as biography: "What other biography tells us, within the first three paragraphs, such details as that its subject refused enemas, and that he declined to be weaned until the age of eight?"[12]

4) After the text and translation of the 'Enneads' the most significant area of exploration (and research for the future) has been the development of commentaries upon individual treatises. The valuable introductions and critical notes of BRÉHIER and BOUILLET and others, and the excellent commentary of BEIERWALTES on III, 7 [45], have given rise to several very useful commentaries, notably (I) V. CILENTO (Paideia Antignostica, Florence, 1971) and (II) D. ROLOFF (Die Grossschrift, Berlin, 1971), both on the 'Long Work' and from very different points of view (see section E below); (III) a study of Plotinus' doctrine of love in III, 5 [50] by A. WOLTERS (Plotinus 'On Eros', Diss. Amsterdam, 1972); (IV) an analysis, with much helpful discussion of the problems in Plotinus' psychology, of the first eight chapters in IV, 3 [27] by W. HELLEMAN-ELGERSMA (Soul-

[8] For an assessment of this work see A. WOLTERS (note 7).

[9] Aristoteles y la evolución de la Antropología de Plotino, Pensamiento 35, 1979, 315–346; ID., La genesis de la inteligencia en un pasaje de las Enéadas de Plotino (V, 1, 7, 4–35), Emerita 39, 1971, 129–157; ID., La Cronologia de la Vida de Plotino de Porfirio, Universidad de Deusto, 1972.

[10] L. BRISSON, M.-O. GOULET-CAZÉ, R. GOULET, D. O'BRIEN, La Vie de Plotin: Travaux préliminaires et index grec complet, Paris 1982.

[11] Plotin, Éphiphanie du Nous. Note sur la Vita Plotini comme typologie, Diotima 11, 1983, 111–118.

[12] Time, Creation and the Continuum, London 1983, 157.

Digitized by Google

Sisters, Amsterdam, 1980)[13]; (V) an excellent commentary, with wide-ranging discussion of problematic passages throughout the 'Enneads', on V, 1 [10] by M. ATKINSON[14]; (VI) a much needed study of the difficult treatise 'On Numbers', VI, 6 [34] by a constellation of scholars headed by J. BERTIER[15]; this can be supplemented by the fine analysis of VI, 6 [34] by A. CHARLES-SAGET (L'Architecture du Divin, Paris, 1982); (VII) a new commentary on the two treatises on providence by P. BOOT (Plotinus, Over Voorzienigheid, Enneade III 2–3 [47–48], Amsterdam, 1984); and also (VIII) among several other unpublished dissertations, a brave and helpful work by K. S. STRANGE on the logical treatises, VI, 1–3 [42–44] (On the genera of Being, Diss. U. of Texas Austin, 1981). The scope for further commentaries is wide: VI, 4–5 [22–23]; IV, 3–5 [27–29]; VI, 9 [9][16], which remains a most important and interesting work despite the fact that it so often serves as an elementary introduction to Plotinus; and most of all, one of the most profound and difficult treatises, VI, 7 [38].

5) The past twenty years have seen not simply a renaissance, but, one might almost say, an explosion, of Plotinian scholarship, of the full depth and rigour of which it is impossible to give more than a small idea here. Most important have been the invaluable 'Cambridge History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy', ed. A. H. ARMSTRONG (Cambridge 1967), R. T. WALLIS, 'Neoplatonism' (New York 1972), J. DILLON, 'The Middle Platonists' (London 1977), vol. IV of G. REALE's 'Storia della filosofia antica' (Milan 1978) and C. ELSAS, 'Neuplatonische und Gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins' (Berlin–New York 1975), all of which have helped to locate Plotinus and his contemporaries within the much broader vista of the history of philosophy. Also helpful, although less directly involved in the study of Plotinus, have been the works of S. GERSH (on spiritual motion in Proclus and the evolution of the Pseudo-Dionysian tradition), of I. HADOT (on Alexandrian Neoplatonism and on the liberal arts)[17] and especially W. BEIERWALTES' study of *henosis* in 'Denken des Einen', Frankfurt 1985. In addition, there have been a number of interesting *Festschriften* and special collections of articles. Mention should be made above all of the proceedings of the 1969 Royaumont conference (Le Néoplatonisme, 1971)

[13] See also M. VAN STRAATEN, On Plotinus IV, 7 [2] 8, in: Kephalaion: Mélanges de Vogel, edd. J. MANSFELD & L. M. DE RIJK 1975, 164–170.

[14] See also F. BRUNNER, Le premier traité de la cinquième Ennéade. Des trois hypostases principielles, RThPh 1973, 135–172.

[15] Traité sur les nombres (Ennéade VI, 6 [34]), introd., texte grec, trad., comm. et index grec par J. BERTIER, L. BRISSON, A. CHARLES, J. PÉPIN, H. D. SAFFREY and A. P. SEGONDS, Paris 1980.

[16] On this see also IGAL's short commentary: Commentaria in Plotini 'de Bono sive de Uno' librum (Enn. VI, 9), Helmantica, 22, 1971, 273–304.

[17] S. E. GERSH, Kinesis Akinetos. A Study of Spiritual Motion in the philosophy of Proclus, Leiden 1973; ID., From Iamblichus to Eriugena: an Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition, Leiden 1978; I. HADOT, Arts Libéraux et philosophie dans la pensée antique, Paris 1984; EAD., Le Problème du néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès et Simplicius, Paris 1978.

Digitized by Google

and of the Rome conference (Plotino e il Neoplatonismo, 1974) which have proved to be invaluable tools for research. Also necessary are some of the studies in honour of J. TROUILLARD (Néoplatonisme, 1981), E. DE STRIJKER (Zetesis, 1973), A. H. ARMSTRONG (Neoplatonism and Early Christian Thought, London 1981), H. DÖRRIE (Platonismus und Christentum, Münster 1983) and C. J. DE VOGEL (Kephalaion, 1975), and also the series of collections of articles published by the International Society for Neoplatonic Studies: Significance of Neoplatonism, 1976, Structure of Being, 1982, Neoplatonism and Indian Thought, 1982. Among the many helpful studies of various aspects of Plotinus' philosophy mention might be made of the following: on Plotinus' use of the Platonic *corpus* (CHARRUE [1978] FINDLAY [1975], GADAMER [1983], SCHROEDER [1978]), on Plotinus' relation to Aristotle (HADOT [1974], SZLEZÁK [1979], HENRY [1973, 1982], DE GANDILLAC [1979], WURM [1973]), to the Stoics (GRAESER [1972], VAN STRAATEN [1975]), to Alexander of Aphrodisias (DONINI [1974], SCHROEDER [1984], SZLEZÁK [1979], WURM [1973]), to Amelius (ARMSTRONG [Cambridge History etc. Connecting Note], MASSAGLI [1982]), to Ammonius (IGAL [1979], HENRY [1982], SZLEZÁK [1977], SCHWYZER [1983]), to Numenius (Numenius ed. DES PLACES, Paris 1973; O'MEARA [1976]), to Porphyry (after HADOT [Porphyre et Victorinus I & II] [1968]), SCHWYZER [1974], SMITH [1974], LAMBERZ (Sententiae); on Plotinus' conception of the soul (BLUMENTHAL [1971], DÖRRIE [1979]), of the self (O'DALY [1973]), of individual and person (ARMSTRONG [1977]), of providence (SCHUBERT [1968], PARMA [1971], BOOT [1984]), of time (MANCHESTER [1978], SIMONS [1980, 1985], PLASS [1978], ARIOTTI [1973]), of mathematics (CHARLES-SAGET [1982], PÉPIN [1979], KORDIG [1982], GATTI [1983]), of negative Theology (ARMSTRONG [1981, 1983, ETC.], and of Intellect [SZLEZÁK (1979)]. In addition there have been a growing number of comparative studies: Plotinus and BERKELEY (BALADI [1974]), HEGEL (FINDLAY [1975]), FICHTE (BAUMGARTNER [1981]), SCHELLING (TILLETTE [1980]), BERGSON (DE GANDILLAC [1979]), JUNG (SCHWYZER [1975]), HEIDEGGER (JONES [1982], BALES [1983]), KIERKEGAARD (PENTZOPOULOU-VALALAS [1980]). This brief survey will help to give some notion of the diversification of recent studies.

II. The Two Matters, Intelligible Matter and Lower Matter–Evil

The 'Enneads' distinguish between two types of matter, intelligible matter and the matter of the sensible world. Intelligible matter is perfectly formed, but is intimately connected with the notions of "otherness", "indefinite dyad" and "audacity" (*tolma*). The matter of the sensible world seems to appear under different guises in different works (notably II, 4 [12]; II, 5 [25]; III, 6 [26]; I, 8 [51]). It is a principle whose presence makes the generation of the physical world possible, and it is positive in this sense, even "a final form" (V, 8 [31], 7, 22–23). But it is also non-being, lacking all definition, a principle of false appearance, and further still, it is an absence of being which is also a presence of negative

Digitized by Google

focus, an ultimate source of moral and physical corruptibility, and in Plotinus' final work on the subject, I, 8 [51], anti-substance.

1) This curious conception of matter–evil, which at different times maintains the intrinsic goodness of the physical world, makes evil a privation of the good, and yet appears to turn it into an independent entity beside the Good, has raised the charge of serious inconsistency against Plotinus which has been the subject of prolonged and unresolved debate in the period before 1971 (RIST, HAGER, JEVONS, MERLAN, VAN WINDEN, O'BRIEN) and to a lesser extent in our own period (O'BRIEN [1971], SCHWYZER [1973], ARMSTRONG [1984], cf. also SIMONS [1985], PECORINO [1981], RUDAVSKY [1978], RIST [1974]).

Several notable attempts, however, have been made to bring together both sides in the issue by accepting the profound difficulty in the concept itself. A. H. ARMSTRONG[18] emphasizes the considerable advantage in the Plotinian theory (as also in Plato and Middle Platonists) in that it gives a more vivid sense, not without difficulties, it is true, of the reality and seriousness of evil. ARMSTRONG suggests that the language used (ὕλη, *silva* or *materia*) tends to reify the conception too much. But if we understand that matter–evil as absolute non-existence is a way of speaking of a necessary condition of what must be there if the Good is to diffuse itself freely and a world of bodies in space and time is to exist at all, it may become easier to make sense of Plotinus' position. This view is related to that of BLUMENTHAL who stresses in Plotinus' treatments of matter the importance of different points of view (Psychology 1971, p. 2).

It seems possible to go further than this and to make the following suggestions: (1) Plotinus puts contradiction at the heart of his attempt to explain the curious participation/non-participation of matter in Form in III, 6 [26]. Conflicting appearances, or at least overlapping frames of reference, are part and parcel of his theory. Paradoxical it may be to suggest, but perhaps consistency/inconsistency may not be the right focus for this debate. A new frame of reference which can do justice to the antinomies involved may be needed. (2) The widely differing viewpoints of different treatises, as so often in the 'Enneads', have to be examined in the context of a particular focus of argumentation (which is one reason why commentaries on individual treatises are so important). One suggestion might be worth making: the theory of matter–evil as anti-substance and anti-substantial whole, which Plotinus works out in I, 8 [51] (see espec. 6, 31–49; 15, 9–12) and which is known because of soul's and even intellect's ability to see what is contrary to them by a curiously sub-perceptual combination of *logos*/darkness (4, 28–32 and ch. 9), a development of the compounded *logos*/phantasm of II, 4 [12], 10, 2–11, is surely one of the first places to look if we want to understand Amelius' λόγοι τῶν κακῶν παρὰ τῷ δημιουργῷ (Asclepius, In Nic. Arithm. 44, 3–5., p. 32 TARÁN). "Forms" of evil can admit of very different interpretations, but principles of expression which have already com-

[18] Dualism, Platonic, Gnostic, and Christian, in: Plotinus amid Gnostics and Christians, ed. D. T. RUNIA, Amsterdam 1984, 37–41.

Digitized by Google

prehended not only qualities, but also defects may well be considered important to the representation of demiurgic activity.

Two further treatments of the topic can be mentioned here. PECORINO argues that a fundamental feature of Plotinian matter–evil is that it is direction.[19] While there is some justification for this view in I, 8 [51], I do not think that it is possible to hold that it is nothing but direction. SIMONS sets out from a different perspective and attempts to show that the coherence of Plotinus' concept of sensible matter derives from the coincidence in his thought of the concepts of matter and time.[20] This seems to bring to light one aspect of the whole problem, namely, temporal flux, which has perhaps not received sufficient attention. More will surely emerge on this topic in the future.

2) There are several related problems.

(a) Is matter generated? O'BRIEN (1971) argued that the partial soul generates matter. SCHWYZER (1973) has rejected this.[21] By interpreting the protasis of a crucial sentence in I, 8 [51], 14, 51–53 as an unreal condition, he argued that matter was eternal and ungenerated and that other relevant passages were all ambiguous. SCHWYZER's argument is vitiated by the fact that in III, 4 [15], 1 an isolated, or partial, soul is clearly said to generate matter. However, all the other texts, as SCHWYZER observes (and especially III, 9 [13], 3 upon which O'BRIEN placed the weight of his argument), are ambiguous. And this ambiguity itself would seem to require explanation.

(b) In a more recent article (1981) O'BRIEN has put forward two new theses[22]: Firstly, he denies sensible matter's participation in the Intelligible; and secondly, to add to the already vexed question of the interpretation of IV, 8 [6], 6, 18–23 (where Plotinus distinguishes two hypotheses: either matter existed always and it was impossible for it not to participate in the Intelligible, or its generation followed necessarily upon the causes before it), he argues that, since sensible matter can not participate, the first hypothesis must refer to intelligible matter, the second to sensible matter.

(c) Against O'BRIEN's denial of sensible matter's participation in the Intelligible, CORRIGAN[23] has recently argued that this is a necessary part of Plotinus' inheritance from the 'Timaeus' and 'Symposium' and that the two descriptions of lower matter (pre-cosmic or cosmic), that it is present in compounds, while in its own nature falling utterly below the level of form, are reflected in the two hypotheses of IV, 8 [6] 6. CORRIGAN also argues that there are at least three different accounts of the generation of matter in the 'Enneads', which represent

[19] Evil as direction in Plotinus, Phil Res Arch 7, no. 1450, 1981.

[20] J. SIMONS, Matter and Time in Plotinus, Dionysius 1985, 53–74.

[21] D. O'BRIEN, Plotinus on Evil. A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil, in: Le Néoplatonisme, Paris 1971, 113–146; H.-R. SCHWYZER, Zu Plotins Deutung der sogenannten Platonischen Materie, in: Zetesis, Antwerpen, Utrecht 1973, 266–280.

[22] Plotinus and the Gnostics on the generation of Matter, in: Neoplatonism and Early Christian Thought, edd. H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS, London 1981, 108–123.

[23] Phronesis 31, 1986, 167–181.

Digitized by Google

three different viewpoints: lower matter is generated as an implicit consequence of the first movement from the One (II, 4 [12], 5, 35–37), but it is nonetheless really posterior to the whole order of Soul, whose lowest creative part, therefore, directly generates it, although, from another point of view, matter is a prior condition of the descent of soul and of the coming-to-be of the form-image in the substratum. This does not prevent Plotinus, however, from tracing the cause of generation higher still to the pure Soul (I, 8 [51], 14, 51–53).

(d) According to this theory, ambiguity is of fundamental importance to Plotinus' accounts. In light of this I might also interpret a difficult line of V, 1 [10] 5: ἀλλὰ ἀόριστος μὲν ἡ δυὰς τῷ οἷον ὑποκειμένῳ λαμβανομένη (14–15). If we translate λαμβανομένη by *recepta* (H.–S., crit. app.: cf. BRÉHIER also), then the indefinite dyad is distinguished from the substrate; if we translate by *concepta* (see HARDER), then indefinite dyad and intelligible matter are identified. But the phrase does not mean ταὐτὸν τῷ ὑποκειμένῳ, nor should one, with SLEEMAN's νῷ οἷον ὑποκείμενον (CQ 22, 1928, p. 30), make explicit what is not there. ATKINSON, in his acute commentary ad loc., realizes that there is no need to make the object of *hypokeimenon* explicit by some reference to Intellect, since Plotinus is here treating of the derivation of Intellect from the One. He nonetheless proposes ὡς ταὐτὸν (DODDS) τῷ οἷον ὑποκειμένῳ κ.τ.λ., and translates "taken as identical with what we might call Intellect's substrate". I propose instead that the very notion of the substrate is ambiguous at this stage, as Plotinus' οἷον might indicate, for the indefinite dyad is, as it were, framed in a delicate ambiguity between the power of the One and the indefiniteness of itself which already contains the whole of the Being (if only as object in the One) and which also, so to speak, covers or obscures the utter indefiniteness of what will be pre-cosmic and cosmic matter. Plotinus does not need to have lower matter in mind, but his argument does turn upon these two poles of reference. I would, therefore, translate: "but the indefinite dyad is indefinite when it is taken (even "perceived"; cp. the language of II, 4 [12], 5, 4ff.) with what we might term the "substrate"." The substrate is not yet formed and, therefore, must logically be ambiguous.

(e) This way of looking at some of Plotinus' accounts would seem to be a little closer to the later developments of Athenian Neoplatonism, as ARMSTRONG has suggested.[24] The monad and dyad (Syrianus), limit and infinity (Proclus), are principles from the One prior to the world of Being. The dyad is not the principle of evil, but evil is a *parhypostasis*, a by-product of the diffusion from the One. The central difference, however, is that Plotinus looks not only to the *tolma*, the will to belong to oneself, of all reality, but to the impossible consequences of this in non-being which is the other ultimate focus for the sensible cosmos and which results in the terrible anguish of this world.

[24] See (note 18 above) p. 40 and also ANNE SHEPPARD, Monad and Dyad as Cosmic Principles in Syrianus, in: 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 1980, edd. H. J. BLUMENTHAL & A. C. LLOYD, Liverpool 1982, 1–17.

Digitized by Google

III. The Categories and the Genera of Being

In VI, 1–3 [42–44] Plotinus severely criticizes the Aristotelian (VI, 1 [42], 1–24) and the Stoic (VI, 1 [42], 25–30) doctrines of categories. Following in the footsteps of Plato for the Intelligible world (VI, 2 [43]), he proposes five categories, being, identity, otherness, movement and repose, the "greatest kinds" of the 'Sophist'. For the sensible world he presents us with an emended and simplified system of five Aristotelian categories, substance, quantity, quality, relation and movement (but he certainly seems to derive these latter from the Intelligible in VI, 2 [43], 21, 24–59).

1) What are the categories of the sensible world and what is their status? Are they classifications of words, concepts or things? Does Plotinus subordinate the Aristotelian categories to the Platonic genera or does he accept Aristotle's categories as proposed but limit their usefulness exclusively to the domain of the sensible? EVANGELIOU argues that Plotinus accepted only the ontological interpretation of the Aristotelian categorical theory and, therefore, rejected them. ANTON tends more to the view that while Plotinus rejects Aristotelian doctrine, he also subordinates it to the Platonic genera of VI, 2 [43]. WURM also holds the view (at the beginning of his book) that Plotinus uses Aristotle's categories to express the divisions of the sensible world and presents them as a sort of intermediate help to the knowledge of the Intelligibles, but he also contradicts this at the end of his book, which perhaps accurately reflects Plotinus' altogether negative attitude in VI, 3 [44].[25]

2) How is sensible substance, then, to be related to Intelligible Substance? C. RUTTEN had argued that Plotinus' treatment of the categories was nominalistic, that it made of his system an absolute idealism re Intelligibles, but a nominalism re sensibles. Against this mistaken, but widely accepted thesis, WURM has shown convincingly that Plotinus' philosophy is objective, not merely psychological, and that the objective knowledge of Intelligible entities is the ground for the perception of sensible substances, which are a collection of qualities in matter manifesting Intelligible *logoi* and not merely a projection of thought upon appearances. Therefore, the charge of nominalism re sensibles is not well founded.

3) But how is homonymous sensible substance grounded in Intelligible substance? Plotinus refuses to grant that the term "substance" can be attributed synonymously to all the substances admitted by Aristotle. But at VI, 1 [42] 3, 1–5 he does suggest that we might take Intelligible substance, matter, form and

[25] C. EVANGELIOU, The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories, in: The Structure of Being, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y., 1982, 73–82; J. ANTON, Plotinus' Approach to Categorical Theory, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1976, 83–100; K. WURM, Substanz und Qualität, Berlin 1973.

Digitized by Google

compound together as an individual category in the same way as we might say the clan of the Heracleidae constitutes one genus, in the sense that they are all derived from one source. This would make of Intelligible substance the focal unity of the otherwise purely homonymous principles, form and matter, in sensible things and would perhaps permit of interpretation along the lines of an Aristotelian *pros hen* equivocal.

HADOT, in a fascinating and extremely careful piece of detective work,[26] has uncovered, from the commentary of Dexippus on the 'Categories', a residue of a lost commentary by Porphyry on the 'Categories' and addressed to Gedalius (and transformed by Iamblichus in Simplicius according to Iamblichus' own metaphysical assumptions), in which Porphyry tried to show that the systematisation of substances in Bk. XII of the 'Metaphysics' was not incompatible with the Plotinian doctrine of substance (Dexippus, In Categ., 40, 13–42, 3 BUSSE). Aristotle speaks of three kinds of substance (two sensible and one an immobile, Intelligible substance), Porphyry of a) sensible, composite substance, b) physical substance i.e. incorruptible substance in the light of the incorruptible principles of the physical world, matter and form, and c) Intelligible substance (Dexippus, p. 41); and they are related in such a way that although there is homonymy between sensible and Intelligible substance, there is also a relation of analogy based upon developments in that notion in Metaph. XII (1070 B 30–1071 B 3) which require that all substances ultimately have reference to Intelligible substance from which they come forth (HADOT, p. 44).

AUBENQUE, by contrast, has stressed (1) that it is from Plato (Rep. 508 BC), and not from Aristotle, that the idea could be developed that analogical unity is founded on the unity of convergence (πρὸς ἕν) or dependence (ἀφ' ἑνός)[27] and (2) that there is a genuinely Aristotelian refusal (implicit in Plotinus, explicit in Proclus) to confuse focal unity and analogy and to play simultaneously on the two tableaux, the vertical and the horizontal. Such a confusion, according to AUBENQUE, would be to suppress the liberty of the One in favour of «*une sorte d'administration de la procession*» (73–74). This makes us see quite clearly how important is the radical gulf between Intelligible reality and its images. This concern has also been urged by HADOT.

4) WURM (Substanz und Qualität, Berlin, 1973) has maintained, in a similar vein, that Plotinus only employs the Aristotelian immanent, substantial form in such cases where there is no nearer concept. Hence, the disappearance of the substantial form in sensible substances in VI, 3 [44] is Plotinus' true position, perhaps a correction of his earlier avowed position in II, 6 [17], according to which quality may be viewed in either of two ways: as inhering in substance it is an act, as coming after substance it is pure quality (for the 'correction' VI, 2 [43], 14). STRANGE (Diss. U. of Texas, Austin, 1981) sees this as clear evidence for

[26] L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre, in: Plotino e il Neoplatonismo, Rome 1974, 31–47.

[27] Néoplatonisme et analogie de l'être, in: Néoplatonisme, Cahiers de Fontenay, 1981, 63–67.

Digitized by Google

a development in Plotinus' thought. This new position where the sensible species of the object is nothing more than the conjunction of the sensible *differentiae* leads to the position of the 'Isagoge' (18, 23–19, 3), that the form-species is constituted by the sum of the *differentiae*. SZLEZÁK (GGA 227, 216–225) criticizes WURM's position; the productive *logos* of VI, 3 [44], 15, 27ff. is the Aristotelian form, which Plotinus does not reject. One may say in review of SZLEZÁK's view that, on the one hand, it does not square with the sharp dichotomy of the logical treatises between Intelligible and sensible; on the other hand, however, the foundation of discourse is what is important to Plotinus here. In VI, 1 [42] and 3 [44] the ultimate ground is matter and, therefore, no principle of inner organic unity can reveal itself. Perhaps then one should not reject too strictly a place for the "psychological" in Plotinus' thinking. But there is no need because of the Platonic form of argument in VI, 103 [42–44] to disregard genuine dialogue with Aristotle in a context elsewhere. Plotinus' thought is full of apparent inconsistencies, but the difference between II, 6 [17] and the logical treatises may still only be one of standpoint. Where the inquiry is founded upon Being, then quality, quantity, movement, even matter and bodies (as Porphyry's argument in Dexippus might well be understood to claim) will be discovered "there" (VI, 2 [43], 21, 24–59) to be reflected later in an *ad hoc* "material" classification which has already lost the focus of any objective foundation for thought.

In the views of this "new wave" of scholars, then (WURM, SZLEZÁK, EVANGELIOU, ANTON, STRANGE, HADOT, HENRY), Plotinus' treatment of the genera of being is given a more sympathetic treatment. ANTON emphasizes the importance of Plotinus' reconstruction of categorical theory for the history of the criticism of classical Aristotelianism.

HADOT, HENRY and WURM have done most to bring about this change of attitude by locating Plotinus' written philosophy within the larger context of Plato and Aristotle or of a Plotinian oral teaching on substance, quantity etc. in Porphyry, Dexippus and Simplicius. Thus, it has become legitimate to ask not only (1) what does Aristotle mean, (2) how does Plotinus understand and refute him and (3) how is this viewed by later commentators, but also (4) who is right, to what degree and in what sense.[28]

IV. Body, Soul Anthropology, Individual, Self

H. J. BLUMENTHAL's major work upon Plotinus' psychological doctrines (Plotinus' Psychology, Leiden, 1971) and especially his doctrines of the embodied soul, has continued from its publication in 1971, to be the best guide to Plotinus' faculty psychology and to some of the major passages of the fourth 'Ennead' (and elsewhere). Notable also, among his many works, are masterly assessments

[28] P. HENRY, The Oral Teaching of Plotinus, Dionysius, 6, 1982, 4–12: cf. also ID., Trois Apories Orales de Plotin sur les Catégories d'Aristote, in: Zetesis, 1973, 234–267.

Digitized by Google

of Plotinus' use of Aristotle's psychology[29] and examinations a) of the relationship between individual souls, world soul and soul hypostasis and b) of the sometimes blurred demarcation lines between Soul and Intellect.[30] In more recent years Dr. BLUMENTHAL's interest in the later Neoplatonists and their commentaries upon Aristotle[31] has provided an invaluable broader perspective for the student of Plotinus from an area not generally familiar to many, but now recognized to be of great importance to our study. To these basic works we might also add the studies of O'MEARA (Structures, 1975, 99–194), O'DALY (1973), SANTA CRUZ DE PRUNES (1973–1974), PAZZI (1979), CILENTO (1971, 1973), TROUILLARD (on the soul in Proclus, but nonetheless pertinent, STEEL (on the soul in Neo-Platonism, 1978), SMITH (1979), O'BRIEN (1977), RIST (1983), and not least ELSAS in his recent major work on the Gnostic and Neoplatonic rejection of the world (1975).

HELLEMAN-ELGERSMA in her commentary on Enneads IV, 3 [27], 1–8, Soul-Sisters (1980) emphasizes correctly, in my view, the ontological parallelism between individual souls and the world soul (even if individual souls have a more particular focus), but she suggests (inconclusively) that it is Amelius who is the opponent who derives individual souls as parts from the world soul.

Three of BLUMENTHAL's formulations of difficulties in Plotinus have received particular attention:

1) Bodies are preformed by soul and yet body also determines the type of soul a living creature is to receive. BLUMENTHAL has argued[32] that this inconsistency arises because Plotinus can not explain the differences between souls intrinsically, and therefore attempts to explain them simply in terms of body. CORRIGAN (1985) has attempted to show that what from the top is seen as soul already containing all real differences can also be seen from below as body's development into the capacity of soul. He has argued that both frames of reference are necessary.

2) By far the most important work to emerge on the soul in the past ten years is the startling announcement of an evolution in Plotinus' anthropology by J. IGAL (Aristoteles y la evolución de la Anthropología de Plotino, Pensiamento 35, 1979, 315–346). To revive the notion of a development in Plotinus' thought (HEINEMANN, PUECH, DODDS), which has been so utterly out of fashion, or perhaps simply in the process of undergoing a much more subtle transformation (see O'MEARA's remarks [Structures, 1975, 1248] that Plotinus'

[29] See especially: Aristotle in the Service of Platonism, IPQ 1972, 340–364, and: ID., Plotinus' Adaptation of Aristotle's Psychology: Sensation, Imagination and Memory, in: Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1976, 41–58.

[30] Soul, World-soul and Individual Soul in Plotinus, in: Le Néoplatonisme, Paris 1971, 55–66; ID., Nous and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation, in: Plotino e il Neoplatonismo, Rome 1974, 203–219.

[31] See: Neoplatonic Elements in the De Anima commentaries, Phronesis 21, 1976, 64–87; ID., Plotinus in Later Platonism, in Neoplatonism and Early Christian Thought, edd. H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS, London 1981, 212–222.

[32] Soul, World-Soul and individual Soul in Plotinus, in: Le Néoplatonisme, Paris 1971, 55–63.

Digitized by Google

work is not a pre-established system, but one capable of immense inner diversity), is certainly daring. But IGAL's careful textual analysis leads him to reject BLUMENTHAL's description of Plotinian psychology as "based on a thorough-going Platonic dualism" (p. 340) for the later part of Plotinus' work, and to assert instead that Plotinus develops a new kind of hylomorphism which by preserving at once the transcendence of the soul and the unity of the compound, "*ponga fin al conflicto entre el dualismo y el entelequismo*" (p. 332). For IGAL this evolution of thought consists in Plotinus' substitution of the Ammonian theory of the union of soul and body, illustrated by the analogy of light, with a new theory, influenced by the hylomorphism of Aristotle, of the union of a specific soul with a specific body by means of an emission "*por un alma particular de una imagen de si misma y la communicación al cuerpo de una 'vida propria', imagen de la del alma*" (345). IGAL traces this further in Porphyry and points to "*una intención mediadora semejante*" in Nemesius of simultaneously distancing himself from the dualism of Plato and the entelechism of Aristotle (p. 344, n. 84 for reference). The precise sense which IGAL gives to the term 'development' is also important. It is not a change in perspective, but there are genuinely new elements in Plotinus' thought which appear all at once, reappear intermittently, but constitute a coherent totality and come together in what is, for IGAL, a kind of synthesis of the new anthropology in the penultimate tractate on man I, 1 [53]. In support of IGAL's thesis one may point to passages in VI, 7 [38] which are important to the clarification of the issue.[33] Whether one accepts IGAL's thesis or not, it will be clear in the future that there is in Plotinus a new and penetrating insight into the unity of man, a unity which embraces simultaneously the transcendence and presence of soul to body in a way which genuinely overcomes older ways of thinking. R. BÖDEUS has pointed to the very great difference between the anthropologies of Plotinus and St. Paul (from an analysis of part of the late treatise I, 4 [46]). A rigid otherworldliness, however, as R. FERWERDA has emphatically pointed out, can not be an ultimate characteristic of either Plotinus himself or even his thought.[34] Perhaps IGAL's thesis will help to bridge the gap between these two views of Plotinus' asceticism.

3) A third problem is the question of forms of individuals. BLUMENTHAL's survey of the apparently conflicting passages led to the conclusion that Plotinus did not hold consistent views. ARMSTRONG argues on the basis of IGAL's inter-

[33] See on this whole question K. CORRIGAN, The Irreducible Opposition between the Platonic and Aristotelian concepts of soul and body in some Ancient and Mediaeval Thinkers, LThPh 1985, 391–401.

[34] R. BÖDEUS, L'Autre Homme de Plotin, Phronesis 28, 1983, 256–264; R. FERWERDA, Pity in the life and thought of Plotinus, in: Plotinus amid Gnostics and Christians, ed. D. T. RUNIA, Amsterdam 1984, 53–72; also ID., Man in Plotinus: Plotinus' anthropology and its influence on the Western World, Diotima 8, 1980, 35–43. See more generally: C. J. DE VOGEL, Plotinus' Image of Man. Its Relationship to Plato as well as to later Neoplatonism, in: Images of man in Ancient and Mediaeval Thought. Studia G. Verbeke, ed. F. BOSSIER, Leuven 1976, 147–168, EAD., L'image de l'homme chez Plotin et la critique de Jamblique, Diotima 8, 1980, 152–154; H. WIJSENBEEK, Man as a Double Being. Some remarks on Plotinus, Diotima 13, 1985, 172–191.

Digitized by Google

pretation of the punctuation of V, 9 [5] 12 (in Emerita 1973, 92–98) that οὐ Σωκράτου, ἀλλ' ἀνθρώπου, is a restriction not upon the existence of individual ideas, but instead emphasizes the logical necessity of affirming them once the case is made out for *technai* with intelligible content. Yet Plotinus still leaves the case open. In VI, 5 [23] 26 where the one Form of Man is said to make many men, ARMSTRONG argues that Plotinus is speaking of corporeal man. ARMSTRONG, therefore, posits an eternal form of the true "we", but not of bodies. (There is, however, a decidedly shady area where individual forms "are to be assumed wherever a real formal difference can be detected", p. 56.) How then shall we interpret Plotinus' statement that bodies and even matter are present in the Intelligible world (VI, 2 [43] 21)? ARMSTRONG tries to unite the views of BLUMENTHAL and WURM within his own by stressing the free transcendent principle of the individual's true being in which the discursive distinction between universal and particular, and their relation to each other in a thought that defines, becomes unimportant (cf. WURM, 1973, 237–238). But the ultimate focus of ARMSTRONG's demonstration is the notion of the self capable of inhabiting both sensible and intelligible worlds. Here he finds his argument supported by G. O. DALY's major work 'Plotinus' Philosophy of the Self' (1973), which carefully charts the notion of self (in accordance with the occurrence of αὐτός, ἡμεῖς or αὑτόν in the text) through the levels of Soul and Intellect to the delicate notion of self at its highest in the moment of *unio mystica*.

V. Gnosticism

A considerable part of Plotinus scholarship in the past fifteen years has been devoted to the Gnostic question. The revitalization of the study of Gnosticism occasioned by the discovery and eventual publication of the Nag Hammadi texts[35] naturally led to a re-examination of the traditional evidence of Gnosticism in the light of the new sources. In particular, Ennead II, 9 [33], a chief part of the traditional evidence, has been scrutinized anew to the benefit of both Gnostic and Plotinian research.

[35] 'The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices' was published in Leiden 1972–1979. 'The Coptic Gnostic Library', ed. with engl. trans., introd. and notes, published its first volumes as 'Nag Hammadi Codices' 1, in Leiden 1975. The 'Bibliothèque Copte de Nag Hammadi' began publication at Laval U. Quebec in 1977 and by 1985 had produced 15 of a projected 40 volumes containing text, French translation and extensive introductions and notes. Of importance for scholars who do not know Coptic is: J. M. ROBINSON (ed.), The Nag Hammadi Library in English, San Francisco and Leiden 1977. Information prior to our period is gathered in D. M. SCHOLER, Nag Hammadi Bibliography 1948–1969, Leiden 1971. SCHOLER publishes an annual update in 'Novum Testamentum' as 'Bibliographia Gnostica. Supplementum'.

Digitized by Google

This treatise is the final part of a longer work by Plotinus which Porphyry as editor divided in four and distributed through several 'Enneads'.[36] The sharp criticism of the Gnostics, then, is not an isolated piece of occasional polemic, but comes at the end of an exposition of the central doctrines of Plotinus. This consideration has opened the question of whether the whole of the 'Long Work' was designed to refute Gnostic views. If so, the Gnostic question gains an unprecedented importance in Plotinian studies. If his anti-Gnostic polemic is the implicit background to treatises III, 8 [30], V, 8 [31], V, 5 [32], it can be asked whether in fact Gnosticism was a constant enemy for Plotinus in the period when he committed his thought to writing. Or, on the contrary, was there a time when he was complaisant towards Gnosticism? In the latter case did he succeed in shaking off its influence or must we undertake *«une recherche du gnostique chez l'anti-gnostique»* in his polemical treatise?

Even before R. HARDER demonstrated the unity of the 'Long Work', H. JONAS had published his thesis that Plotinus and the Gnostics shared so many conceptions, that Plotinus was closer to Gnostic thought than to the Platonic tradition.[37] But this radical assertion was not immediately influential in Plotinian studies. Recognition for JONAS' insight has increased in conjunction with the current progress of research on the new Gnostic sources.[38]

To be sure, the main thrust of Plotinian scholarship is still intent on interpreting Plotinus' thought in the light of the Greek philosophical tradition, but the past fifteen years shows a decided increase in the number of scholars who also reckon with the Gnostic background of his thought. As V. CILENTO has put it finely: *„egli è un Greco del suo tempo. E il suo tempo non è piú greco."*[39]

1) In 1971 CILENTO published a commentary on the text of the 'Long Work', significantly entitled 'Paideia Antignostica' (Firenza). By a coincidence, which was really a sign of the times, there appeared at about the same time a study of the same re-integrated work by D. ROLOFF (Die Grosschrift, Berlin, 1971). While ROLOFF concentrates on showing the coherence of Plotinus' thought throughout the work and minimizes the influence of Gnostics on this thought, CILENTO presents the positive exposition of Plotinus here as part of his anti-Gnostic teaching.

CILENTO's claim seems very moderate, and indeed tentative when set beside the study of C. ELSAS (Neuplatonische und Gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins, Berlin–New York, 1975). ELSAS studies the development of Plotinus' thought in the polemic of treatises 30–33 and criticizes ROLOFF

[36] As R. HARDER demonstrated in: Eine Neue Schrift Plotins, Hermes 7, 1936, 1–10.

[37] HANS JONAS, Gnosis und spätantiker Geist, Teil 1, Göttingen 1934.

[38] Later publications of JONAS have clarified the sense of his original assertion and have drawn supplementary evidence from the Nag Hammadi documents. See: Gnosis und spätantiker Geist, Teil II, 1, Göttingen 1954, and: ID., The Gnostic Religion, Boston 1958. The re-edition of these works in 1964, 1966 and 1970 testifies to their continued influence.

[39] Paideia Antignostica, Firenza 1971, 25.

Digitized by Google

for restricting the scope of Plotinus' anti-Gnostic polemic. However, the centrepiece of his book is a systematic comparison of themes in Plotinus and the Gnostic writings, illustrating their respective attitudes to the world (103–237). By this means he attempts to add detail to the general comparison of Gnostic and Plotinian thought-structures, which had already been carried out, in particular, by H. JONAS. His aim being to combine the results of current research on Gnosticism with the present state of research on Neoplatonism, he succeeds wonderfully well in enriching our knowledge of his chosen topic by drawing largely on the new Gnostic sources. And it will be clear to all that his topic is of central importance since Neoplatonism is constantly distinguished from Gnosticism by the criterion of a different attitude to the world.[40] 2) F. GARCÍA BAZÁN's 'Plotino y la Gnosis' (Buenos-Aires, 1981) is a general study of the relationship between Plotinus and Gnosticism.[41] Again, the new Gnostic sources are utilized, especially 'Zostrianos' and 'Allogenes', both named in the 'Vita' as books of the Gnostics whom Plotinus attacked, as well as 'Marsanes' and the 'Three Steles of Seth', which are similar in content.

This is a very useful book for the issues it raises and the material it gathers relative to these issues, but the reader will find it assertive rather than persuasive in many places (e. g. his attack on earlier Plotinus scholars for not being experts in Gnosticism [p. 18 and p. 22, note 29]). The pattern of considering Plotinus' meaning in relation to Gnostic thought, which has been noticed in the previous books, is repeated in U. BONANATE (Orme ed Enigmi, Milan, 1985).

3) Shorter publications also illustrate this increase of scholarly interest. For instance, in 'Le Néoplatonisme' (Paris 1971) 89–97, N. BALADI discussed the origin and meaning of *tolma* in Plotinus without reference to a Gnostic analogue. He gave a clear exposition of his theme wholly in the light of the Greek tradition.[42] In the same volume (45–53) H. JONAS reiterated his general thesis of the common ground shared by Plotinus and the Gnostics in their doctrines of soul and regarded *tolma* and the like as psychological and emotional terms "dangerously close to Gnostic mythologising". A. H. ARMSTRONG considers the question of possible influence of Gnostic upon Greek thought and vice versa

[40] See e. g. U. BIANCHI, Religio-historical observations on Valentinianism, in: B. LAYTON (ed.), The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978, vol. 1: The School of Valentinus, Numen Suppl. 41, Leiden 1980, 110: ". . . gnosticism was predominantly anti-cosmic while Platonism was cosmosophic in character . . ."

[41] This author has published prolifically upon both Gnosticism and Plotinus. Note especially his: Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico, Buenos Aires 1971.

[42] Still his earliest evidence for the use of *tolma* to designate boldness of being rather than boldness of thought is Plutarch, Isis and Osiris 75. And how a-Gnostic was Plutarch? Note the general summation of H. DÖRRIE: „*Plutarch steht in manchen seiner Äusserungen der Gnosis nahe; in seiner philosophisch-religiösen Entscheidung steht er in radikalem Gegensatz zu ihr*", Gnostische Spuren bei Plutarch, in: Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, R. VAN DEN BROEK and M. J. VERMASEREN (edd.), Leiden 1981, 116.

Digitized by Google

in 'Gnosis and Greek Philosophy'[43] and finds any influences minimal and superficial on either side (at least in the current state of research on Gnosticism). In particular, he thinks that if the discussion of a problem in Plotinus can be derived from the philosophical tradition, there is no need to bring in Gnosticism to account for it. On the subject of *tolma* he sides with BALADI against JONAS. He accepts the probability of some Gnostic influence on Numenius; "A split, distracted Demiurge, desiring matter and forgetful of himself and his Father, The Good, is not an altogether Platonic figure." But Gnostic influence on one point of doctrine does not turn Numenius himself into a Gnostic, ARMSTRONG claims. A fortiori, Plotinus, who distances himself from Numenius on this point, can not be properly thought of as a Gnostic, even an unconscious one. (On Numenius see now M. FREDE, Numenius, below in this same volume [ANRW II 36,2], forthcoming.)

This eloquent denial of any central importance to the influence of Gnostic thought on Plotinus opposes the tendency of research in the books reviewed in this section. But in order to do so, it takes account of the contrary position and allows for the possibility that further research on Gnosticism may alter our view of its relationship to Greek philosophy.

In a more recent paper[44], without mitigating his general position, ARMSTRONG acknowledges a similarity in 'Tripartite Tractate' 77 to Plotinus' idea of *tolma*, but cautions that the sequel of the 'Tractate' passage goes far beyond Plotinus. He grants that the Nag Hammadi evidence shows that not all Gnostics were anti-cosmic, but notes that even the most world-affirming of the treatises, 'The Writing without Title', is filled with nostalgia for that other world, while for Plotinus "the eternal is here and now present in its everlasting image." The criterion for distinguishing Platonists from Gnostics – their attitude to this world – remains valid in this attenuated form.

D. J. O'MEARA[45] confronts squarely the chief problem under review here – the extent of Plotinus' implicit argument with the Gnostics – by studying Plotinus' attempt to develop a non-demiurgic account of the making of the world. He doubts that the discussion of aspects of this topic in IV, 3–4 [27–28] needs any accounting for beyond the debates of the philosophical schools. However, in the case of III, 8 [30] and V, 8 [31], earlier parts of the 'Long Work', Plotinus may have been preparing the ground for dissuading his friends from Gnostic errors in II, 9 [33]; that is, the discussion of natural making arising from the philosophical tradition could be used by Plotinus for anti-Gnostic polemic. This balanced presentation could serve as a model for assessing possible anti-Gnostic intention elsewhere in Plotinus.

[43] Gnosis, Göttingen 1978, 87–124.

[44] Dualism, Platonic, Gnostic and Christian, in: D. T. RUNIA (ed.), Plotinus amid Gnostics and Christians, Amsterdam 1984, 37–41.

[45] Gnosticism and the Making of the World in Plotinus, in: B. LAYTON (see note 40), 365–378.

Digitized by Google

VI. Intellect

1. Discursive Reason and Non-Discursive Intellect

One of the most important questions concerning the nature of Intellect has been this." How is the realm of discursive thought and timebound particularized consciousness related to the great world of Eternal, Intelligible Reality, where each is itself and All? ARMSTRONG seems in different works to pose two conflicting positions: on the one hand, he points out that Plotinus never seems very enthusiastic about discursive reason, though he admits its necessity and place in the hierarchy of mental activities (ARMSTRONG – RAVINDRA 1982, 79); on the other hand, ARMSTRONG observes that in Plotinus' descriptions of the supposedly eternal world of Intellect he often slips back into ways of talking which suggest that the eternal does enjoy duration and even succession and change.[46] How then can the metaphysical and the experiental viewpoints be reconciled? HADOT in his great work on Porphyry had shown how in the anonymous commentary elements of a Stoic and Aristotelian physics had been projected into the upper world. Thus, by looking back to Plotinus we might conceive of Intellect as having a strong empirical basis, as many scholars have suggested.

All this, however, presupposes a conflict: on the one hand, Intellect properly is a non-discursive transcendent Reality; on the other, the mode of description is necessarily discursive. A. C. LLOYD attributes to the non-discursive thought of Intellect four characteristics: it is simple, non-propositional, nonself-conscious and is typically described in terms of contact.[47] R. SORABJI has recently and cogently argued against this by suggesting that Plotinus transforms Aristotle's conception of non-discursive thinking by making mystical contact with the One essentially non-discursive, but, on the other hand, in relation to Intellect, like Aristotle, he makes non-discursive thought propositional.[48] He argues that while non-discursive thought might involve no chronological transition from object to object, and while it clearly excludes concepts taken in isolation, it is nonetheless complex and can be propositional in the sense that a) the route by which we attain to non-discursive thought is through discovering the definitions of things in terms of genus and *differentia* and b) that Intellect seems to involve a contemplation of these definitions arranged into a unified network. This type of position, however, is unacceptable to K. WURM (1973). In his view, noetic certainty as vision does not allow of any discursive approaches (p. 262), since discursive thinking has only the form of the sensible. The Plotinian world of Intellect is not essentially a hierarchical ordering of hypostasized general concepts

[46] Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of Nous, in: Le Néoplatonisme, Paris 1971, 67–76.

[47] Non-discursive thought – an enigma of Greek philosophy, Proceedings of the Aristotelian Society 70, 1969–1970, 261–275.

[48] Time, Creation and the Continuum, London 1983, 152–163.

Digitized by Google

with the genera of being as the highest of these concepts. The way in which the Intellectual is differentiated must lie beyond the view of discursive reason, within which predication of specific difference and genus occurs (p. 238).

A. SMITH in a penetrating study of the notion of potentiality in the Intelligible world and the analogies employed to explain the unity/variety of Intellect, has indicated an important way in which the two sides, metaphysics and experience, objective non-discursive and discursive, which are distinct for our discursive reasoning, meet in *nous*.[49] He points out that the verb ἐνοῤᾶται (V, 8 [31], 4, 23–26) is a favorite with Plotinus to express the way in which we may grasp the relationship of elements in the Intelligible. Normal reasoning here will not grasp the nature of the eternal and we must therefore employ "the eternal in us" (III, 7, 5, 10f.) But this does not mean the abandonment of vigorous rational searching. Even if the eyes of Lynceus are finally those of the mystic, they reach their goal through strenuous rational efforts. In this way, he concludes, at the level of Intellect is to be found the meeting place of traditional philosophical reasoning and experience (intuition).

2. Aristotle, Plato and the Structure of the Plotinian Intellect

SZLEZÁK (Nuslehre, 1979) sees Plotinus as the faithful interpreter, above all else of Plato. Plotinus' use of Aristotle merely helps to fill the gaps left by the major Platonic texts. Hence the structure *noeton-noesis-nous* (The One – indefinite dyad – Ideas/Numbers), or the triad Being – Life – Thinking, results from an attempt to fashion the dyadic Aristotelian self-thinking Intellect in accordance with key Platonic dialogues (e.g. Rep VI–VII; Sophist 248 A ff.; Timaeus 39 E etc.). Plotinus is no syncretist, SZLEZÁK argues, but unPlatonic teaching can only be used under the aegis of proper Platonic parallels or authority. This thesis, however, runs the risk of reducing the Intelligible Universe of the 'Enneads' to a sort of innovative orthodoxy and as a result may overlook the currents of real innovative thinking strongly present in Plotinus.

There is certainly, and will continue to be, a major problem of interpretation concerning Plotinus' reflection upon Aristotle. (A similar problem exists in his equally fascinating use of Plato.) M. DE GANDILLAC, in a fine and closely reasoned article[50], has outlined the course of Plotinus's reflection upon Aristotle's 'Metaphysics' and concluded that Porphyry's statement in the 'Vita P.' (that the 'Metaphysics' of Aristotle is found condensed in Plotinus) appears exaggerated since Neoplatonism remains at bottom, no matter what Aristotelian elements are therein integrated, a development of Platonism (261). Plotinus introduces a

[49] Potentiality and the Problem of Plurality in the Intelligible World, in: Neoplatonism and Early Christian Thought, edd. H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS, London 1981, 99–107.

[50] Plotin et la Métaphysique d'Aristote, in: Actes du VI[e] Symposium Aristotelicum, Études sur la Métaphysique d'Aristote, ed. P. AUBENQUE, Paris 1979, 247–259.

Digitized by Google

world of ideas into the duality of thought which Aristotle had wished to eliminate by affirming the absolute coincidence of thinking and object thought at the level of the Unmoved Mover (258). In the discussion of DE GANDILLAC's paper J. OWENS and especially C. DE VOGEL seem unwilling to let the matter rest there. OWENS finds Plotinian thought, without the presence of fundamental Aristotelian principles operative everywhere, unimaginable. DE VOGEL emphasizes that certain passages from VI, 8 [39] on the One and its *ousia* indicate at least a presentation of the One which does not «*échappe entièrement au monde d'Aristote*». But DE GANDILLAC will agree in the case of the latter only to an existential ontology or ontological transcendence of the One and finds this conception ultimately unAristotelian. On the other hand, he is willing to recognize in Plotinus as in Aristotle an element of passivity in Nous as δεκτικὸς τοῦ νοητοῦ (263). With arguments on either side, it is clear that this will be the subject of further scholarly exploration.

3. The Generation of Intellect and the One

At the heart of the structure of Intellect is the mystery of its origin, of its generation. From the One's great power an as yet unformed potency proceeds which becomes Intellect in the full sense by converting to the One and seeing itself. There are passages, however, where Plotinus appears to speak of the One's consciousness, of its self-conversion and of the One as intelligible object (V, 1 [10], 6; V, 1 [10], 7; V, 4 [7], 2; V, 6 [24], 2). Three of these passages have received considerable attention in the past thirty years. It is possible that an acceptable theoretical solution has been offered recently, even if specific textual details still remain to be decided.

1) First: V, 1 [10], 6, 18–19 (ἐπιστραφέντος ἀεὶ ἐκείνου πρὸς αὐτὸ ἀναγκαῖόν ἐστι γεγονέναι). Either a) ἐκείνου refers to the One and αὐτό is reflexive or b) ἐκείνου refers to the subject of 6, 17–18 (τι μετ' αὐτό = τὸ μετὰ τὸ ἕν) and αὐτό to the One, or c) the same as b), but αὐτό is unspecified, ambiguous: either the One or the "self". There is a list of adherents in the 'Addenda ad textum', H.–S. vol. III, p. 317. To those who support a), we must add IGAL, GRAESER, SANTA CRUZ[51] and now HENRY–SCHWYZER (see 'Addenda'), convinced by the arguments of HADOT.[52] To (b) (originally H.–S., see crit. app. ad loc.) add P. AUBIN (Conversion p. 161 ff.), BEUTLER-THEILER (t. VI. p. 110), ATKINSON[53]

[51] J. IGAL, La Genesis de la Inteligencia en un Pasaje de las Enéadas de Plotino V, 1, 7, 4–35, Emerita 39, 1971, 129–157; A. GRAESER, Review of BUCHER's 'Plotins Möglichkeitslehre', Gnomon 44, 1972, 823–825; M. I. SANTA CRUZ, Sobre la generación de la inteligencia en las Enéadas de Plotino, Helmantica 30, 1979, 291.

[52] Revue de l'Histoire des Religions 164, 1963, 95.

[53] Plotinus: Ennead V, 1: On the Three Principal Hypostases, a commentary with translation, Oxford 1983; cf. also SZLEZÁK, Platon and Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel 1979, 70.

