

#320 *Joane Petrizi, Kommentare zur* **»Elementatio Theologica« des Proklos**

#335 (Ausgewählte Texte) ;

Übersetzung aus dem Altgeorgischen, Einleitung und Bemerkungen

von Lela Alexidse, Tbilissi

[In seiner »Elementatio theologica« versucht der Neuplatoniker *Proklos* (412–485), die Wirklichkeit im Ganzen systematisch und logisch stringent darzustellen: Das Sein des zeit-freien Geistes, der in Zeit verflochtenen Seele und die Phänomene der Welt leitet er aus Einem Ursprung, dem Einen und zugleich Guten, ab und macht dadurch das Sein insgesamt als einen in sich differenzierten ursächlichen Zusammenhang evident. – Die »Elementatio theologica« hat in der Philosophie und Theologie des Mittelalters und der Renaissance durch die lateinische Übersetzung des Wilhelm von Moerbeke (1268) eine intensive Wirkung entfaltet (vgl. hierzu *H. Boese*, Wilhelm von Moerbeke als Übersetzer der Stoiceiosis theologike des Proklos, Heidelberg 1985) – dies u.a. bei Thomas von Aquin (z.B. in seinem Kommentar zum »Liber de causis«), Dietrich von Freiberg, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Berthold von Moosburg, Nicolaus Cusanus und Franciscus Patricius.

Der Einblick, den Lela Alexidse in die Auslegung der »Elementatio theologica« des Joane Petrizi gibt, eröffnet erstmals die Möglichkeit, die Bedeutung der proklischen Metaphysik für die *östliche* Theologie des 11./12. Jahrhunderts genauer zu erfassen.

Werner Beierwaltes, München]

EINLEITUNG

1. Leben

Joane Petrizi war ein georgischer Theologe, Philosoph und Übersetzer im 11.–12. Jahrhundert. Seine genauen Lebensdaten sind unbekannt. Er ist wohl in der 2. Hälfte des 11. Jh.s geboren und hat wahrscheinlich in Konstantinopel bei Joannes Italos studiert. Nachdem Italos 1083 verurteilt worden war, zog Petrizi nach Makedonien, ins georgische Petrizoni-Kloster¹. Dort dürfte er seinen Namen »Petrizi« bekommen haben. Am Anfang des 12. Jh.s kehrte er nach Georgien zurück: Er wurde von David dem Erbauer, dem König Georgiens, eingeladen, um in der Gelathi-Akademie (beim Gelathi-Kloster in West-Georgien) zu arbeiten. Petrizi ist wahrscheinlich in den dreißiger Jahren des 12. Jh.s gestorben.

¹ Heute Batsckowo-Kloster in Bulgarien, das 1083 vom Georgier Gregor Bakuriani gegründet wurde.

2. Werke

Im Gelathi-Kloster hat Petrizi die Schrift des Nemesios von Emesa »Über die Natur des Menschen« und die »Elementatio Theologica« des Neuplatonikers Proklos übersetzt. Außerdem hat er auch die Werke von Joseph Phlarios und Joannes Sinaites übersetzt. Petrizis Übersetzungen der Werke von Aristoteles (»Τὰ τοπικά« und »Περὶ ἑρμηνείας«) sind verloren. Nach der Überlieferung hat Petrizi auch ein Buch über die georgische Grammatik verfaßt. Er war Autor von Gedichten, hat biblische, hagiographische und liturgische Texte übersetzt. Die »Elementatio Theologica« des Proklos hat Petrizi mit eigenen Kommentaren versehen und hat dazu auch ein Vor- und Nachwort geschrieben. Der ganze Text ist auf Georgisch veröffentlicht worden². Es gibt auch eine russische Übersetzung und Ausgabe von Petrizi-Kommentaren, zusammen mit seinem Vor- und Nachwort³. Im 13. Jh. wurde die »Elementatio« des Proklos aus der georgischen Übersetzung Petrizis ins Armenische übertragen (M. Gogiberidse in *Petrizi*, t. I, S. XXXIV). Petrizis Werke wurden von N. Marr, Sch. Nutschidse, S. Kauchtschischwili, M. Gogiberidse, K. Kekelidse, Sch. Chidascheli, G. Tewsadse, D. Melikischwili, W. Offermans, T. Tskitischwili, T. Kukawa, A. Charanauli, E. Tschelidse, L. Alexidse u.a. untersucht.

3. Petrizis Aufgabe und Ziel

Im Nachwort seiner »Kommentare« hat Petrizi über die Aufgabe und das Ziel seines Lebens und seiner Arbeit berichtet. Er wollte für seine Landsleute eine solche wissenschaftliche Sprache entwickeln, die den Sinn der philosophischen Texte und Termini genau wiedergeben könnte. Mit den schon existierenden Übersetzungen war er nicht ganz einverstanden⁴. Die Hauptaufgabe des Menschen, meinte Petrizi, sei die Vereinigung mit dem Vater unserer Seelen – d.h. mit dem Einen als Ursprung – mit Gott; deswegen sei ihm die Kraft der Liebe gegeben worden. Aber Gott hat den Menschen diese Kraft auch dafür geschenkt, damit sie, trotz ihrer Sterblichkeit, Nachfolger haben sollten.⁵ Petrizi glaubte, der Mensch habe außer der universellen Pflicht (Gottesliebe – Vereinigung mit Gott) auch eine Pflicht seinem Volk gegenüber. So beschrieb Petrizi im »Nachwort«, wie er, ungeachtet aller Leiden, Krankheiten und Feindschaften, für sein Volk jene Sprache auszuarbeiten versuchte, die sich durch ihre Flexibilität und Genauigkeit von der Umgangssprache unterschied.

² Ioannis Petritzii Opera, Tomus I. Procli Diadochi Στοιχείωσις θεολογική. Versio Hiberica. – Textum Hibericum edidit commentariisque instruxit S. Kauchtschischwili. – Tbilisi 1940 (auf georgisch).

Ioannis Petritzii Opera, Tomus II. Commentaria in Procli Diadochi Στοιχείωσις θεολογική. Textum Hibericum ediderunt commentariisque instruxerunt S. Nutschidse et S. Kauchtschischwili. – Sumptibus Universitatis Tbilisinsens (auf georgisch).

³ Ioane Petrizi, Rassmotrenije platonovskoj filosofiji i Prokla diadocha. – Perevod c drevnegrusinskogo jasyka I.D. Panzhavy. Redaktery toma G.V. Tevsadse, N.R. Natadse. Vstupitel'naja statja i primetschanija G.V. Tevsadse. Moskva, Mysl, 1984.

⁴ Vom Anfang der Geschichte der georgischen Literatur (5. Jh.) bis in Petrizis Zeit wurden die Bibel und der größte Teil der griechischen patristischen Literatur (einige Texte sogar mehrmals) ins Georgische übersetzt.

⁵ *Petrizi*, t. II, S. 214, 9–12.

Petrizi versuchte, genaue Entsprechungen in der georgischen Sprache für griechische philosophische Termini zu finden; wo dies nicht möglich war, bildete er selbst derartige Ausdrücke mit Hilfe georgischer Sprachelemente. Einige Begriffe ließ er unübersetzt, d.h. das griechische Wort wurde von ihm in georgischen Buchstaben wiedergegeben (z.B. Chronos, Choros, Agalma usw.). Deswegen ist es nicht einfach, Petrizis Übersetzung und Kommentare zu verstehen, denn oft muß man sich das griechische Original ins Gedächtnis rufen oder – wenn es um Petrizis eigene Kommentare geht – jene griechischen Wörter finden, die als Basis für Petrizis philosophische Terminologie dienten.

4. Petrizis Übersetzung der »Elementatio theologica«

Von Petrizi wurde der gesamte Text der »Elementatio« übersetzt und kommentiert. Jedem übersetzten Kapitel folgt Petrizis Kommentar. In einigen Kommentaren wiederholt Petrizi erst einzelne Phrasen aus dem auszulegenden Kapitel, und danach erläutert er sie; die Methode der Kommentierung ist (zumindest in der Intention) derjenigen analog, die Proklos in seinen Kommentaren zu Werken Platons befolgt hat.

Die älteste Handschrift der georgischen Übersetzung und der Kommentare der »Elementatio« stammt aus dem 13. Jh. E. R. Dodds schrieb: »the old Georgian version of John Petritsi represents a Greek text at least a century older than our earliest Greek Mss«⁶.

Es gibt allerdings *einen* wesentlichen Unterschied zwischen dem griechischen und dem georgischen Text der »Elementatio«. Nach dem Kap. 128 folgt in der georgischen Übersetzung Kap. 129, das in den uns heute bekannten Handschriften des griechischen Originals nicht vorhanden ist. Statt dessen fehlt in der georgischen Übersetzung Kap. 149 des griechischen Textes. Es stimmt also die Kapitelfolge 129–149 im georgischen Text nicht mit der Kapitelfolge des griechischen Textes überein.

E. R. Dodds meinte, das 129. Kapitel des Petrizi-Textes sei nicht authentisch (einige Sätze hat Dr. D. Lang für Dodds übersetzt). Der Anfang dieses Kapitels lautet: »Jede Seele, die göttliche wie dämonische, erkennt übergänglich [d.h. diskursiv = μεταβατικῶς – L.A.] und nicht so, wie der Geist [d.h.] unveränderlich«⁷. Dieser Satz wurde aus dem Altgeorgischen ins Englische von Lang-Dodds auf folgende Weise übersetzt: »Every divine and diabolic⁸ (? = δαίμωνία)⁹ soul exercises thought in a variable way and no intelligence does so in an immutable fashion«¹⁰. Diese Übersetzung entspricht dem Original jedoch nicht. Aufgrund dieser Übersetzung hat E. R. Dodds entschieden, daß »this cannot be authentic: it contradicts props. 170 and 184, and the terms δαίμων, δαίμωνιος are not

⁶ Proclus, The Elements of Theology. A revised Text with translation, introduction and commentary by E.R. Dodds, Oxford 21933 (Nachdruck 1963), S. XLI.

⁷ Petrizi, t. I, S. 79.

⁸ Auf georgisch »ešmak 'ebrivi«. Mit diesem Wort kann man den neuplatonischen Begriff »dämonisch« sowie das Wort »teufelisch« übersetzen. In der Umgangssprache bedeutet »Ešmak'i« »Teufel«. Deswegen hat wahrscheinlich D. Lang »ešmak 'ebrivi« nicht ganz richtig als »diabolic« übersetzt.

⁹ So bei Dodds, S. 343.

¹⁰ Dodds, S. 342–343.

used in the El. Th. I have no clue to its origin¹¹. Das 129. Kapitel widerspricht jedoch meiner Ansicht nach der »Elementatio« nicht¹². Wahrscheinlich hat Petrizi bei der Übersetzung eine andere, uns heute unbekannte Version der »Elementatio« benutzt. Vielleicht wurden die anderen Fragmente der Übersetzung von D. M. Lang ins Englische für E. R. Dodds auch nicht ganz richtig übersetzt¹³; deswegen meinte E. R. Dodds, »unfortunately, Petritsi's Version does not reflect its Greek exemplar closely. It is a free Translation, and in addition it exhibits many errors which are unlikely to follow Proclus' reasoning«¹⁴.

Aber der einzige Vorwurf, den man gegen Petrizis Übersetzung vorbringen könnte, wäre der, daß er sich bei seinen Bemühungen um Genauigkeit ungewöhnlicher und etwas künstlicher Wendungen bedient habe.

5. Petrizis Kommentare

Petrizis Kommentare zur »Elementatio Theologica« des Proklos bestehen aus dem Vorwort, den Scholien zu allen 211 Kapiteln der »Elementatio« und dem Nachwort.

5.1. Vorwort

Im Vorwort zu seinen Kommentaren beschreibt Petrizi den Sinn und den Zweck der »Elementatio«. Er stellt vor allem die Frage: Gibt es das Eine? Was ist Eins? Welches Wesen hat das wahre Eine? In welcher Beziehung steht das Eine zum Vielen? Außerdem berichtet Petrizi über das Leben von Proklos, lobt ihn über die Maßen und kritisiert dabei die Peripatetiker. Danach erklärt er den Titel des Buches (was bedeutet »Stoicheiosis«?). Im Vorwort sagt Petrizi, man müsse einige Bücher (zu denen gehört selbstverständlich auch die »Stoicheiosis«) mehrmals lesen, um sie gut analysieren und verstehen zu können. Als Beispiel hierfür erwähnt er Sokrates, der die Bücher – so Petrizi – nach Art der Kinder immer wieder gelesen habe. Deswegen vielleicht tauchen in Petrizis Kommentaren immer Wiederholungen der wichtigen Gedanken und Themen auf. In dieser Hinsicht sind Petrizis Scholien den Proklos-Kommentaren zu Platons Werken ähnlich. Besonders ausführlich werden in Petrizis Vorwort die Stufen der Erkenntnis (geistige und seelische Erkenntnis, Noesis und Noeton, Erkennendes und Erkanntes, Geist und Seele in bezug auf das Eine) beschrieben.

¹¹ Ibid.

¹² S. auch G. Tevsadse in: Ioane Petrizi, ..., S. 264. Ausführlicher über das 129. Kap. s. L. Alexidse, Die Stufen der Erkenntnis in den Werken von Proklos und Ioane Petrizi, »Mazne« für Philosophie und Psychologie (1984) Nr. 2, 41–47 (auf georg., Zusammenfassung russ.). L. Alexidze, Das Kapitel 129 der »Elemente der Theologie« des Proklos Diadochos bei Ioane Petrici, »Georgica«, Zeitschrift für Kultur, Sprache und Geschichte Georgiens und Kaukasiens (1994) Heft 17, 47–53.

¹³ Dodds sagte, D. Lang »has been good enough to translate for me from the Georgian over fifty selected passages« (Dodds, S. 342).

¹⁴ Dodds, S. 343.

5.2. Petrizi Scholien

In seinen Scholien erklärt Petrizi jedes Kapitel der »Elementatio«; selbstverständlich enthalten diese Kommentare mehr Details, als der lakonische Text der »Elementatio« aufweist; denn Petrizis Scholien sind nicht nur im Hinblick auf Proklos' »Elementatio«, sondern auch auf seine anderen Werke verfaßt worden (Komm. in Tim., in Parm., Plat. Theol. usw.). Außerdem werden in diesen Scholien viele griechische Theologen und Philosophen genannt (Orpheus, Aglaophamos, Hippokrates, Parmenides, Zenon, Sokrates, Platon, Aristoteles, Alexander von Aphrodisias, Porphyrios, Iamblichos, Asklepios u.a.). Besonders hoch wurden von Petrizi die Platoniker geschätzt. Die Epikureer hingegen kritisierte er sehr. In seinen Kommentaren hat Petrizi verschiedene Werke von Aristoteles erwähnt, aber kein pseudoaristotelisches Werk, obwohl diese in jener Zeit sehr populär waren.

