Sitzungsberichte

der

königl. bayer. Akademie der Wissenschaften

zu München.

Jahrgang 1863. Band I.

München.

Druck von F. Straub (Wittelsbacherplatz 3).

1863.

In Commission bei G. Franz.

15
207-21

Sitzungsberichte
der
königl. bayer. Akademie der Wissenschaften.

Philosophisch-philologische Classe.

Sitzung vom 2. Mai 1863.

Herr Haneberg übergab seine Abhandlung (vergl. Heft 3, S. 241)

„Ueber die neuplatonische Schrift von den Ursachen (liber de causis).“

I. Den lateinischen Werken des Aristoteles und Averroes, Venedig 1552, Bd. VII. sind zwei Schriften angefügt, welche „über die Ursachen“ handeln. Die erste, f. 110 b. ff., ist überschrieben: „De Causis libellus proprietatum Elementorum Aristoteli ascriptus. Nunc primum in lucem editus.“ Es ist eine ziemlich bunte Zusammenstellung physikalischer Erörterungen, grossentheils, wie uns scheint, aus Aristoteles genommen, doch mit mannigfaltigen Zusätzen. Das Original war offenbar arabisch, wie namentlich aus den geographischen Bezeichnungen hervorgeht, welche freilich in der Uebersetzung mitunter bis zur Unkenntlichkeit entstellt sind. So erscheint neben dem rothen Meere mare rubrum und rubeum ein mare semmi (f. 113 a. col. 1) oder assemus. Zwischen dem rothen Meere und dem mare assemus liegt Alexandria und

Aegyptus d. i. Maçr, Kairo. Das mare semmi ist also bahr-esch-schâm Meer von Syrien, mittelländisches Meer. Der Araber, welcher die Schrift verfasste, benützte die griechischen (und lateinischen?) Quellen, welche ihm vorlagen, sehr willkürlich. Das zeigt sich unter anderm an einer an sich beachtenswerthen Notiz von dem Plane eines ägyptischen Königs, das rothe und mittelländische Meer zu verbinden. Quidam ex sapientibus eorum prohibuit regem ab hoc opere et dixerunt, quod causa ipsum prohibendi fuit propterea, quod ipse accepit altitudinem maris rubri et altitudinem maris semmi per XI. stadia et stadium¹⁾ quidem est octingentorum cubitorum: submerguntur ergo civitates, quae super maris litora sunt cet. — Aus Herodot kann diese Notiz nicht sein, denn nach ihm war der Grund, warum Nekao vom Kanalbau abliess, ein politischer (II. 158). Wenn sie aus Plinius H. N. VI. 29. 33. stammt, oder überhaupt sich auf den Canalbau unter Ptolemäus Philadelphus bezieht, so waltet ein mehrfaches Missverständniss ob; denn hier handelte es sich nicht um die Verbindung des rothen mit dem mittelländischen Meere, sondern des rothen Meeres mit dem Nile; und ferner gaben die Ingenieure nicht eine Erhebung von mehreren Stadien, sondern von einigen Fuss an und befürchteten nicht eine Ueberschwemmung des Landes, sondern dass das süsse Wasser des Nils durch das Zuströmen des Meerwassers verdorben werde. Neben ähnlichen Notizen finden sich Märchen, wie das von der Stahlmaschine des Sokrates, wodurch ein Gebirgspfad in Macedonien von zwei Drachen befreit worden wäre. Solche Wahrnehmungen sind nicht geeignet,

(1) Ein seltsames Stadium. Von den 8 verschiedenen Stadien, welche Rome de l'Isle Ausg. von Grosse und Kästner 1792 S. 24 ff. aufführt, hat das kleinste etwa 308', das grösste alexandrinische 684'. Wie klein man die Elle annehmen mag, ist sie doch mehr als ein Fuss.

ein starkes Verlangen nach der Wiederauffindung des arabischen oder hebräischen Originals zu erwecken; wir können uns leicht entschliessen, dieses Schriftchen ungestört in dem Staube ruhen zu lassen, welcher bald nach seiner Veröffentlichung sich über demselben angesammelt hat.