Digitized by Google

(p. 135–140). c) is to my knowledge held by no one, but it makes the best sense in the context since it is ambiguous. Otherwise I concur with the excellent analysis of ATKINSON. The major arguments against Intellect being the subject are firstly, that of IGAL[54], that in chapter 6 ἐκεῖνος is used many times to signify the One and therefore a change of subject would be too harsh. ATKINSON agrees that the change is harsh, but he points out (also see SZLEZÁK, p. 70, n. 227) that the One is on three occasions in these lines, signified by αὐτό (17,17–18), which certainly makes a change of subject for ἐκείνου at line 17 very plausible. The philosophical objections go deeper: HADOT objects: 1) since these lines are in a context which deals with the immobility of the One, mention of the *epistrophe* of Intellect would be otiose, whereas Intellect could only be engendered if «*l'Un reste tourné vers lui-même* (αὐτό)» (RHR p. 94); 2) If Intellect is to turn to the One, Intellect must already be engendered, for Intellect is not engendered in turning towards the generator, but it is only "after having been engendered" that Intellect converts to the One in order to complete itself. HADOT finally suggests that the *epistrophe* of the One towards itself is the same as «*repos en soi-même*», which he identifies with V, 4 [7], 2, 19ff. (εἰ τι μένοντος αὐτοῦ ἐν αὐτῷ γίνεται κ.τ.λ.). ATKINSON argues (138–139) that the subject of the *epistrophe* is the inchoate Intellect and that this is the context of the passage. He finds it surprising, however, that the *epistrophe* is mentioned before the undefined emanation. But this is not so, because before the self/other converting movement, Plotinus expressly speaks of an undefined second, a "something" after it. This seems to dispose of HADOT's objections. I would only urge that in the context αὐτό can refer not simply to the One or to *Nous*, but in a sense to both in the ambiguity, shock, displacement of the discovery of duality–unity–multiplicity.[55]

2) V, 1 [10], 7 is a longer and more complicated passage, but the central issues are similar. To the secondary literature documented by ATKINSON must be added SANTA CRUZ (312–313) and BLUMENTHAL (Gnomon 1978, 809) who think that the subject of ἑώρα (1. 6), and following, is the One and αὐτό reflexive. To those who think it is Intellect, or more precisely inchoate Intellect, and αὐτό the One, must be added O'DALY and now SCHROEDER (Hermes, 1986). We do not have space here for an examination of lines 1–17. Therefore, we shall confine ourselves to the essentials. HADOT thinks that these lines give no answer to the

[54] See also SCHWYZER, Nachlese zur indirekten Überlieferung des Plotintextes, MH 26, 1969, 252–270.

[55] See: K. CORRIGAN, Amelius, Plotinus and Porphyry on Being, Intellect and the One, below in this volume (ANRW II 36,2), forthcoming. One might also add that *epistrophe* in Plotinus is invariably an *epistrophe* of Intellect to the One. In VI, 7 [38], 38 it seems that the One, although it does not think, has a simple apprehension of itself. RIST's excellent analysis of this term (Plotinus: The Road to Reality, London 1967, 48–52) shows that this is not *epistrophe*, but a transcendent apprehension in utter immobility.

Digitized by Google

question: πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; no answer to the method of Intellect's genesis. He states: «*on ne comprend pas la précision: 'cette vision, c'est l'Intelligence', si 'Intelligence' est déjà sujet de* ἑώρα. *On ne voit pas comment le second membre de phrase s'oppose au premier.*» But the reasons for taking the subject of the conative imperfect ἑώρα to be the inchoate Intellect are strong. IGAL notes that the use of the demonstrative αὕτη makes it quite certain that ὅρασις reflects the subject of ἑώρα. ATKINSON and SCHROEDER point out that Intellect's sight of the One is regularly associated with its genesis and the use of the imperfect emphasizes the transition from the inchoate to the fully actualized state. But SCHROEDER comes up with an ingenious interpretation of lines 6–9 (against IGAL and ATKINSON). Instead of construing ἄλλο as accusative (τὸ γὰρ καταλαμβάνον . . .), he takes the referent of τὸ καταλαμβάνον to be the inchoate intellect and takes ἄλλο as nominative (that which grasps or comprehends, is other than sensation or intellection), which interpretation gives him a continuity of subject, the inchoate *Nous*, throughout. On the question of the complex references of lines 11 and 12, he argues that the subject of ἔχει (ἤδη) must be the inchoate Intellect, and most forcefully that τῆς δυνάμεως ὅτι δύναται οὐσίαν (12–13) refers to the power of the One and, therefore, must be located there rather than in *Nous*. He therefore summarizes: "*Nous* is autonomous in that the consciousness which it had of the One's power is self-constituting within the framework of its continuity with its source in the One." SCHROEDER's interpretation is both ingenious and plausible. Alongside his view, however, one may posit that 1) it might be better to retain an ambiguity of referent to the power ὅτι δύναται οὐσίαν, which suits the ambiguity of the context; and 2) it is still possible to retain SCHROEDER's overall interpretation by reading ἄλλο as accusative.

3) Finally, in V, 4 [7] 2 it has been accepted that the One is regarded as an intelligible object and that it has a *katanoesis* and even a *synaesthesis* of itself. CORRIGAN has argued (Hermes 1986) that the *noeton* can not just be identified with the One, because the context is already intellectual. Therefore, an important ambiguity must be preserved, for it can only be when Intellect discloses itself as such that the *noeton* and the One, transcendent of it, are recognized as properly distinct (as Plotinus does explicitly proclaim at lines 37ff. by contrast with lines 12–19).

Whatever the solution to be agreed upon, the upshot of these arguments might be seen in this way: (1) Ambiguity is at the very centre of Plotinus' accounts of the generation of Intellect from the One, an ambiguity which can only be resolved in the realization that it belongs to the nature of an indefinite subject or of an argument's ambiguous subject/object to disclose itself. Therefore, when the context is ambiguous (e.g. V, 2, 1, 10) and we are not sure whether to read αυτό with a rough or smooth breathing, that is, if the One or Intelligence should be designated, we should, perhaps, attempt to retain all possibilities. 2) Therefore, there is in Plotinus' accounts an original identity between the One and Intellect, but this is not the identity of an epistemic structure; rather the realization of identity is displacement and otherness, the shock and ambiguity of self-hood. Therefore, for Plotinus psychological experience and metaphysical argumentation coincide in mystical union.

Digitized by Google

VII. Mystical Thought

Different strands of Plotinus' thought (positive and negative, metaphysical, personal and mystical) seem to meet most in the ascent to the One. On the one hand, as P. HENRY has shown (in his famous introductory article to S. MACKENNA, Plotinus: The Enneads, 4th ed. rev. by B. S. PAGE [London, 1969]) an examination of the vocabulary of mystical experience reveals clearly that mystical union is not at all the most abstract, but in a sense the most concrete experience in the Plotinian universe. We might add that the Good is "gracious and kindly", the very heart and foundation of our being (V, 5 [32] 10–12), sight and touch coalesce in the experience of pure unity (V, 3 [49] 11–12; VI, 7 [38], 35; VI, 9 [9] 4), realization of the Good is even likened to our sudden, intimate perception of the Master of a house, a house whose beauty had till that moment, occupied our wondering gaze (VI, 7 [38] 35).

On the other hand, there is a radical insufficiency of our knowing, the absence of any basis for analogy between the One and ourselves. A H. ARMSTRONG has here emphasized the importance of negative theology (and indeed also a negative theology of *Nous*) in any approach to "the Good who always lies over the edge of our thought." We can never give a description of the Good. "We cannot say that God is a person."[56] Plotinus uses personal language of the Good, but this does not mean that God can be personal in any of the ways we may conceive from our restricted, particularized existences.

By contrast again, G. O'DALY's analysis of the One's presence and Selfhood leads him to the conclusion that perhaps the relation of the human subject to itself in mystical union is analogous to the *epibole* of the One to itself (VI, 7 [38], 39, 1 ff.).[57] TH. G. SINNIGE, in an interesting examination of the circle-centre analogy, wants to see here an indication of some connection with Indian thought (reviving BRÉHIER's thesis, in: La Philosophie de Plotin 107–133). "The identity of our inner centre with the first and one centre of all being is fundamental in the 'Upanishads'."[58] The question of the relationship between Neoplatonism and Indian thought has been given a balanced and careful assessment by A. WOLTERS who argues against the notions of "influence" upon, or "sources" for,

[56] Form, Individual and Person in Plotinus, Dionysius 1, 1977, 67–68. Cf. also ID., The Negative Theology of Nous in Later Neoplatonism, in: Platonismus und Christentum, Festschrift für H. Dörrie; ID., Negative Theology, Myth and Incarnation, in: Néoplatonisme, ed. D. O'MEARA, Albany, N. Y., 1981, 47–62.

[57] Plotinus' Philosophy of the Self, Dublin 1973, 74. Cf. also his excellent article 'The Presence of the One in Plotinus', in: Plotino e il Neoplatonismo, Roma 1974, 159–169.

[58] Metaphysical and Personal Religion in Plotinus, in: Kephalaion: Mélanges de Vogel, edd. J. MANSFELD & L. M. DE RIJK, Assen 1975, 153.

Digitized by Google

Plotinus' thinking, but is ready at the same time to see in what is new in Plotinus overwhelming evidence that while Plotinus "lived and moved in the horizon of the Greek philosophical tradition", he was certainly not "a prisoner of it."[59] SINNIGE's thesis may well be compatible with this.

Finally, in an area where so many important works might be cited,[60] let us complete this study of some principal themes in Plotinus' thought by acknowledging the importance of a recent study of *henosis* in Plotinus by W. BEIERWALTES (Denken des Einen, Frankfurt, 1985, 123–154).

BEIERWALTES argues that Plotinian *henosis* comes from the non-reflective element in reflection (p. 127). Reflection can lead up to, but not compel *henosis*. *Aphairesis* also, as an important willed act, is directed towards unification, and it means, not a bypassing of the multiple, but a recognition of the multiple's "real" relation to the One in the being and thinking of *Nous* which is the most intensive form of unity after the One. BEIERWALTES suggests, on a positive note, that the not-thinking of the One is perhaps to be understood as the highest form of thinking which "has" overcome the difference in thinking. This does seem to do justice to at least one strand of Plotinus' thought (namely that in which a pure thinking or seeing without distinction of subject or object is intimated). He further suggests that *henosis* might do away with discursivity, but that it does not destroy the individual or consciousness (VI,9[8], 11,38–40; 9,56; 10,10ff.; 11, 43; 11,31; VI,7[38], 24,25–27). And so BEIERWALTES concludes that Plotinian mysticism is not so much an example of late Antiquity's world rejection, but rather it is a nuanced examination of the possibilities of human consciousness and its foundation. Hence *henosis* perfects the movement of reflection and the human self, but it is also the precondition of an intelligible turning to the world (147).

In conclusion, let me state clearly that the positions of BEIERWALTES and ARMSTRONG are perhaps not incompatible, but rather complementary. ARMSTRONG's insistence upon a radical negative theology is necessary for many reasons, not least of which is the fact that the tyranny of intellect and will cannot be a precondition of ascent. BEIERWALTES, on the other hand, recognizes in that which is beyond all distinction of thought, the source and goal of all meaning and emphasizes the transformation of intellectual consciousness in its timeless journey towards the One.

[59] A Survey of Modern Scholarly Opinion on Plotinus and Indian Thought, in: Neoplatonism and Indian Thought, ed. R. BAINE HARRIS, Albany, N. Y., 1982, espec. 300–305.

[60] Among many others see: M. L. GATTI, Plotino e la metafisica della contemplazione, Milan 1982, and G. REALE, I fondamenti della metafisica di Plotino e la struttura della processione, in: Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy, presented to Joseph Owens CSSR on the occasion of his 75. birthday and the 50. anniversary of his ordination, ed. L. P. GERSON, Papers in mediaeval studies 4, Toronto 1983, 153–175.

Digitized by Google

VIII. Bibliography

1. Bibliographic Sources

L'Année Philologique
Philosopher's Index
Arts and Humanities Index
British Humanities Index
Books in Print
International Books in Print

This bibliography is almost complete. I apologize to any authors whose works have been inadvertently omitted.

I would like to thank Eve Behr and Elena Corrigan for their help with this bibliography.

2. List of Abbreviations

AAHG	Anzeiger für die Altertumswissenschaft, hrsg. von der österreichischen Humanistischen Gesellschaft. Innsbruck, Wagner.
AC	L'Antiquité Classique. Louvain-la-Neuve, Place Blaise Pascal 1.
ACR	American Classical Review, City University of New York.
AEHE	Annuaire de l'École pratique des Hautes Études, Paris, Imprimerie nationale.
Aevum	Aevum. Rassegna di Scienze storiche, linguistiche e filologiche. Milano, Soc. Ed. Vita & Pensiero.
AFLN	Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Napoli. Napoli.
AGPh	Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin–New York, de Gruyter.
AJPh	American Journal of Philology. Baltimore, Johns Hopkins Press.
AMW	Archiv für Musikwissenschaft. Wiesbaden, Steiner.
Ann.Esth	Annales d'Esthétique. The Hellenic Society for Aesthetics. Athens.
ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (Rise and Decline of the Roman World). Berlin–New York, de Gruyter.
Antichthon	Antichthon. Journal of the Australian Society for Classical Studies. Sydney University Press.
Antonianum	Antonianum. Periodicum philosophico-theologicum trimestre. Roma, Pontif. Ateneo Antoniano.
Apeiron	Apeiron, publ. by the Dept. of Classical Studies of Monash University. Clayton, Victoria, Australia.
APh	L'Année Philologique. Paris, Les Belles Lettres.
ArchivPhilos	Archiv für Philosophie. Stuttgart, Kohlhammer.
ArchPhilos	Archives de Philosophie. Recherches et documentation. Paris, Beauchesne.
Arctos	Arctos. Acta philologica Fennica. Helsinki, Klass.-Filol. Yhdistys.
ASNP	Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Cl. di Lettere e Filosofia. Pisa, Piazza dei Cavalieri.
ASSPh	Annuaire de la Société Suisse de Philosophie (Studia Philosophica). Basel, Verl. für Recht & Gesellschaft.
AugStud	Augustinian Studies. Villanova, Pa., Villanova University Press.
BiblH&R	Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Genève, Droz.
BIEH	Boletin del. Inst. de Estudios helenicos Barcelona, Fac. de Filosofia.
BO	Bibliotheca Orientalis, uitg. van het Nederlandsch Instituut voor het Nabije Oosten. Leiden.

Digitized by Google

CFC	Cuadernos de Filologia clásica. Madrid, Fac. de Filosofia y Letras, Universitas Complutensis.
CFilos	Cuadernos de Filosofia. Buenos Aires.
C&M	Classica et Mediaevalia. Revue danoise d'Histoire et de Philologie publiée par la Société danoise pour les Études anciennes et médiévales. Köbenhavn, Gyldendal.
CR	Classical Review. Oxford University Press.
CW	The Classical World. Pittsburgh, Pa., Duquesne University.
DA	Dissertation Abstracts. International Abstracts of Dissertations available in Microfilm or as xerographic Reproduction. Ann Arbor, Mich., Univ. Microfilms.
Dialogue	Dialogue. Revue canadienne de philosophie. Kingston & Montréal.
Dionysius	Dionysius. Halifax, Nova Scotia, Dept. of Classics, Dalhousie University.
Diotima	Diotima. Revue de recherche philosophique. Athènes.
EClás	Estudios Clásicos. Organo de la Sociedad española de Estudios clásicos. Madrid, Inst. San José de Calasanz de Pedagogia.
Emerita	Emerita. Revista de Lingüistica y Filología clásica. Madrid, Instituto Antonio de Nebrija.
EPh	Études philosophiques. Paris, Presses Universitaires.
Eranos-Jb	Eranos-Jahrbuch. Leiden, Brill.
Erasmus	Erasmus. Speculum Scientiarum. Bulletin international de la Science contemporaine. Wiesbaden, Steiner.
FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Freiburg i.d. Schw., Paulus-Verl.
GCFI	Gionale critico della Filosofia italiana. Firenze, Sansoni.
GGA	Göttingische Gelehrte Anzeigen. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies. Durham, N. C., Duke University.
Gregorianum	Gregorianum. Commentarii de re theologica et philosophica. Roma, Pont. Univ. Gregoriana.
GS	German Studies. A Review of German-language contributions. Sect. 1: Philosophy and history; 3: Literature, Music, Fine arts, ed. by the Inst. for Scientif. Co-operation. Tübingen, Landhausstr. 18.
Hermathena	Hermathena. A Series of Papers by Members of Trinity College, Dublin. Dublin, Hodges & Figgins.
Hermeneus	Hermeneus. Tijdschrift voor de antieke Cultuur. Culemborg, Tjeenk Willink-Noorduijn.
HeythropJ	Heythrop Journal.
ICA	Illinois Classical Studies. Urbana–Champaign & Chicago, Univ. of Illinois Press.
ID	L'Italia Dialettale. Pisa, Pacini-Mariotti.
IPQ	International Philosophical Quarterly. Bronx, N. Y., Fordham Univ. Pr.
Isis	Isis. International Review devoted to the History of Science and its cultural influences. Washington, Smithsonian Institution.
JbAC	Jahrbuch für Antike & Christentum. Münster, Aschendorff.
JHI	Journal of the History of Ideas. Ephraia, Penna & Philadelphia, Temple Univ.
JHPh	Journal of the History of Philosophy. Berkeley, Univ. of California Press.
JHS	Journal of Hellenic Studies. London, 31–34 Gordon Square.
JOEByz	Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik. Wien, Verl. der österr. Akad. der Wissenschaften.

Digitized by Google

JPh	Journal of Philosophy. New York, 515 W. 116th Str.
JThS	Journal of Theological Studies. Oxford, Clarendon Press.
Kairos	Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie. Salzburg, Müller.
Latomus	Latomus. Revue d'études latines. Bruxelles, Société d'Études latines.
Lychnos	Lychnos. Annuaire de la Société Suédoise d'Histoire des Sciences. Uppsala, Almqvist & Wiksell.
LEC	Les Études Classiques. Namur, Facultés N.-D.-de-la-Paix.
LThPh	Laval Théologique et Philosophique. Québec, Éd. de l'Université Laval.
Maia	Maia. Rivista di letterature classiche. Bologna, Capelli.
MH	Museum Helveticum. Revue suisse pour l'Étude de l'Antiquité classique. Bâle, Schwabe.
Mnemosyne	Mnemosyne. Bibliotheca Classica Batava. Leiden, Brill.
NRTh	Nouvelle Revue Théologique. Tournai, Casterman.
NSchol	The New Scholasticism. American Catholic Philosophical Association, Baltimore.
Orbis	Orbis. Bulletin International de Documentation Linguistique. Louvain, Centre Internat. de Dialectologie générale.
Orpheus	Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana. Catania, Centro di Studi sull'antico Cristianesimo.
PACPhA	Proceedings of the American Catholic Philosophical Association. Washington, Cath. Univ. of America Press.
Pensamiento	Pensamiento, Revista trimestral de investigación filosófica, Fac. de Filos. de la comp. de Jesús en España, Madrid.
Perficit	Perficit. Publicación mensual de Estudios clásicos. Salamanca, Colegio S. Estanislao.
PhilResArch	Philosophy Research Archives, Bowling Green State Univ., Ohio.
PhR	Philosophical Review. New York, Longmans Green.
PhRdschau	Philosophische Rundschau. Eine Zeitschrift für philosophische Kritik. Tübingen, Mohr.
Phronesis	Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy. Assen, van Gorcum.
Platon	Platon. Athens.
PP	La Parola del Passato. Rivista di Studi antichi. Napoli, Macchiaroli.
RAL	Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accademia dei Lincei. Roma.
RE	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, Druckenmüller.
REA	Revue des Études Anciennes. F-33405 Talence, Domaine Univ., Sect. d'histoire.
REAug	Revue des Études Augustiniennes. Paris, 3, rue de l'Abbaye.
RecAug	Recherches augustiniennnes (supplement to REAug).
REG	Revue des Études Grecques. Paris, Les Belles Lettres.
REL	Revue des Études Latines. Paris, Les Belles Lettres.
RelStud	Religious Studies. Cambridge Univ. Pr.
RFN	Rivista di filosofia neoscolastica. Milano, Vita e Pensiero.
RHE	Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain, Université Catholique.
RHR	Revue de l'Histoire des Religions. Paris, Presses Universitaires.
RIFD	Rivista Internazionnale di Filosofia del Diritto. Milano, Bocca.
RIPh	Revue internationale de Philosophie. Paris, Vrin.
RivSF	Rivista di Storia della Filosofia.
RMeta	Review of Metaphysics. Washington, Cath. Univ. of America.
RMM	Revue de Métaphysique et de Morale. Paris, Golin.

Digitized by Google

RPh	Revue de Philologie. Paris, Klincksieck.
RPhilos	Revue Philosophique de la France et de l'étranger. Paris, Presses Universitaires.
RPhL	Revue Philosophique de Louvain. Louvain, Inst. Sup. de Philosophie.
RQ	Renaissance Quarterly.
RRFC	Rivista Rosminiana di Filosofia e di Cultura. Domodossola, Milano.
RS	Revue de Synthèse. Paris, Albin Michel.
RSC	Rivista di Studi Classici. Torino.
RScF	Rassegna di Scienze filosofiche. Napoli, Casa ed. Astres.
RSF	Rivista critica di Storia della Filosofia. Firenze, La Nuova Italia.
RSPh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris, Vrin.
RSR	Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg, Palais Universitaire.
RThPh	Revue de Théologie et de Philosophie. Lausanne, Ancienne Académie.
SicGymn	Siculorum Gymnasium. Rassegna semestrale della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania. Catania, Bibl. della Facoltà.
SIF	Studi Internazionali di Filosofia. Torino.
SO	Symbolae Osloenses, auspiciis Societatis Graeco-Latinae. Oslo, Universitetsforlaget.
StMyst	Studia Mystica.
StudCataudella	Studi classici in onore di Quintino Cataudella IV, Fac. di Lett. e Filos. Univ. di Catania, 1972.
StudMon	Studia Monastica. Abadia de Montserrat.
StudOwen	Language and logos. Studies in ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen, edd. by M. SCHOFIELD & M. C. NUSSBAUM. Cambridge University Press, 1982.
StudPatr	Studia Patristica. Berlin, Akademie-Verlag.
Theta-Pi	ΘΠ. A Journal for Greek and Early Christian Philosophy. Leiden, Brill.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung. Berlin. Evangelische Verlagsanstalt.
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen, Mohr.
ThS	Theological Studies. Baltimore, Theol. Faculties of the Society of Jesus in the U.S.

3. Texts, Dictionaries, Translations and Commentaries

Plotin. Die Großschrift III, 8; V, 8; V, 5; II, 9., D. ROLOFF, Untersuch. zur antiken Lit. & Gesch. 7, Berlin–New York 1971

Plotins Schriften, übers. von R. HARDER, Neubearb. mit griech. Text & Anm., fortges. von R. BEUTLER & W. THEILER, VI: Indices, unter Mitw. von G. O'DALY, Philos. Bibl. 276, Hamburg 1971

Paideia antignostica. Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III, 8; V, 8; V, 5; II, 9, intro. & comm., V. CILENTO, Firenze 1971

Commentaria in Plotini 'de Bono sive de Uno' librum (Enn. VI. 9), J. IGAL, Helmantica 22, 1971, 273–304

Plotinus 'On Eros.' A detailed exegetical study of Enn. III, 5 by A. WOLTERS, Diss. Amsterdam 1972

Plotini Opera, III: Enneas VI, edd. P. HENRY & H. R. SCHWYZER, Coll. Museum Lessianum Philos. 35, Bruxelles 1973

Reviews:
1983: RPh 57, 1983, 318–319 DES PLACES
1984: Hermathena 136, 68–70 DILLON; CR 34, 221–222 BLUMENTHAL

Ausgewählte Schriften, in der Übers. von R. HARDER, teilw. überarb. von W. THEILER & R. BEUTLER, hrsg. von W. MARG, Reclams Universal-Bibl., Stuttgart 1973

Digitized by Google

Plotin et la quête de l'un, prés., choix & trad. des textes, bibliogr., P. J. About, Philosophes de tous les temps 90, Paris 1973

Le premier traité de la cinquième Ennéade. Des trois hypostases principielles, F. Brunner, RThPh 23, 1973, 135–172

On Plotinus IV, 7 [2] 8[3], M. van Straaten, in: Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to C. J. de Vogel, edd. J. Mansfeld & L. H. de Rijk, Assen 1975, 164–170

The Essence of Plotinus. Extracts from the six Enneads & Porphyry's Life of Plotinus (Repr. of 1934 ed.), trans. S. MacKenna, ed. G. R. Turnbull, Greenwood 1976

Plotino I. 1, I. 6 y 1. 5, introd., trad. y notas por Fernández Llorens M[a]. del Carmen, Perficit 11, 1980, 138–140, 177–231

Traité sur les nombres (Enneáde 6, 6 [34]), intro., texte grec., trad., comm. et index grec par J. Bertier, L. Brisson, A. Charles, J. Pépin, H. D. Saffrey & A. P. Segonds, Hist. des doctrines de l'antiquité 4, Paris 1980

Reviews:
1985: JHS 105, 196–197 Whittaker; AGPh 67, 200–204 Beierwaltes

Soul-Sisters. A Commentary on Enneads IV, 3 (27), 1–8 of Plotinus, W. Helleman-Elgersma, Elementa 15, Amsterdam 1980

Lexicon Plotinianum, J. H. Sleeman & G. Pollet, Ancient and Medieval Philosophy, Centre De Wulf-Mansion, Ser. 1, II, Leiden 1980

Over schouwing, en tegen de Gnostici, ingel., vert. & geann. door Th. G. Sinnige, Bussum 1980

The Essential Plotinus: Representative Treatises from the Enneads, trans., E. O'Brien, Indianapolis 1981

Plotini Opera, edd. P. Henry & H. R. Schwyzer, Oxford 1964–1982 (editio minor)

Enéada Quinta. Trad. J. A. Miguez, Bibl. de iniciación filosófica, Buenos-Aires 1982

Porfirio, Vida de Plotino – Plotino, Enéadas I–II, ed. J. Igal, Madrid 1982

Porphyre, La Vie de Plotin: Travaux Préliminaires et Index Grec Complet, L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet & D. O'Brien, Paris Librairie philosophique J. Vrin, Histoire des doctrines de l'antiquité classique 6, Paris 1982

Reviews:
1984: ArchPhilos 47, 669–670 Solignac; JHS 104, 220–221 Blumenthal
1985: RPhL 83, 275–277 Rutten

Ennead V, 1: On the Three Principal Hypostases, a commentary with translation, M. Atkinson, Oxford class. & philos. monogr., Oxford Univ. Pr., 1983

Reviews:
1984: RPh 58, 309–310 des Places; Hermathena 137, 56–57 Dillon
1985: RMeta 39, 346–347 O'Meara
1986: PhR 95, 99–102 Strange

Plotinus, The Enneads, translated by S. MacKenna and revised by B. S. Page, illustrated by M. Yankus, limited ed., New York, The Franklin Library 1983

Plotinus, Enneaden: Porphyrius, Over het leven van Plotinus en de indeeling van zijn traktaten. Vert. uit het Grieks en ingel. door R. Ferwerda, Baarn, Ambo; Amsterdam, Athenaeum-Polak & Van Gennep 1984

Plotinus, Over Voorzienigheid (Enneade III, 2–3 [47–48]), Inleid., Comment., & Essays, P. Boot, Amsterdam 1984

Plotinus, Vols. 4 (Enneads IV, 1–9) & 5 (Enneads V, 1–9), Greek text with an English translation, ed. & trans. A. H. Armstrong, The Loeb classical library, Cambridge, Mass. – London 1984

Reviews:
1985: RPh 59, 128–129 des Places
1986: Classical Review 36, 144–145 Atkinson

Digitized by Google

Plotinos Zenshū (complete works of Plotinus), tr. MICHITARO TANAKA, MUNEAKI MIZUCHI, YASUHIKO TANO GASHIRA, 5 Vols., Tokyo, Chūō–Kōron Sha. 1986–1987.

4. Books and Articles

ABOUT, P. J., Plotin et la quête de l'un, Philosophes de tous les temps 90, Paris 1973

ABRAMOWSKI, L., Nag Hammadi 8,1 'Zostrianus', das Anonynum Brucianum, Plotin Enn. 2, 9 (33), in: Platonismus und Christentum. Festschr. f. H. Dörrie, hrsg. von H.-D. BLUME & F. MANN, JbAC Erg.-Bd. 10, Münster 1983, 1–10

ALLEN, M. J. B., The Absent Angel in Ficino's Philosophy, JHI 36, 1975, 219–240

ALSINA, J., La religión y la filosofía griegas en la época romana, BIEH 7.1, 1973, 11–37

ANTON, J., Plotinus' Approach to Categorical Theory, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1976, 83–100

ANTON, J., Some Logical Aspects of the Concept of Hypostasis in Plotinus, RMeta 31, 1977, 258–271

ANTON, J., Some Logical Aspects of the Concept of Hypostasis in Plotinus, in: The Structure of Being: A Neoplatonic Approach, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 24–33

ARMSTRONG, A. H., Eternity, Life and Movement in Plotinus' Accounts of Nous, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 67–76.

ARMSTRONG, A. H., Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect, AugStud 3, 1972, 35–59

ARMSTRONG, A. H., Elements in the Thought of Plotinus at Variance with Classical Intellectualism, JHS 93, 1973, 13–22

ARMSTRONG, A. H., Man in the Cosmos: A Study of Some Differences Between Pagan Neoplatonism and Christianity in: Romanitas and Christianitas. Studia J. H. Waszink, edd. W. DEN BOER, P. G. VAN DER NAT, C. M. J. SICKING, J. C. M. VAN WINDEN, Amsterdam 1973, 5–14

ARMSTRONG, A. H., Tradition, Reason and Experience in the Thought of Plotinus, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 171–194.

ARMSTRONG, A. H., Beauty and the Discovery of Divinity in the Thought of Plotinus, in: Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to C. J. de Vogel, edd. J. MANSFELD & L. M. DE RIJK, Assen 1975, 155–163.

ARMSTRONG, A. H., The Apprehension of Divinity in the Self and Cosmos in Plotinus, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1976, 187–198

ARMSTRONG, A. H., Form, Individual and Person in Plotinus, Dionysius 1, 1977, 49–68

ARMSTRONG, A. H., Negative Theology, Downside Review 95, 1977, 176–189

ARMSTRONG, A. H., Plotinian and Christian Studies, London 1979

Review:
1980: VChr 34, 98 MEIJERING

ARMSTRONG, A. H., Philosophy, Theology and Interpretation: The Interpretation of Interpretors, in: Eriugena. Studien zu seinen Quellen, Vorträge des 3. Eriugena-Colloquiums, Freiburg i. Br. 27.–30. August 1979, hrsg. v. W. BEIERWALTES, Abhandl. d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften, Philos.-hist. Kl. 1980, 3, Heidelberg 1980, 7–14

ARMSTRONG, A. H., Some Advantages of Polytheism, Dionysius 5, 1981, 181–188

ARMSTRONG, A. H. (ed.), Plotinus and Neoplatonism (Thematic Issue), Dionysius 6, 1982, 4–165

ARMSTRONG, A. H., Two Views of Freedom: A Christian Objection in Plotinus Enneads VI, 8 (39), 7, 11–15, in: Studia Patristica, vol. 17, pt. 1, ed. E. LIVINGSTONE, Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt 1982, 397–406

Digitized by Google

ARMSTRONG, A. H., Pagan and Christian Traditionalism in the First Three Centuries AD, Studia Patristica, vol. 15, pt. 1, ed. E. LIVINGSTONE, Berlin 1984, 414–431

ARMSTRONG, A. H., The Negative Theology of Nôus in Later Neoplatinism, in: Platonismus und Christentum. Festschrift f. H. Dörrie, edd. H.-D. BLUME & F. MANN, JbAC Erg.-Bd. 10, Münster 1983, 31–37

ARMSTRONG, A. H., Dualism Platonic, Gnostic, and Christian, in: Plotinus amid Gnostics and Christians. Papers presented at the Plotinus Symposium held at Free University, Amsterdam, on 25 January 1984, ed. D. T. RUNIA, Amsterdam 1984, 37–41

ARMSTRONG, A. H., L'architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin (tr. J. AYOUB & D. LETOCHA), Ottawa 1984

ARMSTRONG, A. H., Plotinus, Enneads IV, 1–9 and V, 1–9 (Vols. 4 & 5), The Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.–London 1984

ARMSTRONG, A. H., The Divine Enhancement of Earthly Beauties: The Hellenic and Platonic Tradition, Eranos Jahrbuch 53, 1984, 49–81

ARMSTRONG, A. H., Negative Theology, Myth and Incarnation, in: Neoplatonism and Christian Thought, ed. D. O'MEARA, Albany, N.Y. 1982, 213–222

ARMSTRONG, A. H., & RAVINDRA, R., The Dimensions of Self: Buddhi in the Bagavad-Gita and Psyche in Plotinus, RelStud 15, 1979, 327–342

ARMSTRONG, A. H., & RAVINDRA, R., Buddhi in the Bhagavadgia and Psyche in Plotinus (Repr.), in: Neoplatonism and Indian Thought, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 63–86

ARMSTRONG, A. H. (ed.), Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986.

ARMSTRONG, A. H., The Ancient and Continuing Pieties of the Greek World, in: Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek and Roman, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 66–101

ASTI VERA, C., Arte y realidad en la estética de Plotino, in: San Antonio de Padua, ed. CASTAÑEDA, Buenos Aires 1978, 222–223

Review:
1977: CFilos 17, 222–223 CUFRÉ

ATKINSON, M., Ennead V, 1: On the Three Principal Hypostases, a commentary with translation, Oxford class. & philos. monogr., Oxford Univ. Press 1983

Reviews:
1984: RPh 58, 309–310 DES PLACES; Hermathena 137, 56–57 DILLON
1985: RMeta 39, 346–347 O'MEARA
1986: PhR 95, 99–102 STRANGE

ATHERTON, P. J., The Neoplatonic 'One' and the Trinitarian 'Arche', in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1976, 173–186

ATHERTON, P. J., The City in Ancient Religious Experience, in: Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 314–336

AUBENQUE, P., Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 101–109.

AUBENQUE, P., Plotin philosophe de la temporalité, Diotima 4, 1976, 78–86

AUBENQUE, P., Néoplatonisme et analogie de l'être, in: Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard, Cahiers de Fontenay 1981, 63–76

Digitized by Google

AUBENQUE, P., Plotin et Dexippe, exégètes des catégories d'Aristote, in: Aristotelica. Mélanges offerts à M. de Corte, avant-propos par A. MOTTE & C. RUTTEN, Cahiers de philosophie ancienne 3, Bruxelles–Liège 1985, 7–40

AYOUB, J., L'image du centre et la notion de l'un dans les Ennéades, Bowad 11, 1984, 41–70

BALADI, N., La pensée de Plotin, Coll. SUP Initiation philos. 92, Paris 1970.
Reviews:
1970–71: ASSPh 30–31, 301–302 CHRISTOFF
1971: RThPh, 380 BRUNNER
1972: RPhilos 162, 61 POIRIER; RIPh 26, 210 SOMVILLE

BALADI, N., Origine et signification de l'audace chez Plotin, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 89–90

BALADI, N., Plotin et l'immatérialisme de Berkeley: Témoignage de la Siris, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 597–604

BALES, E. F., Plotinus: A Critical Examination, Diss. Univ. of Missouri, Columbia 1973

BALES, E. F., Plotinus' Theory of the One, in: The Structure of Being: A Neoplatonic Approach, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 40–50

BALES, E. F., A Heideggerian Interpretation of Negative Theology in Plotinus, Thomist 47, 1983, 197–208

BANACOU-CARAGOUNI, N. C., Observations sur la descente des âmes dans les corps chez Plotin, Diotima 4, 1976, 58–64

BARGELIOTES, L., The Problem of Evil in Pletho, Diotima 4, 1976, 116–125

BARNES, T. D., The Chronology of Plotinus' Life, GRBS 17, 1976, 65–70

BAUMGARTNER, H. M., Die Bestimmung des Absoluten: Ein Strukturvergleich der Reflexionsformen bei J. G. Fichte und Plotin, ZPhF 34, 1980, 321–342

BEIERWALTES, W., Johannes von Skythopolis und Plotin, Studia Patristica vol. 12 (Texte und Untersuchungen, vol. 112), ed. F. L. CROSS, Berlin 1972, 3–7

BEIERWALTES, W., Zur neuplatonischen Struktur einer Problemgeschichte, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 365–372

BEIERWALTES, W., Zur Differenz plotinischen und proklischen Denkens, Theta-Pi 2, 1973, 161–196

BEIERWALTES, W., Schelling und Plotin, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 605–618

BEIERWALTES, W., Pronoia und Freiheit in der Philosophie des Proklos, FZPhTh 24, 1977, 88–111

BEIERWALTES, W., Negati Affirmatio, Dionysius 1, 1977, 127–160

BEIERWALTES, W., Plotins Metaphysik des Lichtes, in: Die Philosophie des Neuplatonismus, ed. C. ZINTZEN, Wege der Forschung 436, Darmstadt 1977, 75–115

BEIERWALTES, W., Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt 1985

BEIERWALTES, W., The Love of Beauty and the Love of God, in: Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 293–313

BERTIER, J., BRISSON, L., CHARLES, A., PÉPIN, J., SAFFREY, H. D., & SEGONDS, A. P., Traité sur les nombres (Enneade 6, 6 [34]), Hist. des doctrines de l'antiquité 4, Paris 1980
Reviews:
1985: JHS 105, 196–197 WHITTAKER; AGPh 67, 200–204 BEIERWALTES

Digitized by Google

BLUMENTHAL, H. J., Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul, The Hague 1971

Reviews:
1972: REA 74, 277–278 MOREAU
1973–74: Lychnos 326–328 REGNÉLL
1974: AGPh 56, 98–102 SLEZÁK
1975: REG 88, 375–376 TROUILLARD

BLUMENTHAL, H. J., Aristotle in the Service of Platonism, IPQ 12, 1972, 340–364.

BLUMENTHAL, H. J., Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus, in: Le Néoplatonisme. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 55–66.

BLUMENTHAL, H. J., Noûs and Soul in Plotinus: Some Problems of Demarcation, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 203–219

BLUMENTHAL, H. J., Neoplatonic Elements in the De anima Commentaries, Phronesis 21, 1976, 64–87

BLUMENTHAL, H. J., Plotinus in Later Platonism, in: Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. ARMSTRONG, edd. H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS, London 1981, 212–222

BLUMENTHAL, H. J., Some Problems About Body and Soul in Later Pagan Neoplatonism: Do They Follow a Pattern?, in: Platonismus und Christentum. Festschrift f. H. Dörrie, edd. H.-D. BLUME & F. MANN, JbAC Erg. Bd. 10, Münster 1983, 75–84

BLUMENTHAL, H. J., Plotinus' 'Ennead' I, 2, 7, 5: A Different Hapax, Mnemosyne IV 37, 1984, 89–93

BLUMENTHAL, H. J., & LLOYD, A. C. (edd.), Soul and the Structure of Being in Late Neoplatonism, Liverpool 1982

BODÉÜS, R., L'autre homme de Plotin, Phronesis 28, 1983, 256–264

BONANATE, U., Orme ed Enigmi nella Filosofia di Plotino, Milano 1985

BONETTI, A., Studi intorno alla filosofia di Plotino, RFN 63, 1971, 487–511

BONETTI, A., Dialettica e Religione nell'interpretazione Neoplatonica della Prima Ipotesi del 'Parmenide' I, RFN 72, 1980, 3–30

BONETTI, A., Dialettica e Religione nell'interpretazione Neoplatonica della Prima Ipotesi Dell 'Parmenide' II, RFN 72, 1980, 195–223

BOOT, P., Plotinus' On Providence (Ennead III, 2–3): Three Interpretations, Mnemosyne IV 36, 1983, 311–315

BOOT, P., Plotinus: Over Voorzienigheid (Enneade III, 2–3 [47–48]), Amsterdam 1984

BOS, A. P., World-Views in Collision: Plotinus, Gnostics, and Christians, in: Plotinus amid Gnostics and Christians (Papers presented at the Plotinus Symposium held at Free University, Amsterdam, on 25 January 1984), ed. D. T. RUNIA, Amsterdam 1984, 11–28

BOULAD–AYOUB, J., L'image du centre et la notion de l'Un dans les Ennéades, Philosophiques (Montréal) 11, 1984, 41–70

BOUSQUET, F., L'esprit de Plotin: L'itinéraire de l'âme vers Dieu, Coll. Civilisat. 2, Sherbrooke, Canada 1976

Reviews:
1977: ArchPhilos 40, 695
1978: RPhL 76, 114–116 FOLLON
1979: RThPh 111, 205 SCHAERER

BOUSSOULAS, N. I., Le thème de la liberté-créativité dans la pensée néoplatonicienne, Diotima 4, 1976, 69–77

BRÉHIER, E., La filosofia di Plotino, Milano 1976

Review:
1981: RIFD 58, 191–194 AMATO

Digitized by Google

BRETON, S., Difficile néoplatonisme, in: Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard, Cahiers de Fontenay 1981, 91–101

BRETON, S., Ame Spinoziste, Ame Néo-Platonicienne, RPhL 71, 1983, 210–224

BRION-GUERRY, LILIANE, L'espace et les perspectives, Ann. Esth 13–14, 1974–1975, 18–44

BRISSON, L., GOULET-CAZÉ, M.-O., GOULET, R., & O'BRIEN, D., Porphyre, La vie de Plotin, Travaux préliminaires et index grec complet, Histoire des doctrines de l'antiquité classique 6, Paris 1982

Reviews:
1984: ArchPhilos 47, 669–670 SOLIGNAC; JHS 104, 220–221 BLUMENTHAL
1985: RPhL 83, 275–277 RUTTEN

BRUN, J., Le sommet et l'abîme, Eranos-Jb 50, 1981, 51–78

BRUNNER, F., Le premier traité de la cinquième Ennéade: Des trois hypostases principielles, RThPh, 1973, 135–172

BRUNNER, F., Création et émanation: Fragment de philosophie comparée, StudPhil 33, 1973, 33–63

BURKERT, W., Plotin, Plutarch und die Interpretation von Heraklit und Empedokles, in: Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to C. J. de Vogel, edd. J. MANSFELD & L. M. DE RIJK, Assen 1975, 137–146

BUSSANICH, J. R., The Relation of the One and Intellect in Plotinus, Diss. Stanford Univ., Palo Alto, Calif. 1982

BYRNES, R. G., The Fallen Soul as a Plotinian Key to a Better Understanding of Time and History in the Early Works of St. Augustine, Diss., Fordham University, N.Y. 1972, DA 33, 1973, 4476A

CALOGERO, G., Plotino, Parmenide e il Parmenide, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 49–59

CAPITANI, F. DE, Platone, Plotino, Porfirio e Sant'Agostino sull'immortalità dell'anima intesa come vita, RFN 76, 1984, 230–244

CARDONA, G., E autentica la teoria aristotelica del primo motore immobile?, RSF 26, 1971, 243–270

CASTRICHINO, R., Plotino a Suio: Nella campagna vescina soggiornò e morì il filosofo Plotino di Licopoli, Egitto, l'ideatore della riedificazione di Uscia col nome di Platonopolis, Prefazione di F. JONTA, Monumenta Auruncorum historica, Scauri 1980

CELIS, R., Beauté intérieure et théophanie: Méditation plotinienne, in: Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie. Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929–1983), Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 33, Bruxelles 1985, 103–123

CHAIX-RUY, J., Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore, ArchPhilos 39, 1976, 660–666

CHARLES-SAGET, A., L'Architecture du divin: Mathématiques et philosophie chez Plotin et Proclus, Coll. d'ét. anc., Paris 1982

Reviews:
1984: RPhilos 109, 455–459 BLUMENTHAL; JHS 104, 230–231 WHITTAKER; EPh 3, 406–407 GUÉRARD; Isis 75, 415 MUELLER

CHARRUE, J. M., Plotin, lecteur de Platon, Coll. d'ét. anc., Paris 1978

Reviews:
1980: RMM 85, 137 PHILIP; REG 93, 590 CANÉVET; Emerita 98, 354–356 IGAL; JHS 100, 233 BLUMENTHAL
1981: EPh 111–113 LASSÈGUE
1982: RS 103, No. 105, 91–93 BRISSON

CHATTERJI, P., Plotinus and Sri Aurobindo: A Comparative Study, in: Neoplatonism and Indian Thought, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1982, 257–272

Digitized by Google

CHRÉTIEN, J.-L., Le bien donne ce qu'il n'a pas, ArchPhil 43, 1980, 263–277

CILENTO, V., Il genio religioso di Plotino tra misteri antichi e nuovi, Filosofia 22, 1971, 149–164

CILENTO, V., Paideia Antignostica: Ricostruzione d'un unico scritto da Enneadi III, 8, V, 8, V, 5, II, 9, Firenze 1971

CILENTO, V., Stile e sentimento tragico nella filosofia di Plotino, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 37–43

CILENTO, V., Saggi su Plotino, Bibl. di filos. Saggi 7, Milano 1973

Reviews:
1975: ArchPhilos 38, 144–146 SOLIGNAC; GCFI 54, 302–304 ISNARDI PARENTE; RPhL 74, 459 PATTIN

CILENTO, V., Presenza di Plotino nel mondo moderno, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 13–29

CLARK, M. T., Marius Victorinus Afer, Porphyry, and the History of Philosophy, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1976, 265–274

CLAUDE, P., Les trois stèles de Seth, Quebec 1983

CLOSE, A. J., Philosophical Theories of Art and Nature in Classical Antiquity, JHI 32, 1971, 163–184

CORRIGAN, K., The Internal Dimensions of the Sensible Object in the Thought of Plotinus and Aristotle, Dionysius 5, 1981, 98–126

CORRIGAN, K., A Philosophical Precursor to the Theory of Essence and Existence in Thomas Aquinas, Thomist 48, 1984, 219–240

CORRIGAN, K., The Irreducible Opposition Between the Platonic and Aristotelian Conceptions of Soul and Body in Some Ancient and Mediaeval Thinkers, LThPh 41, 1985, 391–401

CORRIGAN, K., Body's Approach to Soul: An Examination of a Recurrent Theme in the Enneads, Dionysius 9, 1985, 37–52

CORRIGAN, K., El simbolismo natural de la luz en Plotino (trans. J. O. VELÁQUEZ), Revista de Filosofía (Univ. Chile), 25–26, 1985, 51–56

CORRIGAN, K., Plotinus' 'Enneads' 5, 4(7), 2 and Related Passages: A New Interpretation of the Status of the Intelligible Object, Hermes 114, 1986, 195–204

CORRIGAN, K., Is There More Than One Generation of Matter in the Enneads?, Phronesis, 21, 1986, 167–181

CORRIGAN, K., Ivan's Devil in 'The Brothers Karamazov' in the Light of a Traditional Platonic View of Evil, Forum Mod. Lang. Stud. 22, 1986, 1–9

CORRIGAN, K., Body and Soul in Ancient Religious Experience, in: Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 360–383

COX, P., Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man, The transformation of the classical heritage 5, Berkeley, California 1983

COX, P., In Praise of Nonsense, in: Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 481–505

DALSGAARD LARSEN, B., La place de Jamblique dans la philosophie antique tardive, in: De Jamblique à Proclus, ed. H. DOERRIE, Entretiens sur l'antiquité classique 21, Vandœuvres–Genève 1975, 1–34

DANIÉLOU, J., Plotin et Grégoire de Nysse sur le mal, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma, 5–9 Ottobre 1970): Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. 198, Roma 1974, 485–494

Digitized by Google

DAVIDSON, H. A., Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect, Viator 3, 1972, 109–178
DECK, J. N., Plotinus and Sartre. An Ontological Investigation of Being-Other-Than, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1976, 319–332
DECK, J. N., & ARMSTRONG, A. H., A Discussion on Individuality and Personality, Dionysius 2, 1978, 93–99
DES PLACES, É. (ed.), Numenius (Fragments), Paris 1973
DES PLACES, É., Études Platoniciennes 1929–1979, Leiden 1981
DEUSE, W., Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre, Abh. der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse d. Akad. d. Wiss. u. d. Literatur Mainz, Einzelveröffentlichung 3, Wiesbaden 1983
DILLON, J., Image, Symbol and Analogy: Three Basic Concepts of Neoplatonic Allegorical Exegesis, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1976, 247–262
DILLON, J., The Middle Platonists, Ithaca, N. Y. 1977
DILLON, J., The Academy in the Middle Platonic Period, Dionysius 3, 1979, 63–77
DILLON, J., Iamblichi Chalcidensis In Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta, Philosophia antiqua 23, Leiden 1973
DILLON, J., Plotinus, Philo and Origen on the Grades of Virtue, in: Platonismus und Christentum. Festschrift f. H. Dörrie, edd. H.-D. BLUME & F. MANN, JbAC Erg. Bd. 10, Münster 1983, 92–105
DILLON, J., Plutarch and Second Century Platomism, in: Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 214–229
DOERRIE, H., Plotin, in: Die Großen der Weltgeschichte, ed. K. FASSMANN, vol. 2, Zürich 1971, 531–543
DOERRIE, H., Plotino, tradizionalista o inventore?, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. 198, Roma 1974, 195–201
DOERRIE, H. (ed.), De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité Classique 21, Vandœuvres–Genève 1975
DOERRIE, Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus, in: Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to C. J. de Vogel, edd. J. MANSFELD & L. M. DE RIJK, Assen 1975, 1–34
DOERRIE, H., Tradition und Erneuerung in Plotins Philosophieren, in: H. DOERRIE, Platonica minora, Studia et testimonia antiqua 8, München 1976, 375–389
DONINI, P., Tre Studi sull'Aristotelismo nel II Secolo d. C., Turin 1974
DONINI, P., Le scuole, l'anima, l'impero: La filosofia antica da Antioco a Plotino, Sintesi 3, Torino 1982
DREHER, D. E., Diabolical Order in Hell: An Emblematic Inversion in Paradise Lost (Plotinus, Hermetic Lore), StMyst 8, 1985, 13–18
DUMÉRY, H., Le Plotin de Joseph Moreau, RS 92, 1971, 211–249
DUMONT, J. P., Plotin et la doxographie épicurienne, in: Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard, Cahiers de Fontenay 1981, 191–204
DZOHADZE, D. V., La dialettica di Plotino, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 91–108

ELSAS, CHR., Neuplatonische und gnostische Weltablehnung in der Schule Plotins, Religionsgeschichtl. Vers. & Vorarb. 34, Berlin–New York 1975
Reviews:
1976: LEC 44, 168–169 VAN ESBROECK; MH 33, 259 SCHWYZER; NRTH 98, 278
1977: RHR, no. 192, 215–216 TARDIEU; Aevum 51, 187–189 CULIANU; Emerita 45, 476–477 ELORDUY; ThLZ 102, 644–646 SCHENKE

Digitized by Google

1978: VChr 32, 313 MEIJERING; JOEByz 27, 353–354 BEYER
1979: AAHG 32, 139–141 O'DALY

EMILSSON, E. K., Plotinus on sense perception. A philosophical and historical study. Diss. Princeton University, N.J. 1984 [microfilm], summary in DA 45, 1984, 206A

EVANGELIOU, C. C., The Problematic of Aristotle's Doctrine of Categories and the Plotinian Background, Diss. Emory Univ., Atlanta, Georgia 1979

EVANGELIOU, C. C., The Ontological Basis of Plotinus' Criticism of Aristotle's Theory of Categories, in: The Structure of Being: A Neoplatonic Approach, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 73–82

FAKHRY, M., The Contemplative Ideal in Islamic Philosophy, JHistPhil 14, 1976, 137–145

FAZZO, V., La giustificazione delle immagini religiose dalla tarda antichità al cristianesimo, I. La tarda antichità, Nuova Collana Saggi, Napoli 1977

FERNÁNDEZ LLORENS, Mª DEL C., Contribución al estudio de la demonología plotiniana, Resumen de Tesis, Barcelona 1970

FERNÁNDEZ LLORENS, Mª DEL C., Plotino I, 1, I, 6 y I, 5, introd., trad. y notas, Perficit 11, 1970, 138–140, 177–231

FERWERDA, R., Plotinus, Jung en het moderne levensgevoel: En wif, wie zijn wij? Enn. VI, 4, 14, 16, Hermeneus 51, 1979, 182–189

FERWERDA, R., L'incertitude dans la philosophie de Plotin, Mnemosyne IV 33, 1980, 119–127

FERWERDA, R., Man in Plotinus: Plotinus' Anthropology and its Influence on the Western World, Diotima 8, 1980, 35–43

FERWERDA, R., Plotinus en de mythe van het vleugelverlies van de ziel, Wijsgerig perspectief op maatsch. & wetensch. Amsterdam, Meulenhoff Educ., 21, 1980–1981, 39–45

FERWERDA, R., Plotinus on Sounds: An Interpretation of Plotinus' 'Enneads', V, 5, 5, 19–27, Dionysius 6, 1982, 43–57

FERWERDA, R., Two Souls: Origen's and Augustine's Attitude Toward the Two Souls Doctrine, VChr 37, 1983, 360–378

FERWERDA, R., Plotinus, Enneaden, Porphyrius, Over het level van Plotinus en de indeeling van zijn traktaten, vert. uit het Grieks en ingel., Baarn, Ambo, Amsterdam 1984