Bei einer Untersuchung der Petrizi-Scholien stellt sich das Problem der Quellen Petrizis. Diese Frage ist mit folgenden Schwierigkeiten verbunden: (1) Viele der von Petrizi vermutlich gemeinten Texte der antiken Autoren sind verlorengegangen; (2) meistens erwähnt Petrizi nur den Namen des Autors, ohne Bezeichnung des Titels seines Werkes; (3) häufig gibt er kein genaues Zitat, sondern bietet eine eigene kurze Wiedergabe der Meinungen dieses oder jenes Philosophen. Deswegen kann sich die Feststellung fast aller Quellen Petrizis nicht auf die Benennung eines einzelnen Textes beschränken, sondern es bedarf der Beachtung aller Texte des erwähnten Autors, die Ähnliches behandeln.

Bei der Quellenforschung tritt auch das Problem der »ungenannten Quellen« auf, d.h. jener Quellen Petrizis, die er und seine Zeitgenossen wahrscheinlich gut gekannt haben und die von Petrizi ohne ausdrückliche Erwähnung benutzt worden sind. Es wäre ansonsten zu fragen, warum z. B. Simplikios oder Dionysios Ps.-Areopagites von Petrizi überhaupt nicht erwähnt wurden. Einige altgriechische Autoren könnten Petrizi durch Simplikios bekannt geworden sein. Aber vielleicht war es überzeugender, um die Übereinstimmung zwischen den altgriechischen Philosophen und Proklos zu zeigen, nicht nur auf Simplikios zu verweisen, bei dem sich eine große Anthologie der antiken Philosophie findet, sondern die Namen der verschiedenen Philosophen selbst zu benennen. Außerdem ist zu fragen, warum Petrizi Dionysios Ps.-Areopagites überhaupt nicht erwähnt. Seine Werke müßte Petrizi nicht nur im griechischen Original gekannt haben, sondern auch aus der georgischen Übersetzung des gesamten Corpus Areopagiticum, das zusammen mit den (Ps.)Maximos-Scholien von Petrizis älterem Zeitgenossen, Ephrem Mzire, übersetzt wurde. Eine bestimmte Ähnlichkeit zwischen den Lehren von Dionysios und Proklos hätte auch Petrizi erkennen müssen. Vielleicht hielt es Petrizi bei der Erklärung und Wertschätzung der proklischen Philosophie für gefährlich, den Namen des Dionysios Areopagita zu erwähnen, denn dann könnte der Leser dem Scholiasten vorwerfen, Proklos habe seine Gedanken vom hl. Dionysios entlehnt. So argumentierte z. B. Petrizis jüngerer Zeitgenosse, Nikolaos von Methone, in seiner Kritik (»Ἀνάρτυξις« = Refutatio) der »Elementatio«, daß einige wertvolle Gedanken in Proklos' Werk aus Dionysios entlehnt seien. Es ist interessant, Petrizis Kommentare der Kritik des Nikolaos von Methone gegenüberzustellen. Sie unterscheiden sich wesentlich voneinander. Petrizi versuchte, die Bedeutung der proklischen Philosophie zu zeigen und zu beweisen, daß das Hauptthema

seines Werkes das Eine als Grundprinzip von Allem sei. Demgegenüber kritisierte Nikolaos von Methone Proklos; er meinte, Proklos' Ausdrücke über »Götter« zeigten, daß er ein Anhänger des Polytheismus war. (Auf den Ausdruck »Götter« im Corpus Areopagiticum hat Nikolaos von Methone allerdings nicht geachtet.) Petrizis Kommentare wurden früher als Nikolaos' »Refutatio« geschrieben, und es ist merkwürdig, daß man dennoch Petrizis Text als eine Antwort auf den Vorwurf von Nikolaos lesen kann: »Die göttliche Zahl ist auch dem Einen ähnlich. Denn Gott ist Eins. Also, wo sind diejenigen, die den Weisen vorwerfen, daß sie über Polytheismus gelehrt haben und die mit dieser Lüge, wegen ihrer Unwissenheit, sehr zufrieden sind?«¹⁵

Ein interessanter Aspekt der Kommentare Petrizis ist die Frage nach der Übereinstimmung von griechischer Antike mit dem Christentum. Obwohl Petrizi ein echter Anhänger des (Neu-)Platonismus war, versuchte er als orthodoxer Christ trinitätstheologische Probleme zu lösen.¹⁶ Daher kann man in seinem Werk zwei Arten des Begriffes »Bild« unterscheiden: der Mensch, nach dem Bilde Gottes geschaffen, und Christus als Bild des Vaters. Im »Nachwort« erklärte Petrizi, wie man seiner Ansicht nach Gen 1,26 ins Georgische übersetzen sollte. Petrizi meinte, daß der Mensch nicht als Bild Gottes erschaffen worden sei, sondern nach dem Bilde Gottes¹⁷. Damit zeigte Petrizi, daß der Mensch nur indirekt Gottes Bild sein kann, d.h. er ist Bild des Bildes (d.h. des Logos) oder sozusagen ein »drittes Bild«. (Ähnliche Texte, die der Exegese Petrizis entsprechen, kann man, außer den platonischen Quellen, aus Philo¹⁸, Klemens von Alexandrien¹⁹, Origenes²⁰, Athanasios von Alexandrien²¹ u.a. anführen.) Deswegen kann der Mensch, der

¹⁵ Komm. Kap. 112 = Petrizi, t. II, S. 115, 20–23.

¹⁶ Den trinitätstheologischen Problemen in Kommentaren Petrizis hat M. Gogiberidse (Schüler von N. Hartmann) seinen Artikel gewidmet: Zahlenspekulative Begründung der Trinitätslehre bei Johannes Petrizi, *Berichte der Akademie der Wissenschaften Georgiens* 1 (1940) Nr. 5, 385–392.

¹⁷ Petrizi, t. II, S. 219.

¹⁸ Bei Philo ist der Mensch nach dem Bilde Gottes (κατ' εἰκόνα θεοῦ) erschaffen worden, d.h. er ist Bild des Bildes (H. Merki, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg in der Schweiz 1952, S. 73). Die neuplatonische Bedeutung des Verhältnisses zwischen den Begriffen »Paradeigma« und »Eikon« kann man auch bei Philo feststellen: Eikon hat einen geringeren Stellenwert als ihr Paradeigma, d.h. der Logos ist niedriger als Gott, und der Mensch ist niedriger als der Logos (H. Merki, S. 78). Der Menscheng Geist ist ein dritter Abdruck (τύπος) des Schöpfers, der Logos ist ein Vorbild (παράδειγμα) für den Menscheng Geist und dieser ist eine Widerspiegelung (ἀπεικόνισμα) seines Paradeigmas. Moses hat – so Philo – den Logos als Bild Gottes bezeichnet, der Mensch aber ist eine Ausprägung (ἐκμάρτυρον) des Bildes (d.h. des Logos). Nach der Hl. Schrift sei der Mensch nicht als Bild Gottes geschaffen worden, sondern nach dem Bild Gottes. (Philo, Quis rerum divin. heres. 231. P. Aug. Mayer, Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien, Freiburg 1942, S. 23. H. Crouzel, Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Strasbourg 1954, S. 54).

¹⁹ Der Mensch (genauer: der Menscheng Geist) ist bei Klemens von Alexandrien Bild des Logos, und der Logos selbst ist Bild Gottes; daher ist der Menscheng Geist Bild des Bildes (Strom. V, 94,3; Protr. 98,34). Im Unterschied zu Philo aber hat der Logos bei Klemens nicht einen geringeren Stellenwert als Gott.

²⁰ Auch Origenes meinte, der Logos sei Bild Gottes und der Mensch sei Bild des Logos. Aber im Unterschied zu Philo scheint der Logos bei Origenes nicht Gott dem Vater untergeordnet zu sein, sondern der Logos ist ein vollständiges Abbild Gottes; der Mensch kann jedoch seine Gottähnlichkeit (bzw. die Ähnlichkeit mit dem Logos) nur teilweise verwirklichen (H. Crouzel, op. cit., S. 104, 107, 110).

²¹ Athanasios führte aus, der Mensch sei nur nach dem Bild Gottes geschaffen worden, der Logos sei aber ein wahres Abbild des väterlichen Wesens, er sei dem Vater ganz und gar ähnlich (contra Arian. 1,9). P.Th. Camelot, La Théologie de l'image de Dieu, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 40 (1956) Nr. 3, 443–447, bes. 449–450.

nach dem Bild Gottes erschaffen worden ist, nur ein unvollkommenes Bild sein, Gottes Sohn aber ist – so Petrizi – »ein Ekmageion des Einen«, ein unveränderliches Bild, dem Vater ganz und gar ähnlich, das den ganzen Reichtum des Vaters in sich selbst trägt.²² Wenn es also um den Logos als Bild Gottes geht, dann wird dies von Petrizi wie von einem orthodoxen Christen interpretiert: Das Bild sei *nicht* seinem Vorbild *untergeordnet* (im Unterschied zu Philo). Wenn aber Petrizi den Sinn der neuplatonischen »Ontologie« darlegt, dann wird von ihm das Prinzip des hierarchischen Aufbaus des Weltalls vollständig bewahrt. In diesem Fall können die Eikon und ihr Paradeigma nicht gleichwertig sein. Es muß eine schwere Aufgabe für Petrizi gewesen sein, die Grundprinzipien der neuplatonischen Philosophie der christlichen Lehre der Homousie anzupassen. Petrizi wollte ihre Übereinstimmung aufzeigen; aber dabei versuchte er, den Sinn der beiden nicht zu ändern und die Nivellierung ihrer Eigenarten zu vermeiden. In den Kommentaren Petrizis findet man eine Andeutung der Analogie zwischen dem Logos und dem platonisch-proklischen Begriff des »autozoon«²³: Beide sind »wahrhaft-Seiende«, aber beide sind auch Abbilder: der Logos – Bild des Gottes, das autozoon – Bild des Einen. Aber diese Analogie wurde von Petrizi nicht klar ausgedrückt, sondern nur angedeutet. Sonst müßte er neben den Ähnlichkeiten auch auf den prinzipiellen Unterschied zwischen diesen zwei Abbildern hinweisen. Damit aber könnte er den Leser am Wert der Philosophie des Proklos sowie an seiner eigenen Orthodoxie zweifeln lassen. Anscheinend wurde die »Elementatio« des Proklos gerade wegen der trinitätstheologischen bzw. Homousie-Probleme von einem georgischen Schreiber als ein »gefährliches« Buch betrachtet, mit dem man vorsichtig umgehen sollte. Der Zusatz (er folgt dem Vorwort Petrizis zur »Elementatio«) dieses Schreibers lautet: »Aufgrund dieses Buches war der dreimal verdammte Areios verdorben worden, und von demselben Buch haben die dreimal gebildeten [Männer] – die großen Weisen Dionysios, auch Gregorios und Basileios sowie die anderen den Titel des Theologen gewonnen. Dein Geist soll ganz rein im Verhältnis zu Gott sein. Du sollst nicht die von den hl. Vätern [festgesetzten] Grenzen überschreiten und in Versuchung kommen.«

Ich glaube, es ist Petrizi, einem orthodoxen christlichen Theologen, der die platonische Philosophie sehr hoch schätzte, gelungen, die Übereinstimmung zwischen christlicher und proklischer Philosophie ohne Nivellierung ihrer Eigentümlichkeiten aufzuzeigen.

5.3. »Nachwort«

Petrizis sog. »Nachwort« ist kein homogener Text. Deswegen ist es besonders schwer, ihn zu verstehen. Er besteht aus verschiedenen Fragmenten aus den Werken Petrizis, die die mittelalterlichen Kopisten zusammengefügt haben. D. Melikischwili hat diesen Text ungefähr so aufgeteilt: 1) Erklärung des Hauptsinnes der »Psalmen«: Dreieinigkeit. Die Probleme der Vorsehung, des Guten, der Substanzlosigkeit des Bösen usw. in den Büchern von Moses, verbunden mit Erwähnung von Paulus, Basileios dem Großen, Gregor von Nazianz, Platon und Proklos. Außerdem führt Petrizi empirische Beispiele an, die

²² Petrizi, t. II, S. 78.

²³ Dies wurde von D. Melikischwili festgestellt: Christologitscheskie interpretazii ontologitscheskoj sistemy Prokla Diadocha. V: Visantinovedtscheskie etjudy, Tbilisi 1991, S. 41–49.

die Dreieinigkeit beweisen sollen, z. B. aus der Geometrie, Arithmetik, Musik, Naturwissenschaft und sogar aus dem Militärwesen, auch mit Zitaten aus den Psalmen. 2) Über die Probleme der Übersetzung der biblischen Texte, und über die Methoden der Übersetzung überhaupt (besonders philosophischer Texte). Das Problem der Benennung. Außerdem berichtet Petrizi über sein Leben, seine Leiden und sein Lebensziel. 3) Fragmente aus dem Epitaphios des Gregor von Nazianz über Basileios den Großen. 4) Über Salomons Sprichwörter (nicht vollendet)²⁴.

Ich habe versucht, einige Stücke aus den Kommentaren Petrizis zu Proklos ins Deutsche zu übersetzen²⁵. Sie wurden gemäß den folgenden Kriterien ausgewählt: 1. Texte, die nicht unmittelbar die »Elementatio« kommentieren, d.h. eigene Texte des Kommentators in Vorwort und Nachwort (einige Passagen hieraus habe ich übersetzt).

2. Die Auswahl betrifft besonders bedeutende Fragen für Proklos und für Petrizi zugleich: Das Problem des Einen, die Frage nach dem Wesen von Erkenntnis: Nus und Psyche, das Problem des Verhältnisses von Dynamis und Energeia, Aion und Chronos.

3. Das Kapitel 129 der »Elementatio« in der Übersetzung Petrizis und sein Kommentar dazu wurden ausgewählt, weil der Text dieses Kapitels ausschließlich in der Überlieferung Petrizis vorhanden ist.

4. Aufschlußreich für Petrizis Intention sind auch jene Kommentare, in denen er Parallelen aus der Bibel zum Text des Proklos anführt (Kap. 17, 29, 209, 211, Nachwort).

5. Wichtig schienen mir auch einige Fragmente, in denen es bei Petrizi um die altgriechischen Denker geht (Vorwort, Kapitel 1,41), die in der »Elementatio« selbst nicht erwähnt werden.

Die Kommentare Petrizis sind für die westlichen Erforscher des Neuplatonismus nahezu unbekannt. Die Wirkungsgeschichte der proklischen Philosophie, besonders die christlichen Formen ihrer Rezeption im Mittelalter können jedoch ohne Berücksichtigung der Kommentare Petrizis nicht vollständig untersucht werden.²⁶

²⁴ Vgl. D. Melikischwili, Über die Struktur des Nachworts der »Kommentare« von Joane Petrizi und über einige neue Quellen, (Werke des Lehrstuhls für altgeorgische Sprache 27), Tbilissi 1988, S. 168–183 (auf georg.).

²⁵ Die Bezeichnung der Seiten und Zeilen in meiner Übersetzung entspricht der Paginierung der georgischen Ausgabe der Kommentare Petrizis (t. II; Proklos-Text des 129. Kapitels der »Elementatio« wurde von mir aus dem t. I übersetzt). In Fußnoten habe ich versucht, mögliche griechische Entsprechungen einiger Wörter der Übersetzung Petrizis anzugeben, um dem Leser das Verständnis des Textes zu erleichtern. Jene griechischen Wörter, die bei Petrizi unübersetzt sind (z.B. Seira, Agalma, Krater usw.), habe ich, selbstverständlich, auch ohne Übersetzung gelassen.