II. Ganz anders ist es mit der darauf — in der genannten Venetianer Ausgabe des Aristoteles — folgenden Schrift *De causis libellus*, welche 32 metaphysische Thesen sammt einer bald kürzeren, bald längeren Beweisführung enthält. In der ältern Venetianer Ausgabe von 1496 folgt sie auf *liber de mundo* mit der Aufschrift *Incipit liber de causa f. 380 sequ.*

So klein die Schrift ist, so sehr war sie im Mittelalter geschätzt. Die drei grössten Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts kannten und benützten sie nicht bloss, sondern erläuterten sie durch zum Theil sehr umfassende Commentare. Albert der Grosse, geleitet von dem Grundsatz: *Accipiemus igitur ab antiquis quaecumque bene dicta sunt ab ipsis*, benützte die Schrift, um ein sehr beträchtliches Werk über den Causalzusammenhang der Dinge zu verfassen, welchem er den Titel gab: *Liber de causis et processu universitatis*. (Im fünften Bande der Lyoner Ausgabe 1651 Seite 528 — 655 unter den sogenannten *Parva naturalia*.) Das Werk ist grossartig angelegt; Albertus d. Gr. entwickelt nicht nur seine eigene Theorie über die Wechselwirkung der Weltursachen, sondern trägt auch die Meinungen der ihm bekannten alten und neuen muslimischen, wie jüdischen Philosophen vor und beleuchtet sie. Eine für jene Zeit höchst achtungswerthe Quellenforschung tritt hier als ein wenig²⁾ beachteter Vorzug von Albertus hervor. Unter

(2) Kürzlich hat Hr. Dr. M. Joel in der Abhandlung: „Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides,“ Breslau 1863. nachgewiesen, dass Albertus den *Moreh Nebuchim* von Maimonides gekannt und stark benützt habe.

andern kennt und benützt er namentlich den Spanier Gabirol, dessen noch immer in Handschriften verschlossenes Werk *מקור החיים* „Quelle des Lebens“ ihm in einer Uebersetzung oder im Original vorgelegen haben muss.³⁾ Im zweiten Buche (l. c. S. 563 ff.) geht er auf den Inhalt des *liber de causis* näher ein, aber nicht in der Form eines Commentares, sondern in jener einer freien Behandlung der darin enthaltenen Sätze.

Anders verfährt der grosse Schüler von Albertus, der h. Thomas von Aquin. Er giebt den vollständigen Text, welcher in 32 lectiones zerlegt ist; jeder einzelnen lectio folgt ein fast alle Einzelheiten sorgfältig zergliedernder, aber auch dialektisch verbindender Commentar. (Opp. S. Thomae Aquin. Paris 1660 fol. Tom. IV. p. 469—512.)

Einen noch ausführlicheren Commentar schrieb der ausgezeichnetste Schüler des h. Thomas, Aegidius aus dem Hause der Colonna. Hier ist jede der lectiones in mehrere kleine Abschnitte zerlegt, auf welche jedesmal die ausführliche Erläuterung folgt. (Fundatissimi Aegidii Romani opus super autorem de causis, Alpharabium. Venetiis, 1550. 4.)

Seit der Herausgabe dieses besondern Werkes von Colonna wurde die Schrift wenig beachtet⁴⁾, bis Jourdain in dem bekannten Werke über die lat. Uebersetzungen des Aristoteles durch zwar wenige, aber werthvolle Bemerkungen die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf dieselbe zurück lenkte. Er machte namentlich geltend, dass der ursprüngliche Titel gewesen sein müsse: *Liber de essentia purae bonitatis*, wie das Buch von Alanus von Ryssel citirt werde.⁵⁾

Jourdain hat hiebei die Schrift *Contra haereticos* von

(3) Gabirol blühte um 1045 in Saragossa. S. Rossi, jüdische Schriftsteller S. 109.

(4) Vgl. indess Fabricius-Harless.

(5) Jourdain, deutsch von Stahr S. 192.

Alanus de Insulis im Sinne, in welchem l. I. c. 30 aus nicht christlichen Werken Beweise für die Unsterblichkeit der Seele vorgetragen werden. Hier findet sich das Citat: In Aphorismis etiam de essentia summae bonitatis legitur quod anima est in horizonte aeternitatis et ante tempus nomine aeternitatis. ⁶⁾

Geraume Zeit später machte Wenrich ⁷⁾ darauf aufmerksam, dass im Katalog der Manuscripte der Leydener Universitäts-Bibliothek ein dem Aristoteles zugeschriebenes Werk angezeigt werde, welches den Titel führe: tractatus de summo bono, ohne jedoch das Zusammentreffen mit dem von Jourdain aufgezeigten Titel des liber de causis in Erinnerung zu bringen.

Es war israelitischen Gelehrten vorbehalten, mit einer Untersuchung über drei — oder wie ich denke zwei — verschiedene hebräische Uebersetzungen die Vermuthung zu verbinden, dass die Handschr. 209 (918) der Warner'schen Sammlung in Leyden den arabischen Text des liber de causis enthalte. ⁸⁾

Nämlich die Eine dieser Uebersetzungen, welche von dem Spanier Serachja aus Barcellona um d. J. 1280 verfasst wurde, führt den Titel: Erklärung über das absolute Gute, ביאור על הטוב הגמור.