FERWERDA, R., Pity in the Life and Thought of Plotinus, in: Plotinus Amid Gnostics and Christians, Papers presented at the Plotinus Symposium held at Free University, Amsterdam, on 25 January 1984, ed. D. T. RUNIA, Amsterdam 1984, 53–72

FIELDER, J., Chorismos and Emanation in the Philosophy of Plotinus, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1976, 101–120

FIELDER, J., Plotinus' Reply to the Arguments of Parmenides 130a–131d, Apeiron 12.2, 1978, 1–5

FIELDER, J., Plotinus' Response to Two Problems of Immateriality, PACPhA 52, 1978, 98–101

FIELDER, J., A Plotinian View of Self-Predication and TMA, Mod. Sch. 57, 1980, 339–347

FIELDER, J., Plotinus and Self-Predication, in: The Structure of Being. A Neoplatonic Approach, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1982, 83–89

FIELDER, J., Plotinus' Copy Theory, Apeiron 11.2, 1977, 1–11

FINDLAY, J. N., Plato: The Written and Unwritten Doctrines, London 1974

FINDLAY, J. N., The Three Hypostases of Plotinism, RMeta 28, 1975, 660–680

FINDLAY, J. N., The Neoplatonism of Plato, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1976, 23–40

FINDLAY, J. N., The Logical Peculiarities of Neoplatonism, in: The Structure of Being: A Neoplatonic Approach, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 1–10

FOREST, A., La philosophie antique, EPh, 1979, 337–344

FORRESTER, J. W., Plato's Parmenides: The Structure of the First Hypothesis, JHPh 10, 1972, 1–14

Digitized by Google

FOWDEN, G., The Platonist Philosopher and His Circle in Late Antiquity, Philosophia 7, 1977, 359–383

FRAISSE, J.-C., La Simplicité du Beau selon Plotin, Cahiers du Centre George–Radet 1, 1980–1981, 60–80

FRAISSE, J.-C., L'intériorité sans retraite: Lectures de Plotin, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris 1985

GADAMER, H. G., Plato's Parmenides and its Influence, Dionysius 7, 1983, 3–16

GANDILLAC, M. DE, Le Plotin de Bergson, RThPh 23, 1973, 173–183

GANDILLAC, M. DE, Plotin et la 'Métaphysique' d'Aristote, in: Actes du VIe Symposium Aristotelicum: Études sur la Métaphysique d'Aristote, ed. P. AUBENQUE, Paris 1979, 247–259

GARCÍA BAZÁN, F., Sobre una aparente contradicción en los textos de Plotino, Enn. V. 4 (7), 2,30 y Enn. VI. 4 (22), 10,18, Helmantica 26, 1975, 177–184

GARCÍA BAZÁN, F., Plotin, l'Hindouisme et la Gnose, Actes du XXIX Congrès Int. des Orientalistes (Collège de France, Juillet 1973). [Spanish version in Stromata 31, 1975, 313–328]

GARCÍA BAZÁN, F., Sobre la noción de epinoiai en Enéada II, 9 (33), 2,1, CFilos 17, 1977, 83–94

GARCÍA BAZÁN, F., Tres Décadas de Estudios Plotinianos, Sapientia 35, 1980, 281–300

GARCÍA BAZÁN, F., Plotino y la gnosis: Un nuevo capitulo en la historia de las relaciones entre el helenismo y el judeocristianismo, Buenos-Aires 1981

Review:
1982: VChr 36, 302–304 SINNIGE

GARCÍA BAZÁN, F., Plotino y los textos gnósticos de Nag-Hammadi, Oriente-Occidente (Buenos-Aires) 2, 1981, 185–203

GARCÍA BAZÁN, F., Neoplatonismo y Vedânta: La doctrina de la materia en Plotino y Shankara, Oriente-Occidente 3, Buenos Aires 1982

Review:
1985: Pensamiento 41, 243 PEREZREMON

GARCÍA BAZÁN, F., Matter in Plotinus and Samkara (Samkara's Commentary to the Brahma-Sutra), in: Neoplatonism and Indian Thought, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 181–207

GARCÍA BAZÁN, F., Prolegomenos Biblicos y Paganos de la Doctrina de los Transcendentales, RBib, 46.1–2, 1984, 213–233

GARCÍA CASTILLO, P., La critica de la iluminación en D. Escoto a la luz del neoplatonismo plotiniano, in: Homo et Mundus, Acta qiunti Congressus Scotistici Internationalis (Salmanticae 21–26 Septembris 1981), ed C. BÉRUBÉ, Rome 1981, 209–215

GARIN, E., Plotino nel Rinascimento, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. 198, Roma 1974, 537–553

GATTI, M. L., Plotino e la metafisica della contemplazione, Milano 1982

GATTI, M. L., Sulla Teoria Plotiniana del Numero e sui suo Rapporti con Alcuni Aspetti della Problematica delle 'Dottrine non Scritte' di Platone, RFN 75, 1983, 361–384

GELZER, TH., Plotins Interesse an den Vorsokratikern, MH 39, 1982, 101–131

GERSH, S. E., Kinesis Akinetos. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus, Philosophia antiqua 26, Leiden 1973

GERSH, S. E., From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition, Studien zur Geschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 8, Leiden 1978

GERSON, L. P., Augustine's Neoplatonic Argument for the Existence of God, Thomist 45, 1981, 571–584

Digitized by Google

GHIDINI TORTORELLI, M., Un mito orfico in Plotino (Enn. IV, 3, 12), PP 30, 1975, 356–360
GHIDINI TORTORELLI, M., Un problema estetico in Plotino, AFLN 21, 1978–1979, 23–27
GIERTH, K., Platon und Plotin in Plawsk, in: Platonismus und Christentum. Festschrift f. H. Dörrie, edd. H.-D. BLUME & F. MANN, JbAC Erg. Bd. 10, Münster 1983, VII
GOBRY, I., Dieu est volonté: Recherche sur l'influence exercée par Plotin sur l'école réflexive française en ce qui concerne la théorie de la liberté divine, Diotima 4, 1976, 23–31
GRAESER, A., Plotinus and the Stoics: A Preliminary Study, Philosophia antiqua 22, Leiden 1972

Reviews:
1973: ArchPhilos 36, 334–335 SOLIGNAC; REA 75, 151 MOREAU
1974: JHS 44, 203–204 LLOYD; Augustinus 19, 99 OROSIO
1975: Gnomon 47, 291–292 LEROUX; CR 25, 30–32, O'DALY; Mnemosyne IV 28, 87–88 FERWERDA; Gregorianum 56, 184–185 WITTE

GUÉRARD, C., La théologie négative dans l'apophatisme grec, RSPh 68, 1984, 183–200
GULKOWSKI, G., Quid Plotinus de aeternitate (aion) sempiternitateque (aidiotes) atque de tempore (chronos) docuerit, Meander 28, 1973, 348–361
GURTLER, G. M., Sympathy in Plotinus, IPQ 24, 1984, 395–406
GURTLER, G. M., S. J., Human Consciousness and Its Intersubjective Dimension in Plotinus, Diss. Fordham Univ., New York, N. Y. 1978
GUZZO, A., Plotino in Bruno e in Spinoza, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 555–596
GYORY, R. A., The Emergence of Being: Through Indian and Greek Thought, Washington, D.C. 1978

HADOT, I., Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique, Etudes Augustiennes, Paris 1984
HADOT, I., La mort de l'âme chez les néoplatoniciens, AEHE, Ve Section, Sciences Religieuses, 91, 1982–1983, 351–354
HADOT, I., Le problème du néoplatonisme Alexandrin: Hiéroclès et Simplicius, Etudes Augustiennes, Paris 1978
HADOT, I., The Spiritual Guide, in: Classical Mediterranean Spirituality, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 436–459
HADOT, P., L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. 198, Roma 1974, 31–47
HADOT, P., Théologies et mystiques de la Grèce hellénistique et de la fin de l'antiquité, AEHE Ve Section, Sciences Religieuses, 80–81.3, 1972–1973 & 1973–74, 277–287; 82.3, 1973–1974, 165–169; 84, 1975–1976, 285–286
HADOT, P., Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin, Nouvelle Revue de psychanalyse (Paris) 13, 1976, 81–108
HADOT, P., Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin, Journal de Psychologie 77, 1980, 243–266
HADOT, P., Ouranos, Kronos, and Zeus in Plotinus' Treatise Against the Gnostics, in: Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong, edd. H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS, London 1981, 124–137
HADOT, P., Images mythiques et thèmes mystiques dans un passage de Plotin (V, 8, 10–13), in: Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard, Cahiers de Fontenay 1981, 205–214
HADOT, P., Exercices Spirituels et Philosophie Antique, Paris 1981
HADOT, P., La figure d'Eros dans l'oeuvre de Plotin, AEHE, Ve Section, Sciences Religieuses, 90, 1981–1982, 307–312

Digitized by Google

HADOT, P., 'L'amour magicien'. Aux origines de la notion de 'magia naturalis': Platon, Plotin, Marsile Ficin, RPhilos 172, 1982, 283–292

HADOT, P., Plotin, sur l'amour, AEHE, Ve Section, Sciences Religieuses, 91, 1982–1983, 345–350

HADOT, P., Neoplatonist Spirituality, Plotinus and Porphyry, in: Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 230–249.

HAGER, F. P., Der Geist und das Eine: Untersuchungen zum Problem der Wesenbestimmung des höchsten Prinzips als Geist oder als Eines in der griechischen Philosophie, Noctes Romanae 12, Bern 1970

Review:
1972: GGA 224, 192–205 GRAESER

HAGER, F. P., Metaphysik und Menschenbild bei Plotin und bei Augustin, ASSPh 33, 1973, 85–111

HAGER, F. P., Zum Problem der Originalität Plotins. Drei Probleme der 'neuplatonischen' Interpretation Platons, AGPh 58, 1976, 10–22

HAGER, F. P., Zur Geschichte, Problematik und Bedeutung des Begriffes 'Neuplatonismus', Diotima 11, 1983, 98–110

HAGER, F. P., La Société comme intermédiaire entre l'homme individuel et l'Absolu chez Platon et chez Plotin, Diotima 12, 1984, 131–138

HAMILTON, A., Athanasius and the Simile of the Mirror, VChr 34, 1980, 14–18

HANKEY, W., Aquinas' First Principle: Being or Unity?, Dionysius 4, 1980, 133–172

HANNEMANN–HALLER, I., Plotins Schrift III. 1 über das Schicksal. Quellen und Entwicklung seiner Schicksalslehre, Diss. Bern 1977

HARRINGTON, K. W., Plotinus' Allegorical Approach to Platonic Myth in Ennead III. 5 and Its Antecedents, Diotima 3, 1975, 115–125

HARRINGTON, K. W., Paul Elmer More and Neoplatonism, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1976, 333–354

HARRIS, R. B., The Neoplatonic Humanism of Dean Inge, Diotima 4, 1976, 126–138

HARRIS, R. B. (ed.), The Significance of Neoplatonism, Albany, N.Y. 1976

HARRIS, R. B. (ed.), The Structure of Being: A Neoplatonic Approach, Albany, N. Y. 1982

HARRIS, R. B. (ed.), Neoplatonism and Indian Thought, Albany, N. Y. 1982

HATAB, L. J., Plotinus and the Upanisads, in: Neoplatonism and Indian Thought, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 27–43

HATHAWAY, R., The Anatomy of a Neoplatonist Metaphysical Proof, in: The Structure of Being: A Neoplatonic Approach, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1982, 122–137

HEINEMANN, F., Plotin: Forschungen über die plotinische Frage, Plotins Entwicklung und sein System, Leipzig 1921, durchges. Neudr. 1973

HEISER, J. H., The Identity of Intellect and Intelligible in the Philosophy of Plotinus, Diss. Saint Louis Univ., St. Louis, Mo. 1973

HELLEMAN-ELGERSMA, W., Soul-Sisters: A Commentary on Enneads IV, 3 (27), 1–8 of Plotinus, Elementa 15, Amsterdam 1980

Reviews:
1981: RPhilos 171, 330 REIX
1982: CR 32, 23–25 ATKINSON; EPh, 351–353 O'BRIEN

HELM, B. P., Time as Power and Intentionality, Ideal. Studies 11, 1981, 230–241

HENRY, P., Trois apories orales de Plotin sur les Catégories d'Aristote, Zetesis. Album amicorum, door vrienden en collega's aangeb. aan E. de Strycker ter gelegenheid van zijn vijfenzestigste verjaardag, Antwerpen, Utrecht, 1973, 234–265

HENRY, P., The Oral Teaching of Plotinus, Dionysius 6, 1982, 4–12

HENRY, P., & SCHWYZER, H. R. (edd.), Plotini Opera III, Enneas VI, Coll. Museum Lessianum Philos. 35, Bruxelles 1973

Digitized by Google

HENRY, P., & SCHWYZER, H.-R. (edd.), Plotini Opera I–III, Oxford 1964–1982 (editio minor)
HERRMANN, C., Der dialektische Zusammenhang der Plotinischen Grundbegriffe, Diss. Berlin FU [1977] 1979
HETZLER, F. M., Matter and Spirit, Diotima 10, 1982, 26–34
HORST, P. W. VAN DER, A Wordplay in 1 Joh. 4,12?, ZNTW 63, 1972, 280–282
HORST, P. W. VAN DER, Can a Book End with γάρ? A Note on Mark XVI. 8, JThS 23, 1972, 121–124 [Ennéade V, 5]
HUNT, D. P., Contemplation and Hypostatic Process in Plotinus, Apeiron 15, 1981, 71–79

IGAL, J., Dos notas al tratado sobre los numeros de Plotino, EClás 14, 1970, 453–472
IGAL, J., La genesis de la inteligencia en un pasaje de las Enéadas de Plotino (V, 1, 7, 4–35), Emerita 39, 1971, 129–157
IGAL, J., Commentaria in Plotini 'De Bono sive de Uno' librum (Enn. VI, 9), Helmantica 22, 1971, 273–304
IGAL, J., Una nueva interpretación de las últimas palabras de Plotino, CFC 4, 1972, 441–462
IGAL, J., La Cronología de la Vida de Plotino de Porfirio, Universidad de Deusto 1972
IGAL, J., Observaciones al texto de Plotino, Emerita 41, 1973, 75–98
IGAL, J., Sobre Plotini opera, III, de P. HENRY y H.-R. SCHWYZER, Emerita 43, 1975, 169–196
IGAL, J., Notas al texto de Plotino y Moerbeke, Helmantica 26, 1975, 299–309
IGAL, J., Observaciones a las Enéadas I–II de Plotino; texto y fuentes, Helmantica 28, 1977, 241–252
IGAL, J., Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino, Pensamiento 35, 1979, 315–346
IGAL, J., The Gnostics and 'The Ancient Philosophy' in Plotinus, in: Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. ARMSTRONG, edd. H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS, London 1981, 138–149
IGAL, J. (trans.), Porfirio, Vida de Plotino – Plotino, Enéadas I–II, Madrid 1982
IGAL, J., El enigma del oráculo de Apolo sobre Plotino, Emerita 52, 1984, 83–115
ISNARDI PARENTE, M., Introduzione a Plotino, Rome 1984
Review:
1984: Elenchos 5, 445–449 BAFFIONI
1985: RivSPh 40, 783–786 TRABATTONI

JERPHAGNON, L., Plotin et la figure de ce monde, RMM 76, 1971, 195–205
JERPHAGNON, L., Exigences noétiques et objectivité dans la pensée de Plotin, RMM 79, 1974, 411–416
JERPHAGNON, L., Platonopolis, ou Plotin entre le siècle et le rêve, in: Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard, Cahiers de Fontenay 1981, 215–247
JERPHAGNON, L., 'Doux Plotin?' Essai sur les métaphores militaires dans les 'Ennéades', RPhilos 172, 1982, 397–404
JERPHAGNON, L., Plotin, Epiphanie De Nous, Diotima 11, 1983, 111–118
JOHNSON, J. F., The Significance of the Plotinian Fallen-Soul Doctrine, Diss. Saint Louis Univ., St. Louis, Mo. 1982
JONAS, H., The soul in Gnosticism and Plotinus, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 45–46.
JONES, J. D., A Non-Entitative Understanding of Be-ing and Unity. Heidegger and Neoplatonism, Dionysius 6, 1982, 94–110
JOUKOVSKY, F., Plotin dans les éditions et les commentaires de Porphyre, Jamblique et Proclus à la Renaissance, BiblH&R 42, 1980, 387–400

Digitized by Google

JOUKOVSKY, F., Plotin et la Renaissance: les références aux Ennéades dans quelques éditions de Platon et des Pères de l'Église, Études seizièmistes offertes à V. L. Saulnier, Genève 1980, 19–32

JOUKOVSKY, F., Thèmes plotiniens dans le De sapiente de Charles de Bovelles, BiblH&R 43, 1981, 141–153

JOUKOVSKY, F., Le regard intérieur: Thèmes plotiniens chez quelques écrivains de la Renaissance française, Paris 1982

Review:
1984: RQ 37, 640–642

JUFRESA, M., Basilides, a Path to Plotinus, VChr 35, 1981, 1–15

KÉLESSIDOU-GALANOU, A., Le voyage érotique de l'âme dans la mystique plotinienne, Platon 24, 1972, 88–101.

KÉLESSIDOU-GALANOU, A., Plotin et la dialectique platonicienne de l'absolu, Philosophia 3, 1973, 307–338

KELESSIDOU-GALANOU, A., Preuves de l'existence et nature du Premier chez Plotin, Philosophia 5–6, 1975–1976, 353–369

KELESSIDOU-GALANOU, A., L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine, REG 84, 1971, 384–396

KENNEY, J. P., Plotinus and the Via Antiqua: A Study in Philosophic Theology, Diss. Brown Univ., Providence, R. I. 1982 [summary in DA 63, 1983, 3626 A]

KENNEY, J. P., Monotheistic and Polytheistic Elements in Classical Mediterranean Spirituality, in: Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 269–292

KIRSCHNER, R., The Vocation of Holiness in Late Antiquity, VChr 38, 1984, 105–124

KLIBANSKY, R., Neoplatonism and Christianity, ArchPhilos 52, 1984, 591–594

KORDIG, C. R., The Mathematics of Mysticism: Plotinus and Proclus, in: The Structure of Being: A Neoplatonic Approach, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 114–121

KOSTARAS, G. PH., Die Natur als Schau in der Sicht Plotins, Philosophia 13–14, 1983–1984, 318–323

KREMER, K., Selbsterkenntnis als Gotteserkenntnis nach Plotin, Int. Stud. Philos. 13, 1981, 41–68

KUEBEL, P., Zum Aufbau von Origenes' De principiis, VChr 25, 1971, 31–39.

KUMADO, Y., Ästhetik des Lichtes und der Harmonie (in Japanese), Bigaku 27, 1977, 1–13

LABELLE, J. M., Saint Cyrille témoin de la pensée philosophique au Ve s., RSR 52, 1978, 135–158

LAMBERZ, E., Porphyrius: Sententiae ad Intelligibilia Ducentes, Leipzig 1975

LAMPROPOULOU, S., Hypatia, philosophe alexandrine, Platon 29, 1977, 65–78

LASSÈGUE, M., Le temps, image de l'éternité, chez Plotin, RPhilos 172, 1982, 405–418

LASSÈGUE, M., Note sur la signification de la notion d'image chez Plotin, Revue de l'Enseignement philosophique 33, 1982–1983, 4–12

LEE, E. N., Plato on Negation and Not-Being in the Sophist, PhR, 81, 1972, 267–304

LEE, J. S., The Omnipresence of Being: A Study in Plotinian Metaphysics, Diss. Univ. of Connecticut, Storrs 1978

LEE, J. S., The Doctrine of Reception According to the Capacity of the Recipient in Ennead VI.4–5, Dionysius 3, 1979, 79–97

LEE, J. S., Omnipresence and Eidetic Causation in Plotinus, in: The Structure of Being. A Neoplatonic Approach, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 90–103

LEE, T., Die griechische Tradition der aristotelischen Syllogistik in der Spätantike, e. Unters. über d. Kommentare zu d. Analytika priora von Alexander Aphrodisienses, Ammonius u. Philoponus, Hypomnemata 79, Göttingen 1984

Digitized by Google

LEROUX, G., Logique et dialectique chez Plotin: Ennéade 1. 3 (20), Phoenix 28, 1974, 180–192
LETOCHA, D., Le statut de l'individualité chez Plotin ou le miroir de Dionysos, Dionysius 2, 1978, 75–91
LLOYD, A. C., The Principle that the Cause is Greater than its Effect, Phronesis 21, 1976, 146–156
LLOYD, A. C., Form and Universal in Aristotle, Liverpool 1981
LOMBARDI, F., Plotino: Uno nota sul pensiero indiano e la filosofia occidentale, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974
LOPEZ, EIRE A., Plotino frente a sus fuentes, BIEH 7.1, 1973, 65–77
LOSEV, A. F., Istoriâ antichnoi estetiki-pozdnii ellinizm, Moskva 1980
LOUNIBOS, J., Plotinus: Pagan, Mystic, Philosopher, in: Pagan and Christian Anxiety, edd. R. SMITH & J. LOUNIBOS: A response to E. R. Dodds, Lanham, MD 1984, 131–167
LODOVICI, S. E., Filosofia della natura e cosa. Attualità di una polemica plotiniana, RFN 74, 1982, 27–46
LUETTRINGHAUS, P. B., Gott, Freiheit und Notwendigkeit in der Consolatio Philosophiae des Boethius, in: Studien zur Mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen, ed. A. ZIMMERMANN, Miscellanea mediaevalia 15, Berlin, New York 1982, 53–101

MAKAREM, S. N., Isma'ili and Druze Cosmogony in Relation to Plotinus and Aristotle, in: Islamic Theology and Philosophy. Studies in Honor of George F. Hourani, ed. M. MARMURA, Albany, N. Y. 1984, 81–91
MAMO, P., Is Plotinian Mysticism Monistic?, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1976, 199–216
MANCHESTER, P., Time and the Soul in Plotinus, III, 7 [45], 11, Dionysius 2, 1978, 101–136
MANCHESTER, P., The Religious Experience of Time and Eternity, in: Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 384–407
MANNO, A. G., L'ineffabile di Plotino, RRFC 78, 1984, 147–159; 79, 1985, 20–37
MARTIN, R. M., On Logical Structure and the Plotinic Cosmos, in: The Structure of Being. A Neoplatonic Approach, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 11–23
MASSAGLI, M. L'Uno al di sopra del bello e della bellezza nelle Enneadi di Plotino, RFN 73, 1981, 111–131
MASSAGLI, M., Amelio neoplatonico e la metafisica del Nous, RFN 74, 1982, 225–243
MATHIEU, Una visión plotiniana de la creación, Anuario Filosófico 17, Navarra 1984, 65–81
MATSUMOTO, M., Sophia and philosophia. Are they the same?, Diotima 11, 1983, 119–129
MAYER, J. R. A., Neoplatonism, Indian Thought and General Systems Theory, in: Neoplatonism and Indian Thought, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 309–322
MAZZARELLI, C., Bibliografia Medioplatonica: Parte Terza Numenio d'Apamea, RNS 73, 1981, 557–595; 74, 1982, 126–159
MCCUMBER, J., Anamnesis as Memory of Intelligibles in Plotinus, AGPh 60, 1978, 160–167
MCEVILLEY, T., Plotinus and Vijlanavada Buddhism, Philos. East West 30, 181–193
MEAD, G. R., Plotinus, Holmes Pub., Edmonds, Washington 1983
MENCUCCI, V., Ripresa del Pensiero Classico-Medioevale Secondo la Prospettiva del Fondamento, Sapienza 28, 1975, 129–156
MEREDITH, A., Gregory of Nyssa and Plotinus, in: Studia Patristica, vol. 17, pt. 3, ed. E. LIVINGSTONE, Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt 1982, 1120–1126
MEREDITH, A., Origen, Plotinus and the Gnostics, Heythrop Journal 26, 1985, 383–398
MICHAELIDES, C. P., Plotinus and Jaspers: Their Conception and Contemplation of the Supreme One, Diotima 4, 1976, 37–46

Digitized by Google

MICHEL, A., A propos du bonheur: Pensée latine et tradition philosophique, REL 56, 1978, 349–368

MIETHE, T. L., St. Augustine and Sense Knowledge, AugStud 8, 1977, 11–20

MIGUEZ, J. A., Enéada Quinta, Buenos-Aires 1982

MILLER, C. L., Union with the One, Ennead 6, 9, 8–11, NSchol 51, 1977, 182–195

MORANO, D. V., Augustine's linguistic success in De quant. animae, AugStud 5, 1974, 101–111

MOREAU, J., Origine et expressions du beau suivant Plotin, in: Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard, Cahiers de Fontenay 1981, 249–263.

MORESCHINI, C., Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno, ASNP 4, 1974, 1347–1392

MOREWEDGE, P., The Metaphysics of Avicenna, New York 1973

MORTLEY, R., Negative Theology and Abstraction in Plotinus, AJPh 96, 1975, 363–377

MORTLEY, R., Love in Plotinus, Antichthon 14, 1980, 45–52

MOSSÉ-BASTIDE, R. M., La pensée philosophique de Plotin, Coll. Pour connaître la pensée, Paris 1972

Reviews:
1973: NRTh 95, 564 JACOBS
1974: RPhilos 164, 124–126 LASSÈGUE; RS 95, 89 MARGOLIN
1975: REG 88, 373–374 TROUILLARD

MOURANT, J. A., Remarks on the De immortalitate animae, AugStud 2, 1971, 213–217

MOUTSOPOULOS, E., Sur la participation musicale chez Plotin, Philosophia 1, 1971, 379–389

MOUTSOPOULOS, E., Dynamic Structuralism in the Plotinian Theory of the Imaginary, Diotima 4, 1976, 11–22

MOUTSOPOULOS, E., Le problème de l'imaginaire chez Plotin, Publ. Soc. Hellén. des Et. Philos., Sér. Rech. 4, Athens 1980

Reviews:
1981: RPhilos 171, 333–335 GABAUDE
1982: EPh, 370–372 GABAUDE

MOUTSOPOULOS, E., Les fonctions de l'imaginaire chez Psellos, Diotima 8, 1980, 81–90

MOUTSOPOULOS, E., L'évolution du dualisme ontologique platonicien et ses conséquences pour le néoplatonisme, Diotima 10, 1982, 179–181

MOUTSOPOULOS, E. A., Kairos and Kairic Activity in the Work of Plotinus, Estudios Clásicos 26, 1984, 443–447

MOUTSOPOULOS, E. A., Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus, Paris 1985

NABI, M. N., Neoplatonism and Muslim Thought, Islamic Culture (Hyderabad) 53, 1979, 123–132

NABI, M. N., Union with God in Plotinus and Bayazid, in: Neoplatonism and Indian Thought, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 227–232

NASH, R. H., Some Philosophic Sources of Augustine's Illumination Theory, AugStud 2, 1971, 47–66

NÉDONCELLE, M., Explorations personnalistes, Paris 1970

Review:
1971: AugStud 17, 377; RSR 45, 103

NESTEROVA, O. JE., Plotin et Augustin sur la corrélation du temps et de l'éternité (in Russian), in: Problème de l'Etre et du savoir dans l'histoire de la philosophie étrangère, Moscow 1982, 11–19

NIARCHOS, C. G., The Beautiful and the Sublime: From Ancient Greek to Byzantine Art and Thought, Diotima 10, 1982, 81–91

NIKITINA, N. N., Du Beau dans l'ontologie de Plotin [in russian], Voprosy istorii i teorii estetiki (Moskva Univ.) 11, 1978, 59–68

Digitized by Google

NORRIS, R. A., JR., Irenaeus' and Plotinus' Answer to Gnostics: A Note on the Relation Between Christian Thought and Platonism, Union Seminary Quarterly Review 36, 1980–1981, 13–24

NOWAK, A., Die 'numeri judiciales' des Augustinus und ihre musiktheoretische Bedeutung, AMW 32, 1975, 196–201

O'BRIEN, D., Plotinus on Evil: A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of human Evil, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 113–146.

O'BRIEN, D., Le volontaire et la nécessité: Réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin, RPhilos 167, 1977, 401–422

O'BRIEN, D., Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter, in: Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong, edd. H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS, London 1981, 108–123

O'BRIEN, E. (trans.), The Essential Plotinus: Representative Treatises from the Enneads, Indianapolis, Indiana 1981

O'CONNELL, R. J., Augustine and Plotinus: A Reply to Sr. Mary Clark, IPQ 12, 1972, 604–608

O'DALY, G. J. P., Plotinus' Philosophy of the Self, Dublin 1973

Reviews:
1976: JThS 27, 213 GERSH; Latomus 35, 956 COURCELLE; RPhL, 307 DES PLACES
1977: RMeta 30, 533–534 SWEENEY; JHPh 15, 466–468 SCHILLER; Mnemosyne IV 30, 445–446 FERWERDA
1978: Gnomon 50, 407–410 BLUMENTHAL; REG 91, 261 CANÉVET

O'DALY, G. J. P., The Presence of the One in Plotinus, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. 198, Roma 1974, 159–169

O'DALY, G. J. P., Memory in Plotinus and two Early Texts of St. Augustine, in: Studia patristica 14, ed. E. LIVINGSTONE, Berlin 1976, 461–469

O'DALY, G. J. P., Did St. Augustine Ever Believe in the Soul's Pre-Existence, Augustinian Studies 5, 1974, 227–235

O'MEARA, D. J., A propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin (Enn. IV, 8 [6] 1,1–11), Mnemosyne IV 27, 1974, 238–244

O'MEARA, D. J., Structures hiérarchiques dans la pensée de Plotin: Étude historique et interprétative, Philosophia antiqua 27, Leiden 1975

Reviews:
1977: Mnemosyne IV 30, 203–205 FERWERDA; TPh 39, 708 DELFGAAUW
1978: CR 28, 363–364 ATKINSON

O'MEARA, D. J., Being in Numenius and Plotinus. Some Points of Comparison, Phronesis 21, 1976, 120–129

O'MEARA, D. J., The Problem of Omnipresence in Plotinus, Ennead VI, 4–5: A Reply, Dionysius 4, 1980, 61–73

O'MEARA, D. J., Gnosticism and the Making of the World in Plotinus, in: The Rediscovery of Gnosticism. Proc. International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Conn., March 28–31, 1978, I, The School of Valentinus, ed. B. LAYTON, Numen Suppl. 41, Leiden 1980, 365–378

O'MEARA, D. J., (ed.), Neoplatonism and Christian Thought, International Society for Neoplatonic Studies, Albany, N. Y. 1982

O'MEARA, J. J., The Neoplatonism of St. Augustine, in: Neoplatonism and Christianity, ed. D. J. O'MEARA, Albany, N. Y. 1982, 32–41

ORLANDI, T., Plotino e l'ambiente dei trattati di Nag Hammadi, RAL 24, 1979, 15–25

Digitized by Google

PALGEN, R., Der Schöpfungsbericht der Beatrice, Kairos 15, 1973, 50–60
PALGEN, R., Gli elementi plotiniani nel Paradiso, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. 198, Roma 1974, 509–526
PAPADEMETRIOU, G. C., Moses Maimonides' Doctrine of God, Philosophia 4, 1974, 306–329
PARMA, C., Pronoia und Prouidentia. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins, Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 6, Leiden 1971
Review:
1972: REAug 18, 328 MADEC
PASQUALE BARBANTI, M. DI, Venticinque Anni di Studi Plotiniani in Italia, Teoresi 29, 1974, 275–306
PASQUALE BARBANTI, M. DI, Antropologia e mistica nella filosofia di Plotino, Testi e studi di stor. ant., Catania 1978
PASQUALE BARBANTI, M. DI, La metafora in Plotino, Testi & studi di storia ant., Catania 1981
PATRIDES, C. A. (ed.), The Cambridge Platonists, Cambridge 1980
PAZZI, A., Alcuni Aspetti della Dottrina dell'Anima in Plotino, RFN 71, 1979, 290–305
PECORINO, P., Evil as Direction, PhilResArch 7, no. 1450, 1981
PEGUEROLES, J., Notas de Metafisica Augustiniana, Espíritu 29, 1980, 101–114
PEGUEROLES, J., Notas sobre la materia Informe espiritual en Plotino y S'Agustín, Espíritu 24, 1975, 127–133
PELEGRINIS, T. M., Damascius, Symmetry as a Means Towards Man's Perfection, Diotima 7, 1979, 147–151
PENASKOVIC, R., An Analysis of Saint Augustine's De immortalitate animae, AugStud 11, 1980, 167–176
PENTZOPOULOU-VALALAS, T., Plotin et Kierkegaard: Tentative d'un rapprochement, Philosophia 10–11, 1980–1981, 363–386
PÉPIN, J., Idées Grecques sur l'homme et sur Dieu, Paris 1971
PÉPIN, J., Platonisme et antiplatonisme dans le traité de Plotin Sur les nombres, VI. 6 (34), Phronesis 24, 1979, 197–208
PÉPIN, J., Cosmic Piety, in: Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 408–435
PETRUZZELLIS, N., Plotino e la problematica assiologica, RScF 28, 1975, 101–104
PHILLIPS, J. F., The Prose Style of Plotinus. Rhetoric and Philosophy in the Enneads, Diss. Univ. of Wisconsin, Madison, Wisconsin 1980
PHILLIPS, J. F., The Universe as Prophet. A Soteriological Formula in Plotinus, GRBS 22, 1981, 269–281
PHILLIPS, J. F., Enneads, V. 1. 2. Plotinus' hymn to the World Soul and its Relation to Mystical Knowledge, SO 58, 1983, 133–146
PINERO SAENZ, A., La imagen del filósofo y sus relaciones con la literatura, CFC 9, 1975, 133–200
PINÈS, S., Les textes arabes dits plotiniens et le courant 'porphyrien' dans le néoplatonisme grec, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 303–317
PINÈS, S., The problem of 'otherness' in the Enneads, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 77–88
PLASS, P. C., Timeless Time in Neoplatonism, Mod. Schoolman 55, 1978, 1–19
PLASS, P. C., Plotinus' Ethical Theory, ICS 7, 1982, 241–259
POQUE, S., L'expression de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources, RecAug 10, 1975, 187–215

Digitized by Google

PRINI, P., Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 131–146

PROCOPE, J. F., Augustine, Plotinus and Saint John's Three 'Concupiscences', in: Studia Patristica, vol. 17, pt. 3, ed. E. LIVINGSTONE, Oxford, New York, Toronto, Sydney, Paris, Frankfurt 1982, 1300–1305

PUELMA, M., Vorschläge zu Plotin Enn. VI, 9, MH 36, 1979, 90–100

PUELMA, M., Zu Plotin Enn. VI, 9: Ein Nachtrag, MH 37, 1980, 133–134

PUGLIESE CARRATELLI, G., Plotino e i problemi politici del suo tempo, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 61–70

REALE, G., Storia della filosofia antica, vol. 4: Le Scuole dell'età imperiale, Milan 1978

REALE, G., I fondamenti della metafisica di Plotino e la struttura della processione, in: Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy presented to Joseph Owens, CSSR, on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday and the Fiftieth Anniversary of His Ordination, ed. L. P. GERSON, Papers in Mediaeval Studies 4, Toronto 1983, 153–175

REMUS, H. E., Plotinus and Gnostic Thaumaturgy, LThPh 39, 1983, 13–20

RIANI, M., Los sentidos del 'ser en' en Plotino, CFilos 17, 1977, 101–110

RIST, J. M., Plotinus: The Road to Reality, London 1967

Reviews:
1972: AJPh 93, 637–638 TARÁN
1978: Diotima 6, 191–193 NIARCHOS
1979: Augustinus 24, 437 OROZ

RIST, J. M., The Problem of 'Otherness' in the Enneads, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 71–87

RIST, J. M., The One of Plotinus and the God of Aristotle, RMM 27, 1973, 75–87

RIST, J. M., Plotinus and Augustinus on Evil, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No. 198, Roma 1974, 495–508

RIST, J. M., Prohairesis: Proclus, Plotinus et alii, in: De Jamblique à Proclus, ed. H. DOERRIE, Entretiens sur l'antiquité classique 21, Vandœuvres–Genève 1975, 103–122

RIST, J. M., Plotinus and Moral Obligation, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1976, 217–234

RIST, J. M., Human Value. A study in Ancient Philosophcal Ethics, Philosophia antiqua 40, Leiden 1982

RIST, J. M., Metaphysics and Psychology in Plotinus' Treatment of the Soul, in: Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy presented to Joseph Owens, CSSR, on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday and the Fiftieth Anniversary of His Ordination, ed. L. P. GERSON, Papers in Medieval Studies 4, Toronto 1983, 135–151

RITTER, A. M., Platonismus und Christentum in der Spätantike, ThRdschau 49, 1984, 31–56

RODIER, D. F. T., The Problem of Ordered Chaos in Whitehead and Plotinus, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1976, 301–318

ROESSLER, D., Die römische Porträtkunst im 3. Viertel des 3. Jhs. u. Z. und die Philosophie Plotins. Zur Krise von Kunst und Ideologie am Beginn der Spätantike, Wissenschaftl. Zeitschrift d. Humboldt-Universität zu Berlin, Gesellschafts- und sprachwissenschaftl. Reihe 25, Berlin 1976, 499–507

ROLOFF, D., Plotin: Die Großschrift III, 8–V, 8–V, 5–II, 9, Untersuch. zur antiken Lit. & Gesch. 8, Berlin–New York 1971

Digitized by Google

Reviews:
1971: CW 65, 95 WESTERINK; ArchPhilos 34, 512–513 SOLIGNAC; Platon 22, 336–338 KOUTRAS; AC 40, JOLY, 726: ACR 1, 212–213 DILLON
1972: JHS 92, 209–210 RIST; Phoenix 26, 208–209 SCHROEDER; GGA 224, 233–240 SZLEZÁK; RSC 20, 442–443 D'AGOSTINO; BIEH 6, 150–151 ALSINA
1973: CR 23, 34–35 ARMSTRONG; AGPh 55, 88–91 SEIDL
1976: Gnomon 48, 447–453 SCHWYZER

ROMANO, F., Studi e Ricerche sul Neoplatonismo, Naples 1983

ROMANO, F., La passione amorosa in Plotino, Discorsi 4, 2, 1984, 7–21

RORDORF, W., Saint Augustin et la tradition antifataliste, VChr 28, 1974, 190–202

ROSENTHAL, F., Plotinus in Islam: The Power of Anonymity, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 437–446

RUDAVSKY, T. M., Conflicting Motifs: Ibn Gabirol on Matter and Evil, NSchol 52, 1978, 54–71

RUNIA, D. T. (ed.), Plotinus amid Gnostics and Christians. Papers presented at the Plotinus Symposium held at Free University, Amsterdam, on 25 January 1984, Amsterdam 1984
Reviews:
1984: Filosofia 35, 247–248 BARELLI
1985: Maia 37, 199–200 BARELLI; RivSF 40, 605–606 BARELLI

SAMBURSKY, S., Das Gespenst des Vergänglichen, Eranos-Jb. 47, 1978, 205–237

SAMEK LODOVICI, E., Filosofia della natura e caso: Attualità di una polemica plotiniana, RFN 74, 1982, 27–46

SANTA CRUZ DE PRUNES, M. I. DE, Le problème du monde sensible dans la philosophie de Plotin, AEHE Ve Section, Sciences Religieuses, Paris, 82. 2, 1973–1974, 100–101

SANTA CRUZ DE PRUNES, M. I., Plotino y la inefabilidad de lo Uno, CFilos 17, 1977, 95–100

SANTA CRUZ, M. I., Sobre la generación de la inteligencia en las Enéadas de Plotino, Helmantica 30, 1979, 287–315

SANTA CRUZ DE PRUNES, M. I., La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin, Bibl. de l'École des hautes études, Sect. des sc. rel. 81, Paris 1979
Reviews:
1980: AC 99, 353 JOLY; Emerita 31, 436 OROSIO
1981: RPhilos 171, 329 REIX; BO 38, 798–800 MEYER
1982: CR 32, 285 O'DALY
1983: EPh, 110–111 LASSÈGUE

SANTA CRUZ DE PRUNES, M. I., Homonimia y Géneros del Ser en Plotino, CD 19, 1983, 57–76

SCHALL, J. V., Plotinus and Political Philosophy, Gregorianum 66, 1985, 687–707

SCHILLER, J. P., Plotinus and Greek Rationalism, Apeiron 12.1, 1978, 37–50

SCHOENDORF, H., Plotins Umformung der platonischen Lehre vom Schönen, Habelts Dissertationsdrucke, Reihe klass. Phil. 18, Bonn 1974

SCHOERER, R., Points de repère et points de vue sur le cheminement philosophique, StudPhil 30, 1970–1971, 244–271

SCHROEDER, F. M., The Doctrine of Presence in the Philosophy of Plotinus, Diss. Univ. of Toronto 1969 [microfilm]. (Summary: DA 32, 1971, 491A)

SCHROEDER, F. M., The Platonic Parmenides and Imitation in Plotinus, Dionysius 2, 1978, 51–73

SCHROEDER, F. M., Representation and Reflection in Plotinus, Dionysius 4, 1980, 37–59

SCHROEDER, F. M., Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus, Hermes 112, 1984, 238–248

SCHROEDER, F. M., Saying and Having in Plotinus, Dionysius 9, 1985, 75–82

Digitized by Google

SCHROEDER, F. M., Conversion and Consciousness in Plotinus, 'Enneads' 5,1 (10), 7, Hermes 114, 1986, 186–195

SCHROEDER, F. M., The Self in Ancient Religious Experience, in: Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 337–359

SCHUBERT, V., Pronoia und Logos. Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin, Epimeleia 11, Salzburg 1968

Review:
1972: GGA 224, 230–233 GRAESER

SCHUBERT, V., Plotin: Einführung in sein Philosophieren, Kolleg Philosophie, Freiburg & München 1973

Review:
1974: RIFD 51, 353 D'AGOSTINO

SCHUERMANN, R., L'hénologie comme dépassement de la métaphysique, EPh N.S. 37, 1982, 331–350

SCHUHL, P. M., Plotin et la biologie, résumé dans: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 111

SCHUHL, P. M., Descente métaphysique et ascension de l'âme dans la philosophie de Plotin, SIF 5, 1973, 71–84

SCHUHL, P. M., Baudelaire, Bergson, Plotin et la scène du balcon, in: Mélanges P. Boyancé, Coll. de l'École française de Rome 12, Rome 1974, 691–693

SCHUHL, P. M., La descente de l'âme selon Plotin, Diotima 4, 1976, 65–68

SCHWYZER, H. R., Zu Plotins Deutung der sogenannten platonischen Materie, in: Zetesis. Album amicorum, door vrienden en collega's aangeboden aan E. de Strycker ter gelegenheid von zijn vijfenzestigste verjaardag, Antwerpen, Utrecht 1973, 266–280

SCHWYZER, H. R., Plotinisches und Unplotinisches in den Aphormai des Porphyrios, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 221–252

SCHWYZER, H. R., The Intellect in Plotinus and the Archetypes of C. G. Jung, in Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to C. J. de Vogel, ed. J. MANSFELD & L. M. DE RIJK, Assen 1975, 214–222

SCHWYZER, H. R., Plotins letztes Wort, MH 33, 1976, 85–97

SCHWYZER, H. R., Akemon 'still' bei Plotin und Akemotos 'widerspenstig' bei Cicero?, MH 37, 1980, 179–189

SCHWYZER, H. R., Plotinos, RE-Sonderausg., München 1978

Review:
1982: AAHG 35, 167–169 BALTES

SCHWYZER, H. R., Ammonius Saccas, der Lehrer Plotins, Vortr. Rhein.-Westfäl. Akad. der Wiss., Geisteswiss. 260, Opladen 1983

Review:
1984: Gnomon 56, 204–207 BALTES

SCHWYZER, H. R., Anaphausis, ekphausis, symphausis, epithallein: vier hapax eiremena, MH 41, 1984, 65–80

SCHWYZER, H. R., & HENRY, P. (edd.), Plotini Opera III, Enneas VI, Coll. Museum Lessianum Philos. 35, Bruxelles 1973

SCHWYZER, H. R., & HENRY, P. (edd.), Plotini Opera I–III, Oxford 1964–1982 (editio minor)

SEIDL, H., A proposito della via filosofica all'unità interiore, secondo Plotino, Enn. VI. 9, Proteus 3. 8, 1972, 3–9

Digitized by Google

SEIDL, H., L'Union mystique dans l'explication philosophique de Plotin, Revue Thomiste 85, 1985, 253–264

SESSA, C. DE, Le Radici Storiche del Movimento Moderno: Plotino e l'Architettura, Bari 1984

SHARMA, I. C., The Concept of Paramapurusa in the Bhaqavadqītā, in: Neoplatonism and Indian Thought, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 87–100

SHOOK, L. K., Etienne Gilson in Bloomington, Medieval Academy of America President Address, Indiana Univ., April 1985, Speculum 60, 1985, 789–799

SICALIN, JU. A., A propos de l'histoire de la réinterprétation du terme hypostasis, in: Ét. balkan. 3, Moscow 1978, 60–61

SICALIN, JU. A., The Genre and Composition of the Enneads of Plotinus, Res. of Moscow Univ. thesis, Moscow 1979 (in Russian)

SICALIN, JU. A., Language in Plotinus, in: Jazykovaja praktika i teorija jazyka II, Moscow 1978, 157–175 (in Russian)

SICALIN, YU. A., Construction iconique du monde dans Plotin, Enn. V. 1, in: Histoire de la culture antique [en russe], ed. SOKOLOV et al., Moskva 1976, 170–183

SICALIN, Yu. A., Plato's 'Third Kind' and Plotinus's Conception of Matter as [a] Mirror [in Russian, res. in English], VDI No. 143, 1978, 148–161

SIDOROV, A. I., Plotin et les gnostiques, VDI No. 147, 1979, 54–70

SIENA, R. M., Sull'Impersonalismo Teologico di Plotino, Sapienza 38, 1985, 319–326

SIMONS, J. M., Spirit and Time: Plotinus' Doctrine of the Two Matters, Diss. Georgetown Univ., Washington, D. C. 1980

SIMONS, J. M., Matter and Time in Plotinus, Dionysius 9, 1985, 53–74

SINARI, R., The Concept of Human Estrangement in Plotinism and Samkara Vedanta, in: Neoplatonism and Indian Thought, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 243–255

SINNIGE, TH. G., Metaphysical and Personal Religion in Plotinus, in: Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to C. J. de Vogel, edd. J. MANSFELD & L. M. DE RIJK, Assen 1975, 147–154

SINNIGE, TH. G., Over schouwing, en tegen de Gnostici, Bussum 1980

SINNIGE, TH. G., Gnostic Influences in the Early Works of Plotinus and in Augustine, in: Plotinus amid Gnostics and Christians. Papers presented at the Plotinus Symposium held at Free University, Amsterdam, on 25 January 1984, ed. D. T. RUNIA, Amsterdam 1984, 73–79

SLEEMAN, J. H., & POLLET, G., Lexicon Plotinianum, Anc. & mediev. Philos., De Wulf-Mansion Centre Ser. 1, II, Leiden 1980

SMITH, A., Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition, The Hague 1974

SMITH, A., Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus, Phronesis 23, 1978, 292–301

SMITH, A., Potentiality and the Problem of Plurality in the Intelligible World, in: Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong, edd. H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS, London 1981, 99–107

SMITH, A., Did Porphyry Reject the Transmigration of Human Souls into Animals?, Rhein. Mus. Philol. 127, 1984, 276–284

SOLIGNAC, A., Actualité du néoplatonisme, ArchPhil 35, 1972, 571–580

SORABJI, R., Myths about Non-Propositional Thought, StudOwen, 295–314

SORABJI, R., Time, Creation and the Continuum, London 1983

STEAD, C., Divine Substance, Oxford 1977

STEEL, C. G., The Changing Self: A Study on the Soul in Later Neoplatonism, Brussels 1978

STRAATEN, M. VAN, On Plotinus IV. 7 [2], 8, in: Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to C. J. de Vogel, edd. J. MANSFELD & L. M. DE RIJK, Assen 1975, 164–170

STRANGE, S. K., Plotinus' Treatise On the Genera of Being: An Historical and Philosophical Study, Diss. Univ. of Texas, Austin, Texas 1981

Digitized by Google

SWEENEY, L., Are Plotinus and Albertus Magnus Neoplatonists? in: Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy presented to Joseph Owens, CSSR, on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday and the Fiftieth Anniversary of His Ordination, ed. L. P. GERSON, Papers in Medieval Studies 4, Toronto 1983, 177–202

SZLEZÁK, TH. A., Plotin und die geheimen Lehren des Ammonios in: Esoterik und Exoterik in der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung, RUDOLF W. MEYER zum 60. Geburtstag, hrsg. von H. HOLZHEY und W. CH. ZIMMERLI, Basel 1977, 52–69

SZLEZÁK, TH. A., Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel 1979

Reviews:

1980: RPh 54, 362 DES PLACES

1981: JHS 101, 164–165 BLUMENTHAL; ZPhF 35, 305–307 HAGER; GS Sect. 1, 14, 153–157 BEIERWALTES

1983: Emerita 51, 170–172 IGAL; ThPh 58, 101–103 RICKEN

1984: Maia 36, 294–295 REINBERG

TAORMINA, D. P., Filosofia e magia in Plotino, in: Momenti e problemi di storia del Platonismo, Symbolon 1, Catania 1984, 53–83

TARÁN, L., Amelius–Amerius: Porphyry Vita Plotini 7 and Eunapius Vitae soph. 4.2, Am. J. Philol. 105, 1984, 476–479

THEILER, W., Der Platonismus Plotins als Erfüllung der antiken Philosophie, in: Atti del Convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente (Roma 5–9 Ottobre 1970), Problemi attuali di sc. e di cultura, Quad. No 198, Roma 1974, 147–158

THESLEFF, H., Notes on unio mystica in Plotinus, Arctos 14, 1980, 101–114

THILLET, P., Indices porphyriens dans la Théologie d'Aristote, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Sciences Humaines (Royaumont, June 1969), Paris 1971, 293–317.