²⁶ Ich bedanke mich sehr bei Herrn Prof. Dr. Werner Beierwaltes, München, und Herrn Prof. Dr. Guram Tewsadse, Tbilissi, die den ganzen Text der Übersetzung mehrmals gründlich korrigiert haben. Für die finanzielle Unterstützung meines Studienaufenthaltes in Deutschland bin ich dem KAAD (Katholischer Akademischer Ausländerdienst, Bonn) sehr dankbar. Ich danke herzlich Familie Kegel, Merzhausen bei Freiburg i. Br., für Hilfe und Beistand.

JOANE PETRIZI, KOMMENTARE ZUR »ELEMENTATIO THEOLOGICA«

1. Vorwort

[Der Sinn des Buches: das Eine]

Petrizi 3,3–18

Es ist für uns nützlich, die großen theologischen Theorien zu kennen und den Sinn des vorliegenden Buches zu erfassen. Der Sinn dieses Buches besteht in Folgendem: Zuerst muß es das Eine klären: ob es das Eine gibt. Durch die Regeln der Syllogismen muß dieses vielbesprochene Eine erwiesen werden, damit man nicht das Nicht-Eine als das Eine verstehe und denke. Denn viele Seiende versprechen uns, das Eine zu sein, aber sie sind nicht das Eine, und [dies wird] durch die Regeln der Logik untersucht, und [so] wird die Reinheit des echten Einen gefunden.

Das [oben] Gesagte kann man mit den [folgenden] Beispielen erklären: Nichts von dem, was Du aussagen oder verstehen kannst, z. B. Himmel, Seele, Geist²⁷ und sogar das Wahrhaft-Seiende²⁸ (das Letzte bezeichne ich auch als das erste Seiende und erste Zusammengesetzte) ist das Eine; denn jedes [von ihnen hat] Natur und Teile, aus denen es besteht, und dies ist kein reines und echtes Eines, so wie Parmenides dem Sokrates sagte [...].

[Wie das Eine in diesem Buch von Proklos untersucht wird]

Petrizi 3,20–4,11

Denn vieles erhebt den Anspruch darauf, das Eine zu sein, und es läßt uns meinen, daß es selber die Ehre, die dem Einen gehört, verdient hat, wegen der Feinheit und der Dichte seiner Teile und der Unkörperlichkeit seiner Gattungen. Aber dennoch ist es immer mit der Natur und mit der Zusammensetzung-durch-Teile verbunden, das einwandfreie und uneinnehmbare Eine aber ist weder mit der Natur noch mit dem Wesen oder mit der Zusammensetzung verbunden, sondern übertrifft all dies. Und er²⁹ entdeckt das Eine beim Heranziehen des Beispiels vom Vielen und von demjenigen Einen, das Anfang der Zahlen ist. Und so zeigt er uns, gemäß den Regeln des »Organon«, daß das erste Eine allen Zahlen vorangeht.

Und nachdem er [dieses Eine schon] entdeckt und [so] festgestellt hat, daß es angesichts der sich irrenden Gegner standhaft und unerschütterlich bleibt, benützt er diesen Beweis, um noch einen anderen [Beweis] zu entdecken, und so verfährt er jedesmal; denn aufgrund der ersten Schlüsse zieht er die folgenden, und so vollendet er [die Schlußfolge-

²⁷ = νοῦς.

²⁸ = τὸ ὄντως ὄν.

²⁹ d.h. Proklos.

runge], damit es wie ein Körper aus den Gliedern zusammengesetzt würde und seine Ganzheit gewönne.

[Charakteristik des Proklos]

Petrizi 4,14–5,21

Dieser Proklos, der Nachfolger des göttlichen Platon im Tempel [der Akademie], ein Ionier von Geburt, war Sohn sehr hoher Adelliger, die [vordem] kein Kind hatten und sich stets mit Gebet im Tempel von Gottes Barmherzigkeit hören ließen. So haben sie göttliche Nachricht erlangt: »Ihr werdet einen Sohn haben, der jedes Lebensalter in der Betrachtung der höchsten Sphäre verbringt«. Und als sein Jugendalter begann, hat er alle mit seiner inneren Reinheit in unvergleichbarem Maße übertroffen. Ich hebe heraus, erstens, seine Reinheit und das Erlöschen seines jugendlichen Feuers, wovon die Empfangungs- und Einbildungs³⁰kraft der in [die Welt des] Werdens³¹ herabgefallenen Seelen angeregt wird. Zweitens [meine ich] die Vielseitigkeit und die Schärfe seiner Bemühung im Studium, d.h. in den logischen oder naturwissenschaftlichen Theorien, genauso wie in Arithmetik oder Geometrie und auch in der Musik selbst, aufgrund derer die Ordnung und der Zusammenhang³² der Struktur der Seienden sowie [ihrer] Teilnahme aneinander und [ihrer] Differenzen entdeckt werden, und auch die Weise, wie die großartige Kunst Gottes, des Schöpfers von Allem, den Betrachter übertrifft. Aber [Proklos] hat die auf die Natur bezogenen Theorien überstiegen, denn er hat das gemäß der Zeit und der Entstehung Erfahrene, das nur Nachahmung des Seienden ist, beiseite gelassen. Denn viele von ihnen sind mit dem Nichtsein verbunden, und deswegen hat er sich auf das wirklich wahre Seiende und Sein hingewandt. Und sogar darauf hat er seine Untersuchung nicht begrenzt, sondern ist zum Einen hinaufgestiegen, welches für seine Vorgänger – sogar für Platon und seinen³³ höchsten Geist – unerfaßbar war.

[Proklos] versuchte, soweit es möglich war, zu erkennen, [was] den Seienden ersehnt und lieb ist. Er hat dasjenige, was in den Dialogen Platons versiegelt und verborgen war, klargemacht, und hat die Weisheit, die vom Anfang an darin war, und die Überzeugungskraft, die mit den Seienden verbunden war, [wieder]entzündet und [hat auch gezeigt], wie Platon in diesen [Worten] nach dem unvorstellbaren Einen und nach dem vernünftigsten und übervernünftigen Kosmos strebt. Er hat die durch die Regeln³⁴ verfestigte Lehre der angreifenden und als Feuer sich verdichtenden Peripatetiker, der Nachfolger von Aristoteles, zurückgewiesen. Und sogar die von Aristoteles behauptete und gemäß den Regeln³⁵ der Syllogismen zustandegekommene Wahrheit, mit der die Peripatetiker den Platon kritisierten, wurde von Proklos geklärt und als haltlos erwiesen. Und drittens hat er dazu noch die Reinheit und Klarheit der Beweise und zu der Höhe der Theorie³⁶

³⁰ = παντασία.

³¹ = γένεσις.

³² = συστοιχία.

³³ d.h. Platons.

³⁴ georg. »k'anoni«.

³⁵ georg. »k'anoni«.

³⁶ d.h. Anschauen oder Untersuchung.

die fließende Quelle der Kommentare hinzugefügt. Aufgrund dessen hat er den Namen »Diadochos«, d.h. der Nachfolger Platons, von [seinen] Nachfolgern erhalten.

[Erklärung des Titels des Buches]

Petrizi 5,23–6,6

Diese Kapitel sind als »Theologische Stoicheiosis« bezeichnet. »Stoicheiosis« heißt K'avširi; und zwar hat er deswegen »K'avširi«³⁷ gesagt, weil es das Einfachste ist, und während des Unterrichts lehrt man erst das Einfachste und [erst] danach das, was aus diesem [Einfachsten] zusammengesetzt wird, genauso wie den Namen aus den Buchstaben und die Sätze – aus den Namen, und die Rede – aus den Sätzen, wie wir aus »Peri Hermeneias« gelernt haben. Denn alles, was einfach ist, geht dem Zusammengesetzten voran, genauso [wie man es bei den] vier Elementen³⁸ [beobachten kann], ich meine Feuer, Luft, Wasser und Erde. Auf dieselbe Weise hat Proklos [jene Probleme, um die es hier geht] als »K'avširi« bezeichnet, weil sie die einfachsten unter allen theologischen Betrachtungen sind. Denn was anderes kann der Erkenntnissuchende vor der Erkenntnis des Einen erkennen? So einfach hat [Proklos] die Reihenfolge³⁹ und die Kette⁴⁰, d.h. den Zusammenhang⁴¹ von Allem, [z. B.] vom Geist, von der Seele, der Natur und dem Körper, angeordnet und klargemacht. Jedes von ihnen wird von uns in dem entsprechenden [Kapitel dieses Buches] erklärt werden, mit der Hilfe des ersten Logos, unseres Herrn Christus.

[Stufen der Erkenntnis]

Petrizi 6,21–8,7

Besonders notwendig ist es zu wissen, daß die Kraft⁴² und die Wirkung⁴³ der Seele sich von [der Kraft und der Wirkung] des Geistes unterscheidet. Und jedes von ihnen hat in der sonnenähnlichen Sprache der Griechen seinen eigenen Namen, der seinem Wesen entspricht. Bei uns hat aber niemand darauf geachtet, weder ein Übersetzer noch jemand anders, und das stört mich sehr beim Übersetzen, denn [diese zwei Begriffe] werden bei uns [leider] nur mit einem [Wort] ausgesprochen und als [ein Begriff] verstanden. Aber höre: Die seelische [Erkenntnis] heißt Dianoia, die geistige aber Noema und der obere Gegenstand der Erkenntnis Noeton. Jetzt muß ich jeden Begriff erklären.

Zuerst über die seelische [Erkenntniskraft], die Dianoia heißt: Diese Dianoia ist kein einfaches und nicht-zusammengesetztes Denken, sondern ist wie ein Durch-Denken oder Hinundher-Denken, denn die Erkenntniskraft der Seele befindet sich in der Hinundher[bewegung]; und diese Kraft ist zusammengesetzt und nicht einfach, im Unterschied

³⁷ »K'avširi« auf georgisch bedeutet Element (mit diesem Wort bezeichnete Petrizi vier Natur-Elemente) und auch das, was zusammenbinden kann.

³⁸ georg. »k'avširi«.

³⁹ = τάξις.

⁴⁰ = σειρά.

⁴¹ = συστοιχία.

⁴² = δύναμις; dieser Terminus kann auch im Sinne von »Möglichkeit« verstanden werden.

⁴³ = ἐνέργεια.

zur [Erkenntniskraft] des Geistes; denn [die seelische Erkenntniskraft] fügt das Sein und das Nichtsein zusammen und überlegt – genauso wie ich, wenn ich etwas vorhabe, mich frage, ob ich das tun soll oder nicht, und nur danach entscheide ich mich für das eine oder andere und strebe nach dem Sein oder Nichtsein. Deshalb hat [diese Art der Erkenntnis] einen entsprechenden Namen, d.h. Durch-Denken oder Hinundher-Denken. Porphyrios sagte, das Hinundher-Denken der Seele ist dem Schreiten des Menschen ähnlich: Der geht nicht einfach hin, wohin er geht, sondern er vervollkommenet allmählich Schritt für Schritt seinen Weg⁴⁴. Genauso geht die Seele allmählich von einem [Gegenstand] zum anderen hinüber, solange, bis alle Gegenstände der Erkenntnis von ihr umgeben, erfaßt und ihr ähnlich gemacht werden. Der Geist aber erfaßt [seinen Gegenstand] ganz einfach, genauso wie beim Sonnenaufgang die Sonnenstrahlen alles bedecken und dafür brauchen sie keine Zeit und keine Bewegung, denn sie kommen nicht allmählich heraus, sondern sie breiten sich sofort beim Erscheinen der Sonnenscheibe aus. Dasselbe kannst Du in [der Aktivität] des Geistes bemerken. Wo der Geist ist, da ist auch die geistige Erkenntnis, denn die geistige Erkenntnis entsteht gerade mit dem Geist, genauso wie die Strahlen mit der Sonne [entstehen].

Aber was ist Noeton? Noeton ist vor all denen, für die es der Gegenstand der Noesis ist. Hast Du verstanden, was Noeton heißt? Das ist ein Gegenstand der Erkenntnis [...] ⁴⁵. Und er ist immer besser als der Erkennende, denn der Gegenstand der Erkenntnis übertrifft den Erkennenden; dies können wir gleich mit den [folgenden] Beispielen erklären: Der Geist übertrifft die Seele, und beider Wesen unterscheidet sich voneinander: Die Seele ist die Erkennende, der Geist aber [ist] der Gegenstand dieser Erkenntnis. Genauso übertrifft die göttliche und einheitliche Zahl das Wahrhaft-Seiende, denn die Zahlen unterscheiden sich vom Wesen des Wahrhaft-Seienden, das Wahrhaft-Seiende ist das Erkennende, der Gegenstand der Erkenntnis aber ist die überwesentliche Zahl. Und weiter: Die Erkennenden sind die göttlichen und überwesentlichen Einheiten⁴⁶, und der Gegenstand der Erkenntnis ist die erste Grenze und die erste Grenzenlosigkeit⁴⁷. Ferner: Die Erkennenden sind die erste Grenze und die erste Grenzenlosigkeit, und der Gegenstand der Erkenntnis [ist] das über Allem seiende, unerkennbare Eine und Gute; gerade dieses haben wir als »Vater« zu bezeichnen gewagt, wegen unseres Wunsches, selbst geehrt zu sein.

Petrizi 8,11–9,23

Man soll auch folgendes hinzufügen: Jedes Wesen und jeder Selbstand⁴⁸ können von uns [nur] aufgrund ihrer Auswirkungen erkannt werden. Die Auswirkungen der Wesen sind ihre Kräfte⁴⁹ und ihre Wirkungen⁵⁰. Von der Eigenart der Wirkung hängt die Eigen-

⁴⁴ Vgl. *Porphyrios*, *Sententiae*, 44; S. 58,10 sqq (Lamberz).

⁴⁵ Noeton, der Gegenstand der Erkenntnis, wurde von Petrizi mit »gasagoni« und »sagoni« übersetzt. »Goni« bedeutet νοῦς, »gagoneba« ist νόησις, »gamgone« – der Erkennende.

⁴⁶ Hier auf georg. »mxoloni«. Mit diesem Wort übersetzte Petrizi meistens den Plural von μονάς (S.A. Charanauli, *Metodologija Ispolsovanija istotschnikov v filosofskich trudach Prokla Diadocha i Ioanna Petrizi. Avtoreferat dissertazii*, Tbilisi 1990, S. 17), manchmal auch von ἐνάς.

⁴⁷ = πέρας – ἄπειρον.

⁴⁸ georg. »Gvamovneba« = ὑπόστασις.