Diese Arbeit enthält wirklich das liber de causis, andererseits entspricht der von Serachjah gegebene Titel ganz

(6) In der Ausg. von Migne, pat. lat. t. 210. p. 332. Alanus starb i. J. 1203, nicht, wie Einige annahmen, 1294, oder noch später. S. die prolegomena der genannten Ausgabe. S. 22 u. 40.

(7) De auctorum graecorum versionibus etc. p. 138. Lipsiae 1842.

(8) Vgl. den Artikel über liber de causis von H. Steinschneider im Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodlejana Berol. 1850—1860 t. I. p. 741 ff. Die dort citirten Abhandlungen in Zunz-Geigers Zeitschrift konnte ich leider trotz aller Bemühung nicht bekommen.

genau der Aufschrift, welche nach dem Katalog von Leyden Nr. 209 führt *ايضاح في الخير المكص*⁹⁾.

Fast gleichzeitig mit der Uebersetzung des Serachjah wurde eine zweite hebräische Version verfasst, die einerseits auf den Veroneser Hillel ben Samuel, andererseits auf den Römer Jehuda ben Mose zurückgeführt wird. Unter dem letzteren Namen kommt sie im vatikanischen Codex hebr. 351 vor. Ich habe davon eine Abschrift erhalten,¹⁰⁾ die mich in den Stand setzte, diese Arbeit mit jener zu vergleichen, welche den Namen von Hillel ben Samuel aus Verona trägt. Diese fand ich in der Münchner Handschrift Cod. hebr. Nr. 120¹¹⁾. Die angestellte Vergleichung gestattet mir nicht, zwei verschiedene Uebersetzungen anzunehmen, wie die Gewährsmänner des H. Steinschneider meinten. Es ist eine und dieselbe Arbeit. Sie schliesst sich an den lateinischen Text an, stimmt aber an Stellen, die in der lateinischen Uebersetzung sehr dunkel sind, mitunter so auffallend mit dem Arabischen überein, dass man geneigt sein muss, eine Mitbenützung des Originals anzunehmen. Die von Serachjah herrührende hebr. Uebersetzung, wovon nach Dukes ein Exemplar in London sich findet¹²⁾, steht nach den darüber

(9) Steinschneider l. c. sagt wörtlich: „Neque dubito, quin Cod. Leyd. arab. 918 . . . nostrum exhibeat.“

(10) Diese Abschrift besorgte der junge Benediktiner Petrus Hamp, d. Z. Missionspriester in Porto Farina.

(11) Der Lilienthal'sche Katalog der Münchner hebr. Handschriften erwähnt bei Nr. 120 das *liber de causis* nicht. Im Bibliothekskatalog ist es eingetragen als: „Ein junger Löwe;“ weil einige Verse voranstehen, welche beginnen mit den Worten *עת גור אריה* „Da der junge Löwe“ etc. Ganz dieselben Verse stehen in der römischen Handschrift am Ende.

(12) Der Inhalt des Londoner Mspt. ist näher bezeichnet von Dukes in Steinschneiders hebr. Bibliographie Bd. III. 1860. S. 99 f. In *אוצר נחמד*, Jahrg. II. 1857, Nr. 24 giebt H. Steinschneider eine

mitgetheilten Notizen der am Ende des zwölften oder am Anfang des dreizehnten Jahrhunderts verfassten lateinischen ebenbürtig zur Seite, da sie aus dem Arabischen stammt.

Diese lateinische ist jedenfalls unmittelbar aus dem Arabischen genommen, nicht durch eine vorangegangene hebräische vermittelt. Man sieht das unter anderm aus Cap. V, wo für Intelligenz der arabische Ausdruck beibehalten ist: *Igitur animae quae sequunturalachili i.e. intelligentiam ultimam, sunt completae, perfectae.* Das hebräische Wort für Intelligenz wäre *has-sechel*, während der arabische Ausdruck *al-aclu* lautet.