TILLETTE, X., Vision plotinienne et intuition schellingienne: Deux modèles de mystique intellectuelle, Gregorianum 60, 1979, 703–724

TRIPATHI, R. K., Advaita Vedānta and Neoplatonism, in: Neoplatonism and Indian Thought, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 233–242

TRIPOLITIS, A. C., The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen, Libra 1977

TRIPOLITIS, A. C., The Doctrine of the Soul in the Thought of Plotinus and Origen, Diss., Univ. of Pennsylvania, Philadelphia, Pennsylvania 1971

TROUILLARD, J., L'un et l'âme selon Proclos, Paris 1972

TROUILLARD, J., Raison et mystique chez Plotin, REAug 20, 1974, 3–14

TROUILLARD, J., La procession du temps selon Proclos, Diotima 4, 1976, 104–115

TROUILLARD, J., Les Degrés du poiein chez Proclos, Dionysius 1, 1977, 69–84

TROUILLARD, J., Proclus et la joie de quitter le ciel, Diotima 11, 1983, 182–192

TURCAN, R., Une allusion de Plotin aux idoles cultuelles, in: Mélanges H. Ch. Puech, Paris 1974, 307–314

TURLOT, F., Logos in Plotinus, EPh 4, 1985, 517–528

TURNBULL, R. G., Zeno's Stricture and Predication in Plato, Aristotle and Plotinus, in: How Things Are. Studies in prediction and the history of philosophy and science, edd. J. BOGEN & J. E. MCGUIRE, Dordrecht, Lancaster 1985, 21–58

USHIDA, N., Le problème de la connaissance de soi dans l'antiquité et dans le moyen âge, SicGym 21, 1978, 457–477

VAHANIAN, G., De l'un détourné à l'Autre radical: Plotin et l'herméneutique de l'utopisme chrétien, ArchFilos 51, 1983, 179–189

Digitized by Google

VARCL, L., Nachdenken über die Epoche Plotins, in: Soziale Probleme im Hellenismus und im Römischen Reich, Akten der Konferenz (Liblice 10.–13. Oktober 1972), edd. P. OLIVA & J. BURIAN, Praha 1973, 147–160

VATER, M. G., Schelling's Neoplatonic System-Notation, 'Ineinsbildung' and Temporal Unfolding, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1976, 275–300

VATER, M. G., The Human Mind as 'Idea' in the Platonic Tradition and in Spinoza, Diotima 8, 1980, 134–143

VENABLE, B. E., The Structure of Mysticism and Ontology in Plotinus, Diss. Univ. of Washington, Seattle, Washington 1975

VERBEKE, G., Les critiques de Plotin contre l'entéléchisme d'Aristote. Essai d'interprétation des Ennéades 4, 7, 8, in: Philomathes. Studies and Essays in the humanities, in Memory of Philip Merlan, edd. R. B. PALMER & R. HAMERTON-KELLY, The Hague 1971, 194–210

VERBEKE, G., Le statut ontologique du temps, in: Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan E. de Strycker ter gelegenheid van zijn vijfenzestigste verjaardag, Antwerpen, Utrecht 1973, 188–205

VERRA, V., Il Neoplatonismo, in: Questioni di storiografia filosofica, a cura di V. MATHIEU, Brescia 1975, 399–444

VOGEL, C. J. DE, Plotinus' Image of Man: Its Relationship to Plato as Well as to Later Neoplatonism, in: Images of Man in Ancient and Medieval thought. Studia Gerardo Verbeke ab amicis et collegis dedicata, edd. F. BOSSIER, F. DE WACHTER u. a., Leuven 1976, 147–168

VOGEL, C. J. DE, L'image de l'homme chez Plotin et la critique de Jamblique, Diotima 8, 1980, 152–154

VOGEL, C. J. DE, The Sōma-Sēma Formula: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers, in: Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong, edd. H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS, London 1981, 79–95

VOGEL, C. J. DE, Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground? To the Memory of Heinrich Doerrie, VChr 39, 1985, 1–62

WAGNER, M. F., Concepts and Causes. The Structure of Plotinus' Universe, Columbus, Ohio 1979

WAGNER, M. F., Plotinus' World, Dionysius 6, 1982, 13–42

WAGNER, M. F., Vertical Causation in Plotinus, in: The Structure of Being. A Neoplatonic Approach, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 51–72

WALKER, I. H., Camus, Plotinus, and 'Patrie': The Remaking of a Myth, Mod. Lang. R. 77, 1982, 829–839

WALLIS, R. T., Neoplatonism, New York 1972

WALLIS, R. T., Nous as Experience, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1976, 121–154

WALLIS, R. T., Divine Omniscience in Plotinus, Proclus and Aquinas, in: Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong, edd. H. J. BLUMENTHAL & R. A. MARKUS, London 1981, 223–235

WALLIS, R. T., Phraseology and Imagery in Plotinus and Indian Thought (Uttaratantra), in: Neoplatonism and Indian Thought, ed. R. B. HARRIS, Albany, N. Y. 1982, 101–120

WALLIS, R. T., Plotinus and Paranormal Phenomena, in: Essays in Ancient Greek Philosophy, vol. 2, edd. J. P. ANTON & A. PRENS, Albany, N. Y. 1983, 495–507

WALLIS, R. T., The Spiritual Importance of Not Knowing, in: Classical Mediterranean Spirituality, Egyptian, Greek, Roman, ed. A. H. ARMSTRONG, Vol. 15 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest, Crossroad, New York 1986, 460–480

Digitized by Google

WANKENNE, A., Le sens du Bas-Empire: Effacement du mythe de Rome et naissance de la chrétienté, LEC 47, 1979, 27–34

WESTRA, L., The Soul's Noetic Ascent to the One in Plotinus and to God in Aquinas, NSchol 58, 1984, 99–126

WHITTAKER, J., Philological Comments on the Neoplatonic Notion of Infinity, in: The Significance of Neoplatonism, ed. R. B. HARRIS, Albany, N.Y. 1976, 155–172

WIJSENBEEK, H., Man as a Double Being: Some Remarks on Plotinus, Diotima 13, 1985, 172–191

WILKENS, K., Zwei Anmerkungen zur Plotinausgabe des Porphyrios, Hermes 105, 1977, 275–289

WINDEN, J. C. M. VAN, Das Ekei in Plotin Enn. VI, 9, 7, 4, MH 37, 1980, 61–62

WITT, R., Platonism after Plotinus, Diotima 4, 1976, 87–97

WOLFSKEEL, C. W., Ist Augustin in De immortalite von der Gedankenwelt des Porphyrios beeinflußt worden?, VChr 26, 1972, 130–145

WOLTERS, A. M., Notes on the Structure of Enneads II, 9 (By Plotinus; Reply to R. HARDER's article 'Eine neue Schrift Plotins', in: Hermes 71, 1936, 1–10), in: Life is Religion. Essays in honour of H. Evan Runner, ed. H. VAN DER GOOT, St. Catherines, Ontario 1981

WOLTERS, A. M., Plotinus "On Eros", Diss. Amsterdam 1972

WOLTERS, A. M., A Survey of Modern Scholarly Opinion on Plotinus and Indian Thought, in: Neoplatonism and Indian Thought, ed. R. B. HARRIS, Albany N. Y. 1982, 293–308

WOLTERS, A. M., Igal's Translation of Plotinus, Dionysius 7, 1983, 33–42

WURM, K., Substanz und Qualität: Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate, VI, 1, 2, und 3, Quellen & Stud. zur Philos. 5, Berlin 1973

Reviews:
1974–75: RMeta 28, 766–767 SWEENEY
1975: GGA 227, 216–225 SZLEZÁK; CW 69, 214 O'MEARA; ArchPhilos 38, 146–147 SOLIGNAC; AC 94, 726 DE LAY
1976: CR 26, 220–221 ARMSTRONG

ZIMMERMANN, W., Plotin, der in Visionen schauende Denker, DLZ-Forschungsinst. für Wiss.-Synthese Winterthur, Winterthur 1982, 3 ff.

ZINTZEN, C. (ed.), Die Philosophie des Neuplatonismus, Wege d. Forschung 436, Darmstadt 1977

Digitized by Google

Structure et thèmes du Traité 38 (VI, 7) de Plotin

par Pierre Hadot, Paris

Table des matières

I. Structure 625
1. La composition littéraire. Dialectique et rhétorique 625
2. Les six questions «platoniciennes» 629
3. L'arrière-plan polémique et le mouvement général du traité 642
II. Thèmes Fondamentaux 646
1. Les Formes et l'Esprit 646
A. Les Formes comme représentations de la totalité de l'Esprit 646
B. Les Formes comme «semblables au Bien» 650
2. Le Bien 655
A. Le thème du Bien 655
B. Le discours théologique rationnel sur le Bien 655
C. L'itinéraire de l'âme vers le Bien 661
a) L'ascension et le désir 661
b) L'infini et la grâce 663
c) L'union mystique terme de l'itinéraire de l'âme 666
d) Les traits caractéristiques de l'expérience mystique 666
e) L'ivresse de l'Esprit aimant 672
III. Conclusion 673
Bibliographie 675
I. Editions critiques et traductions 675
A. Texte grec seul 675
B. Texte grec et traduction 675
C. Traduction seule 675
II. Index 675
III. Présentation d'ensemble de l'œuvre et de la pensée 675
IV. Etudes sur le traité 38 (VI, 7) 676
A. Critique textuelle 676
B. Problèmes philosophiques en rapport avec le traité 676

Digitized by Google

„Die Rose, welche hier dein äussres Auge siht
Die hat von Ewigkeit in Gott also geblüht
Die Ros' ist ohne warumb, sie blühet weil sie blühet,
Sie acht nicht jhrer selbst, fragt nicht ob man sie sihet."
Angelus SILESIUS, I 108 et 289.*

I. Structure

1. La composition littéraire. Dialectique et rhétorique

Ce traité[1] qui porte le n° 38 dans la numérotation chronologique des traités qui a été établie par son disciple Porphyre, est l'un des plus longs que Plotin ait écrits. D'une manière générale, ce que l'on est convenu d'appeler les traités de jeunesse sont assez courts, parfois même très courts (deux ou trois pages). Mais, dans la période de maturité, Plotin n'hésite pas à composer des œuvres de longue haleine comme le grand traité dirigé contre les Gnostiques (30–33) et le traité 39 intitulé habituellement: Sur la Liberté et la Volonté de l'Un.

Le titre de notre traité 38, comme celui de tous les autres traités de Plotin, n'a pas été voulu par Plotin, mais lui a été attribué, soit par ses premiers lecteurs, soit plus probablement par Porphyre lui-même au moment où il a édité les écrits de Plotin dans l'ordre artificiel des 'Ennéades', qui se voulait systématique. Ce titre: «Comment la multiplicité des Idées a été produite et sur le Bien» fait allusion à deux thèmes fondamentaux de l'ouvrage, d'une part l'origine des Formes (c. 15–23), d'autre part le Bien (c. 24–42), mais il cache à la fois la diversité des problèmes traités et l'unité fondamentale de l'ouvrage.

Porphyre[2] raconte que Plotin composait intérieurement, du commencement à la fin, sa recherche et qu'ensuite, se mettant à rédiger le fruit de cette méditation, il écrivait alors ce qu'il avait mis en ordre dans son âme, de telle sorte qu'on aurait cru qu'il copiait ce qu'il écrivait à partir d'un livre. Le détail est intéres-

* «La rose, que voit ici ton œil extérieur
A de toute éternité en Dieu ainsi fleuri.»
«La rose est sans pourquoi, elle fleurit parce qu'elle fleurit
Elle ne fait pas attention à elle-même, ne demande pas si on la voit.»

[1] Ce traité (et les autres, désignés d'abord par le n° de l'Ennéade et le n° du traité dans l'Ennéade) sera cité dans le texte d'après le n° du chapitre et la ligne du chapitre, qui est identique dans les éditions BRÉHIER, HARDER–BEUTLER–THEILER et HENRY–SCHWYZER. Les traductions françaises des textes du traité 38 que nous citons sont empruntées à la nouvelle traduction de ce traité que nous avons réalisée et qui va paraître en 1987 à Paris aux Editions du Cerf (Écrits de Plotin, Traité 38). Nous avons également traduit nous-mêmes les autres textes de Plotin que nous citons.

[2] Porphyre, Vita Plotini, 8,8 (n° du chapitre et ligne du chapitre identique dans les éditions citées n. 1).

Digitized by Google

sant, mais il ne faudrait pas le considérer comme tout à fait exceptionnel. Les capacités de mémoire et de méditation des rhéteurs et des philosophes étaient extraordinairement développées grâce à des exercices quotidiens. Quintilien parle d'un entraînement à la méditation (*exercitatio cogitandi*), qui consiste à traiter mentalement les sujets, entièrement jusqu'au bout en gardant le silence et en se parlant en quelque sorte à soi-même: «Cette méthode peut se développer en tout temps et en tout lieu, du moment que nous sommes inoccupés»[3].

Les écrits de Plotin étaient certainement le fruit d'une intense méditation intérieure, mais il est peu probable que tous les détails en aient été fixés à l'avance dans son esprit. Par exemple, il avoue lui-même dans notre traité (7,17–18), qu'il s'est laissé entraîner trop loin par l'enchaînement de ses réflexions et qu'il doit revenir au sujet. Par ailleurs, on décèle des artifices de rédaction qui supposent un travail de composition littéraire.

En effet les six questions qui forment, nous le verrons, l'armature du traité sont traitées de deux manières, celle du discours «par demandes et réponses», c'est-à-dire dialectique, et celle du discours continu, c'est-à-dire rhétorique. E. Bréhier[4], dans sa préface à la traduction française des traités de Plotin, a bien reconnu l'importance chez Plotin de la distinction entre ces deux procédés: l'un qui veut faire voir la nécessité logique de la thèse, l'autre qui veut entraîner la conviction. Le premier se présente comme une suite de questions et réponses. On le reconnaîtra facilement dans notre traité en 1,1–57; 3,1–33; 4,1–11,71; 16,4–21,6; 24,4–30,30; 37,1–39,34. Ces parties sont caractérisées en effet par une suite de questions et de réponses (plus ou moins longues). E. Bréhier[5] les compare aux discussions «diatribiques» de Télès et de Musonius. C'est inexact. En effet il ne s'agit pas d'un procédé propre exclusivement à la prédication morale, mais, comme l'a montré depuis longtemps Throm[6], il s'agit tout simplement de la manière traditionnelle et universelle dans les écoles de discuter les «thèses», à quelque partie de la philosophie qu'elles appartiennent. Par «thèses», il faut entendre précisément tous les problèmes philosophiques, dans la mesure où ils sont traités d'une manière dialectique[7]. Et il faut bien remarquer que, dans l'Antiquité, «questionner» (donc procéder par questions et réponses) et «raisonner d'une manière syllogistique» sont pratiquement identiques. *Erôtan* (interroger), signifie argumenter[8].

L'argumentation dialectique commence donc toujours par l'énoncé d'un problème présenté sous forme interrogative (par exemple, 4,1 ou 24,4). Pour

[3] Quintilien, Instit. Or., X,7,25: *Est ⟨et⟩ illa exercitatio cogitandi totasque materias uel silentio (dum tamen quasi dicat intra ipsum) persequendi; quae nullo non et tempore et loco, quando non aliud agimus, explicari potest.*

[4] É. Bréhier, Plotin, Ennéades, t. I, Paris, 1924, p. XXXIV–XXXV. Sur cette opposition, cf. P. Hadot, Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité, Studia Philosophica, t. 39, 1980, p. 147–153.

[5] É. Bréhier, ibid., p. XXXIV.

[6] H. Throm, Die Thesis, Paderborn, 1932, p. 8–10.

[7] Aristote, Top., I,11,104b29 et ss.

[8] Par exemple, Teletis Reliquiae, ed. sec. O. Hense, Tübingen, 1908, p. 35,9 (et la note); Épictète, Entretiens, II,18,18 et 19,1; III,21,10.

Digitized by Google

répondre à cette question, le raisonnement va prendre son point de départ (*arché* 4,1) dans une prémisse[9], c'est-à-dire dans un autre problème dont la discussion permettra de résoudre le premier. Par exemple, pour résoudre le problème (4,1): la faculté de sensation préexiste-t-elle dans l'Esprit divin?, Plotin choisira comme prémisse, comme point de départ permettant d'atteindre à la solution, le problème de la définition de l'homme (4,1–5,5): l'homme est-il une âme déterminée par un *logos*? Si, après réflexion, on admet cette prémisse, on devra conclure d'une part que la possibilité de percevoir par la sensation est incluse dans ce *logos*, mais d'autre part que ce *logos* n'est que l'expression d'une Forme qui se trouve dans l'Esprit divin, et donc que la possibilité de sensation préexiste dans l'Esprit divin (5,8–6,21). C'est ce procédé que Plotin appelle aussi la «recherche préalable» (4,2; 9,5; 16,10), puisqu'elle est la discussion par demande et réponse d'une question dont la solution servira à résoudre la question fondamentale. Par exemple, en 16,10 Plotin se demande ce que veut dire Platon, quand il parle d'une ressemblance de l'Esprit avec le Bien. La «recherche préalable» va consister à se demander de quelle manière l'Esprit émane du Bien et se constitue comme Esprit (16,10–35).

Dans ces parties dialectiques, le dialogue est plus ou moins entrecoupé. Parfois il est très serré comme en 38,10–25, parfois il est réduit à une courte question et une longue réponse. Dans la deuxième et la troisième partie, comme on pourra le constater en examinant les tableaux 2 et 3 dans lesquels sont présentées les analyses de ces parties, la même question revient plusieurs fois, c'est-à-dire que le problème est d'abord posé sous forme interrogative, puis une première réponse est donnée, mais la question surgit à nouveau, une nouvelle réponse lui est donnée et ainsi de suite. Autrement dit, la discussion n'a pas une forme linéaire, mais plutôt celle d'un cercle ou d'une spirale. Plotin utilise-t-il cette méthode volontairement parce qu'il veut obliger le lecteur à parcourir les méandres d'un itinéraire déroutant, ou bien parce qu'il veut présenter sa pensée par touches successives, ou parce qu'il est toujours insatisfait de la démonstration qu'il vient de proposer? Si l'on examine le tableau 7 dans lequel nous avons comparé les différentes présentations, que Plotin a données dans la troisième partie, de la genèse de l'Esprit à partir du Bien, on constatera que d'un exposé à l'autre, dans cette composition cyclique, il y a des variations qui ne sont pas expliquées et réduites par une explication systématique globale qui rendrait compte de ces variations.

Ce procédé dialectique qui oblige l'interlocuteur à accepter une position qu'il n'admettait pas au départ correspond pour Plotin à la nécessité (*anagké*, 40,5), à la contrainte. Mais la contrainte ne suffit pas, il faut, pour atteindre la certitude, être persuadé (*peithô*, 40,4, cf. VI,5,11,5–7; V,3,6,9–10; I,2,1,51). il faut donc user d'encouragement (*paramuthia*).

Cette persuasion, cet encouragement, Plotin considère sans doute que le discours continu, c'est-à-dire rhétorique, peut les donner, parce qu'au lieu de contraindre l'esprit de l'auditeur ou du lecteur par la nécessité dialectique, il peut le séduire soit par la clarté de la forme soit par la force de l'émotion. La clarté de

[9] Cf. Aristote, Top. I,10,104a8.

Digitized by Google

la forme apparaît en 40,5–41,38. Après avoir annoncé en 40,4–5, son intention d'encourager et de persuader ceux qui considèrent que le principe de toutes choses doit se penser lui-même, Plotin développe ensuite un discours continu, très technique, mais très bien construit, dans lequel il définit tout d'abord les conditions générales de toute pensée, puis applique cette définition pour montrer qu'il est impossible que la pensée puisse appartenir au principe de toutes choses. La clarté et la force de l'émotion apparaissent dans les autres discours continus que l'on reconnaîtra facilement en 12,1–16,4; 21,6–23,18; 30,30–36,27. On constatera que Plotin adopte la forme du discours continu, d'une part, lorsqu'il parle de l'Esprit et qu'il veut en montrer la richesse et la variété, d'autre part et surtout, lorsqu'il décrit l'itinéraire de l'âme vers le Bien. Le caractère rhétorique de ces développements est accentué par l'abondance des images, les allusions mythiques, le vocabulaire érotique emprunté au 'Phèdre' et au 'Banquet' et à l'expérience des amants d'ici-bas. Plotin ne néglige pas les figures de style, par exemple entre autres en 13,44–45, où l'on reconnaîtra une *prosapodosis*, la répétition d'un mot à la fin d'un membre de phrase[10]. C'est ainsi que les images se pressent pour décrire la richesse de l'Esprit où toutes choses «bouillonnent» (12,23) de vie, où toutes les qualités sensibles du goût, de l'odorat, du toucher et de la vue se mêlent en une qualité unique (12,23–30). L'Esprit mène son «errance» (13,30) dans la «plaine de la Vérité» (13,34), il est comme une «sphère» (15,25) vivante, comme un «visage» fait de multiples visages (15,26). En décrivant l'Esprit, Plotin, comme nous aurons à le redire, fait allusion à deux aspects du mythe de Kronos, le Kronos ivre des poèmes orphiques, «enivré de nectar» et d'amour (35,25), et le Kronos dévorant ses enfants (15,19) de la 'Théogonie' d'Hésiode. Mais c'est surtout dans la description de l'expérience mystique que le ton devient lyrique et le style imagé. On constate chez Plotin un phénomène parallèle à celui que l'on peut observer chez les mystiques chrétiens. Pour décrire l'expérience mystique, ces derniers emploient, d'une manière allégorique, des images empruntées au 'Cantique des Cantiques': l'Epoux et l'Epouse, la chambre nuptiale, le baiser, le lit, les seins, les yeux, la blessure d'amour, les celliers[11]. Chez Plotin, nous retrouvons le vocabulaire du 'Banquet' et du 'Phèdre', l'effluve de la Beauté[12], les aiguillons du désir[13], le cocher qui se renverse en arrière[14], la chaleur qui pénètre l'amant[15], les ailes qui poussent[16], l'apparition soudaine[17], tout cela interprété aussi de manière allégorique. Et

[10] Πᾶσα δὲ διὰ ζωῆς ἡ πορεία καὶ διὰ ζῴων πᾶσα.

[11] On trouvera ces images d'une part dans les commentaires et homélies sur le 'Cantique des Cantiques', qui sont l'occasion d'exposer la doctrine mystique, d'autre part dans les œuvres des mystiques eux-mêmes. Les poésies de JEAN DE LA CROIX sont fortement influencées par le 'Cantique'.

[12] 22,8, cf. Phèdre, 251b2.

[13] 22,9, cf. Phèdre, 251d6.

[14] 22,12, cf. Phèdre, 254b8, mais, chez Plotin, l'expression signifie: rester couché, paresseux, inerte.

[15] 22,14, cf. Phèdre, 251b2.

[16] 22,15, cf. Phèdre, 251b3.

[17] 34,13 et 36,19, cf. Banquet, 210e4.

Digitized by Google

surtout, il y a une constante référence à la psychologie amoureuse: le visage beau mais sans grâce qui ne peut inspirer l'amour[18], le désir des amants de devenir semblables à ce qu'ils aiment[19], le besoin qu'éprouvent les amants de voir l'objet aimé[20], leur désir de se fondre ensemble[21]. Il y a aussi une allégorie[22] étrange, celle du visiteur, qui, en attendant le maître de maison, regarde les belles statues qui ornent sa demeure, puis qui oublie les statues, lorsqu'il voit le maître de maison, et qui, en le regardant, finit par oublier aussi le maître de maison et par ne plus rien voir, parce que son regard est devenu en quelque sorte pur regard, c'est-à-dire pure lumière. Il y a là une allusion à l'itinéraire de l'âme qui commence par voir l'Esprit, comme ensemble de Formes, qui entrevoit ensuite la lumière du Bien qui brille sur l'Esprit (c'est le maître de maison, «vivant» par opposition aux statues), et qui finit par entrer en communion avec le Bien, lorsque son regard devient pure lumière. Il y a enfin cette belle image[23], empruntée aux poèmes homériques, de l'âme qui, soulevée en quelque sorte par la vague de l'Esprit, par son flot qui se gonfle, aperçoit soudain la lumière du Bien.

2. Les six questions «platoniciennes»

Le traité 38 se divise en six parties assez facilement reconnaissables parce que chacune d'elles répond à une question précise ou développe un thème particulier. Pourtant, il est très peu probable que Plotin ait fait lui-même un plan préalable et qu'il ait précisément voulu exposer en six sections ou six points ce qu'il voulait dire. C'est maintenant, devant l'ouvrage achevé, que l'on constate que de fait on peut y distinguer six parties. En fait la pensée de Plotin se développe d'une manière qui, pour nous, semble toujours imprévisible, et même si Plotin précise qu'il a fini de traiter telle question et qu'il va en aborder une autre, cela ne signifie pas qu'il abandonne les *leitmotive* esquissés ou développés dans les parties antérieures. Son mode de composition est en quelque sorte musical: les thèmes réapparaissent plusieurs fois sous une forme légèrement différente et ils restent toujours sous-jacents tout au long de l'œuvre.

Les six parties de l'ouvrage[24] correspondent, à peu de chose près, à six questions «platoniciennes», c'est-à-dire que, selon l'usage traditionnel de l'école platonicienne, surtout depuis la fin du Ier siècle avant J.-C., la discussion philosophique ne porte pas apparemment sur les problèmes philosophiques eux-mêmes, mais sur le sens des textes platoniciens, c'est-à-dire sur ce que Platon a

[18] 22,22.
[19] 31,11.
[20] 33,26.
[21] 34,15.
[22] 35,7.
[23] 36,18: ἐξενεχθεὶς δὲ τῷ αὐτοῦ τοῦ νοῦ οἷον κύματι καὶ ὑψοῦ ὑπ' αὐτοῦ οἷον οἰδήσαντος ἀρθεὶς εἰσεῖδεν, cf. Odyssée, V,393: ὁ δ' ἄρα σχεδὸν ἔσιδε γαῖαν ὀξὺ μάλα προϊδών, μεγάλου ἀπὸ κύματος ἀρθείς.
[24] Voir les analyses détaillées dans les tableaux ci-joints.

Digitized by Google

voulu dire. Le discours philosophique se présente donc comme une exégèse[25], mais la méthode d'interprétation allégorique permet de faire dire à Platon ce qu'on veut lui faire dire, c'est-à-dire permet précisément de formuler un «néo-platonisme».

La première partie du traité (c. 1–7) se rapporte à ce texte de Platon (Timée, 45b3): «Entre tous les instruments (*organa*, dont l'âme se sert pour prévoir), les Dieux ont façonné en premier lieu les yeux porteurs de lumière et ils les ont implanté dans le visage pour la raison suivante.» Platon représente donc dans le 'Timée' (34a8) des Dieux ou un Dieu, qui raisonne pour savoir quel organe de sensation peut être utile aux âmes liées aux corps. Plotin va donc s'efforcer de répondre à la question: les Dieux ont-ils donné les sensations à l'être vivant et sensible parce qu'ils ont raisonné et prévu qu'il en aurait besoin pour vivre? La réponse, présentée par Plotin, dans les c. 1 à 7, consiste à dire que les sensations de l'être vivant ne sont pas l'invention raisonnée d'un Dieu fabricateur, réfléchissant aux conditions de l'existence sensible, car il n'y a pas de raisonnement en Dieu, mais que la faculté de sentir préexiste comme un élément intégrant dans la Forme éternelle de l'Animal, de l'Homme, qui fait partie du monde intelligible, c'est-à-dire de l'Esprit car, nous aurons à le redire, le monde intelligible, le monde des Formes, est identique à l'Esprit divin. Mais alors (3,22–33), faut-il admettre, si la faculté de sensation préexiste dans l'Esprit, que l'Esprit doit nécessairement s'abaisser jusqu'au monde sensible, pour pouvoir l'actualiser? Plotin répond qu'il faut renverser la perspective et reconnaître que la sensation peut exister dans l'Esprit sous un mode transcendant. La sensation de l'homme sensible n'est qu'un reflet de la connaissance propre à l'Homme intelligible, de la même manière que l'homme sensible lui-même n'est qu'un reflet de l'Homme intelligible. Les objets sensibles préexistent de façon incorporelle dans le monde intelligible, donc les sensations qui leur correspondent préexistent, elles aussi, dans le monde intelligible, sous une forme transcendante dont la sensation d'ici-bas n'est qu'une pâle image (7,19–31).

Mais cette solution soulève une nouvelle aporie: comment est-il possible de dire que des objets sensibles, par exemple des animaux, préexistent dans le monde intelligible (8,1–3)? La discussion de cette nouvelle aporie va faire l'objet de la seconde partie (c. 8–14). En fait, il s'agit, ici encore, d'une question platonicienne. D'une part, dans le 'Parménide' (130), Parménide demande s'il est possible qu'il y ait des Formes en soi de tous les objets sensibles, par exemple de l'homme, du feu, de l'eau et Socrate lui répond: «C'est là une question qui m'a, bien souvent, embarrassé», d'autre part, dans le 'Timée' (30d), Platon parle d'un Animal en soi contenant tous les animaux. Faut-il donc admettre (8,15; 9,1; 10,1) que des animaux sans raison préexistent dans l'Esprit? La réponse, donnée dans les c. 8 à 14, va consister à montrer que toutes les formes de la vie peuvent préexister dans l'Esprit parce qu'il y a en lui une hiérarchie:

[25] Cf. P. HADOT, Théologie, exégèse, révélation, écriture, dans la philosophie grecque, dans le recueil édité par M. TARDIEU, Exégèse et Philosophie, Paris, Editions du Cerf, 1987.

Digitized by Google

en effet les Formes inférieures (qui, dans le monde sensible, correspondent aux animaux sans raison), parce qu'elles sont dans l'Esprit et qu'elles sont l'Esprit lui-même, représentent elles aussi à leur manière la totalité de l'Esprit (9,38–46) et il faut que l'Esprit soit la totalité des Formes possibles, donc qu'il soit multiple et divers (c. 12–14).

On entrevoit ainsi la vie merveilleuse et variée qui anime l'Esprit et qui fascine l'âme (15,1–9). La troisième partie (15,1–24,4), va, elle aussi, être la discussion d'un texte de Platon. Car si cette vie merveilleuse et variée séduit l'âme, c'est qu'elle a en elle quelque chose de «bon», quelque chose qui «ressemble au Bien». Platon, en effet, avait écrit, dans la 'République' (509a3): «Comme, ici-bas, on a raison de penser que la lumière et la vue 'ont de la ressemblance avec le soleil' (*helioeidé*), mais qu'on aurait tort de les prendre pour le soleil, de même, là-haut, on a raison de croire que la science et la vérité ont, l'une et l'autre, la 'ressemblance avec le Bien' (*agathoeidé*), mais on aurait tort de croire que l'une ou l'autre soit le Bien, car il faut porter plus haut encore la nature du Bien.» Pour Plotin, la «science», c'est l'Esprit, la «vérité», ce sont les Formes, et la question qui se pose est de savoir ce que signifie la formule: les Formes et l'Esprit ont la ressemblance du Bien (= sont *agathoeidé*). A quel titre les Formes et l'Esprit possèdent-ils cette ressemblance (16,4–9)? Parce qu'ils sont eux-mêmes, ou parce qu'ils viennent du Bien? Pour répondre à cette question, il faudra faire une recherche préalable concernant la genèse de l'Esprit et des Formes à partir du Bien (c. 16–20). Il apparaîtra alors qu'une *energeia*, qu'un rayonnement, une émanation, une onde, s'écoule du Bien, que cette *energeia* est une Vie encore illimitée, qu'elle vit auprès du Bien sans être encore l'Esprit. Elle n'est que l'Esprit naissant qui ne voit rien, mais est tourné vers le Bien. Par cette conversion, la Vie se détermine, c'est-à-dire que le système des Formes se constitue dans l'Esprit, qui devient l'Esprit achevé, l'Esprit pensant. Il y a donc deux Esprits, l'Esprit naissant et l'Esprit achevé, l'Esprit non pensant et l'Esprit pensant. Les Formes et l'Esprit possèdent donc la ressemblance du Bien parce qu'ils proviennent eux-mêmes de l'*energeia* qui émane immédiatement du Bien (21,1–6). C'est parce qu'ils viennent du Bien qu'ils sont eux-mêmes et qu'ils sont «semblables au Bien». C'est d'ailleurs ce que montre l'expérience de l'âme: elle n'éprouverait aucun désir, aucun amour pour l'Esprit, si elle ne voyait briller sur lui cette ressemblance avec le Bien, la trace du Bien, la lumière du Bien (21,6–22).

Cet amour de l'âme pour la ressemblance du Bien qu'elle voit briller sur l'Esprit soulève un nouveau problème platonicien, qui va être discuté dans la quatrième partie (24,4–30,39): en quel sens Platon a-t-il dit dans le 'Philèbe' (61a–d) que le Bien est un mélange constitué par l'Esprit et le plaisir? D'une manière plus générale: en quoi consiste le Bien d'une chose? Faut-il dire que le Bien est ce que toute âme désire et poursuit (Philèbe 20c et 22b; République, 505e)? Neuf questions vont donc être posées (24,4–25,16) auxquelles neuf réponses seront données (25,16–30,39), dans l'ordre correspondant à ces questions. L'on aboutira ainsi aux résultats suivants. Le Bien n'est pas le Bien parce qu'on le désire, mais c'est parce qu'il est le Bien qu'on le désire. Pour chaque

Digitized by Google

TABLEAU N° 1: ANALYSE

1,1–21	Dilemme: ou bien sensation créée par raisonnement du Dieu ou bien sensation préexistant dans l'intelligible? 1ère hypothèse: créée par raisonnement?		
1,21–57		Réponse: 1° pas de raisonnement en Dieu, parce que le raisonnement porte sur futurs contingents	
2,1–50			2° pas de raisonnement parce que l'Esprit divin est totalité présente en chaque Forme
2,50–55			
2,55	Reprise de la 1ère hyp.: sensation de l'homme dans le devenir créée par raisonnement		
3,1–22			Réponse: chaque Forme a en elle-même sa raison d'être
3,22–33	2e hypothèse: sensation préexistante dans l'intelligible		
4,1–5,31			
6,1–11			
6,11–23			
6,24–7,16			
7,16–31			

Digitized by Google

DE LA PREMIÈRE PARTIE

Ex.: l'Homme intelligible		
Recherche préalable à la réponse: la définition de l'homme		
	Sensations de l'homme supérieur et de l'homme inférieur	
Les trois hommes		
		L'âme choisit le logos animal qui correspond à ses dispositions
	Conclusion: les sensations préexistent dans le monde intelligible comme les objets sensibles eux-mêmes	

Digitized by Google

TABLEAU N° 2: ANALYSE

8,1–13	Aporie: les animaux peuvent-ils préexister dans l'Esprit?	
8,13–14		Première réponse: nécessité d'un modèle intelligible des choses sensibles
8,15–17	Seconde instance: des animaux sans raison dans l'Esprit?	
8,17–32		
9,1–5	Troisième instance: des animaux sans raison dans l'Esprit?	
9,5–22		
9,22–10,17		
11,1–4	Quatrième instance: Quels êtres sensibles peuvent préexister dans l'Esprit?	
11,4–71		
12,1–30		Il faut un modèle intelligible aux animaux de ce monde
13,1–14,23		

Digitized by Google

DE LA SECONDE PARTIE

Seconde réponse: l'Esprit en tant que Dyade et Un-Multiple est Animal total contenant tous les animaux.	
Troisième réponse: relativité de la distinction entre raisonnable et sans raison dans l'Esprit	
L'Esprit est toujours Esprit et total dans ses moindres parties. L'Esprit comme Un-Multiple	
	Quatrième réponse: ce sont ceux qui ont une âme. Application aux plantes et aux éléments.
C'est l'Animal total rempli de vie	
Conclusion: l'unimultiplicité de l'Animal total	

Digitized by Google

TABLEAU N° 3: ANALYSE

15,1–9	La vie, de l'Esprit est désirable		
15,9–13	parce qu'elle ressemble au Bien		
15,13–24			Premier exposé sur la genèse des Formes et de l'Esprit
15,24–16,4			
16,4–9	Aporie sur la «ressemblance avec le Bien»: Aporie A		
16,9–35			Second exposé sur la genèse des Formes et de l'Esprit
17,1–3		Aporie sur la genèse des Formes	
17,3–41			Troisième exposé sur la genèse des Formes et de l'Esprit
18,1–15	Retour à l'aporie A = A^1		
18,15–50			
18,51	Retour à l'aporie sur la ressemblance avec le Bien		
19,1–20,24			
21,1–2	Retour à l'aporie sur la ressemblance avec le Bien		
21,3–22,36			
23,1–24,4			

Digitized by Google

DE LA TROISIÈME PARTIE

<table>
<tr><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td>Exhortation à dépasser l'imagination</td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td rowspan="3">Recherche préalable à la solution de l'aporie A</td><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td>La ressemblance avec le Bien comme propre à chaque Forme particulière et commune à toutes les Formes</td><td>Recherche préalable à la solution de l'aporie A[1]</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td>Essais de définition du Bien comme objet de désir</td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td></td></tr>
<tr><td></td><td></td><td rowspan="2">Solution: le désir de l'âme porte sur la ressemblance de l'Esprit avec le Bien, ressemblance qu'il a parce qu'il vient du Bien</td></tr>
<tr><td></td><td>Conclusion sur la définition du Bien</td></tr>
</table>

Digitized by Google

TABLEAU N° 4: ANALYSE

	1	2	3	4
APORIES	Le Bien est-il le Bien parce qu'il est objet de désir?	Le Bien est-il le Bien parce qu'il a une nature qui justifie cette dénomination?	Le Bien est-il désiré à cause du plaisir qu'il procure?	Le Bien est-il désiré à cause de ce qu'il donne réellement?
	24,4–7	24,7–9	24,10–11	24,11
SOLUTION DES APORIES	Ce n'est pas parce qu'il est objet de désir que le Bien est le Bien	Le Bien est ce que l'on atteint en remontant toujours vers le haut	Le Bien n'est pas désiré à cause de l'impression de plaisir qu'il procure	Mais on le désire à cause de ce qu'il donne réellement
	25,16–18 et 27,26–27	25,18–32 27,25–26 28,20–29	26,1–23	26,1–23 et 25,28–32

TABLEAU N° 5: ANALYSE DE LA CINQUIÈME PARTIE

1° Le Bien comme Mesure de l'Esprit (cf. Philèbe 64e7; 30,29–39)
2° La naissance du désir du Bien dans l'âme (31,1–10)
3° Les deux premières étapes de l'ascension de l'âme vers le Bien: le dépassement des formes sensibles et intelligibles (31,11–34)
4° La troisième étape de l'ascension de l'âme vers le Bien
   A) La découverte du «sans forme» (32,1–33,38)
      a) Le principe de tout est «sans forme» (32,1–24)
      b) C'est précisément ce qui est «sans forme» qui provoque le désir le plus intense (32,24–28)
      c) C'est toujours dans la direction du «sans forme» qu'il faut chercher à atteindre la Beauté et le Bien suprême (32,28–33,38)
   B) La joie de l'âme dépouillée de toute forme et rencontrant le Bien (34,1–38)
   C) L'âme dépassant l'Esprit avec l'Esprit (35,1–45)

Digitized by Google

DE LA QUATRIÈME PARTIE

5	6	7	8	9
Le Bien est-il ce qui est propre à chacun	Est-il Bien pour lui-même ou pour un autre?	Pour quelle nature est-il Bien?	Le Bien se trouve-t-il dans le plaisir (l'objection morose)?	Que signifie le Bien comme mélange d'Esprit et de plaisir dans le 'Philèbe'?
24,13	24,13–15	24,16–17	24,17–30	25,1–16
Le Bien n'est pas ce qui est propre à chacun mais ce qui lui est supérieur	Le Bien est Bien pour lui-même sauf le Bien suprême	Quel est le Bien pour la matière	Le plaisir est l'accompagnement du Bien: Réfutation de l'objection morose	En quel sens Platon a parlé d'un mélange de plaisir et d'Esprit?
27,1–19	27,19–24	28,1–29	27,28–29 et 29,1–31	30,1–30

TABLEAU N° 6: ANALYSE DE LA SIXIÈME PARTIE (36,1–42,24)

1. Introduction méthodologique et «mystique» (36,1–27)
2. Argumentation dialectique (37,1–38,34)
   - A. Réfutation de la conception aristotélicienne d'un principe suprême comme Pensée de la Pensée (37,1–16)
     - a) Faut-il admettre qu'il ne connaît pas les autres choses (37,1–3)?
     - b) que son excellence réside dans la pensée (37,3–10)
     - c) qu'il est acte et substance (37,10–16)
   - B) Discussion avec un objectant aristotélicien
     - 1) En quel sens les platoniciens parlent d'acte et de substance à propos des choses premières (37,16–38,9)
     - 2) Peut-on admettre un principe qui n'a pas conscience de soi (38,10–39,34)?
3. Argumentation rhétorique (40,1–41,38)
   - A. Définition de la pensée (40,1–21)
   - B. Argumentation à partir de cette définition
     - a) si la pensée est substantielle, le Bien ne peut avoir de pensée et si elle est première, il ne peut y avoir de pensée avant elle (40,21–32)
     - b) si la pensée suppose un principe, le Bien ne peut avoir de pensée (40,32–56)
     - c) si la pensée suppose un principe, elle a besoin de quelque chose et le Bien n'a besoin de rien, même pas de lui-même (41,1–38)
4. Conclusion (42,2–24): la chaîne des êtres.

Digitized by Google

TABLEAU N° 7: DIFFÉRENTES PRÉSENTATIONS

	15,9–23	16,30–32	16,32–35	17,3–10
1ère phase: L' Esprit qui n'est pas encore Esprit: La Vie	L'Esprit regarde vers le Bien	L'Esprit regarde vers le Bien mais ne voit rien. Il vit près du Bien. Il n'est pas encore Esprit	Le principe de l'Esprit est ce qu'il était avant d'être rempli	La Vie, première *energeia* venue du Bien est indéterminée
2ème phase: Les Formes se formant dans l'Esprit	L'Esprit fragmente la puissance qu'il a reçue du Bien	Son mouvement s'achève en tournant autour du Bien	L'Esprit devient Esprit en se remplissant	Après avoir «regardé» vers le Bien, elle se délimite en commençant à voir une Forme déterminée
3ème phase: L'Esprit achevé	L'Esprit qui garde en lui ses enfants (= Kronos)	L'Esprit se constitue comme Esprit en prenant conscience qu'il est devenu la Totalité des Formes. Il a quelque chose à voir	Il est achevé lorsqu'il est rempli et voit les Formes	L'Esprit est la Vie délimitée comme Un-Plusieurs, comme Totalité des Formes et des Esprits

chose, le Bien est ce qui lui est immédiatement supérieur, la forme qui le forme. Le Bien se trouve donc toujours en remontant vers ce qui est «plus forme» et en s'éloignant de la matière jusqu'à ce que l'on arrive au Bien qui dépasse toute forme et qui fonde la forme première. Le Bien n'est pas désiré parce qu'il procure du plaisir, mais parce qu'il donne à la réalité dont il est le bien une perfection ontologique. Le Bien n'est pas ce qui est propre à une chose, mais ce qui lui est supérieur. Le Bien est à la fois un bien pour lui-même et pour un autre, sauf le Bien suprême: le «sans forme», qui n'est Bien que pour les autres. Même si le Bien était séparé du plaisir et s'il n'apportait aucune joie, on le choisirait quand même parce qu'il nous apporte la perfection. Mais précisément, à cause du fait que le Bien est ce qui est choisi, désiré, aimé de préférence à tout, on peut, comme Platon dans le 'Philèbe', appeler «plaisir», par métaphore, l'état de l'âme qui aime l'Esprit et surtout le Bien. En même temps, il apparaîtra (25,1–16) que si Platon a parlé d'un mélange entre Bien et plaisir, c'est à

Digitized by Google

DE LA GENÈSE DES FORMES ET DE L'ESPRIT

17,32–36	18,12	18,41	21,3–6	35,19–33
La Vie comme totalité des possibilités	Ce qui constitue l'*energeia* première: la Vie	La première *energeia*	L'*energeia* qui émane du Bien (= Kronos)	L'Esprit amoureux et insensé qui reçoit l'impression immédiate du Bien
Quand la Vie commence à voir, elle devient possibilité de la réalisation de la Totalité des Formes	Ce qui est donné à l'*energeia*	Ce qui est délimité en elle		
L'Esprit est la Totalité des Formes	Ce qui résulte des deux	Ce qui résulte des deux	L'*energeia* délimitée	L'Esprit qui pense et qui est conscient de la présence en lui de ses enfants (= Kronos)

propos de notre Bien à nous (car le plaisir suppose la satisfaction d'un besoin), mais pas à propos du Bien en soi (qui n'a pas de besoin).

C'est le problème de l'exégèse du 'Philèbe' qui relie la quatrième et la cinquième partie. Si la quatrième partie a été en grande partie consacrée à l'interprétation de la définition que le 'Philèbe' donne du Bien comme mélange entre l'Esprit et le plaisir, la cinquième partie (30,30–35,45) est en quelque sorte un commentaire de 'Philèbe' 64e7: «La puissance du Bien s'est réfugiée dans la nature du Beau, car la mesure et la proportion réalisent partout la beauté et la vertu» (déjà évoqué d'ailleurs en 28,28 dans la quatrième partie). D'une part, au début de la cinquième partie (30,30–32) ce texte permet à Plotin de remonter du mélange qu'est l'Esprit à la simplicité du Bien qui est la mesure qui donne beauté et proportion à l'Esprit (30,30–39). D'autre part les chapitres 32 et 33 vont montrer que le Bien qui donne la beauté est lui-même la Beauté

Digitized by Google

transcendante (c'est pourquoi «la puissance du Bien s'est réfugiée dans la nature du Beau»), mais il est la Beauté sans forme, puisque cette Beauté donne à l'Esprit la forme, sans être elle-même formée.

La meilleure preuve de cette affirmation, c'est l'expérience de l'âme décrite dans les chapitres 34 et 35: l'âme, en effet, pour ressembler à celui qu'elle aime, se dépouille de toute forme et dépasse même l'Esprit (avec l'Esprit naissant et aimant, nous aurons l'occasion de le redire), pour atteindre le Bien qui est la Beauté sans forme, qui l'attire d'autant plus qu'elle est sans forme; l'infini engendre dans l'âme un amour infini.

Si la cinquième partie montre que le Bien est Beauté sans forme, la sixième et dernière partie (36,1–42,24) montre que le Bien est sans pensée. Cette partie ne commente pas explicitement un texte de Platon, mais critique la description qu'Aristote a donnée de l'Esprit comme pensée de la pensée dans le livre XII de la 'Métaphysique' (1072b et 1074b). Mais c'est quand même une «question platonicienne», puisqu'il s'agit aussi de l'interprétation de la doctrine des platoniciens (37,16ss.) et que le dernier mot reste à Platon (Parm., 141–142) cité en 41,37. Après une introduction méthodologique puis «mystique» (36,1–27), cette sixième partie procède, en utilisant une argumentation strictement rationnelle, en deux étapes (37,1–39). Tout d'abord s'instaure une discussion avec les aristotéliciens: après avoir réfuté directement la position aristotélicienne (37,1–15), Plotin répond (37,16–39,34) aux objections d'un aristotélicien qui se demande notamment s'il est possible de concevoir un principe des choses qui n'ait pas conscience de lui-même. La seconde étape (40,1–41,38) reprend la démonstration d'une manière rigoureusement systématique en définissant les conditions générales requises pour qu'il y ait pensée (40,1–20), puis en montrant que ces conditions empêchent que le Bien ait la pensée de lui-même, parce que toute pensée suppose un principe (40,32–51), qu'elle doit se distinguer de ce principe pour être substantielle (40,21–32) et qu'enfin elle suppose un besoin, alors que le Bien n'a pas de besoin, et qu'il n'est même pas un bien pour lui-même, mais seulement pour les autres (41,1–38).

La conclusion (42,1–24) est donnée par Platon, exactement par la lettre II, attribuée à Platon dans l'Antiquité, dont Plotin cite la célèbre phrase (312e1–2) sur le Roi de toutes choses autour duquel tournent toutes choses – selon trois orbites concentriques, commente Plotin: celle de l'Esprit (les choses de deuxième rang), celle de l'Ame (les choses de troisième rang), celle du monde sensible (suspendu aux choses de troisième rang).

3. L'arrière-plan polémique et le mouvement général du traité

Comme les traités 30–33 qui ne sont en fait qu'un seul grand traité[26], comme peut-être aussi le traité 39, notre traité 38, au moins dans ses premiers

[26] Cf. R. HARDER, Eine neue Schrift Plotins, Hermes 71 (1936), p. 1–10.

Digitized by Google

chapitres, est dirigé contre les Gnostiques, ce qui signifie sans doute que la polémique antignostique a tenu une place importante dans les préoccupations de Plotin à cette période de sa vie. C'est dans sa propre école, semble-t-il, que se trouvaient des adeptes de cette doctrine, qui, selon Porphyre[27] «prétendaient que Platon n'était pas allé jusqu'au fond de l'essence intelligible» et qui représentaient donc un danger mortel pour l'esprit du plotinisme.

L'une des doctrines gnostiques qui scandalisait le plus Plotin, c'était celle qui suspendait l'existence et la structure du monde sensible à la volonté d'un Dieu capable de décider tout aussi bien de le produire que de le supprimer. Il y fait souvent allusion, par exemple en V,8,7,1–12 et 36–47; V,8,12,20–22. Pour un platonicien, une telle doctrine correspondait à une dégradation de la dignité de Dieu. Elle supposait en effet un changement dans la volonté divine qui devrait être immuable, un passage de l'inaction à l'action, puis de l'action à l'inaction; et surtout elle avait pour conséquence de rendre Dieu responsable du mal dans lequel l'âme est plongée par suite de sa descente dans le monde sensible (cf. dans notre traité 1,19). Cette doctrine était d'autant plus dangereuse qu'elle semblait justifiée par les allusions au «raisonnement» divin qui se trouvent dans le 'Timée' (34a8) de Platon.

C'est pourquoi Plotin se demande, dans les premières lignes de notre traité, quel est le véritable sens des formules du 'Timée' (30b4; 34a–b; 44d–e; 45b) qui affirment que Dieu a raisonné pour donner l'œil et les organes des sens à l'homme et il répondra plus tard (3,3) que Platon a dit cela d'une manière allégorique.

A cette conception gnostique d'un créateur produisant le monde sensible par un acte de volonté et de raisonnement, Plotin (8,12–13) oppose l'idée platonicienne de la participation: le monde sensible découle nécessairement, naturellement, immédiatement, du monde des Formes éternelles, en vertu du principe général, cher à Plotin, que l'on pourrait appeler le principe de diffusion dégradée de l'énergie, selon lequel chaque réalité, par exemple le feu ou la lumière, émet nécessairement un rayonnement qui est semblable à la source dont il émane, mais sous une forme affaiblie (cf. IV,8,6,7; V,4,2,27). Autrement dit, c'est par leur être même, sans acte de volonté ou de raisonnement, que les Formes éternelles engendrent les formes sensibles. Et cela signifie à l'inverse que les formes sensibles, dans la mesure où elles sont vivantes (11,4), préexistent comme Formes éternelles et que, pour reprendre le problème du 'Timée', la faculté de sensation préexiste à l'intérieur de la Forme animale. La première et la seconde partie de notre traité développent toutes les implications de cette doctrine. Plotin critique également de manière implicite le gnosticisme en affirmant la continuité des degrés de la réalité qui, émanant du Bien, perdent progressivement leur force et leur bonté, jusqu'à ce qu'ils atteignent le contraire du Bien qui est le mal et la matière (23,10–14). Les Gnostiques opposaient en effet un Dieu bon et transcendant à un Démiurge mauvais qui introduit le mal dans le monde par un événement catastrophique[28].

[27] Porphyre, Vita Plotini, 16,8–9.

[28] Par exemple la description de l'Esprit et celle du Démiurge que l'on trouve dans l'Apo-

Digitized by Google

Par ailleurs, s'il est vrai que seule la sixième partie de notre traité s'en prend explicitement à la théorie aristotélicienne qui conçoit le premier principe comme un Esprit qui se pense lui-même, on ne peut pas ne pas reconnaître dans la troisième, la quatrième et la cinquième partie une critique implicite de la conception aristotélicienne de l'Esprit. Un passage de la troisième partie (20,11–24) est à ce sujet extrêmement instructif et l'on peut dire que, du point de vue de la problématique, il révèle les préoccupations fondamentales du traité. Plotin s'y demande en effet s'il ne faut pas placer le Bien dans l'Esprit, puisque c'est l'Esprit que l'âme désire au plus haut point (et précisément le thème du désir de l'âme, nous aurons à le redire, est un des thèmes les plus fondamentaux du traité). En quelques lignes, Plotin propose une brève réponse à la question qu'il vient de poser: d'une part l'Esprit n'est pas la réalité suprême, d'autre part l'âme ne désire pas l'Esprit en tant qu'Esprit, mais en tant qu'il vient du Bien.

D'une part l'Esprit n'est pas la réalité suprême, comme le montrera Plotin dans la sixième partie, en vertu du principe platonicien selon lequel la réalité suprême doit être une. Si l'Esprit, comme le veut Aristote[29], est pensée de lui-même, il doit être en quelque sorte différent de lui-même (39,12). Se penser soi-même, ce n'est finalement rien d'autre que penser sa propre origine (40,50–52), car la pensée, pour avoir de quoi penser, doit penser quelque chose d'autre qu'elle (40,6 et 40,48). Les aristotéliciens pensent qu'il n'y a pas de plus grande dignité ni de plus grande perfection pour un être que d'avoir rapport à lui-même, d'avoir conscience de soi, d'être intérieur à lui-même (c. 37–39). Mais en fait, pour Plotin, la pensée correspond à une déficience. Elle est un moyen de se retrouver lui-même pour un être qui n'est pas que lui-même. Le Bien n'est que «lui», sans que l'on puisse lui ajouter un prédicat (38,1–25; 41,27–38).

D'autre part, l'Esprit n'est pas l'objet dernier du désir de l'âme. Dans l'"Ethique à Nicomaque', Aristote présente la vie selon l'Esprit comme le but que désire l'âme et qui lui procure le plus grand plaisir, si elle l'atteint[30]. Mais en fait selon Plotin, si l'âme désire l'Esprit (15,1–9; 20,11–24; 21,6–7 et 22,1–36; 25,1–16; 30,1–30), c'est parce qu'elle voit que l'Esprit vient du Bien, c'est parce qu'elle voit que l'Esprit «ressemble au Bien» (15,9 et 22,1), que brille sur lui la lumière du Bien. L'objet véritable de la quête de l'âme, c'est donc le Bien, qu'elle atteint en dépassant toute forme et toute pensée (c. 31–36).

L'invitation à dépasser l'Esprit pour s'élever au Bien, Plotin la trouve dans un texte de la 'République' (509a–b) de Platon qui affirme que la «science» et la «vérité» (pour Plotin, l'Esprit et les Formes) sont causés par le Bien et «semblables au Bien» (*agathoeidé*), de la même manière que les objets visibles et la vision que l'on en a sont causés par le soleil et «semblables au soleil» (*helioeidé*): «On aurait tort, ajoute Platon, de croire que la science ou la vérité soit le Bien lui-même; car il faut porter encore plus haut la nature du Bien.»

cryphon Johannis §§ 6–9 et §§ 28–39, commentés par M. TARDIEU, Codex de Berlin, Paris, Editions du Cerf, 1984, p. 247–297.

[29] Aristote, Métaph., XII,9,1074b34–35.

[30] Aristote, Eth. Nicom., X,7,1177a19–27.