⁴⁹ = δυνάμις.

art der Kraft ab und von der Eigenart der Kraft die Eigenart des Wesens. Man beachte auch, daß das, was gemäß der Natur das Erste ist, nur das Letzte sein kann in der Erkenntniskraft dessen, der geistig erkennt. Aber auch umgekehrt: Was gemäß der Natur das Letzte ist, wird das Erste sein, so wie [z. B.] die einzelnen Wesen und Wirkungen [sind]. Denn das Wesen ist, gemäß der Natur, das Erste, aber wenn wir etwas erkennen, dann erkennen wir aufgrund des Letzten, d.h. [aufgrund] der Kraft und der Wirkung. Gemäß den Kräften und Wirkungen können wir die Wesen erkennen, denn jede Kraft oder Wirkung entspricht einem bestimmten Wesen. Wenn die Kraft und die Wirkung einfach und nicht zusammengesetzt sind, dann ist das entsprechende Wesen auch einfach und nicht zusammengesetzt. Aber wenn die Wirkung nicht einfach ist, dann ist ihr Wesen auch nicht einfach. Dies betrifft auch die Seele und den Geist, denn die Erkenntnis der Seele ist zusammengesetzt, und die [Erkenntnis] ist die Wirkung der Seele, und ihr Wesen kann deshalb auch nicht einfach sein. Die Wirkung des Geistes hingegen ist einfach, und sein Wesen ist auch einfach, das ist schon oben gezeigt worden.

Beachte auch, wenn wir über die Kräfte und Wirkungen in bezug auf die Seele, den Geist, das Eine oder die Ein[heit]en⁵¹ sprechen, dann bekommen diese⁵² unterschiedliche Bedeutungen. Wir sagen über die Seele, daß ihre Wirkung eine allmählich fortschreitende und [etwas] hinzuerwerbende – oder nicht [erwerbende] – [Aktivität] ist; und das ist eine bloße Kraft [eine Möglichkeit], genauso wie bei Kindern oder Unwissenden, denn sie sind bloße Kräfte [Möglichkeiten], die an der Wirkung des Geistes nicht teilhaben; dies hat Aristoteles behauptet. Er sagt, daß die Seelen der Nichtphilosophierenden bloße Kräfte – keine Wirkung – seien, die wirkende Seele und der Geist hingegen gehören – so meint er – nur den Philosophierenden.

Also, die Kraft und die Wirkung des Geistes sind andere [als die Kraft und die Wirkung der Seele], genauso wie sein Wesen [ein anderes ist]; denn seine Wirkung ist zusammen mit seinem Wesen entstanden und existiert immer [mit ihm] zusammen, genauso wie das Wesen zusammen ist mit der Wirkung. Als Beispiel kann man folgendes anführen: Die Sonnenstrahlen existieren stets mit der Sonnenscheibe zusammen – so wie der Geist zusammen mit dem Gegenstand seiner Erkenntnis; denn der Geist ist nichts anderes als ein stetiger Erkenntnis[prozeß]. Und [diese Erkenntnis] ist der seelischen [Erkenntnis] nicht ähnlich, denn die Seele schreitet allmählich fort und erwirbt neue Gegenstände der Erkenntnis, sie geht von einem Gegenstand zum anderen über. Der Geist aber existiert immer mit seinem Gegenstand zusammen. In bezug auf das Eine können wir nicht über die Erkenntnis sprechen, denn jeder Erkennende strebt wegen seiner Unwissenheit danach, dasjenige zu erkennen, was er [noch] nicht kennt, auch dasjenige zu erfahren, was ihm [noch] nicht bewußt ist. Das jenseitige Eine ist aber jenseits der Erfahrung und der geistigen Erkenntnis. Denn was kann es noch erfahren, wenn Alles von ihm bereits erfahren worden ist? Und was kann es geistig erkennen, wenn das Wesen des Geistes von ihm selber geschaffen und geschmückt worden ist? Außerdem erkennt der Geist Alles einzeln und das Viele vielfältig, das Eine aber [erkennt] Alles sowie das Ein-

⁵⁰ = ἐνέρχεια.

⁵¹ Hier auf georgisch »ertni«, d.h. »Eins« im Plural, also ἐνάδες.

⁵² d.h. die Kräfte und die Wirkungen.

zelne [nur] einig und unzertrennlich. Dies, das heißt, daß jeder Erkennende gemäß seinem Wesen wirkt, wurde schon oben bewiesen. Also, die Wirkung des Einen ist einig und jenseitig, und dies entspricht seiner Jenseitigkeit.

2. Scholien

Kap 1. [Das Eine und das Viele]

Petrizi 11,4–13,18

Alles Viele hat am Einen teil und ist ihm ähnlich. Denn jedes Teilnehmende nimmt wegen der Ähnlichkeit an seinem Teilgebenden teil; deswegen ist das Viele dem Einen ähnlich. Führen wir ein Beispiel an: Nehmen wir irgendeine Anzahl des Vielen, z. B. hundert. Siehst Du, daß jede Einheit⁵³ und Zahl, die in hundert ist, in sich selbst Eins ist? So ist auch hundert, welches die Gattung bildet: Jede Hundert-Zahl, die alle ihre [Zahlglieder] sich ähnlich gemacht hat, ist auch Eins. Hundert ist von sich selbst her Eins und ist eine Gattung des Einen. Siehst Du, wie das Eine seine Eigenschaft allen gegeben hat, d. h. den Teilen wie dem Ganzen? Unter »den Teilen« sollst Du diejenigen Zahlen verstehen, aus denen »hundert« zusammengesetzt ist, und unter »dem Ganzen« – hundert als Eins.

Er⁵⁴ sagt: »Es hat irgendwie am Einen teil«. Dieser Satz widerlegt [die Meinung] derjenigen, die meinen, daß es viele Prinzipien gibt, und die⁵⁵ damit die in der Ewigkeit verwurzelte Ordnung nicht berücksichtigen. Er vernichtet sie wie ein Spinnweb. Er sagt: »Das Viele hat am Einen teil«⁵⁶. Erklären wir diese schwierige Frage. Der Suchende [kann] sagen: Wenn das Viele am Einen teilhat, dann muß das Eine auch Vieles sein, denn das Eine hat schon etwas von seiner Eigenschaft hergegeben, es hat das Viele – d. h. seine einzelnen Teile sowie die ganze Zahl – ins Eine verwandelt, deswegen muß das Eine auch etwas vom Vielen erhalten. Aber in diesem Falle könnten wir weder ein reines Eines noch einen einheitlichen Anfang finden, denn jedes Teilnehmende gibt etwas von den Eigenschaften heraus und bekommt selber etwas von den Eigenschaften des [Teilgebenden]. Dies kann man bei allen natürlichen Elementen beobachten, z. B. bei Feuer, Erde, Wasser, Luft. Sie nehmen aneinander teil und geben ihre Eigenschaften her und säen sie überall hinein. Deswegen sagte der große Hippokrates: »Alles in Allem und jedes auf seine eigene Weise«⁵⁷. Und wenn das so ist, wo ist dann das reine Eine und einheitlicher Anfang?

⁵³ georg. »mxoloni«. Petrizi übersetzte mit diesem Wort manchmal den Plural von *μονάς*, manchmal von *ένάς* (s. Anm. 46).

⁵⁴ d. h. Proklos.

⁵⁵ d. h. diese Leute.

⁵⁶ Hier wiederholt Petrizi dieses Zitat ohne »irgendwie«.

⁵⁷ Vgl. Hippokrates »περί τροφῆς« 22–24; »περί διαίτης« 1,6; »περί φύσεως ἀνθρώπου« 2. Auch Hippokrates bei Nemesios von Emesa, »περί φύσεως ἀνθρώπου«, ed. M. Morani, Leipzig 1987, S. 53–54, und Hippokrates bei Simplicios, Comm. in Arist. Phys. 203a23: CAG IX, S. 461,17 sqq.

Versuchen wir die Jenseitigkeit des Einen mit Hilfe der unwiderlegbaren Beweise des Einen selbst zu beweisen.

Du sollst bemerken und lernen, daß, wenn Du sagst: »Sie hatten aneinander teil«, das etwas anderes ist als: »Es hatte [an etwas] teil«, oder: »Es ließ an sich teilhaben«. Denn es scheint so, daß [der Prozeß] des Teilhabens unter Gleichwertigen sich vollziehen muß, z. B. unter den vier Elementen. Sie geben [ihre Eigenschaften] einander und bekommen sie auch, und keines von diesen vierten kannst Du als ein reines und als ein solches Element entdecken, an dem die anderen nicht teilhaben. Denn man kann in Erde auch Feuer finden sowie in Steinen und Eisen; seinerseits ist ein Teil der Erde im Feuer sowie in Luft und Wasser vorhanden⁵⁸. Alle Teilhabenden bekommen etwas voneinander. Aber [wenn man sagt]: »Es hatte [an etwas] teil«, oder: »Es ließ an sich teilhaben« – dies zeigt [eine Beziehung] zwischen zweien; eines ist besser, das andere ist schlechter, das ist wie [eine Beziehung] zwischen der Ursache und dem Verursachten⁵⁹, wenn das Oberste, d.h. die Ursache, seine Folge an sich teilhaben läßt und ihr [etwas] von ihrem unteilbaren und unverminderbaren Sein gibt. Das Verursachte aber, das niedriger ist, hat seinerseits teil an seiner Ursache, die besser ist als es selber, und gibt ihr nicht [etwas], sondern bekommt [etwas von ihr]. So ist das Verursachte der Ursache ähnlich geworden, aber nicht ganz, denn die Ursache übertrifft immer das Verursachte, gemäß der Natur sowie gemäß der Werthaftigkeit.

Aber falls das nicht so ist und sie gleichwertig sind, dann müssen die Ersten und die Letzten gleich[wertig] sein, und wie die Letzten von den Ersten das Sein und das Gute bekommen, so [müssen] die Ersten von den Letzten [auch] etwas bekommen. Aber das ist unmöglich und ungehörig: [in diesem Falle] wäre die ganze Ordnung und Schönheit der Struktur des Seienden entstellt, das Erste wäre kein Erstes mehr und das Nachfolgende kein Nachfolgendes. Aber das ist unzulässig und unmöglich. Jede Ursache ist bedeutender als das, was von ihr verursacht ist, so wie das Eine [bedeutender ist] als seine Folge, d.h. als das Viele. Deswegen kann man das Viele auch in seiner Ursache, d.h. im Einen, betrachten, aber nicht als ein vermehrtes und zerteiltes Vieles, sondern als einheitliches, und nicht als vereinigt; denn alles, was vereinigt ist, braucht erst eine Zahl und die Monaden⁶⁰ der Zahlen, von denen es vereinigt wird. Außerdem braucht es noch ein Vereinigendes, denn alles, was vereinigt ist, wird dem von Natur aus Einen und dem Einen-selbst vorangehen.

Petrizi 13,19–14,25

Und falls jemand dennoch sagt, es sei etwas vor [dem Einen], dann müßte es immer so sein: etwas [wäre] immer ursprünglicher als ein anderes usw. Und dann hättest Du keinen Anfang und keinen Zufluchtsort für die Seienden gefunden, sie müßten ganz unbegrenzt und ursachlos sein, das ist aber unmöglich. Deswegen ist es unzulässig [zu meinen], daß vor dem Einen noch Eins sei, und vor dem Vielen etwas Zusammengesetztes oder Ver-

⁵⁸ Daß alle Natur-Elemente irgendwie ineinander sind, wurde von Proklos in seinem Timaios-Kommentar (t. II, 26–27; 49; t. III, 172 Diehl) ausführlich besprochen. In der »Elementatio« behandelt er diese Frage nicht.

⁵⁹ Hier und weiter = αἰτία – αἰτιατόν.

⁶⁰ georg. »mxoloni«.

einigtes – außer dem Einen selbst. Man muß es als etwas ganz Wichtiges und Notwendiges erkennen, daß jedes Viele sich im Einen – wie in seiner Ursache – betrachten läßt, aber weder als Getrenntes oder Zerteiltes – wie es in der Zahl der Fall ist – noch als Vereinigtes und Geeintes, denn alles, was vereinigt ist, braucht erst zwei, die ihm vorangehen. Diese sind das Viele der Zahlen und das Eine; das Letzte muß Vieles vereinigen [...]. Daraus folgt, daß die Zahl im Einen nicht als vereinigte, sondern nur als von sich aus einheitliche sein kann.

Betrachte jetzt noch schönere Theorien und unwiderlegbare Beweise. Du hast schon gehört, daß wenn Du im Einen eine Zahl siehst, sollst Du nicht meinen, daß sie vermischt ist und ihre Eigenschaften zusammengefloßen sind. Nein, [sie] sind unteilbar auf ihre eigene Art und Weise vorhanden, und sie bewahren ihre Ordnungen, aber einheitlich. Dies können wir aufgrund folgenden Bildes erklären: Im Samen ist auch von Anfang an alles vorhanden: Herz, Leber, Gehirn, Körper⁶¹, Knochen, Sehne⁶², Nagel, Haar – aber unvermischt. So ist es auch im Weizenkorn: Ähre, Nadeln, Halm, Knoten – und sie sind einheitlich und nicht zusammengesetzt vorhanden, unvermischt und nicht zusammengefloßen.

Aber Du mußt auch nachdenken und verstehen, daß diese Beispiele nur Sinnbilder⁶³ sind, sie können die dem Einen gleiche Zahl und Jenseitigkeit des Einen nur nachahmen, denn in diesem Falle ist alles umgekehrt: Die im Einen seiende Zahl oder das Viele strebt nicht von der Unvollkommenheit nach Vollkommenheit und von der Kraft [Möglichkeit] nach Wirkung, so wie man es in Samen beobachten kann, sondern es befindet sich jenseits aller Wesen und Kräfte, ist ganz an-und-für sich⁶⁴ vollkommen und übervollkommen. Deswegen kann man es nicht einmal als »vollkommen« bezeichnen, denn alles Vollkommene hat seine Vollkommenheit durch ein Hinzukommen erworben. Und wenn man [es] als Wirkung und Überwirkung zu bezeichnen wagt, dann darf hier nicht jene Wirkung verstanden werden, die aus der Kraft und Wirkung entstanden ist, nein! Denn in der dem Einen gleichenden Zahl ist alles anders; sie ist jenseits aller, genauso wie das Viele der Götter in Gott [ist], die Ein[heit]en im Einen [sind] und die Guten im Guten. Mit ihrem Gott und dem Einen gleichenden Licht beleuchten sie⁶⁵ von oben alle [Wesen] und geben ihnen ihre Gutheit und helfen allen, gut zu werden [...].

Petrizi 15,11–16,27

Aber falls [der Gegner] dennoch sagt, sie⁶⁶ seien auseinander [entstanden], dann kommt daraus noch ein Mißverständnis [...]. Denn wenn sie gleich[wertig] sind, und das Eine nicht dem Vielen vorangeht, woher hat dann das Viele sein Wesen und die Form seiner Existenz bekommen (d.h. daß die Teile des Vielen auch Ein[heit]en sind)? Denn wo Du etwas bestimmen kannst, wird es das Eine sein. Und sogar das formbildende

⁶¹ Oder: »Muskel«?

⁶² Oder: »Ader«? »Nerven«?

⁶³ = εἰκόνας.

⁶⁴ = αὐτο- ...