Seitdem es mir durch die Liberalität der Bibliothek-Verwaltung von Leyden vergönnt wurde, das arabische Original in Augenschein zu nehmen, liess sich der Werth der lateinischen Uebersetzung genauer bestimmen. Sie ist, wenn man von den zahlreichen Varianten, welche sich bei einer Vergleichung des Textes beim h. Thomas und in den Venetianer Ausgaben des Aristoteles einerseits und des Aegidischen Textes andererseits ergeben, absieht, im ganzen treu. Vermöge ihres engen Anschlusses an das arabische Original ist sie oft so dunkel, dass die ehrwürdigen Commentatoren des 13. Jahrhunderts nur durch eine vieljährige Vertrautheit mit der seltsamen Sprachweise ihrer Dollmetscher im Stande sein konnten, im Ganzen den Sinn richtig zu bestimmen. Manchmal war ihnen dieses geradezu unmöglich und sie mussten ein *quid pro quo* setzen. Diess ist namentlich der Fall bei einem Ausdrucke der in C. 9 unübersetzt geblieben ist. Es wird da gelehrt, wie die höchste Ursache über die tiefer stehenden Potenzen erhaben sei. Es sei namentlich ein wesentlicher Unterschied zwischen der Art wie aus der

treffliche hebräisch verfasste biographische und bibliographische Notiz über Serachjah, S. 243 erscheint als sein siebenzehntes Werk die Uebers. des *liber de causis* aus dem Arabischen.

höchsten Intelligenz, aus der Weltseele und der Natur die untergeordneten Wesen hervorgehen und zwischen der Art wie die Intelligenz aus der höchsten Ursache entstehe. Zur nähern Aufklärung des Unterschiedes fügt der Verfasser bei: Et intelligentia est habens ylcachim, quod est esse et forma, et similiter anima est habens ylcachim et natura est habens esse ylcachim et causae quidem primae non est ylcachim quoniam ipsa est tantum esse. Albert d. Gr. widmete der Frage, qualiter intelligentia operans est ex hylcachim et forma einen eigenen Abschnitt. Er geht von der Voraussetzung aus, dass das griechische ὕλη, Materie, zu Grunde liege, also ursprünglich ὕλικόν im Texte gestanden habe. Aehnlich der h. Thomas, welcher ylcachim mit materiale erklärt: Nam intelligentia habet ylcachim i. e, aliquid materiale vel ad modum materiae se habens, dicitur enim ylcachim ab yle, quod est materia. Nicht anders Colonna, welcher f. 35 Iliachim liest. Die beiden Ausgaben der hebräischen Uebersetzung schwanken; Cod. Monac. 120 giebt für habens ylcachim בעל אי אלטים, dann בעלי אי אילטים, was sich noch zweimal wiederholt. Der vatikanische Codex giebt beharrlich בעל אי אטלים. Ehe ich die Abhängigkeit dieser hebr. Uebersetzung vom Lateinischen erkannte, und bloss den römischen Text vor mir hatte, dachte ich daran אי אצלים in אחאטלות zu ändern und mit μέγεξις im neuplaton. Sinne zu combiniren. Die Vergleichung mit dem Arabischen zeigt nun, dass hier cheliati oder heliatin stand. Wirklich hat die ältere Venetianische Ausgabe von 1496 statt ylcachim die bessere Lesart helyatin, die sich dem Arabischen nähert. Hier steht für habens helyatin ذات کلیة, ذو کلیة. Es wird zur Beurtheilung des Verhältnisses zwischen dem arabischen Texte und der lateinischen Uebersetzung zweckdienlich sein, das neunte Kapitel ganz zu geben.

باب آخر.

كل عقل انما ثباته وقوامه في الخير المحض وهي العلة الاولى وقوة العقل اشد وحدانية من الاشياء الثواني التي بعده لانها لا تنال معرفته وانما صار كذلك لانه علة لها تحته. والدليل على ما نحن ذاكرون ان العقل مدبر لجميع الاشياء التي تحته بالقوة الالهية التي فيه وبها تمسك الاشياء لانه بها كان علة الاشياء وهو يتمسك بجميع الاشياء التي تحته ويحيط بها وذلك ان كل ما كان اولاً الاشياء وعلة لها فهو ماسك لتلك الاشياء ومدبر لها ولا يفوته منها شئ من اجل قوته العالية. والعقل اذا ريس جميع الاشياء التي تحته وممسكها ومدبرها كما ان الطبيعة تدبر الاشياء التي تحتها بقوة العقل وكذلك العقل يدبر الطبيعة بالقوة الالهية واذا صار العقل يمسك الاشياء التي بعده ويدبرها وتعلوا (وتعلق s.) قوته عليها ليست بقوة جوهرية له بل هي قوة القوى الجوهرية لانه علة لها. والعقل يحيط بالاكوان الطبيعية وما فوق الطبيعة اعني النفس فانها فوق الطبيعة وذلك ان الطبيعة تحيط بالكون والنفس تحيط بالطبيعة والعقل يحيط بالنفس والعقل اذا يحيط بالاشياء (كلها) وانما صار العقل كذلك من اجل العلة الاولى التي تعلوا (تعلق s.) الاشياء كلها لانها علة العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء والعلة الاولى ليست بعقل ولا نفس ولا طبيعة بل هي فوق العقل والنفس والطبيعة لانها مبدعة لجميع الاشياء الا انها مبدعة