Digitized by Google

La polémique antignostique a donc introduit les « questions platoniciennes » de la première et de la seconde partie, la polémique antiaristotélicienne, les « questions platoniciennes » de la troisième partie et de la sixième partie. On pourrait dire que les réflexions sur le 'Philèbe' qui se développent dans la quatrième et la cinquième partie sont aussi introduites par la polémique antiaristotélicienne dans la mesure où, déterminant le vrai sens qu'il faut donner à la définition du Bien comme mélange de l'Esprit et du plaisir qui était proposée dans le 'Philèbe', elles permettent de dépasser l'affirmation d'Aristote selon laquelle c'est la vie de l'Esprit qui apporte le plaisir le plus grand. Elles montrent en effet que c'est le Bien, l'Infini du Bien, que l'âme poursuit à travers l'Esprit. Mais Plotin (25,4) émet la supposition que l'idée du mélange de l'Esprit et du plaisir proposée dans le 'Philèbe' a peut-être été imaginée par Platon pour répondre à une difficulté, celle qui est exprimée dans une objection faite par un homme grincheux (*duscherantikos*, 24,18), qui s'en prend, sinon à Plotin du moins aux platoniciens. Plotin reprend ici le qualificatif que Platon attribuait dans le 'Philèbe' (44d) aux ennemis du plaisir. Mais dans le 'Philèbe', ces esprits chagrins étaient des ennemis du plaisir sensible; chez Plotin, l'objection vient de quelqu'un qui considère, d'une part, qu'il n'y a de bien que dans le plaisir et, d'autre part, que l'on ne peut trouver de plaisir à contempler l'Esprit. C'est un ennemi du plaisir spirituel.

En un certain sens, on pourrait considérer cette objection comme le centre du traité. En effet Plotin va lui opposer en l'interprétant la théorie du mélange entre Esprit et plaisir qui est présentée dans le 'Philèbe', mais surtout il va déceler dans l'objection même, un pressentiment de sa propre théorie, selon laquelle ce n'est pas l'Esprit que l'âme désire, mais le Bien qui est au delà de l'Esprit et qui brille sur lui. Dans cette perspective, c'est l'ensemble du traité qui répond à l'objection en montrant que ce sont la splendeur de la variété de l'Esprit et l'infinité du Bien qui fascinent l'âme.

L'objection « morose » que combat Plotin paraît se diriger explicitement contre son enseignement en l'accusant d'employer « des grands mots pour mettre tout sens dessus dessous ». On peut se demander si nous n'avons pas là l'écho d'une objection qui avait été faite par un auditeur pendant un cours de Plotin. Notre traité 38 serait alors une longue réponse à cette objection. Nous savons par Porphyre[31] que Plotin tirait les sujets de ses livres des problèmes qui se présentaient. Serait-ce le cas ici? ou faut-il penser que Plotin a imaginé l'objection? Dans le traité 39 (= VI, 8), qui fait immédiatement suite chronologiquement à notre traité 38, on remarquera aussi au c. 7, l'évocation d'un « discours étranger à notre école », à propos duquel Plotin emploie l'épithète « opiniâtre » (*antitupos*) qu'il utilise aussi (29,11) à propos du discours de l'objectant qui apparaît dans notre traité 38. L'un ou l'autre de ces deux « discours » ou les deux ont-ils été tenus par des interlocuteurs réels présents dans l'école de Plotin? Dans le dernier cas, la même situation se serait reproduite au moins deux fois dans la même période de la vie de Plotin. Il est très difficile, en tout cas, d'identifier la position philosophique de l'objectant qui apparaît dans le traité 39. Quant

[31] Porphyre, Vita Plotini, 5,55.

Digitized by Google

au discours «morose» de notre traité 38, il pourrait représenter une position épicurienne, puisqu'il admet que le Bien réside dans le plaisir, que l'Esprit pur ne peut procurer aucun plaisir, que l'être n'est désirable qu'à cause du plaisir.

Nous pouvons donc conclure que ces polémiques contre le gnosticisme, contre l'aristotélisme, contre l'objection morose, ont joué un grand rôle dans la composition du traité, elles en ont déterminé la structure et elles lui ont imposé les thèmes fondamentaux qui lui donnent son unité.

II. Thèmes Fondamentaux

1. Les Formes et l'Esprit

A. Les Formes comme représentations de la totalité de l'Esprit

En un certain sens, nous aurons à le redire, la définition du Bien est la question fondamentale du traité. Elle est posée et discutée explicitement dans les quatre dernières parties, mais on la pressent déjà dans les deux premières. En effet, en posant, à propos du prétendu raisonnement divin, la question du «pourquoi» des choses, Plotin pose en fait la question de leur bonté. Une chose est bonne lorsqu'elle a son «pourquoi» avec elle, c'est-à-dire au fond lorsqu'elle n'a pas besoin de «pourquoi» (2,28; 3,9).

Le «pourquoi» des choses sensibles ne se trouve pas, nous l'avons dit, dans le raisonnement et la décision d'un Démiurge, mais dans la Forme éternelle dans laquelle elle préexiste et la Forme éternelle n'a pas de «pourquoi» différent d'elle, elle est à elle-même son propre «pourquoi». Les choses sensibles sont donc bonnes parce qu'elles sont déjà, sous un mode incorporel, dans les Formes éternelles et les Formes éternelles sont bonnes parce qu'elles sont ce qu'elles sont.

De telles affirmations supposent une structure très particulière de l'Esprit divin. L'Esprit divin est une multiplicité de Vies et d'Esprits et cette multiplicité a l'unité et la totalité d'un organisme vivant.

Nous sommes passés immédiatement des Formes éternelles à l'Esprit parce que, pour Plotin, comme pour une grande partie de la tradition platonicienne[32], les Idées sont des pensées de Dieu (2,47 et 51) et que, pour Plotin, ces pensées, étant elles-mêmes substantielles (9,26–27), sont donc aussi vivantes et pensantes, sont des Esprits à l'intérieur de l'Esprit (2,24–25). Le monde des Idées platoniciennes devient ainsi à la fois une communauté d'Esprits vivants et un système de Formes-Nombres, naissant de la rencontre entre l'Un et la Dyade[33].

Si les formes sensibles, du moment qu'elles sont vivantes (11,4), préexistent comme Formes éternelles, il s'ensuit donc que des êtres comme les animaux et

[32] Cf. H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik, Amsterdam, 1967, par exemple, p. 104, n. 274 (bibliographie sur le sujet), 116, 121.

[33] Cf. Plotin, V,4,2,7. Dans notre traité, l'Esprit est présenté comme Dyade (8,22–25).

Digitized by Google

même les animaux sans raison, vont préexister comme Formes éternelles dans l'Esprit et comme Esprits particuliers. Le Cheval en soi sera une pensée de l'Esprit divin, qui sera elle-même Esprit.

Le monde des Formes, donc l'Esprit, se présente en effet d'abord comme une « figure unique » (14,11–18), qui est celle de l'Esprit, à l'intérieur de laquelle s'introduisent des délimitations, des particularisations, des subdivisions. Ainsi la semence, la raison séminale (14,4 et 12), originellement indifférenciée, se différencie progressivement en un organisme vivant. Les genres universels: identité, altérité, vie, pensée, mouvement, repos (8,22–32), engendrent des genres moins universels, comme, par exemple, l'Animal en soi qui, à son tour, comprend les natures générales des animaux, qui se particularisent elles-mêmes jusqu'aux espèces dernières (14,16–18). Ainsi l'Esprit n'est pas un Esprit unique, mais un Esprit total, c'est-à-dire un Esprit qui inclut en lui tous les Esprits particuliers et qui est aussi grand que la totalité de ces Esprits particuliers (8,27–29). Il y a donc tout un monde hiérarchisé d'Esprits au sein de l'Esprit et ces Esprits se définissent selon la manière dont ils se pensent, et, peut-être, dont ils se veulent. Il faut se représenter l'Esprit originel comme une totalité de virtualités et chaque Esprit particulier comme l'actualisation de l'une de ces virtualités (9,34). Cette actualisation, c'est le point auquel tel Esprit s'arrête dans son parcours à travers les Formes possibles. Si tel Esprit s'arrête à la Forme « Cheval », c'est-à-dire se pense comme « Cheval », il est le Cheval en soi (9,35–38).

Ainsi se déroulent, se déploient (9,38) les virtualités de l'Esprit, en vertu du principe de diffusion dégradée de l'énergie dont nous avons parlé. Elles s'actuent d'abord à l'intérieur de l'Esprit, puis elles deviennent visibles dans le monde sensible: « Les animaux préexistent d'abord dans l'Esprit et les animaux d'ici-bas sont venus nécessairement à leur suite. Car il n'était pas possible de s'arrêter seulement aux choses d'en haut. Qui pourrait en effet arrêter une telle puissance qui peut tout, aussi bien demeurer en elle-même que sortir d'elle-même (8,12–14)? » A la conception d'une création provoquée en quelque sorte par le coup de force d'une volonté, s'oppose la représentation d'un rayonnement continu, qui se diffuse en s'affaiblissant et vient s'éteindre en parvenant à la matière. Tous les degrés possibles de la réalité doivent nécessairement se poser dans le monde spirituel et dans le monde sensible. Ainsi se constitue la « grande chaîne des êtres »[34] que l'on entrevoit dans le dernier chapitre de notre traité.

Mais, s'il en est ainsi, toute la variété des formes vivantes, avant de devenir visible ici-bas, préexistait dans l'Esprit. L'Esprit contient les formes de vie les plus variées (12,1–24), il est rempli de toute la profusion, de toute la bigarrure, des formes de vie du monde sensible, transfigurées, réconciliées, fondues ensemble, dit Plotin, comme une qualité unique qui mêlerait en elle toutes les délices du goût, du toucher, de l'odorat, de la vue, et de l'ouïe (12,25–30). Ainsi le monde sensible est réhabilité par sa préexistence dans l'Esprit et l'Esprit se pare de toutes les séductions du monde sensible. C'est en effet presque avec

[34] Cf. A. O. Lovejoy, The Great Chain of Being, Cambridge (Mass.), 1933 (14e éd., 1978), p. 61–66, à propos de Plotin.

Digitized by Google

sensualité que Plotin parle des splendeurs de l'Esprit que d'ailleurs perçoivent les sens de l'homme intérieur (6,9–11). Volontiers il dirait avec Augustin: « Et pourtant il est une lumière, une voix, un parfum, une nourriture, une étreinte que j'aime, quand j'aime mon Dieu: c'est la lumière, la voix, le parfum, l'étreinte de 'l'homme intérieur' qui est en moi, là où resplendit pour mon âme une lumière que ne limite aucune étendue, où se déroulent des mélodies que n'emportent pas le temps, où s'exhalent des parfums qui ne se dissipent pas aux souffles du vent, où l'on goûte un aliment que nulle voracité ne fait disparaître, et des étreintes que nulle satiété ne désenlace »[35].

C'est donc la préexistence des formes vivantes dans l'Esprit qui les justifie, qui explique leur beauté et leur bonté.

Sans doute, lorsqu'elle voit les formes vivantes telles qu'elles sont, donc postérieurement à leur apparition (1,32 et 52; 3,25), la raison humaine, parce qu'elle a pour objet propre les choses temporelles et contingentes, dans lesquelles il faut faire un choix en vue d'une fin (1,36–42), s'imagine que les formes ont été inventées par une intelligence sage et prudente qui prévoyait telle ou telle fin. C'est là l'illusion finaliste: on pense que les phénomènes de la vie remplissent un programme déterminé à l'avance parce que l'on ne peut échapper à la représentation anthropomorphique qui considère tout processus vivant comme une fabrication. Un texte du grand traité antignostique éclaire bien ce que veut dire Plotin (V,8,7,2–12): « Est-ce que nous nous représenterons que le créateur du monde a tout d'abord imaginé en lui-même la terre et pensé qu'elle devait se tenir au centre, ensuite l'eau, puis l'eau sur la terre, et toutes les autres choses en rang jusqu'au ciel, puis tous les animaux et, pour eux, telles ou telles formes pour chacun, telles qu'elles sont maintenant; et, pour chacun, les entrailles à l'intérieur et les parties extérieures; et qu'ensuite, il se soit mis à réaliser chacune de ces choses telles qu'elles avaient été disposées en ordre dans sa pensée. Mais il est impossible que le créateur ait eu en lui une telle représentation – d'où lui serait-elle venue, à lui qui n'aurait pas encore vu ces choses (cf. dans notre traité, 8,3–12). Et même, s'il avait reçu une telle représentation d'un autre, il n'était pas possible qu'il se mette au travail, comme le font maintenant les artisans en se servant de leurs mains et de leurs outils. Car les mains et les pieds viennent bien après. »

Si au contraire on se représente que les formes sensibles découlent nécessairement des Formes éternelles, il n'y a pas à chercher d'autre pourquoi pour la structure des formes sensibles que la structure des Formes éternelles. Comme le dit encore Plotin dans le grand traité antignostique que nous venons de citer (V,8,7,38–40): « Là-haut ce n'est pas parce qu'il fallait que ce soit comme cela

[35] Augustin, Confessions, X,6,8: *et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quendam odorem et quendam cibum et quendam amplexum, cum amo deum meum, lucem, uocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret quod non diuellit satietas.* Ce thème est étroitement lié à celui des sens spirituels et de la distinction entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, très développé chez Origène, par ex. Contra Celsum, 1,48.

Digitized by Google

qu'il a été décidé que ce serait comme cela, mais c'est parce que les choses sont là-haut comme elles sont que les choses d'ici-bas sont bonnes.» Autrement dit le «pourquoi ainsi» qui explique les choses du monde sensible se fonde sur le «cela est ainsi» du monde spirituel dans lequel les choses du monde sensible préexistent et à partir duquel elles apparaissent comme un rayonnement, sans aucun intermédiaire (V,8,7,12–14).

Nous savons maintenant pourquoi les formes sensibles sont bonnes. Mais pourquoi les Formes éternelles sont-elles bonnes? La réponse à cette question peut être donnée en deux étapes: tout d'abord les Formes sont les représentations de la totalité de l'Esprit, mais surtout elles sont l'expression, la diffraction de la lumière du Bien.

Les Formes sont les représentations de la totalité de l'Esprit. Cela signifie que chaque Forme est l'Esprit, dans la mesure même où elle est telle Forme particulière. Et comme l'Esprit est la totalité des Formes-Esprits, chaque Forme est cette totalité en tant que telle Forme particulière. Elle représente donc la totalité de l'Esprit, elle est la figure de la figure totale de l'Esprit. On comprend que Plotin présente l'Esprit comme «un visage total, illuminé de visages vivants» (15,26). Chaque Forme est en puissance toutes les Formes: «L'Esprit particularisé ne cesse pas d'être Esprit. Car l'Esprit particularisé selon un animal quel qu'il soit, ne cesse pas d'être l'Esprit de tout, par exemple aussi l'Esprit de l'homme, s'il est vrai que quelque partie particulière que l'on prenne, elle est toutes les autres, mais seulement peut-être selon un mode différent (9,31–34).»

On comprendra mieux cette caractéristique de l'Esprit en analysant la manière dont Plotin explique la présence de griffes, de cornes, de dents dans les Formes animales. Les Formes animales correspondent en effet à une particularisation et donc à un abaissement considérable dans l'échelle des Formes. Si, par suite de cet abaissement, tel déséquilibre, telle déficience apparaissent, ils sont compensés par autre chose, par exemple par le développement des griffes et des cornes[36], de façon à ce que la représentation de l'Esprit, comme totalité, comme perfection achevée, reste toujours entière. Chaque Forme cherche en quelque sorte son équilibre *optimum*, qui lui permettra de représenter l'Esprit de la meilleure manière. Sous différentes formes, c'est donc le même Esprit qui se manifeste toujours (9,38–10,17). Ainsi l'Esprit, dans la totalité de ses Formes-Esprits, forme système; chacune de ses Formes contient toutes les autres, comme chaque théorème contient en puissance la science toute entière (cf. IV, 9,5,21–25), c'est-à-dire tous les théorèmes antérieurs et postérieurs à lui, dans le mouvement de la méthode. Chaque Forme, elle aussi, forme système, parce qu'elle reflète à sa manière en sa structure le système de l'Esprit. Ainsi les yeux, les mains, ou les pieds ou les organes des sens ont leur pourquoi dans la nécessité d'exprimer, dans le registre «homme» ou «cheval», la totalité systématique de l'Esprit. Dans la moindre forme du monde végétal ou animal, Plotin reconnaît la représentation, la figure, l'expression, le symbole de l'Esprit comme système et comme totalité. Si tout «organisme» vivant est complet, forme une sorte d'univers autonome, c'est parce qu'il est le symbole et l'expression de cette complétude et de cette

[36] Pour Aristote, cette compensation est l'œuvre de la Nature (Part. Anim., 663 a 1 et 664 a 1).

Digitized by Google

autosuffisance du système de l'Esprit, qui est lui-même un «organisme». Chaque «organisme» est total dans la moindre de ses parties.

Le mot «organisme» ici n'est pas un anachronisme, même si Plotin ne l'emploie pas. Déjà Aristote[37] avait lié la notion d'«organique» à celle d'«anhoméomène», c'est-à-dire à la notion de forme différenciée (comme le visage composé de parties différentes). Or Plotin insiste sur le fait que l'Esprit n'est pas comme un corps homéomère (13,10), qu'il est, par exemple, analogue à un visage (14,8 et 15,26). Le modèle que Plotin utilise pour penser est donc biologique, c'est celui de la raison séminale (14,4–5) d'une plante ou d'un animal qui se déploie en organisme. C'est la raison pour laquelle il insiste également, avec force (12,1–14,12), sur l'Altérité inhérente à l'Esprit. C'est cette Altérité qui engendre la variété des Formes («il est dans la nature de l'Esprit de se transformer en toutes choses», 13,25), tandis que, grâce à l'Identité, chaque Forme différente se révèle comme identique à l'Esprit. On songe aux vers du 'Divan' de GOETHE:

„In tausend Formen magst du dich verstecken,
Doch, Allerliebste, gleich erkenn' ich dich."

Ainsi les Formes n'ont pas d'autre raison d'être que leur être; elles sont bonnes parce qu'elles sont comme elles sont, parce qu'elles ne peuvent être autrement qu'elles ne sont, parce qu'elles sont toutes les unes pour les autres (2,30–40) et les unes dans les autres (9,33–34) Leur pourquoi, c'est la totalité, c'est-à-dire ce qu'elles sont, l'Esprit lui-même.

B. Les Formes comme «semblables au Bien»

Après cette description de l'Esprit comme profusion de Formes et totalité systématique, que peut désirer d'autre l'âme qui a soif de la vraie vie – et ce désir de l'âme, nous aurons à le redire, est l'un des thèmes fondamentaux du traité: «Qui donc en voyant cette vie multiple, cette vie totale, cette vie première, cette vie unique, ne voudrait trouver sa joie à être en elle et ne mépriserait toute autre vie (15,1–3)?» L'âme ne pourrait-elle croire qu'elle est arrivée au terme de sa quête?

Mais c'est précisément à ce moment, que Plotin l'invite à s'élever plus haut, à découvrir que ces Formes qui sont dans l'Esprit et l'Esprit lui-même sont seulement «semblables au Bien» et ne sont pas le Bien lui-même. Le thème du Bien n'apparaît explicitement qu'au c. 15, mais il va rester dominant jusqu'à la fin du traité (et nous avons dit qu'il s'esquissait déjà dans les deux premières parties).

«Semblables au Bien» (*agathoeidé*), c'est un terme platonicien, employé par Platon dans la 'République' (509a3), par analogie avec «semblables au soleil» (*helioeidé*): la science et la vérité (c'est-à-dire, pour Plotin, l'Esprit et les Formes)

[37] Aristote, Part Anim., II,1, 646b25; 2,647b21: τὰ μὲν γὰρ ὡς ὕλη τῶν μερῶν τῶν ἀνομοιομερῶν ἐστιν (ἐκ τούτων γὰρ συνέστηκεν ἕκαστον τῶν ὀργανικῶν μερῶν).

Digitized by Google

viennent du Bien et lui sont semblables comme les objets visibles et la vision viennent du soleil et lui sont semblables.

L'Esprit et les Formes ne sont donc pas seulement bons, parce qu'ils sont ce qu'ils sont, mais parce qu'ils viennent du Bien, ou plutôt, ils sont ce qu'ils sont parce qu'ils viennent du Bien.

C'est la genèse éternelle des Formes et de l'Esprit à partir du Bien, que Plotin va donc nous raconter, en reprenant d'ailleurs plusieurs fois son récit (c. 15–21).

En vertu du principe de diffusion dégradée de l'énergie dont nous avons parlé, on peut dire que de la seule présence du Bien émane ce que Plotin appelle une *energeia*, un rayonnement, une effusion, totalement indéterminée (17,10; 18,41; 21,5). C'est cette réalité qui est l'Esprit naissant. Plotin dit qu'elle regarde vers le Bien (16,10–15), mais il se corrige tout de suite: ce regard ne voit rien, il faut plutôt dire que cette réalité vit auprès du Bien. D'ailleurs, plusieurs fois (17,13; 18,5ss.; 21,2), Plotin appelle Vie cette *energeia* dans son état d'infinité et d'indétermination, de telle façon que la Vie s'oppose à l'Esprit, comme l'Esprit naissant à l'Esprit achevé. On pourrait se représenter la situation de cette *energeia*, de cet Esprit naissant, de cette Vie, sur le modèle d'un rayon qui commence à se distinguer du centre tout en restant attaché à lui[38].

A l'opposé de cet état initial se situe l'état final, celui de l'Esprit achevé, contenant toutes les Formes-Esprits, l'Esprit devenu Tout, l'Esprit ayant alors, comme dit Plotin (16,20–21), quelque chose à voir. Au rayon naissant s'opposerait le cercle né de la rotation du rayon autour du centre (16,16–18).

Si l'Esprit naissant dirigeait son regard vers le Bien sans rien voir, l'Esprit achevé voit, mais il ne voit toujours pas le Bien, mais les Formes qui sont nées en lui-même, l'Esprit, parce qu'il a été délimité par le Bien.

Que s'est-il passé entre ces deux états? Plotin répète plusieurs fois son exposé de la genèse de l'Esprit, les légères variations de présentation que l'on peut constater d'un exposé à l'autre engendrent une certaine confusion[39]. On peut dire que la genèse de l'Esprit résulte de la combinaison entre le mouvement de procession de l'*energeia* qui émane du Bien et du mouvement de conversion de cette même *energeia* qui se retourne vers le Bien. Le mouvement de procession l'éloigne du Bien, le mouvement de conversion le ramène vers lui (16,16–17). Très probablement, dans l'esprit de Plotin, la combinaison de ces deux mouvements engendre un mouvement circulaire qui explique en quelque sorte la délimitation de l'Esprit, comme système de Formes.

La naissance des Formes dans l'Esprit est tout à fait paradoxale: car ces Formes ne préexistaient pas dans le Bien, elles ne sont pas venues de lui dans l'Esprit et elles ne se trouvaient pas non plus originellement dans l'Esprit naissant (15,13–14 et 17,1–13). On peut dire tout au plus qu'elles étaient des virtualités indistinctes contenues dans l'Esprit naissant (17,15) et que l'Esprit, en s'achevant, les a «fragmentées» et actualisées (15,21), «parce qu'il était incapable de retenir la puissance qu'il avait reçue.»

[38] La comparaison du rayon émanant du centre se retrouve en VI,8,18,4–29 où le rayon est défini comme 'Kentroeides' (18,10) et en VI,5,5,6–23.

[39] Voir le tableau 7: Phases de la genèse des Formes et de l'Esprit.

Digitized by Google

La formation de l'Esprit peut donc paraître comme un échec, mais c'est un échec nécessaire et surmonté. C'est un échec nécessaire, parce que l'*energeia* qui émane du Bien, si elle s'efforce de rester confondue avec le Bien, ne peut rester avec le Bien, car elle est sortie de l'unité absolue du Bien: elle n'est plus que relative à l'Absolu. Elle se retourne (16,15), il est vrai, vers le Bien, elle a alors l'expérience du Bien, en ce sens qu'elle vit près de lui, sans rien voir (16,14), puisque le Bien n'est pas un objet, elle éprouve seulement le Bien dans une sorte de toucher réceptif (35,21–22), qui la plonge, nous dit Plotin (35,24–26), dans un état d'ivresse amoureuse et de jouissance. Mais elle ne peut rester dans cet état, tout simplement parce qu'elle est, désormais, même si c'est sous une forme indéfinie, distincte du Bien et qu'il lui faut réaliser son être. Elle reste toujours originellement en contact avec le Bien, mais elle s'éloigne peu à peu, comme un rayon qui émane du centre. Pourtant, c'est un échec surmonté, car l'*energeia*, en essayant de rejoindre le Bien, ajoute au contact qu'elle avait avec le Bien (et que l'on pourrait appeler «mystique», parce que, nous le verrons, il est le modèle de l'expérience mystique), un autre rapport avec le Bien, qui est la pensée, c'est-à-dire la vision que l'*energeia* a d'elle-même comme émanant du Bien. La pensée apparaît ainsi comme la prise de conscience d'une dépendance, d'une relation à une origine transcendante (40,50–51). C'est ainsi que l'Esprit va commencer à se constituer. Son premier rapport était tout entier tourné vers le Bien, son second rapport consiste à se voir naître du Bien, il consiste dans la vision d'une relation d'altérité entre le soi et le Bien. On peut donc imaginer que, pour Plotin, ce «quelque chose» (17,16) de déterminé que commence à voir l'Esprit, donc les premières Formes, que voit et engendre l'Esprit, sont l'altérité, l'identité, le mouvement, le repos, finalement l'être (les cinq genres du 'Sophiste') qui correspondent à la situation de l'Esprit prenant conscience du fait qu'il vient du Bien, qu'il se distingue du Bien et qu'il se retourne vers le Bien.

C'est parce que l'Esprit naissant, se retournant vers le Bien, essaie d'imiter le Bien, c'est-à-dire de réaliser ce qu'il y a de meilleur pour lui, qu'il se limite, se détermine, s'organise en système. C'est pourquoi les Formes et l'Esprit «ont la ressemblance au Bien». Le Bien est donc la Mesure (30,33–35 et 33,16–21 et cf. 'Philèbe' 64–65) qui délimite et détermine (17,15) la Vie illimitée ou l'Esprit naissant, en l'attirant vers lui. La Vie cherche le Bien, se tourne vers le Bien, et ne pouvant plus coïncider avec lui, elle trouve son bien à elle, c'est-à-dire une «ressemblance avec le Bien» qui consiste dans la complétude, l'autosuffisance et la totalité du système des Formes. Telle est donc l'origine du processus dans lequel toutes les virtualités immanentes à l'Esprit naissant, qui était «la totalité des possibilités» (17,33), vont s'actualiser, grâce à la naissance de la vision distincte qui rend possible la réalisation de la totalité (17,34). Finalement, l'Esprit achevé se révèle comme totalité des Formes-Esprits, qui sont, pour l'Esprit représenté comme Kronos, des enfants qu'il garde en lui-même (15,18–20 et 35,30,32).

De cette description de la genèse de l'Esprit, il résulte que l'on peut dire qu'il y a deux Esprits, en tout cas, deux états de l'Esprit: l'Esprit aimant et l'Esprit pensant (35,27–30). En effet, nous avons vu qu'il y avait une phase initiale et une phase terminale dans la genèse de l'Esprit: celle de l'Esprit naissant

Digitized by Google

et celle de l'Esprit achevé. Ces deux phases coexistent éternellement, car la genèse de l'Esprit est éternelle: l'Esprit naissant ne s'abolit pas dans l'Esprit achevé. D'une part il y a éternellement l'Esprit naissant, c'est-à-dire une *energeia* qui émane du Bien, comme Esprit qui n'est pas encore Esprit (16,14), comme Vie indéterminée (17,13), comme Esprit qui ne pense pas (35,30), qui regarde sans voir (16,14), mais qui vit près du Bien (16,15), qui est en contact avec lui par une sorte de toucher réceptif (35,21–22), qui est épris d'amour, ivre de nectar, épanoui dans la jouissance (35,24–25). Il s'agit donc d'une réalité qui est encore en contact immédiat avec le Bien et dont le rapport avec le Bien se réalise selon un mode antérieur à la connaissance, que Plotin décrit par des termes empruntés au registre de la sensibilité et de l'affectivité: le toucher, l'amour, l'ivresse, la jouissance. Et d'autre part, il y a l'Esprit achevé, déterminé, pensant, conscient d'être la totalité des Formes qui lui sont identiques en puissance (16,19 et 35,26–31). C'est l'Esprit dont Plotin parle habituellement quand il emploie le terme Esprit.

On décèle dans la description que donne Plotin de ces deux Esprits un vocabulaire imagé qui laisse entendre que Plotin fait correspondre aux deux Esprits, deux aspects du Dieu Kronos. L'Esprit pensant, nous dit Plotin, se rassasie de ses propres enfants (15,19), il prend conscience du fait que ses enfants sont en lui (35,31). Comme d'autres parallèles plotiniens[40] le montrent, Plotin pense ici au Kronos d'Hésiode[41] dévorant ses enfants, c'est-à-dire les gardant en lui. Quant à l'Esprit aimant, nous dit Plotin (35,24–26), «c'est l'Esprit épris d'amour, lorsqu'il devient insensé, parce qu'il est 'ivre de nectar'. Alors il devient Esprit épris d'amour, s'épanouissant dans la jouissance, à cause de l'état de satiété dans lequel il se trouve.» L'allusion à l'ivresse provoquée par le nectar évoque évidemment la figure de Poros dans le 'Banquet' (203b) à laquelle Pénia s'unit pendant son sommeil. Mais surtout, on peut rapprocher cette figure de l'Esprit ivre de celle du Kronos orphique, dont Porphyre, le disciple de Plotin, nous dit: «Faut-il entendre par nectar, le miel? . . . Chez Orphée, on voit Kronos tomber, grâce au miel, dans les embûches de Zeus. S'étant gorgé de miel, le voilà ivre, obnubilé comme s'il avait bu du vin; il s'endort comme, dans Platon, Poros quand il s'est gorgé de nectar . . . La Nuit, dans Orphée, suggère en ces termes le coup de la ruse avec le miel: «Quand tu le verras sous le haut feuillage des chênes s'enivrant du produit des bourdonnantes abeilles, attache-le». C'est ce qui arrive à Kronos. Et une fois attaché, on le mutile, comme Ouranos»[42]. On voit que Porphyre atteste l'existence d'un thème de «Kronos

[40] Cf. V,8,12,3–7; V,1,7,32. Sur ce thème, cf. P. HADOT, Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against the Gnostics, dans: Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong, Londres, 1981, p. 124–126. E. WIND, Heidnische Mysterien in der Renaissance, Frankfurt am Main, 1981, p. 158, n. 22.

[41] Hésiode, Théogonie, 466–467.

[42] Porphyre, De antro nymph., § 16, traduction F. BUFFIÈRE, dans: F. BUFFIÈRE, Les Mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris, 1973, p. 606.

Digitized by Google

ivre» chez les Orphiques et que, comme Plotin, il rapproche l'ivresse de Kronos de celle de Poros[43].

Plotin reconnaissait probablement dans ce Kronos ivre la figure de l'Esprit naissant, pour deux raisons: tout d'abord l'Esprit naissant ne pense pas encore, donc est «insensé», et son absence de sens provient de l'amour qu'il éprouve pour le Bien et de l'ivresse qui en résulte; ensuite l'Esprit naissant, originellement indéterminé, se limite en devenant l'Esprit pensant: cette limitation est exprimée mythiquement par le fait d'être lié et mutilé[44].

Comme le dit Plotin (16,33–35), l'Esprit pensant a donc deux principes: d'une part l'Esprit naissant, l'Esprit aimant, à partir duquel l'Esprit pensant se déploie en se constituant comme totalité vivante et pensante, d'autre part le Bien transcendant à partir duquel et sous l'influence duquel il émane comme Esprit naissant et se constitue comme Esprit pensant. La Vie divine a donc trois modes chez Plotin. L'Esprit pensant est Dieu complètement manifesté et déployé, contenant en lui la totalité des Formes éternelles. L'Esprit naissant est Dieu émanant, en tant que possibilité encore indéterminée, de la Surdéité qu'est le Bien. Le Bien lui-même est le fond transcendant, l'Infini, l'Absolu à partir duquel émane le Dieu qui se détermine comme Esprit. A l'intérieur de la vie divine, il y a deux types de rapport, le rapport de l'Esprit naissant avec le Bien, qui est un rapport d'amour, antérieur à toute connaissance, et le rapport de l'Esprit pensant, qui est un rapport de connaissance indirecte: l'Esprit voit le Bien dans les Formes qui ont la ressemblance du Bien.

L'Esprit et les Formes qui sont en lui sont donc «semblables au Bien». Cette expression, empruntée à Platon, est paradoxale dans la mesure où le Bien étant sans forme, il est difficile de concevoir que les Formes puissent ressembler au «sans forme». Mais, on peut dire qu'elles ressemblent au Bien dans la mesure où elles cherchent à réaliser à leur manière ce qui caractérise le Bien. Le Bien, nous allons le voir, est ce qui forme, ce qui mesure, ce qui se suffit totalement à soi. Les Formes vont donc à leur tour être mesure et forme pour d'autres choses, tout en imitant à leur manière l'autarcie du Bien par leur systématicité et leur totalité. Nous disions que, dans la moindre forme animale ou végétale, Plotin voyait la totalité de l'Esprit; il faut dire maintenant qu'il y reconnaissait toutes les manières d'être un bien, de chercher à réaliser la Forme la meilleure. Mais il y a plus; ce n'est pas seulement parce qu'ils s'efforcent d'imiter le Bien que les Formes et l'Esprit ont la ressemblance du Bien, c'est surtout en tant qu'ils sont fondamentalement une *energeia* qui émane du Bien (21,1–4) et qui est toute illuminée encore de la lumière du Bien (21,12–17 et 22,1): elle laisse pressentir le Bien lui-même. Le Bien n'ajoute rien à leur structure, à leur contenu intelligible, mais sa proximité immédiate leur donne un éclat, une grâce

[43] Il peut y avoir un rapport entre Poros et Kronos, par l'intermédiaire de Koros (selon le Cratyle, 396b, Kronos signifie Koros-*nous*, cf. Plotin, III,8,11,35–45). On remarquera les hésitations entre les graphies Koros et Poros dans les manuscrits des 'Sententiae' de Porphyre (p. 45,8; 49,4; 51,6 Lamberz).

[44] Cf. V,8,13,1–11 à propos d'Ouranos.

Digitized by Google

(22,24) qui fait naître dans l'âme l'amour et le désir de s'élever. C'est cette lumière du Bien qui brille sur toute Forme.

2. Le Bien

A. Le thème du Bien

Nous l'avons déjà laissé entrevoir, notre traité est un traité du Bien. Evoqué, implicitement dans les deux premières parties, par l'intermédiaire du problème du pourquoi et du choix raisonné, le thème du Bien apparaît au c. 15 lorsque Plotin applique aux Formes et à l'Esprit le terme platonicien de «semblable au Bien», puis il devient le thème exclusif des dernières parties, la quatrième étant consacrée à neuf questions sur la définition du Bien, la cinquième à la montée de l'âme vers le Bien, la sixième au rapport entre le Bien et la pensée.

Dans l'œuvre de Plotin, le thème du Bien est beaucoup moins fréquemment développé que le thème de l'Un, et tous deux d'ailleurs sont traités pour eux-mêmes beaucoup moins souvent que l'on ne pourrait le croire. On trouve des discussions importantes sur l'Un dans les traités 7 (= V,4), 9 (= VI,9), 10–11 (= V,1 et 2), 13 (= III,9), 24 (= V,6), 30 (= III,8), 32 (= V,5), 33 (= II,9), tandis que le problème du Bien ne fait l'objet de développements privilégiés que dans les traités 24 (= V,6), 32 (= V,5), 38 et 39 (= VI,7 et VI,8), et 54 (= I,7). Cela ne veut pas dire que le thème du Bien ne soit pas continuellement à l'arrière-plan des préoccupations de Plotin. Dès le premier traité (I,6), le problème des rapports entre le Bien et le Beau est brièvement posé dès les dernières lignes. Mais il se trouve que les circonstances ont fait que le problème du Bien a été moins souvent l'objet de développements écrits que la notion d'Un. Quoi qu'il en soit, on trouve, dans notre traité 38, une longue et intense réflexion sur ce problème.

B. Le discours théologique rationnel sur le Bien

Rarement Plotin n'a aussi clairement formulé l'opposition fondamentale entre le discours et la vie philosophiques[45] que dans ce passage de notre traité (36,6–10): «Ce qui nous instruit au sujet du Bien ce sont les analogies, les négations, les connaissances des choses qui viennent de lui et certains échelons.

Mais ce qui nous conduit à lui, ce sont les purifications, les vertus, les mises en ordre intérieures, les élans pour atteindre le monde de l'Esprit, pour s'y fixer, pour se rassasier de la nourriture qui s'y trouve[46].»

[45] Sur ce thème, cf. P. HADOT, La philosophie comme mode de vie, dans: Annuaire du Collège de France 1984–1985, Résumé des Cours et Travaux, Paris, 1986, p. 479–480.

[46] Διδάσκουσι μὲν οὖν ἀναλογίαι τε καὶ ἀφαιρέσεις καὶ γνώσεις τῶν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀναβασμοί τινες, πορεύουσι δὲ καθάρσεις πρὸς αὐτὸ καὶ ἀρεταὶ καὶ κοσμήσεις καὶ τοῦ νοητοῦ ἐπιβάσεις καὶ ἐπ' αὐτοῦ ἱδρύσεις καὶ τῶν ἐκεῖ ἑστιάσεις.

Digitized by Google

On reconnaît dans «ce qui instruit» les méthodes de théologie chères à la tradition platonicienne[47], et dans «ce qui conduit» l'invitation souvent adressée par Plotin à ses disciples pour qu'ils vivent intérieurement de la vie de l'Esprit.

Ce texte de Plotin nous invite donc à distinguer soigneusement entre les méthodes théologiques rationnelles, y compris la théologie négative, et l'expérience spirituelle[48]. Nous aurons à le redire à propos du dépouillement de toute forme: il y a un dépassement des formes qui est une méthode rationnelle, un dépouillement des formes qui est une ascèse spirituelle, et un dépouillement des formes qui se réalise spontanément dans l'expérience mystique. Le fait que le Pseudo-Denys ait appelé 'Théologie mystique', c'est-à-dire: Théologie secrète, un petit ouvrage consacré essentiellement à la théologie négative, a eu pour résultat que l'on a parfois tendance à confondre théologie négative et expérience mystique.

Les méthodes théologiques rationnelles nous permettent de parler du Bien, même si elles nous conduisent à nier tout prédicat à son sujet et à nous contenter de dire: «Lui». Mais la philosophie plotinienne a une toute autre ambition. Elle ne veut pas être un discours sur les objets, fussent-ils les plus hauts, mais elle veut conduire effectivement l'âme à une union concrète, vivante, avec l'Esprit et le Bien: «Sans la vertu, Dieu n'est qu'un mot[49].»

Plotin énumère donc les méthodes théologiques rationnelles et traditionnelles. Ce sont les analogies, les négations, les connaissances des choses qui viennent du Bien et la méthode des «échelons» (*anabasmoi*). Elles sont toutes utilisées dans le traité.

On reconnaît en effet la méthode d'analogie dans la comparaison développée dans notre traité (16,22–31) entre le Bien et le soleil, qui est inspirée, nous l'avons dit, par un texte de la 'République' (508–509) et qui était d'ailleurs l'exemple traditionnel que l'on donnait de cette méthode dans les écoles platoniciennes[50]. Elle permet d'affirmer que le Bien est au-delà de l'essence et de l'Esprit.

La méthode qui consiste à reconnaître le Bien dans ses effets[51], dans ce qu'il produit, se retrouve ici dans les longs développements consacrés à la genèse de l'Esprit (c. 15–21) et dans les notations plus brèves sur les «productions» du Bien, l'Esprit et les âmes (23,18–24,3; 32,1–2). Cette méthode est en fait

[47] Cf. H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik, p. 105, n. 279; A. J. FESTUGIÈRE, La Révélation d'Hermès Trismégiste, t. IV, Paris, 1954, p. 92–140; J. WHITTAKER, Neopythagoreanism and the Transcendent Absolute, Symbolae Osloenses, 48, 1973, p. 77–86; ID., Neopythagoreanism and Negative Theology, Symbolae Osloenses, 44, 1969, p. 109–125; H. DÖRRIE, Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelneuplatonismus, dans: Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité Classique, t. V, Vandœuvres–Genève (Fondation Hardt), 1960, p. 183–241 (= ID., Platonica minora, Studia et Testimonia antiqua 8, München, 1976, p. 211–228).

[48] Cf. P. HADOT, Exercices spirituels et philosophie antique, 2e éd. Paris, 1987, p. 185–193.

[49] Plotin, II,9, 15, 39.

[50] Cf. Alkinoos (Albinos), Didask., p. 165,17 (dans C. F. HERMANN, Platonis Dialogi, t. V, 1873).

[51] Cf. H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik, p. 350, n. 579.

Digitized by Google

un complément de la méthode analogique, elle consiste à remonter du monde intelligible à celui qui l'a produit, comme on remonte du monde sensible au monde intelligible qui l'a produit (16,1–4; 32,1 et cf. III,8,11,32–35). Ici encore, cette méthode permettra d'affirmer que le Bien est transcendant à ce dont il est la cause.

La méthode des *anabasmoi*[52] peut se reconnaître dans la méthode de remontée vers le haut (*anabasis* ou *epanabasis*, 25,20; 27,25) qui sert à définir aussi bien le Bien relatif à une chose que le Bien absolu. Les *anabasmoi* sont certainement les degrés, les échelons, par lesquels on s'élève, dans le 'Banquet' (*epanabasmoi*, 211c), vers la Beauté suprême. Chez Plotin, nous allons le revoir, la hiérarchie des Formes remplace la hiérarchie des beautés. Cette méthode mérite qu'on l'analyse attentivement, parce que, chez Plotin, elle conduit à des précisions importantes au sujet de la notion de Bien.

Le Bien de chaque chose n'est pas ce qui lui est propre, comme certains textes platoniciens pourraient le laisser penser[53], mais ce qui lui est immédiatement transcendant (25,18–32; 27,1–26; 28,20–30; 33,33–38). Pour chaque chose, le Bien est ce qui lui est immédiatement supérieur, c'est-à-dire la réalité qui lui donne sa forme. Pour la matière, le Bien c'est finalement l'âme, qui lui donne sa forme (par l'intermédiaire de formes inférieures), pour l'âme, l'Esprit, pour l'Esprit, le Bien. Dans chacune de ces relations, la réalité supérieure fait naître dans l'être inférieur une forme qui transforme l'être inférieur. Bien que Plotin n'insiste pas sur ce point, il faut donc distinguer la Forme transcendante qui est le Bien de chaque chose, de la forme immanente à cette chose, qui lui est donnée par la Forme transcendante. On le voit bien en 17,35–43, où le Bien donne à l'Esprit la Forme que le Bien lui-même n'a pas, et où l'Esprit donne à l'Âme le *logos* que lui-même n'a pas.

La Forme transcendante est donc Forme formante, la Forme immanente, Forme formée. Plotin appelle Forme ce qui est à la fois Forme transcendante et Forme immanente, Forme formante et Forme formée. Par exemple, l'Esprit est Forme parce qu'il est formé par le Bien et formant par rapport à l'Âme. L'Âme est Forme parce qu'elle est formée par l'Esprit et formante par rapport à la matière. Le Bien transcendant n'est donc pas Forme, parce que, s'il est formant, il n'est pas formé (33,16–22).

Le rôle de la Forme formante est de faire apparaître une délimitation, une détermination, un achèvement, une perfection dans la réalité inférieure. Cette délimitation vient dans la réalité inférieure lorsqu'elle se tourne, lorsqu'elle se convertit, vers la réalité dont elle émane (cf. III,4,1,8). A tous les degrés de la réalité, le Bien est donc la mesure qui apporte limite et perfection dans l'être dont il est le Bien (cf., pour le Bien absolu, 30,33–35). Plus on s'éloigne de la matière, plus les Formes sont Formes (33,35–37; 28,20–23 et cf. I,2,2,23),

[52] Cf. Alkinoos (Albinos), Didask., p. 165,24 HERMANN. On remarquera que chez Alkinoos, comme chez Plotin, la méthode du 'Banquet' est une méthode rationnelle, elle permet de concevoir (συνεπινοεῖν) l'objet le plus haut, c'est-à-dire Dieu.

[53] Charmide 163d et Banquet 205e.

Digitized by Google

jusqu'à ce qu'on atteigne la première des Formes premières (17,35) qui est l'Esprit[54]. Au delà d'elle, il n'y a plus qu'un principe formant, le principe qui forme la première Forme, mais qui n'est pas lui-même Forme, parce qu'il n'est pas formé. C'est le «sans forme» (*aneideon, amorphon*, 17,18; 17,36; 28,28; 32,9; 33,37).

Nous nous trouvons donc devant le paradoxe apparent d'un «sans forme» qui donne forme, d'un «sans mesure» qui donne mesure. Mais, nous dit Plotin (17,3–4), le Bien donne précisément ce qu'il n'a pas. Le Bien n'a pas en lui

[54] La phrase où l'on trouve cette affirmation présente quelques difficultés d'interprétation. Plotin vient d'énumérer les trois phases de la genèse de l'Esprit: la Vie, la Vision, l'Esprit, qui a fait apparaître toutes choses et il vient de désigner l'Esprit par les termes ὁ δὲ γενόμενος νοῦς. Puis il poursuit: ὁ δὲ ἐπικάθηται αὐτοῖς, οὐχ ἵνα ἱδρυθῇ, ἀλλ' ἵνα ἱδρύσῃ εἶδος εἰδῶν τῶν πρώτων ἀνείδεον αὐτό. On peut se demander quels sont les termes que désignent: ὁ δέ, αὐτοῖς et αὐτό. Une première interprétation possible consisterait à penser que ὁ δὲ désigne le νοῦς, αὐτοῖς «toutes les choses» que l'Esprit a fait apparaître et αὐτό la Forme des Formes (εἶδος εἰδῶν). On serait d'autant plus porté à admettre cette interprétation que ὁ δέ, à première vue, semble reprendre le ὁ δὲ γενόμενος νοῦς qui précède. Il faudrait traduire alors: «Mais l'Esprit trône sur toutes choses, non pas pour y trouver un soutien, mais au contraire pour que la Forme des Formes premières donne un fondement, tout en étant elle-même sans forme». Ailleurs (IV,2,1,21) Plotin dit que l'âme a pour véhicule tous les êtres non pas pour y trouver un soutien, mais parce que les êtres ne veulent pas se séparer d'elle. Ici, l'antithèse est plus forte. C'est ce qui semble être soutenu qui soutient en fait (comme une clef de voûte): l'Esprit qui est la Forme des Formes donne au contraire un appui. Telle est l'interprétation de THEILER–BEUTLER. Mais elle est difficile à admettre. 1° On ne sait pas à quoi la Forme des Formes donne un appui. Est-ce aux Formes premières ou à «toutes choses»? 2° On ne comprend pas bien pourquoi la Forme des Formes serait «sans forme». 3° Si ὁ δὲ désigne le νοῦς, on ne comprend pas bien pourquoi la phrase suivante va commencer par une formule qui semble indiquer un changement de sujet: καὶ νοῦς δὲ. Dans cette phrase qui suit, Plotin affirme: «Et l'Esprit à son tour, par rapport à l'Ame, devient pour elle une lumière, comme le Bien l'est pour l'Esprit». Ici on remarquera deux choses: 1° le Bien est désigné en grec par un masculin ἐκεῖνος 2° En passant à l'examen du rapport entre l'Esprit et l'Ame, Plotin semble laisser entendre que la phrase précédente, celle qui nous intéresse, a pour objet le rapport entre l'Un et l'Esprit. On est donc ainsi amené à entrevoir une autre interprétation de la phrase qui commence par ὁ δὲ. Ὁ δὲ, masculin, peut désigner le Bien comme ἐκεῖνος dans la phrase suivante. Et par ailleurs le ὁ δὲ en début de phrase marque une opposition et indique l'apparition d'un sujet nouveau par rapport à la phrase précédente. C'est ce qu'admettent HENRY et SCHWYZER et je me rallie à leur solution: «Mais le Bien (ὁ δὲ) trône sur eux (= la Vie, la Vision, l'Esprit), non pas pour trouver lui-même un appui, mais au contraire pour donner appui à la Forme des Formes premières, tout en étant lui-même (αὐτὸ) (le passage du masculin au neutre est fréquent chez Plotin) sans forme.» Cette interprétation est confirmée dans les lignes qui suivent (17,39–40): «L'Esprit est Forme dans l'extension et la multitude, le Bien (ἐκεῖνος) est sans figure et sans forme.» L'image de Dieu (l'Un ou le Bien) trônant sur l'Esprit se retrouve en I,1, 8, 9: Τὸν δὲ θεὸν πῶς; Ἢ ὡς ἐποχούμενον τῇ νοητῇ φύσει καὶ τῇ οὐσίᾳ τῇ ὄντως. Il est en tout cas impossible, que l'on admette l'interprétation de BEUTLER–THEILER ou celle d'HENRY–SCHWYZER, de dire comme TH. A. SZLEZÁK, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel–Stuttgart, 1979, p. 152 que la formule εἶδος εἰδῶν désigne le Bien. Souvenir d'Aristote, De anima, III,8,432a2, cette formule, comme chez Aristote, désigne le νοῦς.

Digitized by Google

une limite qu'il donne telle quelle à l'Esprit et aux Formes, mais c'est l'Esprit qui se délimite lui-même en se retournant vers le Bien.

On peut donc même parler d'une infinité du Bien (32,15). Plotin emprunte le terme *apeiros* au 'Parménide' (137d) de Platon, mais il le charge d'une nouvelle signification. En effet, l'infinité que Platon attribuait à l'Un du 'Parménide' n'était envisagée que dans la perspective de l'unité; l'infinité se fondait sur le fait qu'étant purement Un, l'Un n'avait ni commencement ni milieu ni fin. Comme le dit ailleurs Plotin (V,5,11,1): « Il possède l'infinité parce qu'il n'est pas plus qu'Un et qu'il n'y a rien pour limiter ce qui lui appartient. » Mais, dans notre traité, une conception nouvelle de l'infini apparaît: Plotin identifie l'infini et le sans forme (32,8–16) et cet infini n'est ni l'infini quantitatif (32,15–16), comme le corps infiniment étendu, impossible à parcourir dont parlent les Présocratiques, ni l'infini de puissance du Premier Moteur aristotélicien, doué d'une force infinie, ce n'est évidemment pas non plus l'absence ou privation de forme de l'infini que Platon oppose à la limite. L'infini et le sans forme apparaissent dans notre traité comme la source de toute limite et de toute délimitation, donc comme une infinité absolue et première par rapport à laquelle toute forme, toute délimitation est postérieure et dérivée. C'est l'infini et le sans mesure qui est la mesure de toute chose (32,8–16 et 33,19–22). On pourrait dire que cette conception de l'infinité du Bien a rendu possible l'idée que DESCARTES et SPINOZA se font de l'infini. Comme l'a bien montré A. KOYRÉ[55] à propos de DESCARTES, une telle conception de l'infini est positive: « Ce n'est qu'en limitant l'infini, en lui posant des bornes, en niant son infinité que nous arrivons à la notion du fini. Ce n'est donc pas le concept de l'infini qui est le concept négatif que nous obtenons en appliquant la négation au concept du fini, mais au contraire, c'est ce dernier qui contient nécessairement un élément négatif, et nous ne pouvons le penser, sans penser en même temps le concept de l'infini qu'il présuppose et implique. » Plotin, pour sa part, ne se situe pas dans la perspective de la genèse des concepts, mais dans celle de la genèse de la réalité. Pour lui, l'infini du Bien est premier et l'Esprit se détermine, sous l'influence de l'Infini, comme Esprit limité, précisément en pensant qu'il n'est pas l'Infini, de même que les Formes se déterminent comme particulières en cessant d'être la totalité de l'Esprit. L'axiome de SPINOZA: « *Omnis determinatio negatio est* » est tout à fait valable dans l'univers spirituel plotinien.

Cette infinité du Bien est différente évidemment de l'infinité de l'Esprit dont parle aussi Plotin dans notre traité en différents sens. Il y a d'abord l'infinité (*apeiron*) dont il est question en 14,11, à propos de la multiplicité de l'Esprit. Il ne s'agit certainement pas d'une division à l'infini, puisque Plotin dit lui-même (14,18) que la division s'arrête à l'espèce indivisible; il ne s'agit pas non plus de la présence d'une infinité d'objets dans l'Esprit, car elle est incompatible avec l'idée de délimitation et de système qui caractérise l'Esprit. Il s'agit plutôt d'une multiplication à l'infini à l'intérieur des limites de l'Esprit, dans la mesure où

[55] A. KOYRÉ, Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes, Paris, 1922, p. 139.

Digitized by Google

chaque partie de l'Esprit implique toutes les autres parties[56]. C'est ainsi que l'Un et l'Être de la seconde hypothèse du 'Parménide' (143a) s'impliquent mutuellement à l'infini.