⁶⁵ d.h. das Viele der Götter, das in Gott ist, die Ein[heit]en (georg. »ertni«), die im Einen sind und die Guten, die im Guten sind.

⁶⁶ d.h. das Eine und das Viele.

Ganze – gleichgültig, von welcher Anzahl es ist – ist dennoch Eins. Also, nicht das Eine ist aus dem Vielen [entstanden], sondern das Viele aus dem Einen.

Aber wenn er dennoch sagt, daß das Viele dem Einen vorangeht, dann können wir ihn fragen: Woher hat [das Viele] seine Anwesenheit in den Teilen oder im Ganzen erhalten? Wenn [das Viele] dem Einen fremd und von ihm ganz abgetrennt ist, dann muß es ein unbegrenztes Grenzenloses sein; und dies bedeutet, daß das Licht des Einen weder in den Teilen noch im Ganzen ausgesät ist, und es gibt nichts, was das Viele begrenzt, und aus den unbegrenzten Teilen, die Ein[heit]en sind, muß eine andere unbegrenzte Ganzheit der Zahlen, d. h. das Viele [entstehen]. Aber aus dem Grenzenlosen kann keine andere Grenzenlosigkeit entstehen, denn es gibt nichts jenseits der Grenzenlosigkeit, umsomehr [jenseits] der Teile des Vielen, denn wo Du etwas bestimmen kannst, wird es das Eine sein. Deswegen stimmt es nicht, daß aus dem Grenzenlosen eine andere Grenzenlosigkeit oder irgendein unbegrenztes Seiendes entstehen kann, denn alles ist durch das Eine begrenzt, und jedes hat seine Ganzheit sowie seine Teile aus dem Einen [erhalten], und alles wird von der einheitlichen Grenze erfaßt. Deswegen kann das Viele nicht vor [dem Einen] sein, sondern nur nach dem Einen.

Aber falls der Gegner sagt: »Sogar wenn das Viele nach dem Einen ist, hat es nichts von ihm als von [seiner] Ursache und seinem Begründer bekommen«, dann antwortet ihm die Kraft der Beweise: Wenn das Viele keinen Teil am Einen hat und von ihm abgetrennt ist, woher kann dann das Viele seine Grenze und [seine] Anwesenheit in den Teilen oder im Ganzen haben? Wir sehen die Ordnung der Reihenfolge in der Seira⁶⁷ der Zahlen, die zusammengesetzt ist. Woher hat sie denn die Ordnung der Verteilung und die in den Zahlen verwurzelte Kraft und Wirkung, oder die Grenze in den Teilen und in der Ganzheit? Es ist schon oben festgestellt worden, daß Alles vom Einen geordnet und bestimmt wird. Deswegen ist jedes Viele durch die Teilnahme am Einen entstanden: Das Viele hat am Einen als an demjenigen, das ihm Sein gibt, teil.

Erlerne auch, daß das Eine in seiner Selbständigkeit [alles] auf jenseitige Art und Weise besitzt. Das Viele kann aber ohne Eins nicht in seiner Anwesenheit existieren, es braucht immer für seine Existenz ein erstes Eines. Jedoch in keinem Falle umgekehrt, denn das jenseitige Eine kann ohne Vieles unbeweglich⁶⁸ [in sich] sein, und [für seine Existenz] braucht das Eine nichts Besseres [als es selber ist]. Denn nichts kann dem Einen vorangehen, und das Eine erhält nichts von den Nachfolgenden und ändert sich nicht zusammen mit ihrer Veränderung⁶⁹.

So ist behauptet worden, daß das Eine ganz mangellos, rein, das Eine-selbst und jenseitig ist, sogar in bezug auf den Anfang, denn man kann jeden Anfang in den angefangenen [Dingen] erkennen genauso wie den Zimmermann in den Ergebnissen seiner Arbeit und die Natur in den naturhaften Dingen. Aber das vielbesprochene Eine ist ganz anders. Es enthält Alles, aber Alles zusammen reicht nicht hin, um Es zu enthalten.

⁶⁷ = σειρά, d.h. die Reihe.

⁶⁸ georg. »miudrek'elad«.

⁶⁹ georg. »kceva«.

[Verschiedene Arten der δύναμις]

Petrizi 17,21–18,28

Merke auf: Wenn Du in der Theologie [etwas] über die Kraft⁷⁰ hörst, sollst Du nicht meinen, daß diese Kraft als Wirkung schon verwirklicht ist. Du sollst wissen: Die Kraft unter den durch Zeit begrenzten sowie den beweglichen und naturhaften Dingen ist eine andere als [die Kraft] in bezug aufs Eine oder auf die Ein[heit]en oder auf die in der Ewigkeit seienden [Dinge]. Beachte auch, daß die Lehre von der Kraft drei Teile hat. Sie betrifft die naturhaften und in der Zeit existierenden [Dinge], so meinten Aristoteles und alle Stoiker und Peripatetiker; sie glaubten, daß die Kraft in bezug auf ihre Gattung unvollkommen ist, d. h. [jene Gattung], deren Kraft sie ist. So ist es in den Samen und Eiern und allen geschaffenen [Dingen], z. B.: Eier sind Vögel nur als Möglichkeit, nicht als Wirkung, und junge Leute sind Geometer auch nur als mögliche und nicht in Wirklichkeit. Genauso die Samen. Und so verhält es sich mit allen, deren Existenz sich in der Zeit und in der Bewegung vollzieht. Ebenso ist der Himmel selbst: Wenn einige Teile des Himmels im Osten sind, dann können sie im Westen nur als Möglichkeit sein. Dies betrifft die Sonne und andere Sterne. Dies ist die Kraft der Naturdinge.

Aber eine andere ist die Kraft, die in der Ewigkeit festgehalten und zusammen mit der Wirkung entstanden ist. Ich meine [die Kraft] des Geistes; denn ein anderer [als die Natur-Dinge] ist der wahrhaft seiende erste Geist, dessen Wirkung zusammen mit seinem Wesen entstanden ist. Die Wirkung des Geistes ist nicht den Wirkungen der Natur[dinge] ähnlich, denn das Naturhafte entwickelt sich von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, und die Kraft ist hier immer primär. Die Wirkung des Geistes aber entwickelt sich nicht von der Kraft [Möglichkeit] zur Wirkung oder von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, sondern sie ist zusammen mit dem Wesen des Geistes entstanden. Wenn Du in der Theologie [etwas] über die Wirkung hörst, sollst Du es nicht als naturhafte Wirkung verstehen. Über die göttliche Wirkung ist oben schon anhand der Beweise etwas erklärt worden. Denn [er] sagte, daß die erste Zahl und besonders das unfaßbare Eine jenseits aller Kräfte und Wirkungen ist, auch [jenseits] der Schöpfung selbst, denn alle Kräfte und Wirkungen sind mit der Natur verbunden, aber das jenseitige Erste ist von der Natur ganz frei, wie oben schon bewiesen worden ist.

Kap. 29 [Über Ähnlichkeit und Unähnlichkeit]

Petrizi 77,34–79,26

Der Sinn dieses Kapitels besteht darin, daß die Ähnlichkeit als ein Vermittler zwischen den Hervorbringenden und Entstandenen dargestellt wird. Durch diese Ähnlichkeit zeigt [Proklos] die Entstehung des Verursachten aus der Ursache und seine Rückkehr zum eigenen Anfang. Denn die Ähnlichkeit ist die Ursache von beiden: der Entstehung sowie der Rückkehr zum eigenen Anfang. Je ähnlicher, desto näher, und je näher, desto ähnlicher. Daran schließt sich das Wort meines Paulos an⁷¹ (sein Geist ist wie die Sonne!),

⁷⁰ = δύναμις.

⁷¹ Der Ausdruck »mein Paulos« kann hier als Metapher für Proklos verstanden werden, jedoch ebenso sehr als Hinweis auf den Apostel Paulos; in seinen Briefen wird Christus als Bild seines Vaters dargestellt (2. Kor 4,1;

denn er bezeichnet es⁷² als Abbild, Ähnlichkeit und Ekmageion⁷³ des Einen; die Lehre wagte sogar das [Letzte]⁷⁴ »Vater« zu nennen. Und über die Ähnlichkeit sagt er, daß [sie] ein unveränderliches Abbild sei. »Unveränderlichkeit« wird hier hinzugefügt, um die unbegrenzte und höchste Ähnlichkeit deutlich zu machen⁷⁵. Weiter sagt er, daß [es] den ganzen Reichtum des Gott-Vaters in sich selbst trägt. Diese und ähnliche [Ausdrücke] zeigen uns die Unbegrenztheit des den Seienden und den Ein[heit]en⁷⁶ vorangehenden Wortes, das vom Philosophen als »Form der Formen«⁷⁷ und »Grenze der Grenzen« bezeichnet wird.

Der Pyrsos⁷⁸ göttlicher Kohlen, Isaias, sagt: »Geboren wird uns ein Kind«⁷⁹. »Ein Kind« – weil es vom Vater geboren ist, und »uns« – weil dies nur jetzt von uns erkannt und gehört wurde. »Und sein Anfang«⁸⁰ auf seinen Schultern«⁸¹. Dies zeigt uns durch [den Ausdruck] »auf seinen Schultern« die Untrennbarkeit von und die Einheit mit seiner Ursache – dem Vater. Er zeigt es mit einer Parabel, denn die Hände und Schultern sind ein Abbild der Kraft, sie sind auch ein Ort der Kraft. Und wenn er sagt, »dessen Anfang auf seinen Schultern«, dann bedeutet diese Lehre »in seinen Kräften«, denn das Verursachte erhielt die Kraft immer aus der Ursache und nicht von außen oder zufällig⁸², sondern gemäß [seinem] Wesen oder überwesentlich, wie aus dem Einen einheitlich. Denn das Eine bringt das Eine eher hervor als das Viele, und nur danach [kommt] die Seira⁸³ der Einheiten.

Und weiter [wird gesagt]: »der Engel des großen Geheimnisses«⁸⁴, d.h. der Verkündiger. »Das große Geheimnis« hat er die ganze Schöpfung der Struktur der Seienden genannt, und »der Kenner des Geheimnisses« – die Lehre der Philosophen des Tages⁸⁵.

Kol 1,15; Hebr 1,3; Phil 2,6), obwohl der Terminus ἐκμαγεῖον bei ihm nicht vorkommt. Wenn Proklos gemeint sein sollte, so beträfe dies die Tatsache, daß er τὸ ὄντως ὄν als Abbild des Einen bezeichnete und dafür das Wort ἐκμαγεῖον benutzte. – Im Nachwort nennt Petrizi den Apostel Paulos »mein Orpheus« und bringt ihn mit dem biblischen König David in Verbindung. Vgl. auch unten Anm. 141. Dort versucht er auch die Übereinstimmung der Lehren von David, Paulos und Proklos zu verdeutlichen und erwähnt dabei seinen Paulos (»mein Paulos« – so im Text). Aber wer nun tatsächlich damit gemeint sein soll, ist schwierig zu entscheiden.

⁷² Was ist dieser Gegenstand? Bei Paulos, wie gesagt, Christus, bei Proklos ὄντως ὄν, νοῦς... Es scheint so, daß Petrizi dies als Parallele in der proklischen und paulinischen Lehre zu zeigen versuchte, aber er bevorzugte es, dies aufgrund bestimmter Unähnlichkeiten zwischen beiden (Hierarchie in der proklischen Ontologie!) nicht ganz offen zu sagen.

⁷³ ἐκμαγεῖον, d.h. Abdruck, Abbild, Ausprägung.

⁷⁴ d.h. das Eine.

⁷⁵ Petrizi zeigt, daß dieses [Ab]bild nicht schlechter als sein Vorbild sei, sondern ihm ganz ähnlich (fast gleich) sei. Hier muß bestimmt Paulos gemeint sein, bei dem der Sohn dem Vater ganz ähnlich ist. Aber Petrizi erwähnt seinen Namen nicht, um uns denken zu lassen, es ginge auch hier um Proklos.

⁷⁶ georg. »ertni«, d.h. »eins« im Plural.

⁷⁷ = εἶδος εἰδῶν: Arist. de anima 432a2.

⁷⁸ griech. πυρρός: Feuerbrand, Feuerzeichen.

⁷⁹ Jes 9,5.

⁸⁰ Vgl. den Doppelsinn von ἀρχή: Anfang (Prinzip) und Herrschaft.

⁸¹ »ὅτι ἡ ἀρχὴ ἐγενήθη ἐπὶ τοῦ ὅμου αὐτοῦ«, Isaias 9,5. »ἡ ἀρχή« wurde hier von Petrizi als »Anfang« (= Prinzip, Ursache...) übersetzt. τοῦ ὅμου – auf georg. im Plural.

⁸² = συμβεβηκώς.

⁸³ = σειρά.

⁸⁴ »μεγάλης βουλῆς ἄγγελος« (Jes 9,5). βουλή (Ratschluß) hat Petrizi hier als »Geheimnis« übersetzt.

⁸⁵ Petrizi benutzt manchmal diesen Ausdruck. Nach der Meinung von G. Tewsadse könnten hier von Petrizi die heidnischen Philosophen (am ehesten Platoniker, selbstverständlich nicht die Epikureer) gemeint sein. Petrizi

Und hier erheben sich wichtige Fragen über die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit. Es gibt zwei Ursachen der Entstehung des Verursachten aus der Ursache. Denn wenn Du nur die Ähnlichkeit [als Ursache] meinst, [dann siehst Du], daß sie das Entstandene nicht erzeugen kann, weil die Selbigkeit und Gleichheit von ihr unveränderlich bewahrt werden. Aber wer die Selbigkeit und die Gleichheit hat, der ist auch die Ursache der Entstehung des Anderen. Jede Entstehung in der Reihenfolge der Seira [weist] auf den Unterschied zu der erzeugenden Ursache [hin], denn die Selbigkeit und Gleichheit ist der Andersheit fremd. Deswegen müssen wir nach einer anderen Ursache suchen, die den Unterschied alles Entstandenen in der Struktur der Seira verursacht. Dies eben ist die Unähnlichkeit. Du sollst wissen, daß alles, was anders ist, sich durch die Andersheit unterscheidet. Denn wenn es keine Kraft und Ursache des Unterschieds gäbe, dann gäbe es weder die Seira der Zahlen noch die Seira der Seienden. Aber es gibt doch eine Menge der Seira⁸⁶, die sich voneinander unterscheiden, und die die Vervielfältigung und den Unterschied durch die Andersheit erhalten haben. Kurz gesagt, jede Kraft, die die Ähnlichkeit verursacht, macht das Verursachte der Ursache gleich, trennt sie nicht voneinander ab. Aber wenn die Unähnlichkeit zwischen [den beiden] auftritt, dann verursacht sie [die Geburt] und den Unterschied zwischen dem Geborenen und dem Gebärenden, [zwischen] dem Verursachten und der Ursache. Du mußt auch folgendes begreifen: Die Ähnlichkeit und Selbigkeit haben viele unkörperliche Orte im unkörperlichen Kosmos erfaßt, die Unähnlichkeit aber in einem körperlichen und räumlichen [Kosmos]. Es ist so, denn dort sind die Abbilder des Einen besser und reiner, hier aber dunkler und dämmeriger, wie Empedokles sagt, daß jeder geistige Kosmos von der Liebe erfaßt und ihr zugeteilt wird, und diese [Liebe] ist die Einheit. Die Nachahmung des Seienden aber – ich meine das Sinnliche – wird vom Zwang bestimmt. D.h. wo der Zwang ist, da ist auch Auseinandersetzung und Kampf. So ist diese Frage von mir beiläufig erklärt worden.