العقل بلا توسط ومبدعة النفس والطبيعة وسائر الاشياء بتوسط العقل والعلم الالهي ليس كالعلم العقلي ولا كعلم النفس بل هو فوق علم العقل وعلم النفس لانه مبدع العلوم والقوة الالهية فوق كل قوة عقلية ونفسانية وطبيعية لانه (لانها 1.) علة لكل قوة.

والعقل ذو كلية لانه انية وصورة وكذلك النفس ذات كلية والطبيعة ذات كلية وليس للعلة الاولى كلية لانها انية فقط. فان قال قايل لا بد من ان يكون لها كلية قلنا كليتها لا نهاية لها وشخصها الخير المحض المفيض على العقل جميع الخيرات وعلى سائر الاشياء بتوسط العقل.

Libri de Causis lectio IX.

Omnis intelligentiae fixio et essentia ejus est per bonitatem puram, quae est causa prima. Et virtus quidem intelligentiae primae est vehementioris unitatis quam res secundae, quae sunt post eam, quoniam ipsae non accipiunt cognitionem eius et non est facta ita, nisi quia causa est ei, quod est sub ea, et significatio eius est illud, cuius rememoratur, quia intelligentia est regens omnes res, quae sunt sub ea per virtutem divinam, quae est in ea, et per eam retinet res, quoniam per eam est causa rerum, et ipsa retinet omnes res, quae sunt sub ea, et comprehendit eas. Quod est, quoniam omne, quod est principium rebus et causa eis, est retinens illas res et regens eas, et non evadit ab ea ex ipsis aliquid propter virtutem suam alteram: ergo intelligentia est princeps rerum, quae sunt sub ea et retinens eas et regens eas, sicut natura regit res, quae sunt sub ea per virtutem intelligentiae: quia similiter intelligentia regit na-

turam per virtutem divinam, quia intelligentia quidem non facta est retinens res, quae sunt post eam et regens eas et suspendens virtutem suam super eas, nisi quoniam ipsae res non sunt virtus substantialis ei, imo ipsa est virtus virtutum substantialium, quoniam est causa eis, quia intelligentia quidem comprehendit generata et naturam et orizontem naturae scilicet animam. Nam ipsa est supra naturam, quod est, quia natura continet generationem et anima continet naturam, et intelligentia continet animam, ergo intelligentia continet omnes res, et non est facta intelligentia ita nisi propter causam primam, quae supereminet omnibus rebus, quoniam est causa intelligentiae et animae et naturae et reliquis rebus. Et causa quidem prima non est intelligentia, neque anima, neque natura, imo est supra intelligentiam et animam et naturam, quoniam est creans omnes res: veruntamen est causans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res mediante intelligentia. Et scientia quidem divina non est sicut scientia intelligibilis, neque sicut scientia animae, imo est supra scientiam intelligentiae et scientiae animae, quoniam est causans ipsas. Et quidem virtus divina est supra omnem virtutem intelligibilem et animaleam et naturalem, quoniam est causa omni virtuti. Et intelligentia est habens ylcachim, quod est esse et forma et similiter anima est habens ylcachim, et natura est habens esse ylcachim, et causae quidem primae non est ylcachim, quoniam ipsa est tantum esse. Quod si dixerit aliquis necesse est ut sit ylcachim, dicemus ylcachim, id est suum esse infinitum, quia individuum suum est bonitas pura effluens super intelligentiam omnes bonitates et super reliquas res mediante ea.

Wir fügen dieser Probe noch einige Einzelheiten bei. Die im lateinischen hart klingende Begründungsformel: Quod est, quia „diess hat seinen Grund darin, dass“ entspricht dem arabischen *وذلك لان*, oder *ان* z. B. Quod est quia gene-

ratio non est nisi via ex diminutione ad complementum c. 25.
 وذلك ان الكون انما هو طريق من النقصان الى التمام
 Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essen-
 tiam suam reditione completa. Quod est, quia scientia non
 est nisi actio intelligentis. c. 15. وذلك ان العلم انما هو فعل
 فاذا علم العالم ذاته فقد رجع بعلمه الى ذاته

Ein anderer Ausdruck dieser Art ist C. 22 apud nos im Sinne von: „Nach unserem Dafürhalten.“ عندنا. Auch redeamus et dicamus C. 18 und C. 20 gehört hieher.