Par ailleurs l'Esprit, dans son état initial (l'*energeia* ou la Vie), est indéterminé (*aoristos*, 17,15) et sans forme (*amorphon*, 32,36), parce qu'il émane immédiatement de l'infinité du Bien et n'a pas encore reçu de forme. Mais le fait que l'infinité de l'Esprit naissant émane de l'infinité du Bien donne aussi un caractère nouveau à l'infinité de l'Esprit. En effet le désir, l'amour, que la Vie, que l'Esprit naissant, éprouve pour le Bien infini reçoit de l'infinité de son objet une force infinie (32,28): «Infini sera donc l'amour pour un Bien-Aimé qui n'a pas de limites.» Ici Plotin ne peut employer le mot «infini» dans un sens négatif, puisqu'il veut montrer l'intensité de l'amour provoqué par le Bien infini. Cette infinité de l'amour, qui ne peut être l'infinité absolue du Bien, est une infinité de puissance et de force. Nous aurons à revenir sur ce thème.

La méthode de remontée nous conduit donc jusqu'à l'infini du Bien. La méthode des degrés du 'Banquet' ne s'élevait explicitement que jusqu'à la Beauté et habituellement chez Plotin, la Beauté est identifiée aux Formes spirituelles et à l'Esprit (par exemple 16,1). Mais, ici, (32,29 et 33,37), la Beauté que l'on atteint au terme de la méthode de remontée, c'est le Bien lui-même, le Bien sans forme, qui est défini comme Beauté, parce que, infiniment plus que la Beauté spirituelle, il est objet d'amour. Paradoxe nouveau: c'est l'infini qui apparaît ainsi comme la Beauté suprême, parce que, nous aurons à le redire, Plotin définit ici la Beauté d'une manière subjective, comme ce qui est objet d'amour.

Reste la méthode de négation. Traditionnellement, elle était plutôt pratiquée comme un processus d'«abstraction», conçu sur le modèle de la définition géométrique du point[57]. Nous ne retrouvons pas cette forme de la méthode dans notre traité, mais, à la suite du 'Parménide', nous y lisons de nombreuses formules négatives: «sans forme», «infini», «sans grandeur», «sans figure», (c. 32). «Il ne vit pas et ne pense pas» (35,43–45).

Le principe général de la méthode négative est formulé en 41,33: «Aucun des attributs qui appartiennent et adviennent aux autres ne lui appartient, même pas la substance et le penser. C'est pourquoi à lui n'appartient ni discours, ni conscience, ni science, car on ne peut rien lui attribuer comme prédicat qui lui appartiendrait.»

L'essentiel est dit ici. On ne peut pas parler de lui, car on ne peut lui attribuer aucun prédicat. «Il n'est pas quelque chose, même pas pour lui-même . . . 'Lui' suffit. Il n'est donc même pas le Bien pour lui-même (41,27–29)». On ne devrait d'ailleurs même pas dire «le Bien» à son sujet (38,6–9), mais il faut bien le faire pour savoir de quoi on parle. On ne peut que le désigner par le pronom «Lui» sans ajouter de prédicat, même pas le verbe «être» (38,1–9) comme le dit très bien Plotin dans le traité suivant (VI, 8,21,32):

[56] Cf. P. HADOT, Numerus intelligibilis infinite crescit, Augustin, Epist., 3,2, dans: Miscellanea André Combes, Divinitas, t. XI, 1967, p. 181–192.

[57] Cf. H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik, p. 105–108, 343–346, 350.

Digitized by Google

« Il n'est que lui-même, alors que chacune des choses est elle-même et autre chose. »

C. L'itinéraire de l'âme vers le Bien

Nous l'avons dit, notre traité est un traité sur le Bien. Mais c'est aussi une description de l'itinéraire de l'âme vers le Bien: les méthodes de la théologie rationnelle, dit Plotin, nous « instruisent » sur le Bien, mais seules les purifications, les montées vers l'Esprit, nous y « conduisent ». Il faut donc que l'âme parcoure un certain itinéraire, un certain chemin dans lequel elle se transforme et devienne capable de toucher le Bien. Il n'est pas étonnant d'ailleurs qu'un traité sur le Bien se présente en même temps comme une description de l'itinéraire de l'âme, car, selon la 'République' (505e), le Bien, c'est ce que toute âme poursuit et, nous aurons à le redire, en un certain sens, s'il n'y a pas de définition abstraite du Bien, il y en a en quelque sorte une définition concrète: le Bien est ce « toujours au-delà » vers quoi s'élève l'âme, ce que désire l'âme.

Dans ses deux premières parties, le traité, nous l'avons vu, paraît commencer comme une recherche abstraite sur des problèmes d'exégèse platonicienne et sur la nature de l'Esprit (2,1–2), mais à partir du c. 15, le thème du désir de l'âme est introduit, à propos de l'Esprit: « Qui donc en voyant cette Vie . . . ne voudrait trouver sa joie à être en elle et ne mépriserait toute autre vie? » C'est l'Esprit qui semble bien être l'objet du désir de l'âme (20,12). Mais en fait quand l'âme désire l'Esprit, ce n'est pas l'Esprit en tant qu'Esprit qu'elle désire, mais l'Esprit en tant qu'il est un Bien (20,23), en tant qu'il ressemble au Bien, en tant que brille sur lui la lumière du Bien (21,6–22,36). C'est donc finalement le Bien lui-même que l'âme désire et vers lequel elle veut s'élever (23,1–4; 31,1–36,27) et la cinquième partie du traité (c. 31–35) n'est rien d'autre que la description de l'ascension de l'âme vers le Bien et de la rencontre de l'âme avec le Bien.

Ainsi, finalement, bien que le traité semble au premier abord une description de l'Esprit (c. 1–14), puis du Bien (c. 15–42), tout est vu du point de vue de l'âme, c'est-à-dire du point de vue de notre destinée.

Il s'agit de ce que l'âme désire, de ce qu'elle aime, de ce qu'elle cherche « depuis si longtemps » (31,34), puisque, « dès l'origine, elle a été incitée par lui à l'aimer » (31,18). En le rencontrant, elle reconnaîtra que « c'est lui qu'elle désirait » (34,26). « Elle est infatigable, lorsqu'il s'agit de découvrir l'objet qu'elle aime et elle ne renonce pas avant de l'avoir saisi, à moins qu'on ne lui arrache son amour » (32,29–31).

a) L'ascension et le désir

Plotin (c. 31–35) distingue trois étapes de la montée de l'âme vers le Bien: elle commence par reconnaître la beauté des choses sensibles, mais elle comprend vite que leur beauté leur vient des Formes éternelles (31,18–29). Elle s'élève alors

Digitized by Google

vers ce monde des Formes (31,29–35), mais elle cherche l'origine de leur beauté et elle cherche à atteindre le Bien qui est Beauté au-dessus de la Beauté (32,1–35,45). Ces trois étapes correspondent aux étapes qui ont été parcourues jusque là dans le traité lui-même. On a d'abord reconnu que la raison d'être et la beauté des formes sensibles provenaient des Formes éternelles et de l'Esprit (c. 1–7) et l'on a découvert ensuite la beauté, la richesse, la variété du monde spirituel (c. 8 à 14), puis l'on a recherché l'origine des Formes et de l'Esprit (c. 15 à 24), on l'a trouvée dans le Bien et l'on a compris que l'âme ne désirait la vie de l'Esprit que parce qu'elle y reconnaissait la trace et la lumière du Bien (c. 22).

Plotin définit très bien le principe de cette ascension quand il dit: «Quoi que ce soit que tu montres à l'âme, en le ramenant à sa forme, elle cherchera au-delà quelque chose d'autre: ce qui donne sa forme à la réalité que tu lui as montrée (33,14).»

Nous sommes ici en présence à la fois de la méthode théologique rationnelle de remontée dont nous avons parlée, qui «instruit» sur le Bien, et d'un exercice spirituel qui «mène» réellement au Bien. La méthode théologique qui fait découvrir abstraitement que le Bien est «sans forme», appliquée dans les c. 1–20 et 24–30, est décrite explicitement en 25,18–32 et 29,19–29. Il s'agit d'une remontée intellectuelle à travers les Formes, vers un toujours au-dessus, qui finalement est le «sans forme».

L'exercice spirituel qui mène concrètement au Bien est décrit dans les c. 21 et 22 et 31–36 comme itinéraire de l'âme qui veut s'assimiler à celui qu'elle aime (31,11–18 et 34,1–8): «Lorsque l'âme ressent pour lui un amour intense, elle se dépouille de toutes les formes qu'elle a, quelle que soit même la forme spirituelle qui pourrait être en elle. Car il n'est pas possible à celui qui a avec lui quelque chose d'autre que lui et qui s'en occupe, de le voir et de s'accorder à lui. Mais il faut que l'âme n'ait rien d'autre présent à l'esprit, ni quelque chose de mauvais, ni même quelque chose de bon, afin de le recevoir lui seul elle seule.»

Dans cet exercice spirituel, ce n'est plus conceptuellement que l'âme dépasse les Formes, mais, se détachant affectivement de toutes choses et de toute Forme, elle court vers un «toujours au-delà», qui lui apparaît finalement comme l'infini du Bien (22,17): «Et tant qu'il y a quelque chose de plus haut que l'objet actuel de son amour, l'âme est emportée vers le haut, emportée par celui qui donne l'amour. Et elle s'élève au-dessus de l'Esprit, mais elle ne peut courir au-delà du Bien, car il n'y a rien au-dessus de lui.»

Cet exercice qui consiste à se libérer concrètement de toute chose, même de l'Esprit, pour atteindre le Bien, ne peut se confondre avec la méthode théologique rationnelle qui définit chaque forme en remontant à ce qui la forme. Mais, dans leur mouvement, les deux méthodes sont parallèles. Le lecteur du traité peut parcourir les trois étapes dont nous avons parlé, comme un théologien. Mais à partir du c. 22 et plus encore du c. 31, il ne peut ignorer que ces étapes doivent être parcourues avec l'âme toute entière et que c'est grâce au mouvement de dépouillement de l'âme que l'on découvre concrètement que le Bien est sans forme (34,1–2) et sans pensée (40,1–2). Le «sans forme» ne peut se définir, mais il s'éprouve précisément dans le dépassement de toute forme.

Digitized by Google

b) L'infini et la grâce

Comment expliquer ce désir que l'âme éprouve d'atteindre le Bien sans forme? On peut comprendre que l'âme désire vivre de la vie de l'Esprit. C'est l'idéal aristotélicien et peut-être faut-il reconnaître que la conception aristotélicienne de l'Esprit laisse place à une expérience mystique[58], dans la mesure où l'intellect humain doit être actué par l'Intellect agent pour pouvoir vivre de l'Esprit. On comprend qu'Aristote ait parlé de la vie de l'Intellect divin comme d'une jouissance éternelle, et des moments fugitifs où l'intellect humain s'unit à l'Intellect divin, comme des moments où l'homme atteint un bonheur surhumain[59].

Mais comment comprendre que l'âme plotinienne éprouve cet amour intense pour cette réalité sans forme et inconsciente qu'est le Bien? On comprend encore que selon Platon, l'âme soit remplie d'amour pour l'Idée de la Beauté, parce que toute beauté inspire l'amour et c'est d'ailleurs sans doute pourquoi Plotin s'efforce de démontrer que le Bien est la Beauté, supérieure à la Beauté en soi. Mais Plotin ne semble-t-il pas énoncer un pur paradoxe quand il écrit: «Et certes s'il y avait quelqu'objet de désir dont tu ne puisses saisir ni la figure ni la forme, ce serait là le plus désiré et le plus attirant et l'amour que l'on éprouverait pour lui serait sans mesure. Car l'amour n'a pas de limites si l'aimé n'a pas de limites. Infini serait donc l'amour pour un tel aimé!»

Et pourtant l'on peut entrevoir ce que Plotin veut dire en se représentant qu'il y a dans l'âme une impatience de se libérer de ses limites et de cette négation qu'est la particularisation et l'individualité, qu'il y a en elle un élan vers un au-delà de toute forme particulière. C'est pourquoi déjà elle désire vivre de la vie de l'Esprit qui, aux yeux de Plotin, est plus encore totalité organique que «pensée de la pensée» au sens aristotélicien. De cette fusion dans le Tout, de cette libération de la négation, on trouve une belle description dans le traité VI,5, 12,16: «Tu es entré dans le Tout, tu n'es pas resté dans l'une de ses parties. Tu ne dis plus: «Je suis de telle ou telle grandeur». Mais ayant laissé de côté ce «de telle ou telle grandeur», tu es devenu toi-même le Tout . . . Auparavant étant devenu quelqu'un, par l'addition du non-être, tu n'étais plus le Tout, mais dès que tu écartes le non-être, tu te dilates, en écartant toute autre chose et le Tout est présent dans la mesure où tu écartes tout le reste.» Ou encore (V,8,7,32): «Devenu homme, on cesse d'être Tout. Mais si l'on cesse d'être homme . . . faisant à nouveau partie du Tout, on produit le Tout.»

Pour se dilater jusqu'au Tout, pour se libérer du non-être, l'âme ne doit pas seulement penser abstraitement à l'Esprit, «elle ne doit pas le regarder du dehors, comme un autre regarde un autre, mais en fait elle doit devenir elle-même l'Esprit, se faire soi-même vision (15,31–32).» De ce point de vue, on peut déjà parler d'un rapport «mystique» de l'âme avec l'Esprit pensant, dans la

[58] Cf. R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLLIF, Aristote, L'Ethique à Nicomaque, Louvain–Paris, 1970, t. II, p. 856–860; PH. MERLAN, Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition, The Hague, 1963, p. 30–35.

[59] Aristote, Metaph., XII,1072b14–17 et 24–30; Eth. Nicom., X,1177b26–1179a23.

Digitized by Google

mesure où ce rapport dépasse la connaissance pour être une identification. Comme le dit ailleurs Plotin (V,8,10,40): «Il faut voir l'Esprit comme notre propre moi.» Cela est d'autant plus possible que, pour Plotin, l'âme, par son sommet, est toujours dans l'Esprit et qu'en un sens, elle est Esprit, elle est le Tout (VI,4,14,19; VI,5,7,12 et 12,19). C'est donc à ce retour effectif et vivant à la totalité que l'âme aspire d'abord, mais elle découvre bientôt que ce n'est pas là l'objet final de son désir et qu'il lui faut monter encore plus haut.

Car le Tout est déterminé, délimité, fini, puisqu'il est un organisme et un système, puisqu'il est une Forme définie par sa conversion vers le Bien. Le Tout de l'Esprit ne satisfait donc pas l'aspiration de l'âme à se libérer de toute forme et de toute limite. C'est d'ailleurs pourquoi Plotin affirme (20,23) que ce n'est pas l'Esprit en tant qu'Esprit qui attire l'âme, mais l'Esprit en tant qu'il vient du Bien, en tant qu'il ressemble au Bien, en tant qu'on devine en lui la trace du Bien. Ici, il faut faire appel à l'expérience de l'amour. L'amour s'adresse toujours à un au-delà de la forme: non pas au corps, mais à la beauté qui s'y reflète (22,3–4), non pas à la forme sensible, mais à la forme intérieure qui est passée à l'intérieur de l'âme (33,25), non pas à la beauté ou aux belles proportions, mais à la grâce et à la vie qui animent cette beauté, à la lumière qui la colore (22,24).

Il n'y a donc de véritable amour que pour ce qui est accompagné de grâce et de vie et c'est pourquoi un visage laid, mais vivant, peut inspirer l'amour, ce que ne peut faire une belle statue (22,22–29). La grâce et la vie sont ainsi en quelque sorte un «plus» indéfinissable qui éveille l'amour. Ce «plus» qui éveille l'amour de l'âme pour l'Esprit, c'est précisément le fait que l'Esprit est originellement l'*energeia*, l'effluve, l'émanation, le rayonnement du Bien, et qu'ainsi la «lumière» du Bien brille sur l'Esprit. Cette *energeia* est appelée Vie par Plotin (18,13 et 21,1–4). Ce que l'âme pressent dans la Vie, c'est précisément l'infini du Bien. Car la vie et la grâce, même dans les corps, laissent entrevoir l'âme, c'est-à-dire la ressemblance du Bien (22,34), qu'elle reçoit du Bien. Le thème de la Nature qui réalise des œuvres plus belles que l'artiste était déjà apparu dans la tradition philosophique par exemple chez Aristote[60] et chez Marc Aurèle[61], mais l'idée de la lumière du Bien brillant sur les Formes, puis sur l'âme, en développe toute la richesse. De même l'opposition entre la beauté et la grâce était sans doute un thème de la poésie hellénistique dont on retrouve entre autre la trace chez Catulle[62]. Mais le thème prend un tout autre relief dans la perspective de cette sorte de don, de grâce (22,7: le Bien donne les Grâces), que fait le Bien à l'Esprit et à l'âme en les rendant semblables à lui. On peut supposer que, pour Plotin, la grâce et la vie font pressentir l'infini et le «sans forme» parce qu'elles se révèlent dans le mouvement vivant, qui est une sorte de surplus «gratuit» par rapport à la forme et à sa symétrie. Plotin

[60] Aristote, Part Anim., I,645a7–23.

[61] Marc Aurèle, Pensées, III,2.

[62] Catulle (86,3) dit d'une femme belle qu'elle n'a aucune *venustas*. Cf. l'épigramme amoureuse dans l'Anthologie Palatine V,67: κάλλος ἄνευ χαρίτων τέρπει μόνον, οὐ κατέχει δέ, ὡς ἅτερ ἀγκίστρου νηχόμενον δέλεαρ.

Digitized by Google

esquisse ainsi une esthétique de la grâce qui se développera plus tard chez SCHILLER pour qui la grâce révèle la beauté de l'âme[63], chez RAVAISSON et BERGSON[64], pour qui la grâce est la manifestation de la « générosité infinie du principe qui se donne. »

C'est donc finalement l'infini et pas seulement la totalité que l'âme veut atteindre, et cet infini, c'est le Bien source de toute forme. Et tout amour terrestre est finalement un amour de l'infini, un amour qui veut dépasser toute forme: « S'il prenait conscience du fait qu'il faut toujours aller au-delà, vers ce qui est le plus 'sans forme', c'est le Bien lui-même que l'amour désirerait. Car ce qu'il a ressenti au début, c'était, à partir d'une faible lueur, l'amour de cette immense lumière (33,29). » Donc, dans le moindre amour, il y a le pressentiment de l'infini: d'une part, l'âme porte en elle le désir de l'infini, et d'autre part, ce qui provoque l'amour: la grâce et la vie, est toujours le reflet de l'infini. Seul l'infini du Bien procure à l'âme la libération de toute limite, libération qui coïncide avec le retour à l'origine pure. Et là encore, il ne s'agit pas de conceptions abstraites, mais d'une transformation réelle de l'être, d'une expérience concrète. Nous aurons à dire en quoi elle consiste.

Défini comme infini, le Bien apparaît alors comme Beauté, source de la Beauté, parce que, nous dit Plotin, la Beauté est ce qui provoque l'amour et que c'est l'infinité du Bien qui engendre le plus grand amour. Ici la Beauté est donc définie, subjectivement, comme le Bien, par l'effet qu'elle produit sur l'âme.

Cet amour de l'infini est lui-même infini (32,24–28): « Et certes s'il y avait quelqu'objet de désir dont tu ne puisses saisir ni la figure ni la forme, ce serait là le plus désiré et le plus attirant et l'amour que l'on éprouverait pour lui serait sans mesure. Car l'amour n'a pas de limites si l'aimé n'a pas de limites. Infini serait donc l'amour pour un tel aimé. » Nous venons de voir pourquoi l'infini est « le plus désiré et le plus attirant ». Mais que veut dire Plotin lorsqu'il parle d'un amour sans mesure, d'un amour infini? Cette infinité, nous l'avons dit, c'est celle de la force de l'amour. L'infini du Bien exerce sur l'âme et sur l'Esprit une attraction d'une force infinie et cette attraction engendre dans l'Esprit et dans l'âme un amour d'une puissance infinie. Cet amour se fonde dans la puissance infinie de la Vie qui bouillonne dans l'Esprit et dans l'âme (cf. VI,5,12,7). Plus précisément cet amour infini est l'amour de l'Esprit aimant que Plotin oppose à l'Esprit pensant, l'amour de l'Esprit naissant, ivre du contact avec le Bien. Autrement dit, du Bien, sans forme et infini, émane Dieu dans son état originel et c'est l'amour infini de Dieu qui répond à l'infini du Bien, amour qui est d'ailleurs infini, non seulement parce qu'il est un infini de puissance, mais aussi, parce qu'en son état originel, il est libre de toute forme.

[63] FR. SCHILLER, Über Anmut und Würde (1793) (éd. H. KURZ, Bd. III, 1868, S. 490): *„Daher ist ihm auch die Anmuth nichts anders als ein solcher schöner Ausdruck der Seele in den willkürlichen Bewegungen."*

[64] F. RAVAISSON, Testament philosophique, Paris, 1933, p. 82–83: « Dieu devient sensible au cœur dans la grâce », cf. aussi, p. 133–134. H. BERGSON, La Pensée et le Mouvant, Paris, 1946, p. 280.

Digitized by Google

c) L'union mystique terme de l'itinéraire de l'âme

Le terme «union mystique» peut paraître anachronique puisque Plotin ne l'utilise jamais, mais il est habituellement accepté, à cause de sa commodité, par les commentateurs, pour désigner des expériences décrites par Plotin qui sont difficiles à définir[65].

Pour atteindre le Bien, l'âme doit se préparer (34,11–12: *paraskeué* et *kosmesis*; 36,6–10: *kosmeseis*; 36,10–16). Cette préparation se réalise de deux manières, premièrement par l'instruction: ce sont les méthodes de théologie rationnelle, en second lieu, par l'exercice que l'on peut appeler la vie selon l'Esprit. Cette vie selon l'Esprit se réalise par les purifications, les vertus, les mises en ordre de l'âme (*kosmeseis*) et les efforts pour réaliser une vision des choses à partir du monde intelligible (36,8–10). C'est ce que Plotin appelle ailleurs les vertus de l'homme purifié, qui consistent à imiter l'Esprit (cf. I,2,6, 23–27).

Ainsi préparé par un exercice continuel de la raison et de l'Esprit, le philosophe est prêt pour une expérience transcendante qu'il n'est pas maître de provoquer, mais qui est le but de tout son effort. Il ne s'agit plus de concevoir l'Esprit et le Bien, comme dans la théologie rationnelle, il ne s'agit plus de les imiter comme dans la vie selon l'Esprit, mais il s'agit d'une union réelle, d'une identification vécue. L'âme peut d'une manière inattendue et fugitive éprouver son identité avec l'Esprit. Le texte le plus clair à ce sujet se trouve en V,8,11,1–39 et IV,8,1,1–11, mais on trouve des allusions à cette expérience dans notre traité en 36,10–13, 35,4 et 15,30–32 où il est question d'une identification de l'âme avec l'Esprit, dans laquelle l'âme qui contemple devient elle-même ce qu'elle contemplait. Mais l'âme ne peut s'arrêter à l'Esprit (22,19). Si elle est remplie d'amour pour l'Esprit, c'est parce qu'elle pressent le Bien derrière l'Esprit (22,1–36), c'est parce qu'unie à l'Esprit, elle se sent proche du Bien: «Elle se sent proche de ce qu'elle cherche depuis longtemps (31,33–34)». «Celui qui est devenu tout cela est tout proche: ce qui vient tout de suite après, c'est le Bien. Le Bien est tout près alors, lui qui répand sa lumière sur tout le monde spirituel (36,13–15).» C'est l'union avec le Bien qui est le terme de l'itinéraire de l'âme, expérience rare et exceptionnelle, mais à laquelle le philosophe se prépare pendant toute sa vie.

d) Les traits caractéristiques de l'expérience mystique

Le c. 34 de notre traité décrit d'une manière relativement détaillée l'état de l'âme dans l'expérience mystique. Quelques lignes du c. 36 viennent compléter ce tableau. Six traits caractérisent cette expérience et l'on peut constater que, mises à part certaines nuances particulières, ces six traits correspondent aux descriptions habituelles de cette expérience chez d'autres mystiques, auxquelles nous ferons brièvement allusion. Autrement dit, sans préjuger de la solution du problème général que pose la mystique comparée, on peut admettre que le con-

[65] Cf. P. HADOT, Plotin et l'expérience mystique, dans: Annuaire du Collège de France 1982–1983, Résumé des cours et des travaux, Paris, 1984, p. 459–465.

Digitized by Google

tenu psychologique de l'expérience mystique plotinienne est tout à fait indépendant de la théologie plotinienne, même si cette théologie est utilisée ensuite pour rendre compte de cette union.

1° Cette union est une « extase » momentanée et non un état. Elle commence d'une manière inattendue et soudaine comme une chance inespérée (34,8 et 14; 36,19) et elle prend fin, de telle sorte que l'âme n'en a plus que le souvenir (34,29): « C'est seulement après qu'elle dira: « C'était lui! » C'est une sorte de grâce que l'on ne peut ni provoquer à volonté ni conserver indéfiniment.

La vie spirituelle plotinienne consiste donc dans une alternance entre de longs états, dans lesquels le philosophe étudie la théologie et vit « selon l'Esprit », pour se préparer à l'union, et de rares et courts moments d'extase dans lesquels l'âme s'unit au Bien. D'une part le long désir de l'âme en quête du Bien, d'autre part l'illumination subite.

Dans l'école de Plotin, on considérait l'expérience mystique comme un phénomène rare et exceptionnel: Porphyre[66] nous raconte que, pendant les sept ans qu'il vécut avec lui, Plotin n'atteignit que quatre fois « le but qui était pour lui de s'approcher du Dieu qui est au-dessus du tout et de s'unir à lui[66]. »

La plupart des mystiques chrétiens font, eux aussi, allusion à l'alternance des présences et des absences de l'Epoux qu'ils décrivent en faisant allusion aux présences et aux absences de l'Epoux dans le 'Cantique des Cantiques', comme dans ce poème de Jean de la Croix qui précède son 'Cantique Spirituel': « Où vous êtes-vous caché, ô mon Bien-aimé et pourquoi m'avez-vous laissé dans les gémissements? Comme le cerf, vous avez fui après m'avoir blessée. Je suis sortie après vous en criant, vous étiez parti! » Mais dans certaines mystiques, comme celle de Jean de la Croix, ces présences et ces absences correspondent à des états prolongés[67]. Dans d'autres, il y a alternance entre un état de désir presque continuel et des moments d'extases rares et brefs. C'est ainsi que pour Bernard de Clairvaux la vie est une *vicissitudo*, un long désir « entrecoupé des joies passagères et toujours imprévisibles de l'union divine[68]. » Selon Bernard, l'*excessus*, l'extase, pendant laquelle, selon le vocabulaire inspiré du 'Cantique des Cantiques', l'âme est admise dans la chambre du roi, ne dure qu'un moment (*modicum*), « mais, lorsqu'elle sera revenue à elle-même, le souvenir de ce qu'elle a éprouvé la nourrira[69]. » La philosophie plotinienne correspond à ce dernier type de mystique: une longue préparation à des extases brèves, mais fulgurantes.

2° L'expérience se traduit par un sentiment de présence. Sans doute, le Bien est-il continuellement présent à toutes les âmes comme à tous les êtres, mais cette présence ne peut être éprouvée que dans une expérience privilégiée, que l'on

[66] Porphyre, Vita Plotini, 23,15–18.

[67] Plus précisément, dans l'état permanent d'union de l'âme à Dieu, il y a une alternance de « repos » (périodes d'expérience continue d'union), et de « réveils » (périodes d'activité plus intense), cf. J. Maréchal, Etudes sur la Psychologie des Mystiques, t. II, Bruxelles-Paris 1937, p. 331–332.

[68] E. Gilson, La théologie mystique de saint Bernard, Paris, 1934, p. 166–167, citant (n. 1) Bernard de Clairvaux, In Cant. Cant, sermo XXXII, 2, Patrol. latina, t. 183, col. 946 et sermo LXXIV,4, col. 1140 (*vicissitudines euntis et redeuntis Verbi*).

[69] Bernard de Clairvaux, De grad. humilit., VII,21, Patrol. latina, t. 182, c. 953.

Digitized by Google

peut comparer à une théophanie, à l'apparition d'un Dieu à l'intérieur de l'âme (34,8–13): « Lorsque l'âme a la chance de le rencontrer, lorsqu'il vient à elle, mieux encore lorsqu'il lui apparaît présent, après qu'elle s'est détournée de toutes les autres choses présentes . . . lorsqu'elle le voit subitement apparaître en elle . . . » « On ne peut plus distinguer l'âme et le Bien, tant qu'il est présent (34, 14). » « Après l'avoir cherché, lorsqu'il est présent elle va à sa rencontre et c'est lui qu'elle regarde au lieu d'elle-même (34,20). »

C'est en même temps chez Plotin un sentiment de reconnaissance. L'âme reconnaît avec certitude qu'elle est en présence de ce qu'elle cherchait (34,25–30). Et elle le reconnaît à cause de l'état de joie dans laquelle elle est plongée (34,30).

3° Nous venons de le voir, la perception de cette présence est présentée par Plotin comme une vision, comme une apparition intérieure: « Il a vu soudainement, sans savoir comment il a vu (36,18–19). » « Dès qu'elle le voit, lui, ce Dieu, elle abandonne désormais tout le reste. » Mais cette vision n'est pas vision d'un objet même spirituel: « La vision, remplissant les yeux de lumière, ne faisait pas voir quelque chose d'autre par cette lumière, mais la lumière même était ce qu'on voyait. » Habituellement on voit les objets, les formes, grâce à la lumière et la lumière grâce aux objets. Mais le « sans forme », l'infini, peut être comparé à une lumière qui n'émane d'aucun objet et ne fait voir aucun objet, une lumière que l'on ne peut localiser. Voir, c'est devenir cette lumière, c'est ne plus être un œil, le point de départ d'une perspective, mais devenir soi-même infini. On retrouve ici sousjacente l'image platonicienne (Républ., 508–509) de la lumière du soleil dont émane à la fois la vision et l'objet. Dans la lumière originelle, il n'y a plus ni vision ni objet (36,22) et on ne peut « voir » cette lumière qu'en devenant soi-même lumière.

Cette « mystique de la lumière » semble particulièrement chère à Plotin. Mais il ne faut peut-être pas trop en exagérer l'importance. Elle est liée sans doute à la métaphore de la vision souvent employée, mais d'une manière impropre, pour décrire le mode selon lequel l'âme entre en rapport avec le Bien. Mais d'autres métaphores sont possibles. Nous avons vu que l'Esprit aimant éprouve le Bien par une sorte de toucher (35,21), et cette fois, une telle métaphore évoquerait plutôt celle de l'obscurité. L'essentiel pour Plotin est de laisser entrevoir que le Bien n'est pas un objet, qu'il n'est pas perçu comme un objet, mais que, comme nous le comprendrons mieux en parlant du rôle joué par l'Esprit aimant dans l'union mystique, l'âme éprouve le Bien selon un mode de rapport qui est antérieur à la distinction entre sujet et objet (36,21–22), un mode qui est antérieur à la pensée. L'âme ne voit plus par une faculté déterminée, mais c'est tout son être qui devient lumière.

4° Cette vision est d'ailleurs en fait une union amoureuse, qui est une sorte de fusion: « Il n'y a plus rien entre le Bien et l'âme, ils ne sont plus deux, mais tous deux sont un; en effet on ne peut plus les distinguer aussi longtemps que le Bien est présent: l'image de cela, ce sont les amants et les aimés d'ici-bas qui voudraient bien se fondre ensemble (34,13–16). »

Il y a ici deux éléments: tout d'abord l'évocation des amants qui veulent se fondre ensemble, ensuite l'absence de distinction entre l'âme et le Bien, tant que le Bien est présent. Le premier élément est peut-être un souvenir du discours

Digitized by Google

d'Aristophane, dans le 'Banquet' (191–193) de Platon, qui raconte le mythe de l'unité originelle des amants: les deux moitiés de l'être primitif veulent se rejoindre après leur séparation. L'amour est nostalgie de l'unité primitive. De la même manière, l'âme veut retrouver ce qu'Aristophane appelle la «nature originelle» (cf. VI,5,1,16). Elle la retrouve dans l'union amoureuse avec le Bien, c'est-à-dire, nous aurons à le redire, lorsqu'elle est replacée au point où la réalité commence à émaner du Bien, où le rayon commence à se distinguer du centre, c'est-à-dire au point où l'Esprit naissant et aimant émane du Bien. Et Plotin précise: on ne peut plus distinguer le Bien et l'âme aussi longtemps que le Bien lui est présent. Il s'agit évidemment de la présence éprouvée par l'âme, de l'«apparition» du Bien dans l'âme. Ce qui annihile en quelque sorte la différence, la distinction entre le Bien et l'âme, c'est l'intensité affective et amoureuse avec laquelle cette présence est perçue par l'âme, l'absorption complète dans le «sans forme». Ce n'est pas un anéantissement, mais au contraire l'impression d'une expansion, d'une libération des limites. On peut dire de l'âme ce que Plotin dit de l'Esprit aimant: il est épanoui, «déplié» (ἁπλωθεὶς) dans la jouissance (35,26). Du point de vue de la psychologie mystique, on peut comparer ce thème plotinien de la non-distinction avec cette description qui se trouve dans un sermon de Tauler: «Dans cet état, l'esprit, purifié et transfiguré, se plonge dans les divines ténèbres, dans un calme silence et dans une inconcevable et inexprimable unification. En cet engloutissement se perd toute ressemblance ou dissemblance; en cet abîme, l'esprit se perd lui-même et ne sait plus rien ni de Dieu ni de lui-même, ni de la ressemblance ni de la dissemblance, plus rien de rien, car il s'est abîmé dans l'unité de Dieu et a perdu toute distinction.» Un tel texte[70] permet d'entrevoir un certain type d'expérience dans laquelle l'âme «perd toute distinction» parce qu'elle se fond dans l'unité du «Bien sans mode», pour reprendre une autre expression de Tauler.

5° Pendant le temps de cette union amoureuse, l'âme oublie donc toute autre chose. «Elle n'a plus conscience de son corps ni qu'elle se trouve dans ce corps, et elle ne dit plus qu'elle est autre chose que le Bien: «homme» ou «animal» ou «être» ou «tout» . . . c'est lui qu'elle regarde au lieu d'elle-même et elle n'a pas le loisir de voir qui elle est (34,16–24).» Le dépouillement de toute forme n'est plus ici un exercice volontaire, mais le résultat de la fusion de l'âme avec le Bien. Elle n'a plus le loisir de penser à elle, toute son attention est absorbée.

C'est là un thème constant et universel dans la description des expériences mystiques. Les écrivains chrétiens ont trouvé chez saint Paul le thème de l'oubli du corps (II, Cor. 12,2): «J'ai été ravi jusqu'au troisième ciel, était-ce dans mon corps, ou hors de mon corps je ne le sais, Dieu le sait», et Ambroise de Milan[71] rapprochera d'une manière anonyme, mais tout à fait littérale, le ravissement de Paul de celui de Plotin. JEAN DE LA CROIX, pour sa part, parle surtout de l'oubli

[70] J. Tauler, Predigten, 28, p. 117,30ss., éd. F. VETTER (Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. XI, Berlin, 1910); trad. franç. HUGUENY, THÉRY, CORIN (Sermons de Tauler, Paris, 1930, t. II, sermon 29 pour le premier dimanche après la Trinité, p. 64). Le «Bien sans mode», sermon 11 pour le lundi avant les Rameaux, p. 54, 28ss. VETTER (t. I, p. 265 HUGUENY).

[71] Ambroise de Milan, De Isaac vel anima 4,11.

Digitized by Google

de toutes choses, à propos des vers de son 'Cantique Spirituel': « Dans le cellier intérieur de mon Bien-Aimé, j'ai bu; et quand j'en sortis, dans toute cette plaine, je ne connaissais plus rien. » Il commente, si l'on peut dire, d'une manière très plotinienne: « L'âme n'a plus les connaissances qu'elle avait antérieurement; elle les perd de vue, elle n'en a plus le souvenir quand elle est dans le ravissement d'amour dont nous parlons; et cela pour deux raisons. La première, c'est qu'elle est actuellement ravie et enivrée de ce breuvage d'amour et qu'il lui est impossible actuellement de s'occuper d'autre chose (Plotin disait: « Elle n'en a pas le loisir »). La seconde, c'est que cette transformation en Dieu lui donne une telle ressemblance avec la simplicité et la pureté de Dieu, qu'elle reste pure, limpide, dégagée de toutes les formes et de toutes les figures qu'elle avait précédemment . . . C'est ainsi que fait le soleil sur le cristal; il le pénètre, le rend lumineux et empêche de voir les taches qu'on y apercevait[72]. » C'est le « sommeil des puissances » dont parle Thérèse d'Avila: « L'âme est comme privée de sentiment durant le peu de temps que dure cette union; et le voudrait-elle, il lui serait impossible de penser à rien d'ici-bas . . . Si elle aime, elle est dans un tel sommeil qu'elle ignore comment elle aime; elle ne sait pas même qu'elle aime . . . »[73]

Ce dépouillement de toute forme s'accompagne pour Plotin d'une indifférence totale aux biens de ce monde, mais aussi à la douleur et d'une manière générale à l'univers entier parce que l'âme ne fait plus attention à autre chose qu'au Bien lui-même. « Elle n'échangerait aucune de toutes les autres choses contre lui, même si on lui donnait le ciel tout entier . . . Et elle ne craint plus de souffrir, car elle ne remarque absolument plus rien de ce genre quand elle est avec lui. Même, s'il arrivait que toutes choses autour d'elles fussent détruites, ce serait tout à fait ce qu'elle veut afin d'être seule à seul avec lui: si grande est la joie à laquelle elle est parvenue. »

Dans les moments fugitifs de l'expérience mystique, l'âme plotinienne pratique naturellement, si l'on peut dire, l'indifférence stoïcienne, qu'évoquent les fameux vers d'Horace: *Si fractus inlabatur orbis, impavidum ferient ruinae*[74]. Cette indifférence est encore elle aussi un thème mystique. Jean de la Croix par exemple, conseillait aux religieuses carmélites de Véas de « se plonger dans la solitude, l'oubli de toutes les créatures et de tous les événements, dût le monde s'engloutir tout entier[75]. »

Dans cette union, l'âme s'oublie totalement, elle ne sait plus qui elle est, elle ne peut plus dire qu'elle est quelque chose d'autre que le Bien (34,17 et 20–21). Mais la fusion avec le Bien n'annihile pas le moi, puisque l'âme se souvient, après l'union, d'avoir reconnu celui qu'elle cherchait (34,29).

[72] Jean de la Croix, Cantique Spirituel, Commentaire de la Strophe 17e, dans: Saint Jean de la Croix, Œuvres Spirituelles, trad. Grégoire de saint Joseph, Paris (Seuil), 1947, p. 791.

[73] Thérèse d'Avila, Château de l'Ame, V,1, dans: Sainte Thérèse de Jésus Œuvres complètes, trad. Grégoire de saint Joseph, Paris (Seuil), 1948, p. 894.

[74] Horace, Odes, III,3,7.

[75] Jean de la Croix, Lettre du 22 novembre 1587 aux religieuses carmélites de Véas (cf. n. 72), p. 1060.

Digitized by Google

6° La dernière caractéristique de l'union, c'est la joie, la jouissance (*eupatheia*). C'est l'intensité de la jouissance qui fait que l'âme oublie toutes choses (34,32–38), et c'est elle aussi qui lui donne la certitude que, comme dit Plotin, « c'est lui » qu'elle désirait (34,26–32). C'est seulement après, remarque d'ailleurs Plotin, qu'elle dira « c'était lui ». Mais, en tout cas, la jouissance que l'âme éprouve ne peut la tromper (34,28–29).

Ici encore, le thème est abondamment attesté dans la tradition mystique: « Et parfois tu m'inities à une émotion inconnue, tout au fond de moi, jusqu'à je ne sais quelle douceur, qui, si elle atteignait en moi son paroxysme, serait un je ne sais quoi que la vie d'ici-bas ne sera jamais. Mais je retombe dans les choses d'ici-bas. » Ainsi parle Augustin[76]. Quant à JEAN DE LA CROIX, commentant les vers de la 'Vive Flamme d'amour': « O brûlure suave, O plaie délicieuse, ô douce main, ô touche délicate, qui a la saveur de la vie éternelle », il écrit: « Les délices dont l'âme est comblée en cet état sont quelque chose d'inexprimable[77]. » Et le thème de la certitude est lui aussi inhérent à la description de l'expérience mystique: « L'âme ne voit, ni n'entend ni ne comprend rien durant le temps de cette oraison. Dieu s'établit lui-même dans l'intime de cette âme, de telle sorte que, quand elle revient à elle-même, elle ne saurait avoir le moindre doute qu'elle n'ait été en Dieu et que Dieu n'ait été en elle . . . C'est une certitude qu'elle possède et que Dieu seul peut donner[78]. »

Ici nous rencontrons un des problèmes traditionnels de la vie mystique, celui du pur amour, que FRANÇOIS DE SALES, par exemple, formule en ces termes: « Si la suavité était séparable de l'amour, ils (= certains spirituels) quitteraient l'amour et tireraient la suavité. C'est pourquoi ils suivent l'amour à cause de la suavité[79]. » Plotin évoque lui aussi ce problème (27,28; 29,1–30,29) en se référant à un texte d'Aristote: « Il y a bien des choses dont nous ferions cas, même si elles ne nous apportaient aucun plaisir, par exemple voir, se souvenir, savoir, avoir les vertus. En fait ces choses entraînent nécessairement à leur suite des plaisirs, mais cela ne change rien. Nous les choisirions en effet même si elles n'engendraient aucun plaisir[80]. »

Plotin pose la question, non plus comme Aristote, à propos de la vie de l'Esprit, mais d'une manière plus générale, à propos de la possession du Bien (29,1 ss.). Et il répond: le Bien peut être possédé consciemment par l'âme, sans que celle-ci éprouve d'émotion, C'est même, dit-il, le propre d'un homme parfaitement tempérant de rester impassible lorsqu'il reçoit le Bien et c'est pourquoi le premier Bien n'a pas cette émotion parce que l'émotion ne vient que dans l'être qui éprouve du plaisir à recevoir quelque chose dont il est privé (29,9–10). Mais il reconnaît un peu plus loin que l'activité de l'Esprit peut produire une « disposition lumineuse » (*diathesis phaidra*, 30,23) que Platon, dans le 'Philèbe', a appelé métaphoriquement « plaisir », faute d'un autre terme. Car ce terme de plaisir

[76] Augustin, Confess., X,40,65.
[77] JEAN DE LA CROIX, Vive Flamme d'Amour, Strophe deuxième (cf. n. 72) p. 951.
[78] THÉRÈSE D'AVILA, Le Château de l'âme, V,1, (cf. n. 73), p. 898.
[79] FRANÇOIS DE SALES, Traité de l'amour de Dieu, livre IX, ch. 10, éd. VIVÈS t. II, p. 277.
[80] Aristote, Eth. Nicom., X, 1174a6–8, trad. GAUTHIER–JOLLIF.

Digitized by Google

évoque des réalités sensibles, mais il a été lié par Platon et d'ailleurs aussi Aristote, à l'activité de l'Esprit, pour mieux faire comprendre que l'activité de l'Esprit doit être choisie de préférence à toute autre et accueillie avec joie (30,23–24). A plus forte raison peut-on parler métaphoriquement de plaisir à propos du Bien qui est l'objet le plus digne d'être aimé et l'objet du désir le plus intense (30,30).

Et quand Plotin décrit l'expérience mystique, il ne se pose plus de problèmes: dans cette expérience, l'âme est inondée de joie, de jouissance (Plotin préfère alors *eupatheia* à *hedoné*) et c'est cette joie qui lui donne la certitude d'avoir trouvé le Bien. Le contact avec le Bien, qui exauce le désir et l'amour de l'âme, est inséparable de la joie (34,30 et 38). L'Esprit aimant, ivre de nectar, s'épanouit dans la jouissance (35,26). On peut parler à propos de Plotin, comme E. GILSON le fait à propos de Bernard de Clairvaux, de «la certitude triomphante que donne l'extase[81].» C'est pourquoi, comme l'a remarqué E. WIND[82], l'hédonisme mystique d'un MARSILE FICIN pourra s'autoriser de la description plotinienne de l'expérience mystique et de l'ivresse amoureuse de l'Esprit naissant évoquée dans notre traité, pour réconcilier en quelque sorte Epicure et Plotin.

e) L'ivresse de l'Esprit aimant

Dans ses grands traits, la description de l'expérience unitive plotinienne ne diffère donc pas de celles que l'on peut trouver chez d'autres écrivains mystiques. En effet ce n'est pas parce que Plotin appelle l'Absolu l'«Un» ou le «Bien» que son expérience de l'Absolu doit prendre un caractère différent des autres expériences de l'Infini. Il n'en reste pas moins que, comme tout écrivain mystique, il replace son expérience dans un certain système théologique. Cette expérience pour Plotin se situe à un niveau précis de la hiérarchie des êtres. C'est le Bien, principe suprême, que l'âme atteint et elle le fait en dépassant l'Esprit, qui n'est que le second principe et qui a été une étape indispensable pour arriver au Bien (35,1–7). Mais, en fait, de même que l'âme a commencé de s'élever vers le Bien, en devenant elle-même Esprit (35,4 et 36,10–13) c'est également avec l'Esprit, qu'elle atteint à l'expérience exceptionnelle du Bien. Mais cette fois c'est avec l'Esprit aimant qui est en contact immédiatement avec le Bien.

Plotin nous dit en effet (35,33–36): «L'Esprit qui est dans l'âme est le premier à voir le Bien, puis cette vision vient en elle et les deux deviennent un.» L'Esprit qui est dans l'âme, c'est l'Esprit particulier à l'âme, mais, en vertu du principe de l'intériorité réciproque des Esprits à l'intérieur de l'Esprit, cet Esprit particulier communie à la vie de l'Esprit total et il participe aux deux états de l'Esprit. Si l'Esprit de l'âme «voit» le Bien, cet Esprit de l'âme s'identifie alors au premier état de l'Esprit, à l'Esprit aimant, car seul l'Esprit aimant «voit» le Bien au sens où nous l'avons dit: il voit sans voir (16,10–15) c'est-à-dire qu'il «vit» près du Bien, qu'il est dans un contact immédiat, préintellectuel, aimant, unitif, avec le Bien.

[81] E. GILSON, La théologie mystique de saint Bernard, p. 172, n. 1.
[82] E. WIND, Heidnische Mysterien in der Renaissance, p. 75–86.

Digitized by Google

L'expérience mystique est d'ailleurs identique à l'expérience que l'Esprit aimant a du Bien. L'âme ne vit pas autre chose que ce que vit l'Esprit aimant: elle aussi voit sans voir, elle aussi est en contact immédiat avec le Bien qui provoque en elle une ivresse amoureuse. La seule différence entre l'expérience «mystique» de l'Esprit aimant et celle de l'âme, c'est que celle de l'Esprit aimant est éternelle, tandis que l'âme ne la vit que dans les rares moments où elle actualise son unité avec l'Esprit.

On objectera peut-être que l'Esprit aimant apparaît alors comme un intermédiaire entre le Bien et l'âme, alors que Plotin dit expressément qu'il n'y a rien entre l'âme et le Bien et qu'ils ne sont plus deux (34,13–14).

Pour répondre à cette question, nous donnerons tout d'abord un exemple: le fait que pour atteindre le Bien, l'âme s'identifie avec l'Esprit aimant pour atteindre le Bien ne compromet pas plus l'immédiateté de son rapport avec le Bien que le fait que l'âme, dans la mystique chrétienne, s'unisse à Dieu par l'intermédiaire du Verbe incarné, parce que précisément comme le remarque E. GILSON[83] à propos de Bernard de Clairvaux, le Verbe incarné est l'«extase concrète», l'union vivante entre l'homme et Dieu. D'une manière différente, mais qui a néanmoins quelque analogie, l'Esprit aimant, auquel l'âme s'identifie par son Esprit, est éternellement l'«extase concrète», dans laquelle le relatif naissant de l'Absolu, l'infinité émanée s'écoulant de l'infinité transcendante, éprouve l'Absolu dans un contact inexprimable que Plotin décrit comme une ivresse amoureuse. L'expérience mystique de l'âme est participation à la vie divine. Dans l'expérience mystique, l'âme naît du Bien avec l'Esprit naissant, en qui toutes choses naissent du Bien. Avec l'Esprit naissant, l'âme «revit sa propre genèse[84].» C'est peut-être dans cette perspective, que l'on peut entrevoir une possibilité de réduire le paradoxe insondable de l'expérience mystique: quel rapport peut-il y avoir entre le relatif et l'Absolu? Si en effet on postule déjà un rapport d'émanation, si l'on conçoit le relatif comme rayonnant de l'Absolu, il faut situer à ce point d'émanation l'expérience mystique[85].

III. Conclusion

D'une manière qui est probablement inconsciente, mais qui s'explique par une intuition fondamentale de Plotin, tout le traité 38 est dirigé contre l'anthropomorphisme.

Tout d'abord, l'homme n'apparaît dans ce traité (4,1–7,17) que comme l'une des multiples modalités d'existence de l'âme. L'homme, c'est une âme qui a choisi un corps d'homme, comme elle aurait pu prendre un corps de daimôn

[83] E. GILSON, La théologie mystique de saint Bernard, p. 134.

[84] H. BERGSON, L'Evolution créatrice, Paris, Sér. Coll. des prix Nobel de litt., 1962, p. 193.

[85] H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik, p. 317, n. 470, a lié lui aussi l'expérience mystique et l'Esprit dans son état prénoétique: „*Plotins Mystik besitzt damit in der Grundstruktur des Gegenprinzips einen festen systematischen Ort.*"

Digitized by Google

ou de cheval. En prenant conscience de lui-même, l'homme découvre donc un immense univers intérieur qui donne accès à tous les modes de la vie animale, spirituelle ou sensible. Il découvre qu'il est « une âme dont le sort est infiniment plus vaste que tout ce que l'homme peut éprouver dans l'expérience qu'il fait de la vie[86]. » En tant qu'âme, il peut s'abaisser aux modes les plus inférieurs, mais il peut aussi s'élever jusqu'à l'univers des Formes et de l'Esprit et être entraîné finalement par « l'amour infini de l'Infini ». Mais pour cela, il faut cesser d'être homme, comme le dit un autre traité (V,8,7,33–35): « Devenu homme, on cesse d'être tout. Mais si l'on cesse d'être homme, faisant à nouveau partie du tout, on produit le tout (avec le tout). »

L'homme cherche donc à cesser d'être homme, pour devenir le Tout, c'est-à-dire l'Esprit, et se libérer finalement de toute forme dans l'union mystique avec le « sans forme ».

Dans cette perspective, le gnosticisme apparaît comme un anthropomorphisme grossier qui projette dans le Dieu créateur les raisonnements et les hésitations de l'homme dans sa condition terrestre et qui cherche dans les formes sensibles un pourquoi, une utilité qui répondrait à un besoin. En fait, le monde sensible n'est qu'un reflet nécessaire et immédiat du monde des Formes qui préexiste dans l'Esprit divin. Il n'y a donc pas à chercher de pourquoi ni pour les formes sensibles, puisqu'elles préexistent dans l'Esprit, ni pour les Formes spirituelles elles-mêmes, parce que leur être se justifie lui-même dans la totalité organique et systématique qu'elles constituent à l'intérieur de l'Esprit. Ce n'est pas parce qu'elles répondent à un besoin qu'elles sont bonnes, mais parce qu'elles sont ce qu'elles sont.

Mais il ne faut pas pour autant faire de l'Esprit le Bien suprême, car c'est encore de l'anthropomorphisme. C'est en effet projeter dans le Bien la conscience de soi, la relation à soi, qui caractérisent l'esprit humain. La pensée de soi ne peut être le Bien dernier, parce que précisément la pensée de soi a besoin du Bien pour se constituer comme pensée. Se penser, c'est découvrir son origine. Au contraire le Bien n'a besoin de rien, même pas de lui-même, mais il est seulement le Bien des autres, de même qu'il mesure les autres, tout en étant lui-même sans mesure, sans forme et infini.

L'anthropomorphisme consiste, ici encore, à imaginer qu'il faut qu'un être soit « pour » quelque chose, qu'il faut qu'il soit tout au moins « pour » lui-même.

On voit ainsi l'unité du traité, qui se résume dans l'expression « Lui suffit (41,28) ». De la seule présence du Bien, rayonne la présence de l'Esprit, et de la seule présence de l'Esprit, la présence du monde sensible. Le Bien se contente d'être Bien, et les autres choses d'être elle-mêmes. Toutes choses se justifient par leur seule présence, sans recours à une décision et à un raisonnement. On comprendra peut-être maintenant pourquoi nous avons cité en exergue le distique d'Angelus Silesius:

„Die Ros' ist ohne warumb, sie blühet weil sie blühet
Sie acht nicht jhrer selbst, fragt nicht ob man sie sihet.“

[86] B. Groethuysen, Anthropologie philosophique, Paris, 1952, p. 95–96.