Kap. 129 [Göttliche und dämonische Seele]

Proklos-Text:⁸⁷

Petrizi, t. I, 1, 79, 10–26

Jede Seele, göttliche sowie dämonische, erkennt übergängig⁸⁸ und nicht so, wie der Geist [d.h.] unveränderlich. Denn er berührt nur das, was er erkennt, und hält im Gedächtnis das Erkannte, und beschreibt immer ein und denselben Kreis. So erkennt er alles, und was er erkennt, hat er [schon] von Anfang an erkannt, und woher er angefangen hat, dahin kehrt seine Erkenntnisfähigkeit kreisförmig zurück. Die Erinnerungen sind unkörperlich in diesem Vorgang, und wegen der Ewigkeit [der] Kenntnis können sie nicht [vom Geist] irgendwie abtrennbar sein. Also die Erinnerungen sind fest miteinander

versuchte die Einheit der antiken Philosophie und christlichen Theologie aufzuzeigen. (G. Tewsadse in: Ioane Petrizi, ..., S. 254).

⁸⁶ d.h. es gibt viele verschiedene »seirai«. Petrizi benützt hier dieses Wort im Plural.

⁸⁷ Dieses Kapitel ist nicht in den heute bekannten griechischen Handschriften der »Elementatio« vorhanden, s. oben, Einleitung.

⁸⁸ = μεταβατικῶς, d.h. diskursiv.

verbunden. Dies vollzieht sich auf übergeistige, geistige oder seelische Weise. Und jede von ihnen⁸⁹, wenn es um Lebewesen geht, ist sinnlich, oder sie muß – wenn es um Göttliches oder Dämonisches geht – mit dem göttlichen bzw. dämonischen Geist verbunden sein. Die Vermittlungskraft gehört zum leidenden⁹⁰ Geist, dies eben ist die Erinnerung. Denn sie⁹¹ verbinden den Geist und das Sinnliche miteinander, wenn sie sich daran erinnern, welcher Art Wirkung sie⁹² aufeinander hatten, und sie leiden⁹³ aneinander und an dem, was ihnen nachfolgt, und nichts Sinnliches kann sich von ihnen ablösen im Prozeß der kreisförmigen Bewegung.

Petrizi's Kommentar:

Petrizi 165,5–31

»Jede Seele, göttliche sowie dämonische, erkennt metabatisch⁹⁴, d.h. übergängig, und nicht so, wie der Geist [d.h.] unveränderlich«.

Um diese Frage zu verstehen, muß man gründlich nachdenken. [Proklos] beginnt [seine Untersuchung] mit der Seele und dem Geist, genauer gesagt, mit den Seelen und den Geistern. Zunächst unterscheidet er die seelische und die geistige Erkenntnis. [Proklos] sagt über den Geist, daß er in sich selber die Quelle der Erkenntnis unerschöpflich habe. Und was er erkannt hat, das erkennt er immer, und was er erkennt, das hat er immer schon erkannt. Und weder die Wirkung hat er ohne Wesen noch das Wesen ohne Wirkung. Denn das Wesen existiert [in diesem Falle] immer in der Wirkung und die Wirkung im Wesen; [die Beziehungen] zwischen Wesen und Wirkung im Geist sind [den Beziehungen] zwischen dem Ersten und dem Nachfolgenden nicht ähnlich, denn [der Geist] bewegt sich immer im Kreis der ewigen Selbigkeit. Die Seele aber erkennt so, als ob sie [ihre Gedanken allmählich] erwirbt und von außen empfängt, also [ihr Erkenntnisprozeß] vollzieht sich in Veränderungen: Sie geht von [einer] Vorstellung zur anderen, von [einem] Gedanken zum anderen über, und so erinnert sie sich an ihre verwelkten Gedanken und verwandelt sie in ihre Wirkung. Das ist die metabatische Erkenntnis der Seele. Die Seele wird aber [auch] als »göttliche« bezeichnet, denn sie erkennt das Höchste und ist das [Ab]bild des Einen und das [Ab]bild Gottes, so wie es [z. B.] die Seelen der Götter und Heroen sind. Als »dämonische« aber können jene Seelen bezeichnet werden, die in der Beweglichkeit und den Künsten geschickt sind und die aus der körperlichen Sphäre nicht heraustreten. Dennoch sind die beiden⁹⁵ gut und [entstehen] aus der guten Quelle; die göttliche [Seele] ist wie [ein] Gott, sie vergöttlicht die Seelen. Die dämonische aber ist wie eine Kunst, sie macht das Geschaffene schön und gehört zum Kreis des Hermes. [Über] die oberste, seligste, göttliche Seele aber [kann man auch sagen], daß sie von der geistigen Fülle des Kronos trunken ist.

⁸⁹ d.h. von den Erinnerungen.

⁹⁰ = παθητικός.

⁹¹ d.h. die Erinnerungen.

⁹² d.h. die Erinnerungen.

⁹³ = πάσχω, d.h. machen Erfahrungen, werden beeinflusst.

⁹⁴ In diesem Zitat benutzt Petrizi zusammen mit der georgischen Erklärung (»romel ars midmocvalebit« = »d.h. übergängig«) auch die griechische Form dieses Wortes (»metavatikosad«).

⁹⁵ d.h. die göttlichen und dämonischen Seelen.

*Ewigkeit und Zeit**Kap. 50 [Über das Ewige und das Zeitliche]**Petrizi 107,11–108,31*

In diesem Kapitel werden sehr wichtige und für die Untersuchung schwierige Probleme behandelt: Was ist das Wesen der Zeit, oder was sind die [Dinge], die in der Zeit [existieren], und welche Eigenschaften haben sie im Blick auf die Zeit, und wie unterscheiden sie sich vom Ewigen. Aber mehr *chalepos*⁹⁶ ist folgendes: Die »Žami«⁹⁷ entspricht nicht [dem Begriff] »Chronos«⁹⁸, sondern dem des »Kairos«⁹⁹, Kairos aber ist nur ein Teil des Chronos. [...] Chronos wird von Peripatetikern, den Nachfolgern des Aristoteles, erforscht. Sie interpretieren ihn jedoch als etwas Niedriges und nicht besonders Wichtiges. Aristoteles sagt, Chronos sei Maß der Bewegung¹⁰⁰, nämlich Maß der ersten Bewegung. Die erste Bewegung befindet sich im ersten Körper, den die griechische Sprache als »Uranos« bezeichnet hat. Dies ist ein Ziel des Aufblicks oder eine obere Grenze. In diesem Uranos als dem ersten Körper findet die erste Bewegung statt, und Maß dieser Bewegung ist Chronos. So wurde Chronos von Aristoteles und den Peripatetikern definiert. Aber der große Platon und alle Theologen, wie [z. B.] der große Ägypter Plotin, der Kathegemon¹⁰¹ des Porphyrios, und der große Phönikier Iamblichos, Geist der Phönikier, behaupteten, daß Chronos ein Abbild des Ewigen sei¹⁰². Denn im Ewigen ist alles unbeweglich, sein Wesen beruht auf der Selbigkeit und Gleichheit, und [seine] Wirkung ist unabtrennbar vom Wesen. Im Chronos hingegen wird alles von der Veränderung und vom Fließen [bestimmt]. Denn dort, in der Ewigkeit, hielt sich das Sein unbeweglich, hier aber, im Chronos, teilt sich das Ewig-Sein ins Erste, Nachfolgende und Vergangene, ins Gegenwärtige und Zukünftige. Dort ist das Ewige, hier aber das chronische Fließen; dort die unteilbare wesentliche Selbigkeit, im Chronos aber die Teilbarkeit und das Sich-Verändern. Man behauptet, daß die erste Bewegung, wie gesagt, im Himmel stattfindet; es wird [viel] über sie gesprochen und theologisiert. Man bezeichnet sie als Abbild des ersten schöpferischen Anstoßes, der Alles hervorgebracht hat. Denn das Oberste hat die geistigen Gattungen des Wahrhaft-Seienden in den Sonnen¹⁰³ und Strukturen ohne [irgendwelche] Bewegung¹⁰⁴ schöner gemacht und harmonisiert. Aber Du sollst Dich nicht verwundern, daß dort jeder schöpferische Stoß unbeweglich ist, hier aber [ist] er immer in der Bewegung. Außerdem [ist] dort [alles] immer in der Ewigkeit,

⁹⁶ griech. *χάλεπος*, d.h. schwierig. Petrizi gebraucht das griechische Wort.

⁹⁷ *georg.* = die Zeit.

⁹⁸ griech. *χρόνος*.

⁹⁹ griech. *καιρός*: der Zeitpunkt.

¹⁰⁰ *Arist. Phys.* 219a10f., 219b1f., 220b32f., 223a10f., 251b10f. *de caelo* 279a15.

¹⁰¹ = griech. »Führer«, »Lehrer«.

¹⁰² *Plat. Tim.* 37d5ff.; *Plot. III* 7,11. Für Iamblichos s. *Procl.* in *Tim.* III, 33 Diehl; *Simplik.* in *Arist. Phys.*: CAG IX, 794. Für Aristoteles s. Anm. 94.

¹⁰³ »Sonne« im Plur. wird von Petrizi auch im Komm. Kap. 130 erwähnt: »Der Geist ist aus den einheitlichen Sonnen entstanden, denn die ganze Struktur und Schönheit des Geistes besteht durch die Vereinigung der Einheiten« (Petrizi 166,17–19).

¹⁰⁴ d.h., daß das Oberste sich selber dabei nicht bewegte.

die weder die Vergangenheit noch die Gegenwart oder Zukunft hat, sondern [sie besitzt] alles zugleich. Und hier ist nur Nachahmung, Ähnlichkeit und Abbild-Sein, dort aber Gleichheit, Selbigkeit und Urbild-Sein. Denn alle Abbilder sind Abbilder der Urbilder, wie Platon sagt, aber der jenseitige Kosmos wird ganz von den Urbildern und von den Urbildern der Urbilder beherrscht. Hier aber, diese sinnliche [Welt] des Dios¹⁰⁵ wird von den Abbildern und von den Abbildern der Abbilder [bestimmt].

Hör zu, oh Lehrling, der [Du] geistig erkennst! Ich bin hier, [weit] weg von der Wahrheit, [als ob] ich tot [wäre], und ich schäme mich, wenn ich statt der Seienden von den Nichtseienden spreche. Du sollst wissen, daß »Žami« [den Sinn] des Chronos nicht wiedergibt, es entspricht nur dem »Kairos«, der Kairos aber ist ein Teil und Teil des Teils von Chronos. Erfasse dies alles mit dem Geist und wundere Dich nicht. [...]

Petrizi 110,4–24

[Proklos]: »Denn ›es war‹ und ›es wird‹ unterscheiden sich voneinander«.

Dies bedeutet, daß die Zeit vom »es war«, »es wird« und vom Mittleren zwischen diesen beiden, d.h. vom »jetzt«, geteilt wird; die Griechen sagen: »in«, »estin«, »este«¹⁰⁶. Damit wurde die Entstehung der Zeit geteilt, denn wo die Zeit ist, da ist auch die zeitliche Bewegung. Nichts kann sich von diesen dreien ablösen, denn diese drei haben am ehesten den ersten und am meisten göttlichen Körper bestimmt. Denn es gab eine Kreisbewegung der Sphären, es gibt eine Kreisbewegung der Sphären, und es wird eine Kreisbewegung der Sphären geben. Man beachte, daß Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft im Himmel anders zu betrachten sind als in den sterblichen [Dingen]. Denn die Vergangenheit des Himmels schließt sich der Zukunft an und vereinigt sich mit ihr, und sein Ende wird Anfang eines anderen, und er existiert ewig und unauslöschlich; er ist aber nicht bloß unsterblich, denn die bloße Unsterblichkeit ist unbeweglich und unveränderlich. Die Unsterblichkeit im Himmel jedoch ist beweglich und wieder- und wieder [holbar]; denn wie die Wirkungen, genauso sind auch die Wesen. Aber die Natur der vergänglichen [Dinge] ist anders, denn sie kann weder die Wirkungen des Anfangs und des Endes miteinander verknüpfen (für die himmlische Kraft ist dies möglich) und sie unsterblich machen, noch kann sie ihr Wesen in der Seligkeit der Unsterblichkeit erhalten. Denn sie ist zu beidem hingeneigt: zur Zerteilung und zur Wiederherstellung [...].

Petrizi 110,32–111,7

[Proklos]: »Aber wenn die Vergangenheit [eines Dinges] anders ist als seine Zukunft, dann muß es Werdendes und Nie-Seiendes sein«.

Siehst Du, hier teilt er die zeitlichen [Dinge] in zwei und sagt: Wenn die Vergangenheit anders ist als die Zukunft, dann läßt [dieses Ding] die vergangene Wirkung an [der zukünftigen] nicht teilhaben [im Unterschied zum Himmel]. Denn die Wirkung des Himmels läßt die letzten Wirkungen an den ersten teilhaben, er macht seine Wirkung

¹⁰⁵ Petrizi benutzt manchmal die Form »Dios«, manchmal – »Zeus«.

¹⁰⁶ d.h. ἦν, ἐστίν, ἔσται.

rund und sphärisch, wie ein Träger¹⁰⁷ des Geistes und sein Nachahmer. Deswegen wird er unsterblich und ewig, aber immer wieder[holbar] sein. Die Wirkung der Lebewesen kann aber die letzten Wirkungen im Kreislauf mit den ersten nicht verknüpfen, deswegen sind sie immer mit dem Werden und Zerteilen verbunden.

Kap. 51 [Über die Zeit und das Selbständige]

Petrizi 111,20–34

[Proklos]: »Alles Selbständige übertrifft, gemäß seinem Wesen, dasjenige, was durch Zeit gemessen wird. Wenn das Selbständige ungeworden ist, dann kann es nicht durch Zeit gemessen sein«¹⁰⁸.

Als »Selbständiges« wird von ihm jede ungeschaffene Natur bezeichnet, denn sie ist nicht durch Zeit gemessen, sondern übertrifft sie und kann nur durch das Ewige¹⁰⁹ gemessen sein. Es gibt zwei Maße für Alles, und [noch] das Dritte: Dies ist das Oberste. Unter zwei Maßen meine ich die Ewigkeit und die Zeit, und unter dem dritten – das oberste Eine. Jetzt hör zu, wie einige [Dinge] durch das Eine gemessen sind, andere aber durch das Ewige oder durch die Zeit. Ich fange mit dem Unteren an, damit halte ich mich an die Regel der Aristoteliker. Denn die Zeit mißt am ehesten alle geschaffenen und teilbaren [Dinge]. Sie macht ihre Teile schöner, stellt die entsprechende Materie bereit, dann fügt sie aus den Teilen zusammen und gibt ihnen das Maß des Lebens [...].