Bei Abweichungen der lat. Ausgaben entscheidet das Arabische öfter zu Gunsten des Aegidischen Textes. In dem Texte über dem Commentar des h. Thomas C. 21 kommt ein Satz vor, welcher buchstäblich genommen den ganzen Zusammenhang verwirrt: Illa ergo res est dives magis quae influxit et non fit influxio super ipsam per aliquem motorum. Soll man an motor etwa „bewegende Kraft“ denken? Es soll nach dem Zusammenhang die Erhabenheit der ersten Ursache über jede Art von Begrenzung ausgesprochen werden. Die hebr. Uebers. des Cod. vat. lässt den Satz aus; der Commentar des h. Thomas schweigt hier. Im arab. Original steht: *فذلك الشيء يفيض ولا يفاض بنوع*

من الانواع. Diese Sache — . . . strahlt Einwirkungen aus, empfängt aber in durchaus keiner Weise eine Einwirkung. Aegidius hat: non fit influxio super ipsum (ipsam rem), per aliquem modorum. — Das unverständliche continuator und continuatio in C. 20 wird durch das Arabische aufgehellt. Redeamus ergo et dicamus, quod inter omne agens quod agit per essentiam suam et inter factum suum non est continuator neque res aliqua media et non est continuatio inter agens et factum. Es ist das arabische *وصلة* wodurch *σχέσις* und mit der Negation *ἀσχέτως* ausgedrückt wird. Auffallend ist, dass hier unsere hebr. Uebersetzung das dem Arabischen ent-

sprechende קבך giebt und noch mehr dass C. 27 das dunkle lateinische *delata super aliam rem, essentia sua deferente,* und *deferens causa* ganz genau nach dem arabischen *حامل* und *مكحول* durch נשן and נשן gegeben wird. Es ist *ὑποκείμενον* und *ἐν ἄλλῃ ὑφέστηκεν*. Solche Erscheinungen unterstützen die Vermuthung, dass die unter dem Namen von Hillel aus Verona und Juda aus Rom cursirende hebräische Uebersetzung, wenn auch im Ganzen sich an die lateinische anlehnend, doch mittelbar oder unmittelbar nach dem Arabischen überarbeitet sei.

III. Hinsichtlich der Hauptfrage über den Ursprung des Buches von den Ursachen giebt die Handschrift keinen unmittelbaren Aufschluss, indem am Anfang nichts zu lesen ist als nach dem gewöhnlichen bismillah u. s. w. die Ueberschrift: *كتاب الايضاح لارسطوطاليس في الخير المحض* d. i. Buch der Erläuterung von Aristoteles über das absolute Gute.“ Indessen ist es für die Annahme einer Abfassung des Werkes durch Alfarabi, Gazzali oder Avicenna nicht günstig, dass die im Jahre 539 d. i. 1197 gefertigte arabische Abschrift keinen dieser muslimischen Philosophen nennt. Die von Albert d. Gr. vorgetragene Ansicht, dass der eigentliche Verfasser der jüdische Philosoph David sei und dass nach Alfarabi, Algazzali eine eigene Bearbeitung unter dem Namen: „Blüthen der Gottheit“¹³⁾ geliefert habe, ist wohl nichts, als eine Conjekture von einem in den mittelalterlichen arabischen Philosophen belesenen Zeitgenossen Alberts. Es ist schwer zu sagen, wen Albert unter diesem

(13) In hebräischen Handschriften Rossi's kommt dieser Titel פרחי האלהות vor. Ross. 776. 286. S. Steinschneider l. c. p. 743. In der von Lichtenstein in Cöln 1506 herausgegebenen *philosophia algazelis* kommt als zweiter Theil vor: *De causa universi i. e. de Deo*. Diese Abhandlung hat mit unserm *liber de causis* nichts gemein.