Digitized by Google

Bibliographie

concernant Plotin, traité 38 (= VI,7)

La présente bibliographie n'est pas une bibliographie exhaustive concernant l'œuvre et la pensée de Plotin, mais elle indique seulement les références des éditions et des études se rapportant au traité 38.

I. Editions critiques et traductions

A. Texte grec seul

– P. Henry et H.-R. Schwyzer, Plotini Opera, t. III, Paris–Bruxelles (Museum Lessianum, Series Philosophica XXXV), 1973, p. 209–270.
– P. Henry et H.-R. Schwyzer, Plotini Opera, t. II, Paris–Bruxelles (Museum Lessianum, Series Philosophica XXXIV), 1959, p. 430–473, pour les chap. 1–14, confrontés avec la traduction anglaise de la 'Théologie d'Aristote', texte arabe où l'on peut reconnaître des extraits de Plotin.
– P. Henry et H.-R. Schwyzer, Plotini Opera, t. III, Oxford (Clarendon Press), 1982, p. 182–238.

B. Texte grec et traduction

allemande

– R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, Plotins Schriften, t. IIIa–b, Hamburg (Felix Meiner Verlag), 1964, p. 244–358 et 475–519.

française

– E. Bréhier, Plotin, Ennéades, t. VI,2, Paris (Les Belles Lettres), 1938, p. 43–118.

C. Traduction seule

française

– P. Hadot, Les Écrits de Plotin, Traité n° 38 (= VI,7) Paris (Les Editions du Cerf), 1987.

italienne

– V. Cilento, Plotino, Enneadi, t. II, Bari (Laterza), p. 317–381 et t. III, ib. 1949, p. 196–224.

latine

– Marsilio Ficino, Plotini opera, Latina interpretatio, Florence, 1492, reprise avec quelques corrections dans F. Creuzer et G. H. Moser, Plotini Enneades, Paris (Didot), 1855.

II. Index

– J. H. Sleeman, G. Pollet, Lexicon Plotinianum, Leiden–Louvain (Brill), 1980.
– W. Theiler, dans: R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, Plotins Schriften, t. VI, Indices, Hamburg (Felix Meiner Verlag), 1971, p. 93–174.

III. Présentation d'ensemble de l'œuvre et de la pensée

– H.-R. Schwyzer, s. v. Plotinos, Paulys Realencyclopädie, XXI, 1951, col. 471–592; Supplementband XV, 1978, col. 311–327.

Digitized by Google

IV. Etudes sur le traité 38 (= VI,7)

A. Critique textuelle

– J. IGAL, Notas al texto de Plotino y Moerbeke, Helmantica, t. 26, 1975 (= Genethliakon Isidorianum. Miscellanea . . . Isidoro Rodriguez Herrera . . . oblata), p. 299–307.
– J. H. SLEEMAN, Notes on Plotinus III, Classical Quarterly, t. 24, 1930, p. 78–82.

B. Problèmes philosophiques en rapport avec le traité

– A. H. ARMSTRONG, Plotinus' Doctrine of the Infinite and its significance for Christian Thought, Downside Review, t. 73, 1954–1955, p. 47–58 (= ID., Plotinian and Christian Studies, London, 1979, Paper V).
– M. BALTES, Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten, Teil I, Leiden, 1976, p. 123–136 (= Philosophia antiqua, XXX).
– W. BEIERWALTES, Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins, Zeitschrift für philosophische Forschung, t. 15, 1961, p. 334–362.
– W. BEIERWALTES, Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins, dans: W. BEIERWALTES, H. U. VON BALTHASAR, A. M. HAAS, Grundfragen der Mystik, Einsiedeln, 1974, p. 9–36.
– J.-L. CHRÉTIEN, Le bien donne ce qu'il n'a pas, Archives de Philosophie, t. 43, 1980, p. 263–278.
– W. N. CLARKE, Infinity in Plotinus: a Reply, Gregorianum, t. 40, 1959, p. 75–98.
– M. DE CORTE, L'expérience mystique chez Plotin et chez saint Jean de la Croix, Etudes carmélitaines, t. 2, 1935, p. 164–215.
– P. HADOT, Ouranos, Kronos, and Zeus in Plotinus' Treatise against the Gnostics, dans: Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in honour of A. H. Armstrong, ed. by H.-J. BLUMENTHAL and R. A. MARKUS, Londres, 1981, p. 124–137.
– P. HADOT, Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin, Journal de Psychologie, 1980, p. 243–266.
– H. J. KRÄMER, Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin, Amsterdam, 1967.
– J. MARÉCHAL, Etude sur la psychologie des mystiques, t. II, Bruxelles–Paris, 1937, p. 51–87.
– P. P. MATTER, Zum Einfluss des platonischen 'Timaios' auf das Denken Plotins, Winterthur, 1964.
– J. M. RIST, The One of Plotinus and the God of Aristotle, The Review of Metaphysics, t. 27, 1973, p. 75–87.
– H. SCHÖNDORF, Plotins Umformung der platonischen Lehre vom Schönen, Bonn, 1974.
– H.-R. SCHWYZER, Plotin und Platons Philebos, Revue internationale de Philosophie, t. 92, 1970, p. 181–193.
– TH. A. SZLEZÁK, Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel–Stuttgart, 1979.
– O. SÖHNGEN, Das mystische Erlebnis in Plotins Weltanschauung, Leipzig, 1923.
– L. SWEENEY, Another Interpretation of Enneads VI,7,32, Modern Schoolman, t. 38, 1961, p. 289–302.
– W. THEILER, Die Vorbereitung des Neuplatonismus, Berlin, 1930 (= Problemata, I).
– W. THEILER, Einheit und unbegrenzte Zweiheit von Platon bis Plotin, dans: Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken, hgg. von J. MAU und E. G. SCHMIDT, Berlin (Akademie-Verlag), 1964, p. 89–109 (= ID., Untersuchungen zur antiken Literatur, Berlin, 1970, p. 460–483).
– W. THEILER, Das Unbestimmte, Unbegrenzte bei Plotin, Revue internationale de Philosophie, t. 92, 1970, p. 290–297.
– H. THESLEFF, Notes on unio mystica in Plotinus, Arctos, t. 14, 1980, p. 101–114.

Digitized by Google

Synousia, Synaisthaesis and Synesis: Presence and Dependence in the Plotinian Philosophy of Consciousness

by Frederic M. Schroeder, Kingston, Canada*

Contents

I. Introduction 677
II. Συνουσία, συναίσθησις and σύνεσις: A Vocabulary of Presence and Dependence . . 682
III. The relational character of this vocabulary 694
IV. That this Vocabulary is Internalized 694
V. Conclusions 697
Bibliography 698

I. Introduction

Plotinus engages the introductory arguments of Plato's 'Parmenides' by examining the implications of that vocabulary which Plato employs to explore the relationship between the Form and the particular. A careless use of the language of participation renders it susceptible to the "day and sail" argument. A casual use of the language of likeness and imitation leaves the theory of Forms open to the polemic of the copy-likeness argument and related opening arguments of the Parmenides. In two papers in 'Dionysius'[1] I have argued that Plotinus meets the "day and sail" argument by so defining Form in the first instance that its immaterial character is established. The copy-likeness argument (and related arguments) are met by establishing an asymmetrical pattern of cognition. When Plotinus is defending the Platonic theory of Forms against such attacks, his intelligible universe is frozen or static so that it will admit of an objective examination. As he gathers confidence in his defense of Plato, however, Plotinus displays the dynamic character of the relationship between the intelligible

* Queen's University.

[1] Schroeder (1978 and 1980).

Digitized by Google

world and sensible reality. The static view I have called "representation", the dynamic portrayal "reflection". The mirror image is in a direct causal relationship with the original which it reflects. The portrait in which a subject is represented by an artist is mediated by the artist (it is for this reason that Plotinus tends to resist the Platonic notion of the Demiurge).

Plotinus then so defines Form in the first instance that he is able from the definition itself to anticipate the objections to the theory of Forms which is based upon the weaknesses of that use of the language of relation which is careless of definition. Thus the Form is immaterial and thus incapable of the division of the "day and sail" argument. What is more, as pattern or original, it is not to be confused with its images. Indeed, when Intellect looks to the One as pattern, it constitutes itself as image of the One, even as Soul constitutes itself as image of Intellect in an act once of contemplation and of self-constitution as icon of Intellect. In this way, the Demiurge is not an external agent. It is rather the case that the procession of Intellect as intelligible matter and primal vision is implicit in the definition of the One as creative power. The subsequent self-constitution of Intellect is also contained in this way in our initial understanding of the One. The drama of the procession and self-constitution of Intellect is rehearsed at lower stages of the Plotinian hierarchy, until the creation of the sensible world. Another way of looking at this is to say that, in the 'Parmenides', it is shown that the wrong way to approach these problems is, first to state the presence of Form and then to attempt the solution of problems which arise from a lack of initial definition. It is better so in the first instance to define Form that its presence to the particular is included in the definition itself.

The language which Plato employs in the middle dialogues to describe the relation of Form and particular points only in one direction. Thus, the language of participation and likeness describes the ways in which the particular is related to the Form, but not *vice versa*. The language of presence (παρουσία) describes the way in which the Form is present to the particular, but not the way in which the particular is related to the Form. It is by reversing the uses of this vocabulary that Parmenides gains his victory over the youthful Socrates. As Plotinus gains confidence in his apologetic labours, he uses much of this vocabulary both of the relationship of intelligible reality to the sensible world and of the relationship of the sensible world to intelligible reality, knowing that his previously established defense against a misunderstanding of these terms is now secure. He is thus able to use the term παρουσία, which for Plato[2] describes only the relation of Form to particular, to apply, both to the relation of the intelligible to the sensible world,[3] but also of the presence of the sensible to the intelligible.[4] This is to say that, for Plotinus, that vocabulary which expresses the relationship between intelligible and sensible reality describes, not only presence (as of Form to particular) but dependence (as of the dependence of the particular upon the Form).

Among the words which Plotinus uses to express the relationship between intelligible and sensible reality, or between one hypostasis and another, is συν-

[2] Cf. Phaedo 100d.
[3] 6.5 [23].12.1–3. [4] 6.5 [23].3.13–15.

Digitized by Google

ουσία. This is a very elastic term which well describes the relationship in both directions. It also expresses the dynamic character of the relationship. Συνουσία expresses: (1) horizontally a sense of coherence, of wholeness, completeness and self-sufficiency; (2) vertically the continuity with source as ground of being; and (3) again vertically, the presence of source to product.

Συνουσία, an ontological term, is complemented by the matching epistemological vocabulary of συναίσθησις and σύνεσις.[5] These express (1) horizontally, awareness of unity and self in coherence and sympathy of parts; (2) vertically, awareness of source as ground of unity and self which may culminate in direct awareness; and (3) again vertically, quasi-awareness of product on the part of source.

We may begin by exploring the ontological term συνουσία. Plotinus argues that every essence contains two acts: The act which is in, or is identical with, the essence and the act which is of, or proceeds from the essence. In demonstration of this, we may examine a passage in which the procession of the hypostasis of Intellect from the One is compared with the procession of heat from fire (5.4 [7].2.26–36). Here heat is seen as, in the first instance at one with fire and, in the second, as proceeding from and distinct from fire:

> "But how does Intellect come into being while the One remains unto itself? There is in the case of each thing an act which is of and an act which is from its essence; the act of essence is the thing itself, while that which proceeds from it is necessarily other than itself. Thus in the case of fire there is a heat which completes the essence of fire and another heat which results from the fire, remaining fire in its native act. Thus it is in the intelligible; in an even more radical sense, while the One remains unto itself in its native abode, from its perfection and the act which is one or together with itself (ἐκ τῆς – συνούσης ἐνεργείας), Intellect, the act which is begotten, comes into being".

The verb συνεῖναι here describes heat in unity with the flame, before its being separated out from it. We may ask what it is in the One which would correspond to the heat within the flame? In 6.8 [39].18.21–22 Plotinus speaks of how Intellect bears witness, in its unpacking the content of the One, to the "as it were Intellect in the One which is not Intellect" (μαρτυρεῖν τὸν οἷον ἐν ἑνὶ νοῦν οὐ νοῦν ὄντα). The heat within the flame must be something like this foreshadowing of Intellect in the One itself. The same use of the language of συνουσία is applied to the procession of Soul within the context of the analogy of fire and heat (5.1 [10].3.10: οἷον πυρὸς τὸ μὲν ἡ συνοῦσα θερμότης, ἡ δὲ ἣν παρέχει).[6]

[5] For the history of this vocabulary before Plotinus, see SCHWYZER (1960). As the present study is conceived as an exercise in the immanent interpretation of the text of Plotinus, we shall not be exploring the etymology and history of this vocabulary.

[6] On this doctrine of the double act in Plotinus, see SCHROEDER (1980) 42–48; (1986) 191–192.

Digitized by Google

The verb συνεῖναι, in the above examples used to describe the foreshadowing of the heat in the flame, of the product in the source, of Intellect in the One and of Soul in the Intellect, is used as well to describe the dependence of the source upon the product, e.g. of heat upon the flame, or of anything to which this analogy is applicable. In 5.1 [10].6, Plotinus discusses the procession of Intellect from the One and, for the sake of comparison, the procession of Soul from the Intellect. He again, together with other similar images (snow and fire, sweet-smelling objects and their odour), invokes the analogue of fire and heat in the context of dynamic continuity[7] and states as a general principle (lines 50–54):

> "All [that is begotten] desires that which begets and especially when that which begets and that which is begotten are alone; whenever that which begets is the best, of necessity [the begotten] is together with (σύνεστιν) it [i.e. that which begets], so that they are separated by otherness alone (ἑτερότητι μόνον)".

It is to be observed that the only difference, as it were, between the heat which is in the flame and the heat which is projected from the flame consists in otherness alone.[8]

The dependence of Soul upon Intellect is also expressed by the verb συνεῖναι (1.2 [19].4.12–16):[9]

> "The soul is not adequate to remain in that which is truly good – The good for it is to be dependent upon that to which it is akin (συνεῖναι τῷ συγγενεῖ), its evil to be associated with its opposite. It must achieve being in dependence [upon its superior] through purification (δεῖ οὖν καθηραμένην συνεῖναι)".

The being of Intellect (or of anything below the One), is then a "being with" (συνουσία) in the sense of "being in dependence". Thus if Form (observing the Platonic context) comprehends its presence to the particular in its being and definition, so does the particular contain its continuity with Form in its very essence.

We have seen that the term παρουσία may be used both of the presence of the Form to the particular (as in Plato), but also of the presence of the particular to the Form. The same elasticity is to be observed in the case of συνουσία. As we have seen, this term may describe either the presence of an anticipation of the product in the source or a dependence of the product upon the source. Yet it may also describe the presence of the One to its products (πᾶσι σύνεστι, 6.9

[7] 5.1 [10].6.30–36.

[8] This statement is to be located within Plotinus' general interpretation of Plato's Sophist 257b4 on falsehood as other than being (τοῦ ὄντος – ἕτερον μόνον). The product as image differs from its source as pattern only in its otherness or difference. This difference does not consist in the possession of some positive quality not in the pattern, but only in deficiency, in the non-possession of a positive attribute possessed by the original. On this see SCHROEDER (1978) 63–66.

[9] The rest of this passage makes it clear that the soul in its purification is directed toward the intelligible world superior to it.

Digitized by Google

[9].7.29). This should not surprise us. If the Form is such that it must be present to the particular and the particular is such that it must be present to the Form and there is a dynamic continuity between them, then this dynamic relation will allow the terms to be used reciprocally.

The statement that the Good or the One is beyond being[10] is not of importance only for what it says of the supreme hypostasis. A priority of unity to being is in evidence throughout Plotinus' metaphysical system. This may be seen clearly from the opening chapter of 6.9 [9]: "All things exist by oneness" (πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα, 6.9 [9].1.1). Distinguishing degrees of unity, Plotinus shows that nothing may exist unless it is one. In ascending order, this is as true of discrete entities such as an army, chorus, or flock, as it is of a contiguous structure, such as a ship, or house, as of organic being, an animal or plant.[11]

Plotinus argues further that the unity of each entity is not within itself, but is mediated through something else which is of greater unity. Thus discrete, contiguous and organic being all owe their existence to the superior unity of Soul. The Soul itself, however, is not radically one. It looks to Intellect and the Forms in its act of creation. The Form of Man (in Intellect) to which it looks in creating a man, is more radically one than is the unity to be found in the Soul (6.9 [9].1.22–26). That which is multiple and of parts cannot exist without a unity beyond itself. Thus the unity of Soul and of Intellect is mediated through a transcendent unity, the One (6.9 [9].1.28–2.47).

The term συνουσία, in addition to its use in describing ontological dependence, may also be employed to describe the self-sufficiency, coherence and integrity of Intellect. This is in evidence when it is compared, not with the One on which it is dependent, but with the Soul, which is dependent upon Intellect. In comparison with Soul, Intellect, as the achieved identity of thought and being, is said to "be together with itself" (συνὼν αὑτῷ, 5.9 [5].7.8–9) as its act need not find fulfillment beyond itself. This self-sufficiency is seen, however, to hold only in relation to its inferior. Intellect achieves the measure of self-sufficiency which it has only in relation to the One. Thus (6.2 [43].11.36–37) the unity of Intellect is said to depend upon "the strong being in dependence which it has with and toward the Good" (τὴν σφόδρα αὐτοῦ πρὸς τὸ ἀγαθὸν συνουσίαν). Because Intellect is not radical unity (6.9 [9].2.40–44):

> "We must establish that Intellect is such that it is present to the Good (παρεῖναι τῷ ἀγαθῷ) and the First and looks toward Him, but coheres with itself (συνεῖναι – ἑαυτῷ) and thinks itself as being all the Forms. For in its variety it is far from being the One".

[10] Cf. Plato, Republic 509b9 and Plotinus 6.8 [39].19.13; Plotinus, following Plato, Parmenides 141e, refuses to use ἔστι of the One (6.7 [38].38.1). That Plato himself equated the One with the Good may be seen from Aristotle, Metaphysics 1091b3ff. and Aristoxenus, Elements of Harmony 2.30 Meib; cf. Rist (1962) 13–14; Dodds (1928) 134.

[11] Plotinus, contrary to and in apparent polemic against the Stoics, poses the problem of unity within a metaphysical framework (6.9 [9].1); the Stoic use of these distinctions is less ambitious, cf. SVF II, fr. 1013 (Sextus Empiricus, Adv. Math. IX.78) and Graeser (1972) 72–75.

Digitized by Google

Dependence upon the One is not only the condition of integrity and self-coherence. It is also the means of transcendence. When the soul wishes to see the One as it is in itself, it does so by its being together with the One and being one, by its unity with it (τῷ συνεῖναι καὶ ἓν οὐσα τῷ ἓν εἶναι αὐτῷ, 6.9 [9].3. 11–12). The act which is from the One unites with the act which is with the One. To use again the illustration of fire and heat, we might say that it is as if the heat which is from the fire were to return and unite with the heat which is in the fire.

II. Συνουσία, συναίσθησις and σύνεσις: A Vocabulary of Presence and Dependence

We may now explore a vocabulary of consciousness which will be seen to correspond to and express the cognitive equivalents of the uses of συνουσία. The terms σύνεσις and συναίσθησις[12] in Plotinus refer (in a sense to be defined) to self-consciousness. Συναίσθησις as awareness of self is contrasted with sensation (αἴσθησις) as consciousness of something else, of something which is other than oneself. That συναίσθησις is a kind of self-consciousness may be seen from the following statement (4.4 [28].24.21–23):

> ἀλλὰ συναίσθησιν μὲν αὑτοῦ, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα, δοτέον, αἴσθησιν δὲ ἀεὶ ἑτέρου οὖσαν οὐ δοτέον.
>
> "We must assign to the cosmos an awareness of itself, as we have awareness of ourselves, but not sensation which is always of something else".

To this we may compare the assertion (5.8 [31].11.31):

> τὰ δὲ ἡμῶν καὶ ἡμεῖς ἀναίσθητοι.
>
> "That which is ours and we ourselves are not objects of sensation".

It is apparent that συναίσθησις as awareness of self is contrasted with αἴσθησις as consciousness of something else.[13]

[12] On the origins of σύνεσις see SCHWYZER (1960) 349–352; of συναίσθησις see JAEGER (1914) 28ff.; SCHWYZER ibid. 355–360; GRAESER (1972) 126–137.

[13] GRAESER (1972) 135 advances 4.4 [28].24.21ff. to argue incorrectly that "συναίσθησις is definitely meant to express reference to 'something else'"; a text which might be put forward to support GRAESER's thesis is 5.3 [49].2.1–6 where Plotinus (enquiring whether the soul can have self-knowledge) says that its sensation (τὸ αἰσθητικόν) is directed toward externals and that even if it has συναίσθησις of psychosomatic events, this awareness is of externals, for the affects of the body are properly an object of αἴσθησις. It is obvious that συναίσθησις here is qualified in its meaning – in so far as the body may be said to be ourselves, we might wish to use συναίσθησις of the soul-body's awareness of its own functions (and this may be an internal awareness); properly speaking (as body is external to the soul as superior to the soul-body) such awareness is of externals and thus an object of αἴσθησις. GRAESER (1972) 136–172 speaks of "a kind of

Digitized by Google

In its vision of intelligible Form the soul does not see the Form as other. Rather the Form is beheld within the field of self-consciousness. This is what we should expect in the light of the identity of being and thought in the Intellect. As the Soul beholds Form in Intellect it enters into that unity and identity. The progress of the soul toward the vision of Form (5.8 [31].11.10ff.) involves as well a new awareness of the empirical self as left behind. This empirical self is seen as the other and hence is an object of sensation to the emerging noetic self.

The experience of intellectual Beauty begins (5.8 [31].11.10ff.) in the sensation (αἴσθησις) of oneself (i.e. the empirical self) as other than the object of vision addressed by the noetic self which looks to intellectual Beauty as an object of vision and union (ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὑτοῦ, ἕως ἕτερός ἐστι). As the soul turns inward and unites with its object of contemplation, it has (lines 23–24):

> "A kind of awareness (σύνεσις) and consciousness (συναίσθησις) of itself,[14] taking care lest by its wish rather to perceive (αἰσθάνεσθαι) it will desert from itself."

In the dawning awareness of intellectual Beauty, the emerging noetic self perceives the empirical self as other in an act of sensation (αἴσθησις). Of our true (noetic) selves we have no sensation; rather we are conscious (σύνετοι) of ourselves in our knowledge of ourselves as we achieve unity (31–33).

This distinction between σύνεσις (equated with συναίσθησις in 5.8 [31].11.23) is further illustrated in 5.8 [31].11.24ff. The perception of evils (κακῶν αἱ αἰσθήσεις) and the effects of disease are obvious as foreign intrusions on our consciousness, but health provides us with a σύνεσις of itself which is quietly together with us (27–28: ὑγίεια δὲ ἠρέμα συνοῦσα μᾶλλον ἂν σύνεσιν δοίη αὑτῆς). Thus it is that we ourselves and those things which are ours are not

'innere Wahrnehmung'" (the phrase is from BECKER [1940] 29) "of psychosomatic events", again ignoring the distinction between συναίσθησις and αἴσθησις. GRAESER ibid. 136 points out that in 5.3 [49].2 (and following chapters) Plotinus does not attribute self-knowledge to the soul. It does not have self-knowledge, because that which it has (sensations and thoughts) are derived from outside itself, i.e. from the world of sense and from Intellect. Intellect knows its contents which are in itself (5.3 [49].3.17–18). While the soul may have self-awareness of a kind, it cannot have true self-knowledge in the sense in which Intellect has that faculty, because, in comparison with that hypostasis, its self and self-awareness are mediated through sensible externs and Intellect itself. Σύνεσις (lines 11ff.) collates sense-impressions, and impressions received from Intellect. This is then a consciousness which is mediated by Intellect. O'DALY (1973) 40–44 correctly argues that the discursive reason of the soul, as a mid-point between sensation and noetic intelligence, is (in 5.3 [49].1–4) a self whose "awareness of its derivation from *nous*, of its being a secondary *eikon nou*, a repository of the Forms, is the very mode of self's self-knowledge" (44).

[14] I prefer to return from the αὐτοῦ of HENRY and SCHWYZER to the αὑτοῦ of CREUZER because of the contrast between this consciousness of the noetic self and the deprecatory αἰσθάνεται αὐτοῦ (line 10) addressed to the empirical self. It is to be observed that, in any case, the effect may be the same, since in the vision of Beauty the soul becomes ταὐτὸν τῷ ὁρατῷ (line 22). Thus, if we refuse to aspirate, the consciousness described is still self-consciousness.

Digitized by Google

objects of sensation (31: ἀναίσθητοι). We may note here the common occurrence of συνεῖναι and σύνεσις, to be remembered for future reference.

The word συναίσθησις does indeed refer to self-consciousness, but it may, under certain conditions, refer to awareness of other objects as well. It may be applied to awareness of the objects of sensation where it means that these objects have been appropriated to self-consciousness. Sensible objects selected for remembrance are thus objects of συναίσθησις and are not perceived simply as external. It is argued (4.4 [28].8) that the soul has no memory of things which are not objects of direct awareness, although there may be sensation (αἴσθησις) of them. Many things and events do not occupy our will and attention. In this context, it is said that an impression of this nature does not give a συναίσθησις of itself (19–20). Thus when we are walking, we have no recollection that we have passed through this or that portion of air. Similarly if we were walking down a road, but our object in so walking was, not to accomplish a distance on the road, but to journey through the air, we might have no recollection of the distance we had passed along the road (21–27). It appears that συναίσθησις here is not simply awareness of an external object; it is distinguished from sensation (αἴσθησις) in that awareness of an object, in so far as it involves the self as directing attention, is itself a species of self-consciousness, or appropriates the object to self-consciousness.[15]

The συναίσθησις of the soul is then a kind of self-consciousness (however this may be mediated through consciousness of Form, or of sensible externs as objects of appropriation). Συναίσθησις is as well a cognitive equivalent of συμπάθεια or sympathy. Plotinus uses the latter term to refer to a sympathy of parts in a cosmos conceived as a living being.[16] The self-hood or identity of the soul is embraced in this wider sympathy and so is its self-awareness. The self is never then entirely individual. Its perceptions and awareness depend upon its sympathy with the cosmos; it is a sentient part of a sentient whole.

That συναίσθησις is a cognitive equivalent of συμπάθεια may be seen from the ascription (4.4 [28].24.21–22) of συναίσθησις of the kind we have of ourselves to the universe (ἀλλὰ συναίσθησιν μὲν αὐτοῦ, ὥσπερ καὶ ἡμεῖς ἡμῶν συναισθανόμεθα, δοτέον). It is also in evidence when Plotinus (4.4 [28].45.8) speaks of a kind of συναίσθησις of the all for the all (in the animal organism as an analogue of the cosmos).[17]

[15] WARREN (1964) 91 suggests that in 4.4 [28].8.20 συναίσθησις means simply "consciousness"; cf. BECKER (1940) 28 for the correct view: Συναίσθησις belongs to the soul (as distinct from the soul-body) and becomes the soul's self-apprehension.

[16] In this he is at once in a way Stoicizing and interpreting Platonic texts in his characteristic manner, cf. GRAESER (1972) 68ff.

[17] SCHWYZER (1960) 373, contrasting these texts, argues that in 4.4 [28].45.8 συναίσθησις is practically a synonym for συμπάθεια; GRAESER (1972) 137, whose erroneous interpretation of 4.4 [28].24.21ff. we have discussed above, takes both passages to mean that συναίσθησις approximates the meaning of συμπάθεια. WARREN (1964) 91 does not take issue on any difference which might reside between the two passages, but does invite comparison of 4.4 [28].45.8 with 1.1 [53].11 and 4.5 [29].5 (nor does THEILER [1962] II b, p. 543, although he refers the reader to the other text). SCHWYZER ibid. notices

Digitized by Google

Both vision and hearing rest ultimately upon the universal sympathy of the cosmos. Vision (4.5 [29].1–3) is treated as a problem concerning the soul. Such factors as intervening body, light and air are only accidentally involved. The true cause of visual perception is not physical; rather, it is induced by that sympathy introduced by the dispensation of Soul. The Soul, in its providential economy, unites the cosmos as a living creature (4.5 [29].3.15–18). Sound (4.5 [29].5. 19–31) is not dependent upon an intervening body of air in order to be heard. For sounds within the body, e.g. the crunching of bones, can be sensed without this medium. Plotinus concludes that the same must be true for hearing as for sight, that it is dependent upon συναίσθησις (27–31), doubtless in the sense that it is involved in the wider sympathy of the cosmos. Thus sympathy and συναίσθησις are brought into close connexion and we may see that συναίσθησις is a cognitive equivalent of συμπάθεια. We may further deduce that while sensation (αἴσθησις) is, as consciousness of the other, distinguished from συναίσθησις as self-awareness (4.4 [28].24.21–22), sensation itself is grounded in the συναίσθησις of the Soul of the World, a unity of being and consciousness in which the human self is embraced.

Συνουσία, although it expresses self-coherence, yet implies a deficiency of self-identity. The very use of the prefix συν- ("with") implies at least a duality, if not a multiplicity. What unity there is in this self-coherence is, in each case, mediated through that which is more radically one. Συνουσία as self-coherence in multiplicity implies continuity with a more radical and superior unity and self-identity.

The terms συναίσθησις and σύνεσις are used in such a way (often in conjunction with συνουσία) that we may well conclude that Plotinus intends them to express cognitive aspects of συνουσία. The self-sufficiency and radical unity of the One is compared with the self-coherence in multiplicity of the Intellect (5.3 [49].13.16–22):

> "That which is altogether simple and truly self-sufficient has need of nothing, but that which is only secondarily self-sufficient, as it has need of itself, needs to think itself; and that which is wanting in respect to itself has made a sufficient autarchy for the whole from all its parts by its self-coherence (συνὸν ἑαυτῷ) and directing its thought toward itself. Since even συναίσθησις is a perception of multiplicity (Ἐπεὶ καὶ ἡ συναίσθησις πολλοῦ τινος αἴσθησίς ἐστι)".

In this text συναίσθησις appears as a cognitive equivalent of συνουσία. The συνουσία portrayed is a self-coherence in multiplicity which falls short of the radical self-identity of the One. Συναίσθησις here is addressed indeed to

that in 4.4 [28].45.8 συναίσθησις is qualified by the use of οἷον; this is doubtless because it is used of the animal organism as an analogue of the universe; in 4.4 [28].24. 21–22 it is unequivocally ascribed to the universe and it is compared with the συναίσθησις which we have of ourselves. Since in other texts it refers to self-awareness, it is surely better to take συναίσθησις, not as a synonym of συμπάθεια, but as a cognitive equivalent.

Digitized by Google

the objects of thought in Intellect, but it is also reflexive, i.e. a form of self-consciousness. It is a consciousness of a self, however, which is deficient by reason of its multiplicity. The closing etymological comment doubtless refers to the implication of multiplicity which resides in the prefix of the word.[18]

In 6.7 [38].41.17–27 συνουσία, σύνεσις and συναίσθησις are brought together, again to describe the deficient self-coherence and self-consciousness in multiplicity of Intellect, in contrast with the radical self-identity of the One:

> "To us thought is a fair thing, because the soul has need of mind and for Intellect, because its being is the same with its intellection and its thinking has made it itself; Intellect must be together with its thought (συνεῖναι – τῇ νοήσει) and take consciousness of itself (σύνεσιν αὑτοῦ λαμβάνειν) always, that its consciousness is itself, that the two are one; if it were only one, it would be sufficient unto itself and would not need to take consciousness of itself. Since indeed the expression 'Know Thyself' is addressed to those who because of their multiplicity have the task of numbering their parts and learning their quantities and qualities and do not know all things, or know nothing, neither what is the ruling principle, nor what is the principle in accordance with which they are themselves. If that Principle is anything, it is greater than to be grasped by knowledge, thought, or συναίσθησις of itself (μειζόνως ἢ κατὰ γνῶσιν καὶ νόησιν καὶ συναίσθησιν αὑτοῦ)".

The deficient self-coherence of Intellect presents a paradox to its consciousness which compells it to the function of maximizing unity; through this act of consciousness the ontic unity of the hypostasis is achieved.[19] To carry the paradox further, in contrast to the searching self-ignorance of Intellect, the One has no συναίσθησις (at least of the type found in Intellect)[20] for in the supreme unity of subject and object, where there is no duality, there is no place for it.[21]

[18] Sassen (1916) 150–151: „*Conscientiam Plotinus definit 'multi alicuius sensum', quam significationem ipsum jam nomen indicet. Genitivus: 'multi alicuius' ut genitivum tam subjectum quam objectum explanari debet; quod enim in se est multiplex, naturaliter quaerit seipsum persentire et conspirare secum; ita tum subjectum, sub objectum habetur multiplex*"; cf. O'Daly (1973) 7; 73.

[19] Sassen (1916) 151: „*Primo quidem subjecto multiplici conscientia datur, ut multa in se elementa ad unum dirigens reducendo, duce illo ad unitatem vitae perveniat; praeter cognoscitivum ergo ethicum indirecte conscientia appetit finem. Secundo autem multitudo objecti per conscientiam unificatur, non solum ad majorem claritatem consequendam, sed etiam ut cum magis uno ad magis perfectum objectum ascendatur*"; cf. O'Daly (1973) 7; 73.

[20] Cf. 5.3 [49].13.21; 6.7 [38].41.25–28 and Rist (1967) 133; Graeser (1972) 133. In 5.4 [7].2.15, however, it is said of the One that it is not οἷον ἀναίσθητον and (17–18) ἡ κατανόησις αὐτοῦ οἱονεὶ συναισθήσει οὖσα. We shall reserve the question of the One's συναίσθησις of itself for later discussion.

[21] Cf. Sassen (1916) 151–152: „*Proinde etiam consequenter isti primario, si omni diversitate vel duplicitate sublata, in suprema subjecti et objecti unitate cognitio ipsa vera amplius fieri non potest, conscientia etiam non invenitur. Ita Deo conscientia attribui non potest*"; cf. O'Daly (1973) 7.

Digitized by Google

In another passage (6.9 [9].6.50–52) συνουσία and σύνεσις are specifically denied to the One, as not consonant with its radical unity:

> "Since you should not predicate even self-coherence (τὸ συνεῖναι) of it, that you may preserve its unity, but you should abstract thought and consciousness (τὸ συνιέναι)[22] and thought (νόησιν) of itself and other things."

Συναίσθησις and σύνεσις as consciousness of self may also involve a concomitant awareness of the ground of self and being. The conversion of Intellect to the One by which it constitutes itself as Intellect is described thus (6.7 [38].16. 19–22):

> "Then it became all and it knew this in awareness of itself (ἐν συναισθήσει αὑτοῦ) and it was already Intellect and it was filled that it might have what it should see and it saw the Forms with light from the One who bestows them and it bore that light."

Plotinus argues (5.5 [32].7.5–6) that light, the instrument of vision, is "seen together with" (συνορώμενον) the object which it illumines. Yet if we look to the source of light, rather than to the illumined objects, we shall see the light itself (19–21). So it is that the One, as source of intelligible light, is seen together with the Forms which it illumines, yet it may also be seen as it is in itself, i.e. as pure light. This is to say that in beholding the Forms, i.e. in its self-contemplation, Intellect has a concomitant awareness of the One as the illuminating source. We may note that in συνορώμενον we have yet another word which begins with the prefix συν- which, in its sense as "with", operates both in horizontal and in vertical directions.

Σύνεσις appears to be an awareness of the self which involves a dawning awareness of that which is superior to it in the metaphysical order. The soul has its first experience of beauty, in the sensible world, ὥσπερ συνεῖσα (1.6 [1].2.3). In this experience it recollects (ἀναμιμνήσκεται) itself and what belongs to itself (10–11).[23] Recollection (ἀνάμνησις) in Plotinus is not a remembering in time, but an atemporal bringing into play of a higher awareness.[24] In the consciousness of beauty in the world of sense there is already a concomitant awareness of the intelligible Form of beauty and the engagement of a higher plane of consciousness which addresses itself to that Form. In his commentary on 1.6 [1].2.3 ὥσπερ συνεῖσα, THEILER[25] compares 3.5 [50].1.18 where the soul, in its

[22] I prefer here, with HENRY and SCHWYZER, in their edition of 1973, to reject PRELLER's emendation συνεῖναι, now adopted in their edition of 1982, on the grounds that συνιέναι is perfectly understandable, on the grounds on which we have been arguing so far in this paper, as the cognitive equivalent of συνεῖναι. The further emendation suggested in the apparatus criticus (1982) συνιέναι ⟨καὶ συνεῖναι⟩ seems acceptable but unnecessary.

[23] Cf. 1.6. [1].2.4 ἐπιγνοῦσα which refers to recollection: The soul, in its experience of intelligible beauty, recollects what its higher (i.e. non-empirical) self has seen before its descent.

[24] See SCHROEDER (1978) 55–56.

[25] THEILER (1956) Ib, p. 371.

Digitized by Google

experience of intelligible beauty, has an unreflected awareness (ἄλογον σύνεσιν) of its affinity with the Form of beauty. He comments that "consciousness" („*Bewusstsein*") is too general a translation of σύνεσις to be accurate. It contains the notions of immediacy, absence of reflection and that which does not lend itself to utterance. We may add that it includes an awareness of intelligible Form which is given in with and under our experience of the things of sense.

Σύνεσις describes as well a consciousness of self within the achieved identity of the soul with the Form of Beauty. This experience is described thus (5.8 [31]. 11.21–24):

> "If vision is of externs, then it cannot be vision unless it is such that it is identical with its object. And this is, as it were, awareness and consciousness (συναίσθησις καὶ σύνεσις) of itself taking care lest by seeking too much to preceive (αἰσθάνεσθαι) it might abandon itself".

It is of interest to recall that, at the beginning of this experience, the soul perceives (αἰσθάνεται) the empirical self as other (ἀρχόμενος αἰσθάνεται αὑτοῦ ἕως ἕτερός ἐστι, line 10). The unity of the noetic self with ideal beauty (in Intellect) is then, not αἴσθησις, but σύνεσις and συναίσθησις. To illustrate, Plotinus distinguishes between the perceptions of evil (κακῶν αἱ αἰσθήσεις) and forms of knowledge: The former shock us as other and external, the latter are firmly in our possession. Similarly health which is gently with us (ἠρέμα συνοῦσα) would give us an awareness of itself (σύνεσιν δοίη ἑαυτῆς) – obviously an unreflected presence to our awareness of ourselves. We may again observe the conjunction of συνουσία, σύνεσις and συναίσθησις (23–30).

Σύνεσις may also be used to express the unreflected consciousness of the soul in mystical union with the One (6.9 [9].3.49–6.9 [9].4.3):

> "Then we should not predicate 'cause' of the One, since it is not an attribute of the One, but of us, because we have something from that itself, abiding in itself; nor should we, if we are to speak accurately, say 'from that', but we, as it were, encircling it externally, wish to interpret our experiences of it, at one time close to it, at another falling away from it in our perplexities concerning it. Then the perplexity is at its greatest, that our consciousness (σύνεσις) of it is not in accordance with the thought of Intellect, as other intelligible objects, but in accordance with a presence mightier than knowledge".

Consciousness of self as engaged in thought about the One is an impediment to the vision of the One. Plotinus proceeds (6.9 [9].4.16–21):

> "If one has not advanced to the vision, his soul has had no consciousness (σύνεσιν) of the splendour there, nor has he experience, nor had in himself (ἐν ἑαυτῷ), as it were, an experience of love from having seen that which is worthy of love in which (ἐν ᾧ) it loves without ceasing, having received the true light and having illumined the entire soul through having been near to it".

Digitized by Google

These words are possible, not during, but after the vision. It is then that we may say that the soul has had the experience "in itself" of the One "in which" it was. We may see again that σύνεσις is an unreflected kind of awareness. The soul has here a consciousness of the ground of itself, a consciousness which (at the moment of vision) does not permit of an awareness of the self as distinct from the source.[26]

Συναίσθησις may also express awareness of self as at unity with the source of self. Thus the soul (4.4 [28].2.24–32), when it enters into union with the Intellect, has this kind of consciousness:

> "Being purely in the intelligible it has changelessness and is itself. For it is itself what it is; since when it is in that place, it must enter into unity with Intellect, if it has truly turned toward Intellect; for having turned it has nothing in between and having come to Intellect it has entered into harmony with it and harmonized it has united and lost nothing, but they are both one. Being thus it would not change but would without fail be addressed to the thought of Intellect, having the awareness (συναίσθησιν) of itself as having become one with the intellectual object".

As we have seen, συναίσθησις always means self-awareness of some kind. Even in contexts in which Plotinus seems to be denying the soul self-knowledge, self-awareness of some kind is not excluded. We might even say that it has knowledge of itself always, as long as it is realized that the "self" in question is not a fixed entity, but a floating ego-consciousness to be distinguished from the full range of human personality.[27] Nevertheless in the above text it is clear that true self-knowledge (as distinguished from self-awareness) is to be found for the soul only in union with Intellect, that is to say, paradoxically, when it transcends its own nature and enters into union with its superior source.[28]

It has been contended that this represents true self-knowledge because there is here a co-incidence of objects of knowledge with self-consciousness.[29] The thesis has also been presented that here the objects of the consciousness addressed to objects co-incide with the self.[30] A third solution may be suggested. In Intellect thought and its object enter into identity. This union is "self" in a sense impossible to the soul functioning below the level of Intellect. Since thought and its object co-incide, indeed thought of the object is, reflexively, consciousness of self. The "self", however, to which that consciousness is addressed is (by

[26] The question of ontic identity is not one on which we wish to enter here, cf. Rist (1967) and Mamo (1969) who argues (although he dislikes the vocabulary) for a monistic, as opposed to a theistic view: The soul becomes unambiguously one with its source.

[27] Cf. Dodds (1973) 135.

[28] Cf. Graeser (1972) 136 and Merlan (1963) 77–81; 83 on 5.3 [49].2–4.

[29] Becker (1940) 33.

[30] Cf. Cobb (1938) xxxii; Graeser (1972) 130. Graeser (as we have seen) accords too small an importance to the self-awareness of the soul *qua* soul – he thus does not stress sufficiently the coincidence of soul's self-awareness (raised to self-consciousness) with the noetic objects in this process.

Digitized by Google

reason of its superior self-identity, saving only the radical self-identity of the One) more truly a "self" than is to be found in the soul *qua* soul.

Συναίσθησις may also refer to an awareness, on the part of Intellect, of the One that it is the source of itself. To demonstrate this, we must resort to an infamous crux embedded in a nest of further cruces. I shall not attempt to argue my case here, as I have already done so in a prefatory study to which the reader is referred for further details.[31] The passage is as follows (5.1 [10].7.10–13):

> ὧν οὖν ἐστι δύναμις, ταῦτα ἀπὸ τῆς δυνάμεως οἷον σχιζομένη ἡ νόησις καθορᾷ· ἢ οὐκ ἂν ἦν νοῦς. ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῦ ἔχει ἤδη οἷον συναίσθησιν τῆς δυνάμεως, ὅτι δύναται οὐσίαν.

The subject of ἔχει here is Intellect. The first two instances of δύναμις, however, in δύναμις πάντων and ἀπὸ τῆς δυνάμεως are located, not in the Intellect, but in the One. The next occurrence of this word, in συναίσθησιν τῆς δυνάμεως, does not require (as has been supposed) a different referent, i.e. the δύναμις or power of which Intellect has awareness is still located in the One. The Intellect, however, becomes aware of that power *that* it may produce itself, i.e. Intellect. That very awareness is, for Intellect, self-constituting. This interpretation preserves the sovereignty of the One, in that it is by its being, in its own nature, power, that it creates Intellect. Yet the autonomy of Intellect is also guarded, because it is in the awareness of that power *that* it is productive that Intellect constitutes *itself*. There is no ellipse between the declaration of the power of the One and its appropriation by Intellect. We can see in this the elastic character of συναίσθησις, i.e. awareness on the part of Intellect may slide along a scale of dynamic continuity from a consciousness of the power resident in the One to the self-constituting awareness which Intellect has of the creative possibilities in that power of which the One could not itself (without inviting duality) become cognizant.

We have seen that συνουσία is a term which applies both to the continuity of the sensible world with the intelligible and of the intelligible with the sensible (without confusing them). Thus the One is said (6.9 [9].7.29) to "be with" all even when they are not conscious of its presence (σύνεστιν οὐκ εἰδόσι). We may expect this presence to have its cognitive aspect. *Natura Artifex* is said (3.8 [30].4.18–20) "in its own rest and, as it were, awareness of itself (ἐν τῇ στάσει καὶ συναισθήσει), as in this awareness and consciousness (τῇ συνέσει ταύτῃ καὶ συναισθήσει) it saw the products which follow after it in a mode appropriate to it". Here συναίσθησις and σύνεσις express a consciousness of its sequents which is given to Nature in its creative self-contemplation.[32]

It is legitimate to notice (apart from their occurrence together in the same passages) strong similarities between, on the one hand, συνουσία and, on the other, συναίσθησις and σύνεσις. This vocabulary presents three meanings which

[31] SCHROEDER (1986A).

[32] SCHWYZER (1960) 371–372 stresses properly the quasi-conscious, sleep-like character of this συναίσθησις or σύνεσις, but does not notice the extraordinary consciousness of sequents.

Digitized by Google

are closely related: (1) To the notion of self-coherence of the multiple (the unity of which is grounded in a more radical self-identity and unity) corresponds a consciousness of self as a multiplicity-in-unity; (2) Continuity with source in mediation of self-coherence is matched by (i) a concomitant awareness of source as given in self-consciousness and (ii) a unity of consciousness with the source as ground of self; and (iii) consciousness of source *qua* source of self and being; (3) To continuity of source with product (without loss of self-identity on the part of the source in undiminished giving) corresponds a dim awareness of product on the part of source as given to its self-consciousness in creative action.

Συναίσθησις and σύνεσις have been seen to belong to a self-consciousness which, while it might seem immediate to the subject of such awareness, is in fact mediated through the source on which it is dependent. It is a deficient self-identity which conceals multiplicity under an apparent unity. Since the One is the highest hypostasis and ground of all else, it is absolutely unmediated. We should therefore be surprised if it were to have some form of self-awareness. It will be recalled from our earlier discussion of συνουσία, how heat which is from a flame is to be distinguished by its otherness from heat which is in a flame. To say of a hand that is near a flame that it is hot is to speak of two things, a hand and heat. No such multiplicity need reside in the statement that a flame is hot: Heat is intrinsic to its nature and comprehended in its unity. Such distinctions preserve the ontic unity of the One: Might we anticipate that they will find cognitive expression in the preservation of unity in self-consciousness?

We have seen that Plotinus, in some passages, denies συναίσθησις to the One. Other vocabulary which describes consciousness is also denied to this hypostasis.[33] On the other hand, there are some other texts which would appear to ascribe some sort of consciousness to it.[34] We may expect that this will reflect Plotinus' habit of making both positive and negative attributions to intelligible reality, but in such a way that he does not involve himself in contradiction.[35]

While in 5.3 [49].13 Plotinus shows a certain impropriety in attributing συναίσθησις to the One (13 and 21), he admonishes (6–9):

> "But when we question and ask: 'Then how is it without perception of itself (ἀναίσθητον ἑαυτοῦ) or consciousness of itself (οὐδὲ παρακολουθοῦν ἑαυτῷ) and does not know itself?', we must bear in mind that when we speak in this way we direct ourselves to opposites."[36]

[33] Νόησις: 3.9 [13].9; γνῶσις in addition to νόησις and συναίσθησις: 6.7 [38].41.26–27.

[34] 5.3 [49].13.6–9; 5.4 [7].2.15; 6.8 [39].16.32 (ἐργήγορσις καὶ ὑπερνόησις); 6.8 [39].16.24 (the νεῦσις of the One toward itself); 6.7 [38].39.1–4 (the One has an ἐπιβολή toward itself); cf. GRAESER (1972) 132ff.; RIST (1967) 36–52.

[35] See SCHROEDER (1978; 1980).

[36] Trans. RIST (1967) 41. GRAESER (1972) 135, n. 3 (I think unfairly) accuses RIST of a simple equation of παρακολούθησις with συναίσθησις. GRAESER argues of the former that (1.4 [46].10.28; 4,4 [28].4.10) "man has a concomitant consciousness of the act which he is performing, and this consciousness may well diminish the quality of his action". RIST would then be wrong in translating this word simply as "consciousness".

Digitized by Google

This chapter leaves the question of the One's manner of consciousness open, but indicates that denial of consciousness to the One may constitute denial to the One of that consciousness which is appropriate elsewhere, e.g. in the Intellect, where it indicates both multiplicity and dependence (e.g. on the One).

An answer to the question of the One's consciousness raised in 5.3 [49].13 may be seen in 5.4 [7].2.13–19:

> "The intelligible object (sc. the One), remaining unto itself and not having any lack, as the seer and that which thinks – I say that which thinks is lacking with reference to the One – it is not, as it were, without sense (ἀναίσθητον), but all its contents are in and with itself (ἐν αὐτῷ καὶ σὺν αὐτῷ), it is self-distinguishing throughout, life is in it and all things are in it and its introspection is itself (ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτό) as if in συναίσθησις and eternal rest (οἱονεὶ συναισθήσει οὖσα ἐν στάσει ἀιδίῳ) and must think in a manner other than in accordance with the thought of Intellect (νοήσει ἑτέρως ἢ κατὰ τὴν νοῦ νόησιν)".

The statement that "its contents are in and with itself" doubtless implies the radical συνουσία in the One of the characteristics which may reside outside itself in the other, but in itself remain comprehended in an undivided unity. In the same chapter we find the doctrine of the double act and the image of fire and its heat. The distinction is drawn between the act which is "together with" (35: συνούσης ἐνεργείας) and the act which is begotten from it (ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια). To the συνουσία of this first act must correspond the συναίσθησις of line 18. This word is qualified by οἱονεί ("as if"). With this qualification Plotinus means us to understand (as in 5.3 [49].13) that the συναίσθησις of the One is not that which is appropriate to the Intellect. The cognitive expression of the radical συνουσία of the One is συναίσθησις, an inclination toward itself which implies no division or duality.

The words "its introspection itself" (ἡ κατανόησις αὐτοῦ αὐτό) provide a valuable key to the understanding of this passage.[37] The being of everything which follows upon the One, of Intellect, Soul, or the human person, is imperfect by reason of its lack of self-identity and unity. Their self-sonsciousness is also correspondingly deficient, as each seeks, but does not truly find or achieve, identity in itself. Intellect is a unity of being and thought. This still represents a

RIST (40–41) is in fact aware of this sense of the word. It may well be argued that Plotinus does not wish to ascribe to the One a παρακολούθησις (any more than a συναίσθησις) which would be appropriate elsewhere in the hierarchy. GRAESER also misrepresents RIST in saying that it is his thesis "that Plotinus could not possibly have attributed any kind of consciousness to the One".

[37] κατανόησις (ascribed to Intellect and Soul in 5.3 [49].1.13 and 4.7 [2].10.44) is denied to the One in 3.9 [13].9.22, but as RIST (1967) 43 remarks, in that text it is the κατανόησις proper to Intellect which is denied to the One; the One might well in 5.4 [7].2 have its own κατανόησις.

Digitized by Google

duality, however great the degree of mutual implication. For the One, however, its introspection is itself. The verb "to be" is omitted in the Greek. The grammarian might suggest that we supply it. Yet a clearer sense is rendered by its omission: "Its introspection – itself". The presence of the copula would suggest predication and hence duality. This radical unity of self and contents in the One is paralleled in other texts. The suggestion is raised that the word "self" (αὐτός) may only be used, in its most proper sense, of the One. In 6.8 [39].16.24–29 the One is said to have "inclination of itself toward itself – and this is one and itself" (νεῦσις αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν – τοῦτο δὲ ἓν καὶ αὐτός); in 6.9 [9].11.21 we find: "The dependence (συνουσίαν) which it has there [of the soul and the One] is not toward a statue or an image, but to itself".[38]

The statement that the συναίσθησις of the One is in eternal rest (στάσις) implies that the One (unlike Intellect) has not the motion (κίνησις) of otherness. This otherness in the Intellect is a motion of the incomplete desire toward fulfillment.[39] The One contains no otherness and hence no duality, even in its inclination toward itself.[40]

[38] Cf. 6.9 [9].6.26–30: "The One does not seek anything, that it may be, or that it may be well (τὸ εὖ) – 'well' is not predicated of it *per accidens*: For that is itself (αὐτὸ γάρ ἐστι)"; 6.9 [9].11.8–9 (of the soul in union with the One): "It had in itself no differences, toward itself or toward externs". The self-awareness and existence of the One is properly described by BEIERWALTES (1985) 45 as „*Vor-Denken – als intensivste Selbst-Konzentration (In-Differenz) und Vor-Sein als 'Sein' vor dem Sein, reines 'Sein' bei sich selbst, in dem das noch nicht 'Auseinandergetretene' das Begründende selbst, also absolute Einheit ist*".