Kap. 52 [Über das Ewige]

Petrizi 114,5–16

[Proklos]: »Und das Ewige hat Wirkung zusammen mit dem Wesen«¹¹⁰

So sagt er, daß jedes geistige¹¹¹ Wesen die Wirkung und das Wesen in einem habe. Denn die Wirkung ist zusammen mit dem Wesen entstanden – im Unterschied zur Seele. Das Wesen der Seele nämlich ist in der Ewigkeit, ihre Wirkung aber in der Zeit. Und das Wesen [der Seele] hat ihre Wirkung nicht auf [unmittelbar] begleitende und dabeiseiende Weise, sondern als eine nachfolgende [Aktivität], aber nicht als eine von außen hinzukommende, wie es Aphrodisias meinte¹¹², sondern als eine in ihr seiende und sich erin-

¹⁰⁷ = ὄχημα.

¹⁰⁸ Dodds, 50,1–4: Πᾶν τὸ αὐθυπόστατον ἐξήρηται τῶν ὑπὸ χρόνου μετρομένων κατὰ τὴν οὐσίαν. Εἰ γὰρ ἀγένητόν ἐστι τὸ αὐθυπόστατον, οὐκ ἂν ὑπὸ χρόνου κατὰ τὸ εἶναι μετροῖτο.

¹⁰⁹ = αἰώνιον.

¹¹⁰ Prop. 52: Dodds, 50,11–12: εἴτε τὴν ἐνέργειαν πρὸς τῇ οὐσίᾳ.

¹¹¹ = νοητόν.

¹¹² Als Quelle kann ein Fragment der Kommentare zu »De anima« genannt werden. Alexander beweist, daß die Seele – obwohl sie Ursache der Bewegung ist – selbst unbewegt bleibt, d.h. sie ist »autokinetos«. Er definiert die Seele als eine Kraft (δύναμις) der Sache, die von der Sache selbst unabtrennbar ist und deswegen kein selbständiges Wesen ist (in De anima, in: Suppl. Arist. v. II, p. I, S. 21–24). Anderswo definiert Alexander die Seele als Form des lebenden Wesens, die nur in Materie – und nicht selbständig existieren könne (Scripta minora – Reliqua, in: Suppl. Arist. vol. II, p. II, S. 55). Dieselbe Ansicht wurde von Alexander auch in den Kommentaren zur »Metaphysik« (1073a14) geäußert: Er sagte, daß die Seele, obwohl sie das erste Prinzip der Bewegung für die Lebenden ist, sich selbst auch bewegt, aber nur akzidentell (συμβεβηκώς) (CAG I, S. 701).

nernde. Z.B. das Feuer hat Hitze nicht durch ein von außen verursachtes Anzünden, sondern als eine innere und natürliche [Kraft]; so [hat] auch die Seele [ihr Wesen] infolge der Erinnerung der Wirkungen, die ihre eigenen – und nicht von außen allmählich wahrgenommene – Empfindungen sind.

Kap. 53 [Über die Ewigkeit und die Ewigen]

Petrizi 115,20–116,9

[Proklos]: »Die Ewigkeit geht allem Ewigen voran, und die Zeit ist vor allem Zeitlichen entstanden«¹¹³.

In diesem Kapitel werden von [Proklos] die Grundprinzipien dargelegt. Er sagt, die Ewigkeit herrsche über alles Ewige, und die Zeit über alles Zeitliche, denn die Ursachen gehen immer dem Verursachten voran, und was über den Ursachen ist, geht den Ursachen voran. Man beachte, die Ewigkeit ist anders als das Ewige in der Ewigkeit, und noch einmal anders ist die selbständige Ewigkeit. Hier müssen wir uns daran erinnern, was oben über die Ursache und das Verursachte gesagt wurde: Das Verursachte kann man nach drei Arten empfinden: *kat' aitian*, *kat' hyparxin* und *kata methexin*¹¹⁴. Dasselbe kann man auch über die Ewigkeit sagen, denn das Ewige kann man in drei Arten sehen: Erst in der Ursache, wie das Eine in sich selbst, dann in seiner Eigenschaft, d.h. in seinem Sein, und ferner in den Verursachten, die aus ihm entstanden sind.

Jetzt erklären wir diesen Gedanken. Der große Parmenides meint, daß die Ursache und der Vater der Ewigkeit das Wahrhaft-Seiende sei; die einheitliche Sphäre des Wahrhaft-Seienden ist, seiner Meinung nach, die Ursache des Ewig-Seienden, denn in ihr ist das Ewige genauso wie in Einem Zwei ist¹¹⁵. Weiter, die Ewigkeit ist in sich selbst, genauso wie Zwei in sich selbst ist und in seiner Eigenschaft. Ferner, Zwei ist auch in den Nachfolgenden, wie [z. B.] in Vier und Acht.

Petrizi 116,33–117,22

[Proklos]: »Und eins ist die Ewigkeit der Ewigkeiten, das andere aber die Zeit der Zeiten, sie stellen dasjenige her, an dem [Anderes] teilhat«¹¹⁶.

Jetzt untersuchen wir, was die Ewigkeit der Ewigkeiten und die Zeit der Zeiten ist. Hier führt er die Regel des Ganzen und des Teiles ein, denn das Ganze und die erste Ewigkeit schließen in sich alle Teil-Ewigkeiten ein, genauso wie die erste ganze Zeit alle Teil-Zeiten. Die erste Ewigkeit befindet sich im ersten Geistigen, das von uns als »Wahrhaft-Seiendes« bezeichnet wird, genauso wie die erste Zeit im ersten Körper, d.h. im Himmel [...]. Der Himmel ist eine Ursache, denn er erzeugt alle Teile, die aus ihm entstanden sind, genauso wie das Wahrhaft-Seiende [Ursache] aller Ewigkeiten ist, oder,

¹¹³ Kap. 53, *Dodds* 50,24–25: πάντων τῶν αἰωνίων προϋπάρχει ὁ αἰὼν, καὶ πάντων τῶν κατὰ χρόνον ὁ χρόνος προϋφίστηκεν.

¹¹⁴ griech: κατ' αἰτίαν, καθ' ὑπαρξιν, κατὰ μέθεξιν = der Ursache nach, dem Dasein nach, dem Teilhaben nach.

¹¹⁵ Über das Seiende bei Parmenides s. *Parm. Fr.* 8.5 ff.; das Seiende als »wohlgerundete Kugel« (εὐκύκλου σφαίρης): *Parm. Fr.* 8.43 (I 235; 238 *Diels-Kranz*, 61952).

¹¹⁶ Kap. 53, *Dodds* 52, 5–7: καὶ ὁ μὲν αἰὼν αἰωνίων, ὁ δὲ χρόνος χρόνος, τῶν μετεχομένων ὄντες ὑποστάται.

wie Parmenides sagt, »Eon eoni pelazi«¹¹⁷. Dieser Ausspruch zeigt uns das abgetrennte und eigenartige Sein, denn er sagt, »die Ewigkeit grenzt an die Ewigkeit an«, so als ob sie sie umgäbe. Denn die Natur aller Ewigkeiten ist nicht gleich, genauso wie die Natur der Zeiten auch nicht gleich ist. Denn anders ist die Struktur [der Zeit] in der großen Sphäre der Zeit, anders bei Kronos, anders beim großen Dios, anders bei Ares, anders beim großen Apollon, anders bei Hermes, der prometheios ist¹¹⁸, anders bei der frohen Liebe von Aphrodite, und noch anders [ist die Zeit] des Kreisens bei Artemis. Denn sie alle haben verschiedene Kreise der Zeit sowie der Bewegung. Und woher hätten sie diese Kräfte bekommen, wenn nicht von den ersten Ursachen, d.h. von den immer-seienden Ewigkeiten?

Petrizi über einige griechische Philosophen

Kap. 41. [Orpheus, Aglaophimos u.a.]

Petrizi 99,34–100,10

Keiner der unkörperlichen Gattungen ist die Dimension des Ortes oder des Woseins eigen, denn sie sind überall gleichartig vorhanden und befinden sich nicht an einem Ort. Die körperliche Gattung aber stellt man sich vor und sieht sie als an einem Ort seiende an. Darum brach der Streit aus zwischen den Meinungen der Aristoteliker und der alten Theologen. Denn Platon, Aglaophimos¹¹⁹, Orpheus und alle Eleaten, wie der weise Xenos¹²⁰, und alle anderen Pythagoreer, wie Parmenides und Zenon, vermischen die unkörperliche Gattung nicht mit den Körpern, selbst wenn es himmlische Teile sind, sondern sie bezeichnen offenbar das Leuchten der Formen in den Körpern als Aporroia¹²¹ und Ausstrahlung¹²².

¹¹⁷ Vgl. *Parm.* Fr. 8,25 (I 237 Diels-Kranz): ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει. In der altgeorgischen Literatur wurden griechische Wörter auf eine Weise wiedergegeben, die nicht der altgriechischen Schreibweise genau entsprach. Dadurch entstanden bisweilen Ambivalenzen. So könnten unter »eon« ἐόν, oder auch αἰών gemeint sein. Hier liest und interpretiert Petrizi ἐὼν (das Wahrhaft-Seiende) als αἰών (die Ewigkeit). Dementsprechend benutzt er im Dativ die Form »eoni« und nicht »eonti«. Über das Parmenides-Zitat bei Petrizi s. G. Tewsadse. Über das 52. Kapitel der Kommentare Petrizis, »*Mazne*« (1964) Nr. 4, 277 (auf georg.); Ioane Petrizi ..., S. 259.

¹¹⁸ griech., d.h. voraussehend.

¹¹⁹ So bei Petrizi. Dies entspricht der griechischen Form von Ἀγλαόφημος.

¹²⁰ Griech. ξένος, d.h. der Gast, der Fremde, hier der Gast (oder der Fremde) aus Elea, die Hauptfigur des Dialogs Platons »Sophistes«. Unter Parmenides und Zenon müssen hier diese Philosophen (wegen ihres Gesprächs über die Ideen) aus seinem Dialog »Parmenides« gemeint werden.

¹²¹ ἀπόρροια, d.h. Ausfluß.

¹²² Für Orpheus s. *Procl.* in *Parm.* 130b, p. 801 Cous. = Kern, *Orphic. Fragm.*, Fr. 59, p. *142. Hier beweist Proklos, daß nach der Lehre von Platon, Orpheus und Pythagoras der Kosmos gemäß den Ideen, d.h. den geistigen Ursachen, geformt ist (ιδέας τε καλέσαντες τὰς νοεράς ταύτας αἰτίας καὶ κατ' αὐτάς τετυπῶσθαι τὸν κόσμον εἰπόντες). Diese Ideen sind Gedanken Gottes, und ihr Ausgang in kosmische Demiurgie ist »Ausfluß« (ροίησις, vgl. mit »aporroia« bei Petrizi). Über den Zusammenhang zwischen den Lehren des Orpheus, Aglaophimos, Pythagoras und Platons zusammen s. *Procl. Theol. Plat.* I,5 (S. 25–26 Saffrey-Westerink); *Procl. in Tim.* III, 168,5 ff. Diehl; *Iambl.* »Vita Pythag.« 28,146 (S. 82 Dübner).

*Die Seele und Adam (Kap. 17)**Petrizi 52,16–23*

In »Timaios«¹²³ wurde gesagt, daß Gott, der Schöpfer von allem, im Krater¹²⁴, d.h. im Gefäß, die kosmische Seele gemischt habe und ihr die Logoi des Seienden als [ihre] Teile gegeben habe, damit es alle Seienden in sich selber wahrnehmen könne. Und wenn sie etwas vergißt, wegen der von außen hinzukommenden [Dinge], erinnert sie sich danach wieder an die Reichtümer des Vaters, die der Vater in ihr gewebt hatte. So kehrt Adam zu seinem Garten ins Paradies zurück.

*Kap. 209**Petrizi 205,10–19*

[Proklos]: »Das Ochema jeder individuellen Seele steigt herunter ...«¹²⁵.

Er meint, die Seele-Adam habe, als sie unvernünftig geworden ist, den Körper erhalten und angezogen. [Der Körper] hat sich mit dem Ochema der Seele verbunden und ist durch die Seele lebendig geworden, und die Lederchitonen sind jene Überwürfe geworden, die das Leben-selbst¹²⁶ sind. Hier kann man sich an die Worte des Moses erinnern, wenn [er sagte]: »Er hat die Lederbekleidung angezogen«¹²⁷. Aber wenn [die Seele] sich zu reinigen beginnt, d.h. [wenn sie] mit dem Geist und Gott in Berührung kommt, dann legt sie ihre materiellen Chitonen ab, die sie aufgrund von Unvernünftigkeit angezogen hatte, und geht zu ihrem Vater hinaus.

*Kap. 211**Petrizi 206,2–14*

[Proklos]: »Jede individuelle Seele, die in das Werden herabsteigt, steigt als ganze herunter«¹²⁸.

So sagt er, daß wenn die Seele die höchste und allgemeine wäre, dann könnte sie immer erkennen, und sie wäre nie aufgrund von Unvernünftigkeit herabgestiegen. Sie hätte die geistigen Augen gehabt und wäre in der ewigen Seligkeit des Paradieses geblieben, d.h. in der Schönheit der geistigen Gattungen. Denn dort sieht die ewige Seele die geistigen Gattungen und Sonnen. Aber wenn sie hierher herunterfällt, dann vermischt sie sich mit den Götzen und kann aufgrund von Unwissenheit nicht mehr die göttlichen Gattungen betrachten und die Berührung und Vereinigung mit den geistigen und übergeistigen

¹²³ Tim. 41c.

¹²⁴ griech. κρατήρ. Hier beläßt Petrizi das griechische Wort.

¹²⁵ Kap. 209, *Dodds* 182,16–17: πάσης μερικῆς ψυχῆς τὸ ὄχημα κάτεισι μὲν προσθέσει χιτῶνων ἐνυλοτέρων.

¹²⁶ = αὐτοζωή.

¹²⁷ Vgl. Gen 3,21.

¹²⁸ Kap. 211, *Dodds* 184,11–12: πᾶσα μερικὴ ψυχὴ κατιοῦσα εἰς γένεσιν ὅλη κάτεισι, καὶ οὐ τὸ μὲν αὐτῆς ἄνω μένει, τὸ δὲ κάτεισιν (gegen Plotin IV 8,8,2 ff.).

[Wesen] genießen. Dann eben kann man der Seele sagen: Wo bist Du denn, Adam? [Dies zeigt], wie seine Unvernünftigkeit¹²⁹ ihn von Gott und seinem Vater abgetrennt hat.