David, philosophus Judaeus, verstehe. Man könnte an David Parchon, den Uebersetzer der arabischen Grammatik des ben Gennach denken, welcher nach D. Joseph Rodriguez de Castro um 1214 gelebt haben muss¹⁴⁾, wenn nicht Abraham ben Dior, oder ibn Daud, welcher um 1161 blühte, sich natürlicher anböte. In dem bei Alkifti in den tabakât ul-hokamâ gegebenen Verzeichnisse der Werke von Alfarabi¹⁵⁾ und Ibn Sina¹⁶⁾ fehlt jede Andeutung, dass unsere Schrift dem Einen von Beiden wäre zugeschrieben worden. Ebenso ist es mit Gazzali,¹⁷⁾ dessen strenger Monotheismus überdiess nicht die geringste Geistesverwandtschaft mit unserer Schrift von d. U. hat. Für ein über Alfarabi hinausgehendes Alter der Schrift spricht schon der Umstand, dass sie bei Ibn Abi Oçeibah mit dem Titel der Leydener Handschrift als Werk des Aristoteles aufgeführt wird.¹⁸⁾ Eine solche Einreihung ist erklärlich, wenn die Schrift bereits in der ersten Periode der Uebertragung und Bearbeitung griechischer Werke verfasst wurde.¹⁹⁾ Es kommt hinzu, dass der Begriff „Sein,“ das „Seiende“ durch ein Wort ausgedrückt wird, dessen sich der Uebersetzer der Theologie bediente, wofür aber später gewöhnlich *وجود, وجد* gesagt wurde, auch etwa *حق*, ich meine das sonst seltene *انية* τὸ ὄν, τὸ εἶναι.

(14) Bibliotheca Espannola t. I. Madrid 1781. p. 30.

(15) Cod. Monac. arab. 242 (Prunner Nr. 7) f. 106.

(16) ibid f. 154 b.

(17) Sobki, tabakat el wosta Cod. Rehm. f. 138. Hammer, Literaturgeschichte der Araber, Bd. VI. S. 404.

(18) Cod. ar. Monac. 243 (Prunner N. 8) f. 88.

(19) Ob ein syrisches Original vorangehe, lässt sich einstweilen nicht bestimmen. Die in Rom vorhandene Schrift „von der Ursache aller Ursachen,“ welche dem Isaac von Niniveh zugeschrieben wird (lebte um 580), muss nach Assemani B. O. t. I. p. 461 theologischen Inhalts sein.

Auf jeden Fall steht fest, dass Thomas von Aquin ganz gut unterrichtet war, wenn er das Buch von den Ursachen als Auszug und Bearbeitung der *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus, oder wie er sagt, des Proculus bezeichnet. Thomas sagt: In Arabico vero invenitur hic liber, qui apud Latinos de causis dicitur, quem constat ex Arabico esse translatum et in Graeco penitus non haberi. Unde videtur ab aliquo Philosopho Arabum ex praedicto Proculi excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur multo plenius et diffusius continentur in illo. Thomas übersetzt den Titel der Proklischen *στοιχείωσις θεολ.* mit *Elevatio theologica.*²⁰⁾ Es lag ihm von dieser Schrift entweder eine griechische Copie, oder eine lateinische Uebersetzung vor; jedenfalls das Ganze, da er an vielen Stellen die eigenen Worte von Proklus anführt. Es ist der Mühe werth, das nähere Verhältniss der Proklischen Schrift zu der von uns besprochenen zu bestimmen.²¹⁾

IV. Was im Mittelalter der h. Thomas von Aquin von dem Verhältnisse des Büchleins von den Ursachen zu der Proklischen *στοιχείωσις θεολογική* sagte, bestätigt sich insofern vollkommen, als mehrere Sätze fast buchstäblich beiderseits gleichlauten, z. B. *Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio: c. XII. Vgl. Instit. theol. §. 103, πάντα ἐν πᾶσιν· οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ.* Dazu die Beweisführung *quod est, quia animi esse sunt, et vita et intelligentia, et vita sunt esse et intelligentia et intelligentia sunt esse et vita. καὶ γὰρ ἐν τῷ ὄντι καὶ ἡ ζωὴ καὶ ὁ νοῦς καὶ ἐν τῇ ζωῇ τὸ εἶναι καὶ τὸ*

(20) S. Thomae Aq. opp. Paris 1660. t. IV. p. 470.

(21) Aemilius Portus hat den griech. Text mit lat. Uebers. vereinigt mit den sechs Büchern über die Theologie Plato's herausgegeben. Hamburg 1618. fol. Vgl. Fabricius bibl. Gr. ed. Harless t. IX. p. 407 f.

νοεῖν, καὶ ἐν τῷ νοῷ τὸ εἶναι καὶ τὸ ζῆν. — c. VII. *Intelligentia est substantia, quae non dividitur.* Instit. theol. §. 171. *Πᾶς νοῦς ἀμέριστός ἐστιν οὐσία.* — c. X. *Omnis intelligentia plena est formis, verumtamen ex intelligentiis sunt, quae continent formas plus universales et ex eis sunt, quae continent minus universales.* Instit. Theol. §. 176. *πᾶς νοῦς πλήρωμα ὧν εἰδῶν, ὁ μὲν ὀλιγωτέρων, ὁ δὲ μερικοτέρων ἐστὶ περιεκτικὸς εἰδῶν.* Aehnlich übereinstimmend c. XVII. Instit. §. 95. c. XIX. Instit. §. 111. c. XXII!. Instit. §. 134. c. XXV. Instit. §. 45. c. XXVIII. Inst. §. 47.