[39] RIST (1971) 81–82.

[40] I have not had as much opportunity as I would like to re-assess my own work in the light of CORRIGAN (1986), whose article appears in the same issue of 'Hermes' as my own prefatory study. CORRIGAN denies self-knowledge to the One in 5.4 [7].2. He does not claim that this may be shown from 5.4 [7].2 itself; comparison with other texts is demanded. CORRIGAN argues that the subject of ἑώρα in 5.1 [10].7.6 is ambiguous. The subject cannot be the fully-formed Intellect, because Intellect only becomes so in its address to the One as νοητόν (with me he does not aspirate αὐτό). CORRIGAN then extends this reasoning to 5.4 [7].2, arguing (198) that "the ultimate object, the One itself, becomes explicitly distinct from the highest intelligible object only at lines 25–26 and finally at line 37, because it is only when the full subject is disclosed that one can separate the object into transcendent One and intelligible object. Hence in lines 12–19 the One and the νοητόν are co-incident, but it makes a significant difference that Plotinus is speaking of the νοητόν". CORRIGAN proceeds to conclude (199) "that in 5.4 [7].2 the One is not regarded as an intelligible object (nor can it be said to possess knowledge or even awareness of itself), but rather the nature, and consequences, of the highest, unified intelligible object forcefully disclose the transcendence of the One". Without engaging the whole of CORRIGAN's subtle argument, I might observe that the subject in 5.1 [10].7.6 is indeed not the fully-formed hypostasis of Intellect. This need not mean, however, that the subject of the verb is ambiguous – it is the inchoate Intellect. In my paper (SCHROEDER [1986 A]) I believe that I address some of CORRIGAN's concerns when I argue that there need be no ellipse between the declaration of the One's power and its appropriation by Intellect. This, however, does not demand an ambiguity of subject.

Digitized by Google

III. The relational character of this vocabulary

Συνουσία in Plato is used to describe human relationships, from friendship or association,[41] to the society of teacher and pupil.[42] Συναίσθησις in the 'Nicomachean Ethics' of Aristotle may describe sharing the feelings or sentiments of a friend.[43] Plotinus, instead of using this vocabulary of human relationships, internalizes it. Thus συνουσία describes self-coherence, or the continuity of identity through the upper reaches of the intelligible world. Συναίσθησις (and its complement σύνεσις)[44] describe a sense of identity and consciousness as a perceived immediacy, or, more reflectively, a sense of inadequacy which leads to an awareness of being grounded in a higher reality.

In 5.1 [10].11.9–15 Plotinus says that Intellect:

> "– is contemplated in many beings, in each and every one of those capable of receiving him as another self (οἷον ἄλλον αὐτόν), just as the centre of a circle exists by itself, but every one of the radii in the circle has its point in the centre and their lines bring their individuality to it. For it is with something of this sort in ourselves that we are in contact with god and are with him (σύνεσμεν) and depend upon him; and those of us who converge towards him are firmly established in him."[45]

The reference in οἷον ἄλλον αὐτόν is to Aristotle, 'Nicomachean Ethics' 9.4.1166a31–32: ἔστι γὰρ ὁ φίλος ἄλλος αὐτός.[46] Συνουσία occurs (in the form of a verb) as we are said to "be with" (σύνεσμεν) the Intellect with that highest part of ourselves, the end of the radius which touches the centre of the circle. The language of Plotinus here evokes at once ontic continuity and friendship. While συναίσθησις does not occur in this passage, it well could. Συνουσία is used of human *eros* in Plotinus,[47] but also of love of the One: ἐκεῖ δὲ τὸ ἀληθινὸν ἐρώμενον, ᾧ ἔστι καὶ συνεῖναι ("There is the true object of *eros*, with whom we may be together", 6.9 [9].9.44–45).

IV. That this Vocabulary is Internalized

In 6.9 [9].8 Plotinus draws the analogy of the centre and the circle which we have encountered in 5.1 [10].11. The soul is a radius and the One is the centre.

[41] Protagoras 347e1; Symposium 176e2.
[42] Gorgias 515b2; Politicus 285c8.
[43] EN 9.9.1170b10.
[44] I have been unable to find an instance of σύνεσις describing human relationships.
[45] Trans. A. H. Armstrong.
[46] Cf. EN 9.8.1169b7; 9.9.1170b6–7.
[47] 1.6 [1].5.7; 6.7 [38].31.16.

Digitized by Google

Insisting on the incorporeal nature of the contact between soul as radius and the One as its centre, Plotinus says (32–36):

> "Whenever there is no otherness present (ὅταν οὖν ἡ ἑτερότης μὴ παρῇ), things which are not other may be present to each other. That [the One], as it has not otherness, is always present, but we are present [to it] when we have not otherness; and that [the One] does not desire us – but we desire it".[48]

From a comparison of these passages, it may be seen that the relationship of love and of συνουσία or παρουσία is asymmetrical. Otherness or difference is entirely on our side. The One is radically self-identical. Plotinus (6.9 [9].8. 35–36) invokes the principle of Plato's 'Symposium' 204a1–2 that the gods do not desire, for they already have. Thus we desire the One, but the One does not desire us.

How can this asymmetry be brought into accord with what we have seen to be the elastic character of the vocabulary which we have been discussing and its sense of dynamic continuity between the One and ourselves? Is our love for the One not in any sense reciprocated? The question is difficult to answer, since the One is perfect identity, the ground indeed of our identity. Since difference is alone on our side, there is a sense in which the One is, most profoundly, myself.

Aristotle in the 'Nicomachean Ethics' raises the question whether one ought to love oneself or a friend the most.[49] True self-love, on the part of a good man, may be seen to satisfy the requirements of friendship, for he will come to a disinterested embrace of virtue (as compared e.g. with a selfish interest in acquiring more goods). Aristotle also raises the question whether friends are necessary to happiness, since a truly self-sufficient man, secure in his possession of goodness, would not require them.[50]

In 1.2 [19].5, Plotinus speaks of how, in purification, the rational soul both preserves itself against the passions and renders the irrational element in the soul as pure as may be. It is as if one were to live next door to a sage and to profit from the neighbourhood of his wisdom, becoming like him and being ashamed to do anything unseemly. Notice that the interpersonal relationship is introduced only to illustrate the relationship between two aspects of the same person. Even if we take the relationship between the sage and his neighbour on its own merits, it is obvious that the relationship is asymmetrical. The good which the sage does to his neighbour is not advertent. This is not to say that it is, however, without value, or that the relationship is without reciprocation of a sort. It is precisely in his being what he is that the sage confers a benefit. We need not confuse intensity with depth.[51]

[48] On Plotinus' address to identity and difference in Plato's Sophist, cf. SCHROEDER (1978) 63–67.

[49] EN 9.8.1167b28ff. [50] EN 9.9.1169b3ff.

[51] For a fuller treatment of the difficult subject of human intersubjectivity in Plotinus, see GURTLER (1978) 254–269.

Digitized by Google

We may turn to another example of the way in which Plotinus internalizes the language of human relationships. In 1.2 [19].6 Plotinus describes how the noetic or intelligible self is related to the empirical or sensible self as master to servant. Only the servant, however, is conscious of this relationship and the master is only master in relation to the slave, not *per se* (1.2 [19].6.1–11):

> "Our concern is not to be free of wrongdoing, but to be a god. If a man should be overwhelmed by an impulse contrary to his proper volition, then he would be both god and spirit (δαίμων), a being of double nature, or rather he would have with him (σὺν αὐτῷ) another person possessed of a different virtue – otherwise he would be a god only, although he would be among those gods who follow the First. For, on the one hand, he himself (αὐτός) is the one who came from yonder and his true nature, if it were to become such as it was at its descent, is There. On the other hand, that person with whom he lives together (συνῳκίσθη) on his descent here, that is the one whom he renders like himself (αὐτῷ ὁμοιώσει) according to the ability of that other, so that, if it is possible, that other is free from the shocks of the world, or does not perform those acts which are not pleasing to his master (δεσπότῃ)".

Here the true self (αὐτός) comes from the intelligible world; if it becomes such as it was at the time of its descent, it is in the intelligible world. We may well ask whether this "self" has the same status before and after its descent? Obviously it does not, if it is possible for it to be in the intelligible by becoming such as it was before its descent. Plotinus is speaking of a true self which may be either transcendent or immanent. Nevertheless, in its immanence it is not to be confused with the empirical self. The status of this immanent "self" is more clearly revealed in its contrast with the self or person with whom it dwells together upon its descent which is to be distinguished (as empirical self) from the immanence of the true self descended from the intelligible realm. It is this other self with which the true self lives together in its immanence which is to be construed as the empirical self or historical conjoint.[52]

Of central interest is the statement that the principle which alone may truly be called "self" (αὐτός) is also called "master". It is doubtless germane to note that the word for "self" in Greek – αὐτός – may, like the Latin *ipse* (or the

[52] O'Daly (1973) 56 takes αὐτός (line 7) to refer to "the self, the identifiable, historical 'Socrates'" and τὸ καθ' αὑτόν (line 8) as "that principle of identity in the transcendent which corresponds to the man we know as 'Socrates' here on earth". This exegesis ignores the μὲν – δὲ construction of the sentence extending from lines 7 to 11. The contrast, within this construction, is between αὐτὸς μὲν – καὶ τὸ καθ' αὑτόν and ᾧ δὲ συνωκίσθη (cf. Armstrong's translation). The conjunction καί would scarcely introduce a contrast between αὐτός and τὸ καθ' αὑτόν, which are clearly apposite; their equivalence is strengthened by their common opposition to ᾧ δὲ συνωκίσθη. A comparison of the Harder–Theiler text consulted by O'Daly (55–56) with the Henry–Schwyzer text of 6.7 [38].6.26ff. will reveal textual difficulties which would render an attempt to deal with O'Daly's comparison of the text with 1.2 [19].6 a venture in explaining *obscurum per obscurius*.

Digitized by Google

Irish peasant's "himself"), standing alone refer to "the master" or "the lord".[53] Another sense of αὐτός is "the same". The true self as master will make the empirical self or servant as much like himself (αὐτῷ ὁμοιώσει) as the nature of the latter permits. The true self, as master and self-identical, will render the servant like himself, that is to say self-identity will serve as the point of reference for the imperfect identity of the servant in his act of imitation.

The chapter proceeds to compare virtue in the intelligible and empirical man. The empirical man has virtue, but what corresponds to this at the level of Intellect is not virtue but "the act of itself and what it is" (ἐνέργεια αὐτοῦ καὶ ὅ ἐστιν). In the empirical man it is a "virtue in another which is derived from above" (τὸ ἐν ἄλλῳ ἐκεῖθεν ἀρετή, lines 12–17). The difference is between what is "in itself" and "in another". The character which the master possesses intrinsically in his self-identity becomes a virtue for the slave in his appropriation through imitation.

The language of co-habitation (συνῳκίσθη, line 9; σὺν αὐτῷ, line 6) is reminiscent of the neighbour image of 1.2 [19].5. In the first sentence of 1.2 [19].6, Plotinus states the following as the goal of the contemplative life: ἡ σπουδὴ οὐκ ἔξω ἁμαρτίας εἶναι, ἀλλὰ θεὸν εἶναι. A comparison with Plato, 'Theaetetus' 176b will show us something of the extra-Platonic ambition of Plotinus. Where Plato is content with ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, Plotinus must have θεὸν εἶναι, divinization in the place of the imitation of God. The range of human identity, we may recall, extends to the One.

V. Conclusions

The complex of vocabulary, συνουσία, συναίσθησις and σύνεσις, is deployed by Plotinus to accomplish a variety of goals. It demonstrates how ontological categories are matched by states of consciousness. It also fills out the Plotinian doctrine of presence by demonstrating the dynamic continuity of his system. It affects as well his anthropology as it demonstrates how human awareness, which seems to be immediate, is shown to be dependent upon and mediated by the presence, ontic and epistemic, of a superior source. It could be said that human awareness is triadic in that the awareness of any sensible object involves an illumination from beyond both of the object perceived and of the percipient subject. Thus intelligible reality is always "seen with" the objects to which it is

[53] Cf. Theocritus 24.50; Aristophanes Fr. 268; also to "master" in relation to pupil, cf. Aristophanes, Clouds 218; Plato, Protagoras 325d; and to the great man as object of flattery, cf. Theophrastus, Characters 2.4.

I wish to express my gratitude to the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada and to the Office of Research Services of Queen's University for their generous support of this project and also to Professor WERNER BEIERWALTES for his warm hospitality and helpful advice.

Digitized by Google

present. The elastic character of this language of awareness and presence allows Plotinus to describe the elaborate range of individuality which extends from the empirical identity of man in the sensible world to that phase of the soul which is in union with the One.

Bibliography

ARMSTRONG, A. H., Plotinus. Text with an English translation, 5 vols. (the 6th yet to appear), London 1966–1984.

– Form, Individual and Person in Plotinus, Dionysius 1, 1977, 49–68.

ARNOU, R., Le Désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin, Paris 1921.

ATKINSON, M., Plotinus: Ennead V.1. On the Three Principal Hypostases. A Commentary with Translation, Oxford 1983.

BECKER, O., Plotin und das Problem der geistigen Aneignung, Berlin 1940.

BEIERWALTES, W., Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt am Main 1985.

BLUMENTHAL, H. J., Plotinus' Psychology, The Hague 1971.

– Review of G. J. P. O'DALY, Plotinus' Philosophy of Self, Shannon 1973, in: Gnomon 50, 1978, 409.

CHAIGNET, A.-E., Histoire de la psychologie des Grecs, vol. 5, Paris 1892 (reprint Brussels 1966).

COBB, H. v. ZANDT, Consciousness and the Self in the Philosophy of Plotinus and its Relation to Greek Thought, Diss. Yale 1936.

– The Concept of Consciousness in Plotinus, Transactions of the American Philological Association 69, 1938, xxxii.

CORRIGAN, K., Plotinus, 'Enneads' 5,4 [7],2 and Related Passages: A New Interpretation of the Status of the Intelligible Object, Hermes 114, 1986, 195–203.

COURCELLE, P., Le «Connais-toi toi-même» chez les néoplatoniciens grecs, in: Le Néoplatonisme. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Science Humaine, Paris 1971, 153–166.

– Le Connais-toi toi-même de Socrate à Saint Bernard, 2 vols., Paris 1974/75.

DECK, J. N., and ARMSTRONG, A. H., A Discussion on Individuality and Personality: J. N. DECK and A. H. ARMSTRONG, Dionysius 2, 1978, 93–99.

DODDS, E. R., The Parmenides of Plato and the Origins of the Neoplatonic One, Classical Quarterly 22, 1928, 129–143.

– Tradition and Personal Achievement in the Philosophy of Plotinus, Journal of Roman Studies 50, 1960, 1–7, reprinted in: E. R. DODDS, The Ancient Concept of Progress, Oxford 1973, 126–139 (= Der Fortschrittsgedanke in der Antike und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen, ins Deutsche übertragen von K. MORGENTHALER, Zürich–München 1977, 151–167).

GRAESER, A., Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study, Philosophia antiqua 22, Leiden 1972.

GURTLER, G. M., Human Consciousness and its Intersubjective Dimension in Plotinus, Diss. Fordham 1978.

HADOT, P., Les Niveaux de Conscience dans les États Mystiques selon Plotin, Journal de Psychologie 77, 1980, 243–266.

HARDER, R., Plotins Schriften, übersetzt von RICHARD HARDER, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von RUDOLF BEUTLER und WILLY THEILER, in five volumes, Hamburg 1956–1960.

HENRY, P., St. Augustine on Personality, New York 1960.

Digitized by Google

IGAL, J., La Genesis de la Inteligencia en un pasaje de las Enéadas de Plotino (V.1.7.4–35), Emerita 39, 1971, 129–157.

JAEGER, W., Nemesius von Emesa. Quellenuntersuchungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonius, Berlin 1914.

KRÜGER, G., Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, Logos 22, 1933, 225–272.

LLOYD, A. C., *Nosce Teipsum* and *Conscientia*, Archiv für Geschichte der Philosophie 46, 1964, 188–200.

– Non-discursive thought – an enigma of Greek philosophy, Proceedings of the Aristotelian Society 70, 1969/70, 261–274.

MAMO, P. S., The notion of the self in the writings of Plotinus, Diss. Toronto 1967.

– Forms of Individuals in the Enneads, Phronesis 14, 1969, 77–96.

MERLAN, P., Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness. Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition, International Archives of the History of Ideas 2, The Hague 1963.

NORTH, H., Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature, Cornell Studies in Classical Philology 35, Cornell 1966.

O'DALY, G. J. P., Plotinus' Philosophy of Self, Shannon 1973.

RIST, J. M., The Parmenides Again, Phoenix 16, 1962, 1–14.

– Plotinus, The Road to Reality, Cambridge 1967.

– The Problem of "Otherness" in the Enneads, in: Le Néoplatonisme, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique: Science humaine, Paris 1971, 77–87.

SASSEN, F. L. R., De theoria cognitionis Plotini, cetero ejus systemati comparata, Diss. Fribourg 1916.

SCHROEDER, F. M., The Platonic Parmenides and Imitation in Plotinus, Dionysius 2, 1978, 51–73.

– Representation and Reflection in Plotinus, Dionysius 4, 1980, 37–59.

– Light and the Active Intellect in Alexander and Plotinus, Hermes 112, 1984, 239–248.

– Conversion and Consciousness in Plotinus 'Enneads' 5, 1 [10],7, Hermes 114, 1986(A), 186–195.

– The Self in Ancient Religious Experience, in: World Spirituality, ed. E. H. COUSINS, vol. 15, Ancient Mediterranean Spirituality, ed. A. H. ARMSTRONG, New York 1986(B), 337–359.

SCHWYZER, H.-R., "Bewusst" und "Unbewusst" bei Plotin, in: Les Sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité Classique 5, Vandœuvres–Genève 1957, 341–379.

SZLEZÁK, T. A., Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins, Basel and Stuttgart 1979.

SMITH, A., Unconsciousness and Quasiconsciousness in Plotinus, Phronesis 23, 1978, 292–301.

SORABJI, R., Myths about non-propositional thought, in: Language and Logos. Studies in ancient Greek Philosophy presented to G. E. L. Owen, ed. M. SCHOFIELD and M. C. NUSSBAUM, Cambridge 1982.

WARREN, E. W., Consciousness in Plotinus, Phronesis 9, 1964, 83–97.

Digitized by Google

Mystical Elements in Plotinus' Thought

by John Bussanich, Albuquerque, New Mexico

(Dieser Beitrag, dessen Manuskript nicht rechtzeitig zum Redaktionsschluß des vorliegenden Teilbandes II 36,1 abgeschlossen werden konnte, erscheint als Nachtrag am Schluß des Teilbandes II 36,4. – W. H.)

Digitized by Google

Asceticism as Athletic Training in Plotinus

by Daniel A. Dombrowski, Omaha, Nebraska

Contents

I. Introduction 701
II. Some Previous Scholars 702
III. Plotinus's Use of Askesis 704
IV. Athletic Metaphors 706
V. '*Askesis*' as '*Katharsis*' 707
VI. The Soul as Active 708
VII. Porphyry's Testimony 710
VIII. Conclusion 711

I. Introduction

At least as far back as Aristotle, and probably before, it was a commonplace in Greek culture that virtue consisted in a mean between two extremes. Moderation (*sophrosyne*) was a key virtue, perhaps the key virtue, consisting in a mean between self-indulgence (*pleonexia*), or thinking too much of oneself, on the one hand, and thinking too little of oneself (*mikropsychia*), on the other. In that Western culture has exhibited pleonexic tendencies at least from the time of Adam Smith,[1] it is not too surprising that many recent interpreters of late ancient philosophy either see the asceticism which characterizes many thinkers in this period as an example of *mikropsychia* or as an embarrassing feature for which one must give an *apologia*. My thesis in this article is that defenders of Plotinus need not be embarrassed by his asceticism and that asceticism need not be a type of *mikropsychia*. Integral to this thesis will be an emphasis on the athletic nature of *askesis*.

[1] See my: Adam Smith's The Theory of Moral Sentiments and Christianity, The American Benedictine Review 35 (1984): 422–438.

Digitized by Google

A later Christian writer like IGNATIUS OF LOYOLA makes it clear in 'The Spiritual Exercises' that there is a difference between moderation and penance. The former consists in denying ourselves what is excessive, luxurious, flashy, superfluous; that is, eliminating what we might want to have as opposed to what we really need. But penance consists in denying ourselves what is essential for us to have; it does not eliminate that which is excessive but that which is integral to our well being.[2] Two preliminary examples would be avoiding frequent desserts after meals (moderation) as opposed to fasting for forty days (penance, or, from the ancient Greek point of view, *mikropsychia*).

In which category is asceticism to be placed? In order to answer this question one must realize that the etymology of the word *askesis* shows an athletic origin.[3] The word does not so much refer to self-denial as to the practice or training required to compete in an athletic event. Although the word *askesis* eventually came to be associated with the monastic, penitential way of life in Christianity (which is, from an Aristotelian, and, I allege, Plotinian perspective, a variety of *mikropsychia*) it must be emphasized that ascetic training is also needed to avoid *pleonexia*, that is, to obtain moderation so as to reach The One. Or as Porphyry implies,[4] asceticism enables us to escape from barbarism so that we may "enter the stadium naked and unclothed, striving for the most glorious of all prizes, the Olympia of the soul."

II. Some Previous Scholars

ARMSTRONG[5] is certainly correct in noting that the deepest tension in Plotinus's thought deals with two opposing valuations of the movement from unity to multiplicity, but tension is not the same as incoherence. The descent of the individual soul into body is both a fall and a compliance with universal soul. The world is both a prison for souls and a necessary completion of divine order. If the soul selfishly devotes itself to the body it becomes entrapped in atomistic particularity; the root sin of soul is self-isolation. But the mere fact of being joined with body does not necessarily imply imprisonment; because the material universe for Plotinus is a living, organic whole it is the best possible image of

[2] IGNATIUS also suggests, somewhat confusingly, that one should be "moderate" in penance so that one does not die from one's penitential rigor. Also see my: Eating and Spiritual Exercises: Food for Thought from Saint Ignatius and Nikos Kazantzakis, Christianity and Literature 34 (Summer, 1983): 25–32.

[3] See LIDDELL and SCOTT as well as G. W. H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon (Oxford: Clarendon Press, 1961).

[4] De abstinentia I, 31.

[5] See A. H. ARMSTRONG, The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus (Cambridge: Cambridge University Press, 1940), as well as ARMSTRONG's notes to the Loeb edition of the 'Enneads', I, pp. XII, XIV, XXIII, XXIV, XXVI–XXVIII, 96–97; II, pp. 222–223; and III, pp. 122–123, 229.

Digitized by Google

the unity-in-diversity of the region of Forms in intellect. Plotinus has a sacramental view of the visible universe in that it is a sign of the invisible; the key is to use these signs to return to The One by concentrating one's powers inwardly, which requires vigorous discipline. Only through purification (*katharsis*) and training (*askesis*) can we gain a foothold in the world of intellect.

It is well known that soul for Plotinus is dual: he uses Aristotle's notion of soul as the immanent form of the body as a starting point from which to develop his own very different doctrine of the rational soul as the "true man" or the "man within." Yet ARMSTRONG rightly notes that Plotinus captures the true Platonic other-worldliness, as opposed to its bastardization, in seeing the material universe in its goodness, beauty, and unity as the best possible image of the intelligible, contra Gnosticism. Thus, the cleavage in human nature for Plotinus is not between matter and spirit, nor between body and soul, but between the lower self (the composite self of the joint entity) and the higher (or inner) self. The goal of soul's striving is not so much a fundamental change in soul as such as a waking up from illusion, a disciplined turning of one's attention from the lower to the higher.

Not all scholars have seen Plotinus's asceticism in this light, however. REITZENSTEIN and LEIPOLDT[6] see the roots of Christian asceticism, with its mortifying, world-rejecting temper, in Plotinus. And DODDS,[7] although he does not completely agree with REITZENSTEIN and LEIPOLDT, he does lean in their direction. DODDS compares one Christian's description of the body as a filthy bag of excrement and urine with Porphyry's claim that Plotinus was ashamed of having a body. That is, Plotinus's asceticism was a long way from the ancient conception of *askesis* as training. Hatred of the body and contempt for the human condition were, as DODDS sees them, diseases endemic to the entire culture of the period, diseases diagnosed as neurotic guilt. At the other end of the spectrum we can see PISTORIUS wondering whether Plotinus was ascetical at all.[8] This extreme view is due to the fact that for PISTORIUS asceticism means the prohibition of pleasure altogether (although he disavows seeing Plotinus as a gloomy recluse opposed to the natural life).

Most scholars lie between these two extremes, but even these moderates often fail to make explicit why Plotinus's asceticism is not a variety of *mikropsychia* and not world-negating. RIST says that Plotinus's asceticism was not excessive, but does not tell us how asceticism can be a part of the moderate life.[9]

[6] R. REITZENSTEIN, Hellenistische Wundererzählungen (Leipzig: Teubner, 1906), pp. 142ff.; and J. LEIPOLDT, Griechische Philosophie und frühchristliche Askese, Berichte über die Verhandlungen d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig, Phil.-hist. Kl., 106,4 (Berlin 1961). Also see L. BIELER, Theios Aner. Das Bild des „göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum (Wien: Höfels, 1935–1936), I, pp. 60–73.

[7] E. R. DODDS, Pagan and Christian in an Age of Anxiety (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), pp. 28–36, 42, 60–61.

[8] PHILLIPUS VILLIERS PISTORIUS, Plotinus and Neoplatonism (Cambridge: Bowes and Bowes, 1952), pp. 141, 144.

[9] J. M. RIST, Plotinus: The Road to Reality (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 8.

Digitized by Google

Likewise, WALLIS sees Plotinus's asceticism as mild when compared to Christian and Manichean standards, and rightly notes that Plotinus was well within the tradition of Hellenic moderation.[10] But WALLIS seems to judge Plotinus's asceticism as mild because of the sexual or eating practices which Plotinus performed (or did not perform); he does not make clear the reason why Plotinus's concept of asceticism is different from the Christian one. And INGE notices that Plotinus's world-renouncing tendency is not carried to extreme lengths, but this assumes that asceticism is necessarily world-renouncing.[11] He notices that Plotinus led a strenuous and active life, yet INGE connects asceticism not with athletic metaphors in Plotinus but with political ones. INGE is correct that the Platonic tendency to make the intellect passionate and the passions cold is found in Plotinus. But he sometimes suggests that this tendency makes the label 'ascetic' inappropriate for Plotinus and a more fitting designation for a Cynic philosopher.

INGE claims (contra DODDS) that Plotinus was the inheritor of the old tradition of *askesis*, but he translates this word as "self-discipline," a discipline which is needed to avoid "sin." ARMSTRONG's translation of *askesis* as training more accurately conveys in English the idea that asceticism is for something, as an athlete's training is only efficacious if it prepares the athlete for his event. If the athlete wears his body out before the event he has not trained well. However, "discipline" can, at times, be construed in a retributivist sense, which introduces too much negativity into Plotinus, as we will see. It should be noted that INGE follows MACKENNA's use of "discipline"; this, among other reasons, should recommend ARMSTRONG's new translation.[12] To support this recommendation I will now examine Plotinus's use of *askesis*.

III. Plotinus's Use of Askesis

Plotinus uses the word *askesis* or its cognates at least five times:

(1) At (1.1.10) Plotinus makes it clear that the joint entity – body and soul – is part of ourselves when we have not yet been separated from body; we are affected by what happens to our bodies. The virtues (*aretai*) which result not from thought (*phronesei*) but from habit (*ethesi*) and training (*askesesi*) belong to the joint entity. Thus, virtue is obtainable by the joint entity (*koinon*), but only through training.

[10] R. T. WALLIS, Neoplatonism (N.Y.: Scribner's, 1972), pp. 9–10.

[11] WILLIAM RALPH INGE, The Philosophy of Plotinus (London: Longmans, Green, and Co., 1923), II, pp. 164–175.

[12] For Enneads I–V I have used the Greek text and English translation of ARMSTRONG in the Loeb edition (Cambridge: Harvard University Press, 1966–1984). ARMSTRONG largely follows the text of HENRY–SCHWYZER. In that the Loeb edition of Volume VI has not been published yet, I have here used MACKENNA's translation (Oxford: Oxford University Press, 1917, 1969) and HENRY–SCHWYZER.

Digitized by Google

(2) Just as some skills require arithmetic, so ethics (*ethon*) requires dialectic (*dialektikes*). But dialectic, although a necessary condition for a moral life, is not sufficient (1.3.6). In addition to contemplation (*theorousa*) one needs physical training (*askeseis*) in order to become moral. Whereas at (1.1.10) Plotinus makes it clear that the virtues which come from training belong to the joint entity, he also makes it clear that even in our present life the true man (*alethes anthropos*) transcends the joint entity.

(3) We should not be surprised that there are also virtues associated with intellect that do not involve the body's passions and their training (*askesesi*). We can legitimately infer here (6.8.6)[13] that neither the joint entity as knower nor intellect can quite merge with the object of their quest. The highest vision, which floods the eye with light such that the quester becomes identical with "that radiance," occurs suddenly as the quester is "swept beyond it all by the very crest of the wave" of intellect surging beneath. That is, paradoxically, the goal of asceticism (which is not at all inhumanely opposed to the humanist Greek concept of *paideia*, see *paidagogetheis* in this passage) is to eventually engage in a "banqueting (*hestiaseis*) upon the divine."

(4) By way of contrast, in Plotinus's opinion, Epicurus forfeits his banquet "there" in favor of one here (2.9.15).[14] By exhorting us to pursue pleasure and laugh at self-control (*sophronein*) he destroys the righteousness which we possess both at birth and have perfected by reason and training (*teleioumenen ek logou kai askeseos*). Thus, asceticism is not an artificial contrivance, but is an extension of our natural predisposition to achieve *arete*. It does little good to suggest that we are to look to God unless we are tended (*therapeuesthai psyche*) and taught how to look (*blepse didaxe*). The suddenness of the mystical experience (beyond the dualism necessarily entailed in intellect between knower and known) does not, like lightning, strike indiscriminately. Only those trained (*pareskeuasmenois*) to receive the splendor of The One may be touched (6.9.4). Hard work is required to learn to be passive in the right way, as in learning to hear the counterpoint in a difficult symphony or in sensing the subtle pains in a loved one. Or better, like anticipating the moves of another athlete in a contest. Trained passivity is a refined activity.

(5) For Plotinus, human beings occupy a middle place (*metaxy*) between the gods and the animals; corrupted human beings pull themselves down to the level of wild beasts (*therion*). These corrupt human beings are obviously inferior to other human beings whom they might attack, but this does not necessarily mean that Plotinus was opposed to the body or its training (3.2.8). Dainty children who are trained neither in body nor in mental toughness are inferior to those chaotic souls who have at least trained (*askesantes*) their bodies. The

[13] I follow ARMSTRONG in believing that because Plotinus never wrote down (or had written down) his philosophy until the end of his life there is little to be gained in treating his treatises in their supposed chronological order.

[14] Plotinus's remarks here seem to apply more to the Epicureans than to Epicurus himself. See my: The Philosophy of Vegetarianism (Amherst: University of Massachusetts Press, 1984), Ch. 5.

Digitized by Google

training grounds (*gymnasion*) of the latter have provided some means to combat laziness and luxury so as to secure moderation, as opposed to allowing human bodies become "fattened lambs." ARMSTRONG rightly notes[15] that Plotinus is here criticizing a cowardly religiosity whereby people expect the gods to get them out of troubles when their proper task is to make themselves fit to handle such troubles. Nonetheless, Plotinus avoids taking asceticism too seriously; that is, he avoids the Aristotelian vice of being too earnest. The wrestling schools (*palaistrai*) should be places for play and folly. Analogously, simple (ascetical) meals can be quite enjoyable once pleonexic desires have been trimmed through training.

IV. Athletic Metaphors

Plotinus's allusions to athletics and his use of athletic metaphors amplify his specific uses of *askesis*. Like Heracles we must use our bodies in an active, not purely contemplative life (1.1.12). It is the excellence (*arete*) of this active life to raise our ordinary nature (*koinon tes physeos*) to a higher level, standing up to the blows of fortune (*tyches*) like a great athlete (*athleten megan*). The very word "ethics" in English is derived from a Greek word for training or habit which is closely related to *askesis*: *ethos*. Plotinus makes it clear that the soul must be trained (*ethisteon*) to ascend the Symposium-like scale of beauty (1.4.8; 1.6.7; 1.6.9).

Like those who receive inherited wealth, some are naturally virtuous; others achieve intellectual virtue without the body, presumably because of a dispositional indifference to it. But most can achieve virtue only by first producing bodily vigor (*somatos ischyn*). In that the world is like a playing field (*gymnasion*), where some win and some lose, we should not be surprised that many people do not make the ascent to virtue and The One. But to fear that we are to be among the losers creates a self-fulfilling prophesy because the winners are those, prepared by nature and training (*pareskeuasmenois physesi kai epimeleiais*), who draw near to the untroubled state of the World Soul (2.3.14; 2.9.9; 2.9.18).

Something like the distinction between play and athletics is operative in Plotinus, with the former (from *paizo*) signifying children's games and the latter signifying a competition for a prize (from *athleo*), especially the aforementioned Olympia of the soul. *Askesis* does not have much to do with play if it is a mere trifling with toys (*paignia*), but to the extent that there is inherent value in the asceticism practiced by the joint entity then asceticism is not fully to be identified with athletic competition, which looks beyond itself to a prize or some other effect (3.2.15). That is, although there is a distinction between play and more serious endeavors for Plotinus, there is no necessary opposition between the two. In that *askesis* has elements of both inherent and instrumental worth, and because play is fun in itself without being directed toward goal-oriented behavior, there

[15] Loeb edition of Plotinus, III, pp. 72–73.

Digitized by Google

is a playful element in Plotinus's asceticism. In fact, he sees no danger in playing with one's own ideas (*kindynos oudeis en toi paizein ta auton genesetai*), as long as this playing (*paizein*) is ultimately for the sake of contemplation (*theorias*). A person who frivolously plays with ideas may unknowingly be training himself for the contemplative life (3.8.1), say by acclimating intellect to its own work rather than exhausting it in utilitarian concerns.

For the most part, however, it is not play which improves our mental grasp, but exercises (*meletai*) for the soul which are analogous to physical training (*gymnasia*) for the arms and legs. Just as physical training can be specialized, say for a runner as opposed to a boxer, so can the soul's power be directed toward memory, or quick decisions, et al. Proper training of the soul will insure that it will not be affected by distractions, just as a runner's training does not make him easily affected by a long run (4.6.3). A quality like running or boxing is a power (*dynamis*), for Plotinus, which, when added to the *dynamis* of natural ability yields a greater sum than if the *dynamis* of natural ability were left on its own (6.1.10–12). Without an analogous power in the soul, the power which comes from training, we would more easily degenerate into evil, which for human beings consists in giving free reign to manifold desires (6.4.15).

V. 'Askesis' *as* 'Katharsis'

The need for asceticism becomes apparent when one considers that the lower soul, which is part of the joint entity, is woven through the body (1.1.3), a metaphor borrowed from Plato's 'Timaeus' (36 E), where the World-Soul, as ARMSTRONG notes,[16] gives itself to bodies by illuminating-forming-vivifying (and training) them while remaining itself undiminished. And it is the joint entity, not the higher soul, which is the living being (*zoon*). The ascent and separation (*anachoresis kai ho chorismos*) from the body must begin here (1.1.9; 1.1.12). That is, the man (*ho anthropos*) desires, not the higher soul (1.1.5–6), even if the truly good man is not to be identified with the composite of soul and body (1.1.14). Because *askesis* consists in the training of desire, it is important to note that pleasure and pain can only be understood in connection with the soul's being woven through the body, with the soul's communion (*koinonian*) with the body. Pain (*algedona*) is the consciousness (*gnosin*) of withdrawal of a body which is deprived of the image of soul, whereas pleasure (*hedone*) indicates that the image of soul has been returned to the body (4.4.19; 4.4.24).

Whereas the civic virtues set limit to our desires as they affect others, they are like other virtues, including those which come from training, in being purifications (*katharseis*). In all cases of virtue the process of purification is less perfect than the achieved state. But because complete separation from body is not possible, at least not in this life, the process of purification is very important.

[16] Loeb edition, I, pp. 110–111.

Digitized by Google

Purification obviously cannot eliminate desire (*epithymian*) altogether, but it can eliminate certain types of desire, like fear, and keep others in check through self-control (*autodikaiosyne*), like the desire for food or sex (1.2.1–6). Thus, there are two stages in a person's spiritual journey: the first on the way up and the second upon arrival. Whereas some (true philosophers) go naturally along the upward way without effort, most must be led by means of virtuous activity (*energon kat areten*), gradually reducing bodily advantages by neglecting (*apothesetai*) them, and this is often a hard won effort (1.3.1; 1.4.9; 1.4.14).

Every virtue, even practical wisdom (*phronesis*), is a purification, but not all are capable (*ou dynasthai*) of such a purification (1.6.6; 1.8.5). This is odd because if the primary evil is unmeasure (*ametria*) it would seem that everyone could avoid the primary evil (1.8.8). But this underestimates the weakness (*astheneian*) of the untrained soul (note the athletic metaphor here); flying is easy only in our dreams (1.8.14; 2.9.9). For those who are naturally virtuous, purification merely consists in leaving the soul alone; for everyone else it is a waking up (*egersis*) as much as it is a separation, it is an avoidance of the sleepy life caused by gluttony or meat-eating (3.6.5). Or better, purification is a vigorous cleansing of mud from golden soul, the perfection (*teleiosis*) of which lies in intellect (4.7.10; 5.1.3).

If asceticism is practiced so as to attain moderation it is imperative to distinguish between necessities and superfluous wants. And within the category of necessities (*anagkaia*) a distinction should be made between those things which are needed to continue our existence (*to einai*) – e.g., food – as opposed to those which are needed for our well being (*eudaimonein*). The former do not have attraction for us while present, but tempt us when removed (1.4.6–7). The point, therefore, seems to be to have them present in moderation. Indeed, Plotinus tells us that a person should give to his bodily life as much as it needs and to the extent that one can (*hosa pros ten chreian kai dynatai*, 1.4.15) in order to meet these needs.

Nonetheless, sometimes fasting heals (*endeia de iasato*), presumably by keeping desire in check so that we can recognize needs as needs, rather than seeing them as indistinguishable from wants (1.4.16; 2.9.14). That is, ascetical fasting is not necessarily penance, but can, if done intelligently, be part of a moderate life where one does not regret fulfilling one's needs. Likewise, only the man who is pure (that is, who has completed the process of *katharsis* and *askesis*) is sexually satisfied with beauty alone (*kallos monon*). Presumably those in ascetical training could legitimately have such sex as is compatible with *sophrosyne*.

VI. The Soul as Active

Plotinus can allow ascetical moderation in food and sex and still be opposed to that gluttony (*gastrimargias*) which is analogous to perpetual sleep, and analogous to the belief that our pleonexic dreams are reality. Virtue is quite com-

Digitized by Google

patible with food, even if idle extravagance signals vice, and even if intellect lies above bodily states (5.5.11; 6.3.18; 6.8.3). It must be admitted that a balance needs to be struck in Plotinus between those passages which suggest that greatness of soul (*megalopsychia*) consists in despising earthly things (e.g., 1.6.6) and those which suggest that virtue consists in a mean between extremes (e.g., 6.3.20). But the emphasis Plotinus places on activity (*energeia*) as the soul's natural good (*to kata physin agathon*, 1.7.1) indicates that one cannot push one's interpretation of Plotinus too far in the direction of a world-renouncing scheme. Life limps when one's proper work (*ergon autou*) is not done (1.7.1, 3; 2.3.7–8).

There are obviously various grades of activity for Plotinus; that of sense-perception, for example, is sleepy compared to that of intellect. But even bodily activity can contribute to the contemplative life (*theoria telos*). Bodily activity which is trained allows one to appreciate, paradoxically, the peace and quiet (*hesychia tou nou scholen*) of intellectual activity (3.6.6; 3.8.6; 5.3.7). A bodily activity like walking is inferior to intellectual activity not because it lacks actuality – indeed bodily activities are actual – but because they entail repetition in order to achieve finality, as in continually walking a racecourse until one reaches the finish line, but then one no longer needs to walk. Nonetheless, bodily activities mastered through training eliminate enslavement to the passions and hence prepare us for freedom (6.1.16; 6.8.1–2).

Self-mastery is of great importance for Plotinus because one sees with one's self alone the alone; in fact, the soul sometimes shows itself to be by itself even when it is in the body. One must make an effort to prevent the body from being a hindrance to thought (1.6.7; 4.8.1–2). Souls are like amphibians (*amphibioi*), sometimes swimming in the region of the joint entity, sometimes walking alone in the trans-intellectual terrain. But the goal of amphibious activity is to walk with equanimity on the higher plane (4.8.4; 4.8.8; 5.3.4). Even for the trained soul, however, the final vision may be sudden and unexpected. Only for those on the verge of this vision does Plotinus prescribe: "Take away everything!" (*aphele panta*). This is not an exhortation to become ascetical. Rather, in "the 'easy life' there" (*rheia zoein ekei*) one does not walk on alien ground because one's place is one's very self; the place one ascends from runs along with the mover, which makes running quite easy. This is a condition beyond *askesis*, beyond effort, where one can quite willingly give "everything" away (5.3.17; 5.8.4).

Despite the fact that one cannot simultaneously lead the ascetical life and have mystical vision, the former is a necessary condition for the latter as a species of preparation (*paraskeue*). The soul must make itself apt (*paraskeuasasa*) to be most beautiful (*malista kalen*); it must concern itself with those preparings and adornings (*paraskeue kai he kosmesis*)[17] integral to those growing ready (*paraskeuazomenois*) for the vision, the big event (6.7.34). How else but through

[17] The Greek *kosmeo* has at least two meanings: to order or to ornament. In that ornamentation can sophistically feign true order, we must be aware of the possibility that there could be cheap, cosmetic imitations of real *askesis*. Plato was aware of this in the 'Gorgias'. See my: Plato and Athletics, Journal of the Philosophy of Sport 6 (1979): 29–38.

Digitized by Google

training can we take our multiple body parts and treat them as a unity so as to ascend to the highest principle within ourselves? (6.9.3). Without such training we are even prone to anger more readily when deprived of bodily pleasures like food (4.4.28).[18]

VII. Porphyry's Testimony

I am now in a position to confront the famous text of Porphyry to the effect that Plotinus was ashamed of being in the body (*aischynomenoi hoti en somati*). Some (e.g., DODDS), as we have seen, have interpreted this to mean that Plotinus was in a league with those who saw the body as a filthy bag of excrement and urine. But more than one interpretation is possible regarding Porphyry's description. First, my treatment of Plotinus's own texts has indicated how unlikely it is that Plotinus had a purely negative attitude toward the body or a purely penitential attitude toward asceticism. And second, even the evidence from Porphyry's 'Life of Plotinus'[19] is mixed regarding Plotinus's attitude toward these topics.

From the perspective of the higher (or inner) soul the joint entity is somewhat shameful in that one could never train the body perfectly because of the recalcitrance of our animal natures. Nonetheless the body is at least an image (*eidolou*) of true reality and is not totally unlike the real (Porphyry, 1). Plotinus's emphasis on ascetical training, athletics, and the active life make it unlikely that one can rest content with the dogmatic assertion that asceticism must be a type of penance for Plotinus because he was ashamed of having a body. Although Plotinus refused to take medication from the flesh of wild beasts, he also refused to eat the flesh of domesticated animals (2). In neither case can it be assumed that Plotinus abstained from these practices out of a hatred for the body. In fact, from Plato we can learn that one reason why one would be sceptical of extensive or exotic medical treatments is that the very need for them may indicate that one had previously ignored the athletic life of training and healthy eating (see Gorgias 463–466 and Republic 404–405).

The fact that Plotinus did not want any feast (*hestian*) on his birthday does not necessarily mean that he was opposed to feasting; one should note that he was in favor of celebrating the traditional birthdays of Socrates and Plato (2). Once again, Plotinus appears as a defender of moderation here rather than as a defender of self-denigration. Porphyry also tells us that Plotinus took a summer vacation in conversation with friends, perhaps talking about the dance of immor-

[18] One should not get the impression that Plotinus's vegetarianism was exclusively due to his asceticism or desire for personal well-being. There was also a profound respect for animals in antiquity. Again, see my: The Philosophy of Vegetarianism. INGE, II, p. 166, is not to be trusted when he says that prohibiting *tabu* foods was "barbarous superstition."

[19] Loeb edition, translated by ARMSTRONG in volume I of the 'Enneads'.

Digitized by Google

tal love (*choron erotos athanatou*, 22). That is, not even in Porphyry's testimony to Plotinus do we get the impression that Plotinus was a prude (5, 23). Although Plotinus praised highly the Roman senator Rogatianus, who only ate every other day, it is important to realize that this regimen was not penitential but part of a (successful) effort at renunciation (*apostaseos*) in order to regain health (7). Plotinus himself ate very little (*trophes oligotes*), but in order to reduce sleep so as to have more time to turn to (*epistrophe*) contemplation. (Note the play between *trophes-epistrophe*.) Plotinus managed enough energy to show more care for the destitute than is required of even moral human beings. His supererogation, and his "yes!" to life, include the personal care of orphans (8–9). Only disciplined souls can lead the contemplative life and escape egocentrism at the same time.

It was Plotinus himself who convinced Porphyry not to commit suicide. This advice is perfectly consistent with Plotinus's disapproval of lust and the bitter wave of blood-drinking life here (*pikron kyma tou haimobotou tede biou*, 23 – note that here Plotinus may be criticizing the cruelty of killing animals for the table). The lust (*prothymian*) for death is not an exception to the rules regarding the ascetical life, and it is most certainly not to be seen as a paradigmatic case of *askesis* (11, 15, 23). Plotinus's natural greatness (10) aided him in the effort to avoid perversion of, or elimination of, the trained life.

VIII. Conclusion

One final point should be made concerning the relationship between asceticism in Plotinus and one of the most important issues regarding the structure of his universe. Most interpreters assume that the divine hypostases in Plotinus are related as a graded triad: The One, Intellect, Soul. Although a *prima facie* case can be made for such an assumption, WHITTEMORE,[20] relying on PISTORIUS, notices that because neither The One, nor Intellect, nor Soul can conceivably exist as independent and separate entities, they are little more than logical abstractions, abstracted, that is, from divinity itself. Words like "higher" or "prior" as applied to The One are metaphors. These metaphors can be interpreted to mean "logically more important" or "logically prior." The idea of a cause (or The One) all alone without an effect (or a many) to be related to is "simply inconceivable" for WHITTEMORE. Plotinus is quite clear that soul is not in body but body is in soul; and the whole material world is in the World-Soul. God (including The One considered abstractly as unity in isolation from multiplicity) is not in reality completely outside the many nor temporally prior to creation.

[20] See ROBERT C. WHITTEMORE, Panentheism in Neo-Platonism, Tulane Studies in Philosophy 15 (1966): 47–70. Also see a forthcoming article of mine on panentheism in Plotinus. And see PISTORIUS, p. 20, et al.

Digitized by Google

The point I would like to make is that the common misinterpretation of the Plotinian Godhead as a graded triad (instead of viewing Plotinus's God as a triunity) has consequences for asceticism. Plotinus's mystical way of life, as WHITTEMORE puts it, is a "continuing discipline of mind and body directed to the end of discovering the basic quality of nature and of self." It is a training in preparation for finding out how our lives and nature are in God. Brief ecstasies and singular revelations of a reality completely outside of nature deserve our scepticism, but Plotinus's "lifetime of religious practice must command our respect." Or as HARTSHORNE puts it,[21] mysticism can either mean: (1) an experience of a God who completely transcends the natural world, an experience which must necessarily be ineffable; or (2) an experience of a God who has the world internal to the divine nature, such that every event is partially divine – because of this ubiquity God is prehended directly only by the mystic trained for such a prehension in that the rest of us take divine unity for granted.

To assume (incorrectly, I think) that Plotinus's mysticism must be of the former type is to encourage the conception of asceticism as world-negating, penitential, mortifying. To claim that Plotinus's mysticism is perhaps of the latter sort is to make possible an appreciation of asceticism as athletic training.

[21] See CHARLES HARTSHORNE, Mysticism and Rationalistic Metaphysics, Monist 59 (1976): 563–569.

Digitized by Google

WILLY THEILER

Forschungen zum Neuplatonismus

Groß-Oktav. X, 336 Seiten. 1966. Ganzleinen DM 84,– ISBN 3 11 005156 7
(Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, Band 10)

PAUL FRIEDLÄNDER

Platon

3 Bände. Groß-Oktav. Ganzleinen

Band 1: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit

3., durchgesehene und ergänzte Auflage
X, 438 Seiten, 8 Tafeln, 1 Titelbild. 1964. DM 98,– ISBN 3 11 000137 3

Band 2: Die platonischen Schriften. Erste Periode

3., verbesserte Auflage
VI, 358 Seiten. 1964. DM 98,– ISBN 3 11 000138 1

Band 3: Die platonischen Schriften. Zweite und dritte Periode

3., durchgesehene und ergänzte Auflage
VIII, 577 Seiten. 1975. DM 98,– ISBN 3 11 004049 2

THOMAS ALEXANDER SZLEZÁK

Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie

Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen

Groß-Oktav. X, 446 Seiten. 1985. Ganzleinen DM 238,– ISBN 3 11 010272 2

CHRISTOPH RIEDWEG

Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien

Groß-Oktav. XII, 192 Seiten. 1987. Ganzleinen DM 112,– ISBN 3 11 010807 0
(Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte, Band 26)

Preisänderungen vorbehalten

Walter de Gruyter W DE G **Berlin · New York**

Digitized by Google

Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)

Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung

3 Teile in mehreren Einzelbänden und Gesamtregister. Groß-Oktav. Ganzleinen
Herausgegeben von Hildegard Temporini und Wolfgang Haase

Teil II: Principat

Band 21: Religion
(Hellenistisches Judentum in römischer Zeit: Philon und Josephus)

Herausgegeben von Wolfgang Haase
21,1: X, 760 Seiten. 1984. DM 400,– ISBN 3 11 008845 2
21,2: X, Seiten 761–1342. 1984. DM 320,– ISBN 3 11 009522 X

Inhalt, Band 21,1: Sandmel, S.†: Philo Judaeus: An Introduction to the Man, his Writings, and his Significance (3–46) · Hilgert, E.: Bibliographia Philoniana 1935–1981 (47–97) · Borgen, P.: Philo of Alexandria. A Critical and Synthetical Survey of Research since World War II (98–154) · Cazeaux, J.: Philon d'Alexandrie, exégète (156–226) · Mack, B. L.: Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria (227–271) · Terian, A.: A Critical Introduction to Philo's Dialogues (272–294) · Pearson, B. A.: Philo and Gnosticism (295–342) · Conley, Th. M.: Philo's Rhetoric: Argumentation and Style (343–371) · Winston, D.: Philo's Ethical Theory (372–416) · Barraclough, R.: Philo's Politics. Roman Rule and Hellenistic Judaism (417–553) · Kraus Reggiani, C.: I rapporti tra l'impero romano e il mondo ebraico al tempo di Caligola secondo la 'Legatio ad Gaium' di Filone Alessandrino (554–586) · Trisoglio, F.: Filone Alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributo alla conoscenza dell'influsso esercitato da Filone sul IV secolo, specificamente in Gregorio di Nazianzo (588–730) · Savon, H.: Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon (731–759).
Band 21.2: Feldman, L. H.: Flavius Josephus Revisited: the Man. His Writings, and His Significance (763–862) · Moehring, H. R.: Joseph Ben Matthia and Flavius Josephus: the Jewish Prophet and Roman Historian (864–944) · Michel, O.: Die Rettung Israels und die Rolle Roms nach den Reden im 'Bellum Iudaicum'. Analysen und Perspektiven (945–976) · Trisoglio, F.: L'intervento divino nelle vicende umane dalla storiografia classica greca a Flavio Giuseppe e ad Eusebio di Cesarea (977–1104) · Schreckenberg, H.: Josephus und die christliche Wirkungsgeschichte seines 'Bellum Judaicum' (1106–1217).
Nachtrag zu Band II.19: Collins, A. Y.: Numerical Symbolism in Jewish and Early Christian Apocalyptic Literature (1221–1287) · Rabello, A. M.: L'observance des fêtes juives dans l'Empire romain (1288–1312) · Gutmann, J.: Early Synagogue and Jewish Catacomb Art and its Relation to Christian Art (1313–1342).

Preisänderungen vorbehalten

Walter de Gruyter W DE G **Berlin · New York**

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

3 9000 000 206 800

THIS VOLUME DOES NOT CIRCULATE

PER NB 1/10/01

DO NOT REMOVE
SLIP FROM POCKET



Digitized by Google