3. Nachwort von Joane Petrizi

[Über die Einheit der Kulturen bzw. Religionen]

Petrizi 208,12–28

[...] Hier geht es darum, daß über den getrennt stehenden vielen Säulen ein all-verknüpfender Eckstein¹³⁰ liegt [...]. Als Säulen müssen alle Gnaden und Gaben verstanden werden, die durch den Hl. Geist der Weisheit von oben gegeben worden waren¹³¹. Ich meine [jene] geistige [Weisheit], die uns im Laufe der Zeit von oben durch Abraham, Chaldäer oder Griechen überliefert wurde. Und der Leiter unserer Kirche, Paulos, erhebt durch den Hl. Geist [diese Weisheit] zu Gott. Wenn wir die höchste [Weisheit] – unseren Christus – »Säule« zu nennen wagen, dann sagen wir, daß er¹³² andere Säulen als Zeugen seines Strahlens mit ihm¹³³, wie die Schüler mit dem Lehrer, verknüpft. Denn alle diese [Lehren] hatten die Seele nach oben gezogen, aber nur die vom Vater erzeugte Sonne hat unsere menschlichen Seelen sogar höher als diese [Säulen] erhoben.

Petrizi 208,32–203,13

[...] So bindet [mein Orpheus]¹³⁴ zusammen und läßt ihre Spitzen das Licht des Gotteswortes berühren.

Und einige [Gedanken] der Chaldäer, z.B. über die Opfer oder über die sieben Sterne, sind auch wahr. Denn es wird gesagt: »Die Sonne kennt ihren Untergang«¹³⁵. Und wer den Untergang gekannt hat, kann nicht den Anfang *nicht* kennen [...].

Petrizi 209,24–210,26

Um das Wesen Gottes als Dreifaltigkeit zu erfassen, führt mein Theologe den Platon – den Gipfel der Philosophen des Tages¹³⁶ – an wie ein Myrrhenöl der Theologie. Denn wenn in bezug auf den Vater gesagt wird: »In Deinem Licht haben wir das Licht gesehen«¹³⁷, wird damit zum Vater gesagt: »In Deinem Geist haben wir Deinen lichten Sohn gesehen«¹³⁸. Und der Philosoph stimmt damit überein. Im »Timaios« und »Parmenides« reiht mein Attiker¹³⁹ seine goldenen Perlen aneinander und sagt, die Monas sei am An-

¹²⁹ d.h. Adams.

¹³⁰ Vgl. Ps 118,22; Jes 28,16; Mt 21,42; Eph 2,20; I Petr 4,8.

¹³¹ Vgl. Jac. I,17.

¹³² d.h. Paulos.

¹³³ d.h. mit Christus.

¹³⁴ »Mein Orpheus« wurde oben erwähnt. Hier muß unter diesem Namen der hl. Paulos gemeint sein.

¹³⁵ Vgl. Ps 103,19.

¹³⁶ So bezeichnet Petrizi die »platonische Richtung« der antiken Philosophie, vgl. Kap. 29.

¹³⁷ Ps 36,10.

¹³⁸ Vgl. Gregor von Nazianz Or. 31,3.

¹³⁹ Hier sind Proklos und seine Kommentare zum »Timaios« und »Parmenides« gemeint.

fang in Bewegung geraten und in der Drei stehengeblieben¹⁴⁰. Dies stimmt [mit dem Wort] des großen Propheten David überein, denn [als] Monas wurde das Eine und der Vater, [als] Weg, Bewegung und Ausgehen der Sohn, und [als] Stehen und Vollendung der Dreifaltigkeit der Hl. Geist [bezeichnet]. Dazu wurde noch hinzugefügt: das Eine, das Sein und die Kraft. Unter dem Einen [wurde] Gott und Vater [gemeint], unter dem Sein der Sohn, [der] aus dem Vater [ist], denn [durch] den Sohn bringt der Vater die ganze Vollkommenheit seiner Göttlichkeit heraus, und damit ist mein Paulos auch einverstanden¹⁴¹. Unter der Kraft wurde aber der Hl. Geist [verstanden], der die oberen Kräfte noch heiliger macht. Durch diesen Geist Gottes, der Kraft ist, existiert und erhält sich das Sein der Seienden im Sohn, der, als Sein und Seiender, infolge [seines] Hervorgehens aus dem Einen, die Vorsehung¹⁴² herabführt. Über die allgemeine Vorsehung wurde gesagt, daß sie im Einen und in der Monas sich vollzieht, d.h. im Vater als im Gipfel der Quellen des Guten. Es wurde weiterhin der Ausfluß der Gutheit Gottes [hinzugefügt], und dies stimmt mit [dem Wort] des hl. Propheten überein, denn er nannte dies »den Strom der Wonnen«¹⁴³ und »Leuchte Gottes« und »ewige Leuchte«. Der Attiker bezeichnet [die Ursache] der Entstehung der einzelnen Seienden als »das Gute«, denn er sagt ganz offen und klar, daß die ganze Gutheit Gottes nicht an sich selber festhalten wollte, sondern [aus sich herausging und] herunterstieg, um das Andere auch an diesem Guten teilhaben zu lassen. Denn [er sagte], das Gute sei vom Neid unberührt. Hierin stimmt der Attiker mit unserem Orpheus – dem David und König überein.

[Das Böse ist substanzlos, das Eine ist Ursache von Allem]

Petrizi 214,25–215,2

Siehst Du, es gibt kein wesenhaft Böses, im Unterschied zum Guten. Denn was in bezug auf eine Sünde ist, das ist in bezug auf anderes das Gute. Kurz gesagt, die hervorragende Stimme des Aristoteles ist auch damit einverstanden. Nach der Logik und Physik sagt er ganz klar im [Buch], das der Physik folgt¹⁴⁴, d.h. in seiner Theologie, daß Einer Herr von allem sei¹⁴⁵.

[Petrizi über sein Lebensziel]

Petrizi 219,1–25

Der Grund für die neue Übersetzung dieses Buches, die von mir ausgeführt wurde¹⁴⁶, besteht in Folgendem: Die Zahl der Übersetzer mehrte sich, und jeder interpretiert [den

¹⁴⁰ Vgl. Gregor von Nazianz Or. 29,2.

¹⁴¹ »Mein Paulos« wurde von Petrizi auch in Kapitel 29 seiner Kommentare erwähnt (vgl. oben die Anm. 71).

¹⁴² = πρόνοια.

¹⁴³ Ps 36,9.

¹⁴⁴ Petrizi meint die »Metaphysik« des Aristoteles.

¹⁴⁵ Vgl. Arist. Met. 1076a4, nach Ilias II 204. Im »Nachwort« behauptete Petrizi, daß Platon und alle seine Nachfolger, z.B. Proklos genauso wie Hesiod, im Unterschied zu Manichäern, meinten, daß Gott die einzige Ursache von allem sei und daß das Böse keine Substanz habe.

¹⁴⁶ Es ist keine andere georgische Übersetzung der »Elementatio« außer dieser Übersetzung Petrizis bekannt. Das »Nachwort« Petrizis besteht aus verschiedenen Fragmenten seiner Werke. Im »Nachwort« berichtet er u.a. über die Übersetzungsmöglichkeiten der biblischen Texte, erklärt z.B. wie man Joh 1,1 oder Gen 1,28 überset-

Text] auf eigene Weise, deswegen gab es eine unzählige Menge an Mißverständnissen. Das war so wegen der Unkenntnis bei einigen, andere aber, unter dem Eindruck ihrer Berühmtheit, versuchten nicht, sich von ihrer Unwissenheit zu befreien. Deswegen kann niemand von unseren Landsleuten verstehen und erklären, wie der Sinn des Wortes im Evangelium, in den Briefen der Apostel und in den anderen [Texten] ausgedrückt werden muß. [Es muß z. B. so heißen]: »Am Anfang war das Wort«. Aber sie meinen, richtig sei: »Zuerst war das Wort«. Sie verstehen nicht, daß das Erste nur im Verhältnis zu den Nachfolgenden das Erste ist, d.h. es ist ihnen nicht gemäß seiner Natur fremd, sondern sie alle haben die gleiche Natur. Der Mensch kann im Verhältnis zu anderen Menschen Erster sein, so wie das Pferd zu anderen Pferden, aber nicht umgekehrt: der Mensch im Verhältnis zum Pferd oder das Pferd im Verhältnis zum Menschen. Es folgt [aus der Übersetzung dieser Leute], daß das Wort des Gott-Vaters das erste im Verhältnis zu den geschaffenen und sichtbaren [Dingen] sei, Erstes nur wie eine Kraft, sonst aber habe es dieselbe Natur, wie sie die geschaffenen und sichtbaren [Dinge] haben, denn es sei ihnen ganz ähnlich. [Dies aber bedeutet, daß] das im Vater seiende [Wort] – und er ist Anfang des in ihm seienden Wortes, genauso wie die Sonnenscheibe der Anfang des Scheinens ist – der Ewigkeit nicht vorangeht. Und wer die Bücher des Gott-sehenden Moses in unsere Sprache übersetzte, schrieb: »Lasset uns den Menschen bilden als unser Bild und als unsere Ähnlichkeit«. Aber wenn man darüber richtig nachdenkt, dann sieht man, daß diese Wörter nicht so übersetzt werden dürfen, sondern: »Lasset uns den Menschen bilden nach unserem Bild und nach unserer Ähnlichkeit«¹⁴⁷.

Petrizi 220,9–25

Man muß auch die Verschiedenheit der Nationen, Meinungen und Glaubensformen beachten. All dies hat eine bestimmte Bedeutung. Damit ist Aristoteles einverstanden. Er sagt, »man muß das Lernen üben«. Man kann sagen, daß ein Junger weise ist, aber er kann nicht schon ein Wissender sein, denn die Erkenntnis erreicht man nur durch die Erfahrung. Aber ich wurde von denjenigen verurteilt, die keine [Erkenntnisse] hatten, und ihnen wurde die Folge meiner Leiden¹⁴⁸ in Form meiner Gedanken bereitgestellt. Es wurde gesagt, [man soll] »nicht vorwerfen«¹⁴⁹. Aber laß erst diese Leute wissen, dann auch die anderen Menschen, die geistig erkennen können und die das Licht [der Weisheit] lieben, daß ich meine Leiden und die Schmerzen des Geistes mutig ertragen habe. Ich habe mir keinen Schlaf erlaubt, meiner Seele habe ich keine Ruhe gegönnt¹⁵⁰, bis die

zen soll, bezieht sich oft auf Psalmen und kommentiert sie. Deswegen kann es sein, daß es hier, wo Petrizi über »die neue Übersetzung dieses Buches« spricht, nicht um die Übersetzung und Kommentare der »Elementatio« geht, sondern um die Übersetzung der biblischen Texte. Aber dennoch kann man Petrizis Meinung über die Aufgabe des Übersetzers gut verstehen.

¹⁴⁷ Es wird wohl kein Zufall sein, daß Petrizi diese zwei Bibelzitate (Joh 1,1 und Gen 1,26) zusammen nennt. Durch seine Übersetzungen (»Am Anfang war das Wort«) und durch seinen Kommentar hierzu zeigt er, daß der Logos nicht minderwertiger ist als der Vater und ganz anders als das Geschaffene. Dieser Aspekt wird gerade durch das Zitat aus der Genesis noch verstärkt: Der Mensch, der nur *nach* dem Bild Gottes geschaffen worden ist, kann im Grunde nicht mit dem Logos verglichen werden.

¹⁴⁸ Über seine Leiden berichtet Petrizi 222,1 ff.

¹⁴⁹ Vgl. Mt 7,6: »Werft eure Perlen nicht den Schweinen vor«.

¹⁵⁰ Vgl. Ps 131,4.

in den Tag führende Morgenröte, die vom Dunkel nicht verdrängt werden kann, mich beleuchtet hat. Für meine Landsleute wollte ich eine solche Sprache entwickeln, die sich durch Flexibilität und Genauigkeit von der Umgangssprache unterschied [...].

Petrizi 222,1–223,2

Ich wurde zwei- und mehrseitig vom Feuer der Leiden sowie von Krankheiten, Fremden¹⁵¹, Neid und Treulosigkeit verfolgt. In dieser Zeit wanderte ich hin und zurück, zwischen Georgiern und Griechen. Anstatt daß die Georgier sagten: »Die heilige Vorsehung Gottes hat uns den Landsmann geschenkt, der in den Künsten der Seele befähigt ist, und in den geistigen Lehren geistig [begabt ist]. Laßt uns ihm beistehen, ihn kräftig machen, ihn in seinen Leiden trösten, seine Schmerzen behandeln und zu seiner verborgenen [Arbeit ganz] offen beitragen, damit er, die geheimnisvolle Schöpfung der Natur, einen ihm ähnlichen Nachfolger erziehen könne. Denn die Natur des Menschen ist flüchtig und die Zeit seines Sterbens ist uns unbekannt«. Aber nein! Sie haben nichts verstanden, statt dessen »beobachten sie meine Fersen, um meine Seele zu fassen«¹⁵².

Das Schlimmste ist, daß sie von zwei [Arten] der Unkenntnis besetzt sind: erstens die einfache Unkenntnis [jener Dinge], die man wissen muß; zweitens die Unkenntnis der eigenen Unkenntnis. Denn, wie Sokrates sagte, die Krankheit sei schlimm, aber schlimmer sei die Unwissenheit der Krankheit. Wenn ich ihre Sympathie und Hilfe empfunden hätte, dann könnte ich in der Vorsehung Gottes befestigt sein¹⁵³. Und ich schwöre bei meiner Liebe zu Theorien, daß ich [die georgische] Sprache nach [dem Muster] der [griechischen] Sprache gebildet hätte und in philosophischen Theorien aristotelisieren würde, und die Theologie unberührt von der Materie aufgebaut hätte.

Aber dennoch versuche ich auch jetzt nach Möglichkeit und mit Hilfe der Gnade Gottes die ganze Kraft für [diese Arbeit] einzusetzen; ich verlasse mich auch auf das Verständnis, die Gnade und den Beistand von David¹⁵⁴.

Zum oben Gesagten muß man noch Folgendes hinzufügen: Bei uns ist es üblich, einfache und gewöhnliche [Texte] in die gewählte und geschmückte Sprache zu übersetzen. Ich aber versuche sogar jene [Texte], die geistig schwer zu verstehen und philosophisch sind, einfach und [unserer] Sprache angemessen wiederzugeben, dies aber [nur] solange, bis die stärkere Vereinfachung den Sinn [des Textes] zu zerstören und zu entstellen droht. Dabei sind meine Gedanken immer auf den Geist und den Sinn gerichtet, gleichviel ob [der Text] zur Logik, Mathematik, Physik oder Theologie gehört. In dieser Absicht habe ich auch an der Übersetzung des Buches von Nemesios gearbeitet¹⁵⁵.

¹⁵¹ d.h. er lebte in der Fremde.

¹⁵² Ps 55,7: αὐτοὶ τὴν πτέρναν μου φυλάξουσιν, καθάπερ ὑπέμειναν τὴν ψυχὴν μου.

¹⁵³ d.h. was von der Vorsehung (πρόνοια) Gottes für ihn vorbestimmt worden war, dies hätte sich erfüllt.

¹⁵⁴ David der Erbauer, König Georgiens (1073–1125), Verfasser der »Reuegesänge« – Tbilissi 1989 (auf georgisch, russisch und deutsch).

¹⁵⁵ Petrizi meint das Buch »Über die Natur des Menschen« von Nemesios von Emesa, das er ins Georgische übersetzt hat.