In andern Capiteln ist die Uebereinstimmung nicht so genau, aber immer noch sicher genug, um die Abhängigkeit unseres hebräischen und lateinischen liber de causis von dem Proklischen Werke erkennen zu lassen. Der Verfasser hat nicht nur die Sätze der Institutio theol. anders geordnet, sondern auch selbstständig gefasst und in der Begründung vom Seinigen nicht unbedeutende Wendungen und Abänderungen hinzugefügt, so dass das Buch von den Ursachen als eine Weiterbildung Proklischer Ideen betrachtet werden kann. Schon die *στοιχείωσις* unterscheidet sich wesentlich von den übrigen philosophischen Werken des Proklus. Hier findet sich nichts von der redseligen Breite der Commentare zum ersten Alcibiades, zu Parmenides und Timäus, aber auch nichts von der Gelehrsamkeit, die dort glänzt; keine Bezugnahme auf die Götterlehre und Mythologie, keine Citate aus Orpheus, keine Bezugnahme auf Empedokles und Pythagoras und andere alte Philosophen, keine Polemik gegen Aristoteles, gegen welchen Proklus ein eigenes Werk geschrieben zu haben sich im Commentar zu Timäos rühmt. (Ed. Schneider p. 545.) Es haben sich sogar, wenn ich nicht irre, einzelne aristotelische Gedanken in die nichts weniger als systematisch abgefasste Institutio theol. eingeschlichen (vgl. §. 77 u. 168.). Dazu kommt, dass es eine kürzere und eine längere Recension giebt. Die Ausgabe von Aemil. Portus hat 210 (oder

nach der Ueberschrift 211) Abschnitte; der h. Thomas von Aquin zählt 209. Im Wesentlichen sicher der gleiche Umfang. Dagegen schliesst Nicolaus von Methone seinen Commentar mit §. 197 (Cod. Monac. gr. 59), und nicht weiter reicht der Text der Münchner Handschrift (Cod. gr. n. 91 f., 383 ff.). Sollte Proklus selbst zwei verschiedene Zusammenstellungen von Sätzen aus seinen Schriften veranstaltet haben? Sollte es ihm nicht genügt haben, in den sechs Büchern seiner platonischen Theologie die Hauptgedanken seiner Commentare systematisirt und in geordnetem Lehrvortrage bald bestimmter gefasst, bald neu erläutert zu haben? Indess nimmt Nikolaus von Methone unbedenklich an, dass die *στοιχείωσις* ein Werk des Proklus sei und Niemand wird bezweifeln können, dass sie im Wesentlichen mit den sonst bekannten Schriften desselben Philosophen dem Lehrgehalte nach übereinstimme. Jedenfalls aber muss diese Zusammenstellung später verfasst sein, als die platonische Theologie; diese setzt die Commentare zu Parmenides und Timäus voraus (vgl. *theol. plat.* p. 21 u. öfter), wie andererseits der Commentar zu Timäus später, als jener zu Parmenides geschrieben ist. (In *Timaeum* ed. Schneider p. 586.) Hat nun Proklus selbst die Hauptgedanken seiner Philosophie in den ungefähr 200 Sätzen der *στοιχείωσις* zusammengefasst, so handelte der Verfasser der Schrift von den Ursachen ganz in seinem Sinne, wenn er diese Zusammenstellung im *liber de causis* dem Umfange nach um das siebenfache verkürzte, doch so, dass fast alle Hauptgedanken des Systems berührt sind.

Nach den unbestrittenen Schriften des Proklus ist die Untersuchung über den Causalzusammenhang der Dinge der Welt eine Hauptaufgabe der Philosophie. Im Commentar zum Parmenides des Plato (ed. Cousin t. VI. S. 17 ff.) werden die älteren Versuche einer systematischen Darstellung der Potenzen der Welt beurtheilt. Im Commentar zum

Timäus wird hervorgehoben, dass es nach Aristoteles, welcher vier Hauptprincipien kenne, 64, nach Plato aber, wenn man die Trias seiner Grundwesen mit Rücksicht auf die entsprechenden untergeordneten Principien sechszehnmal zähle und zwar in doppelter Reihe, zweimal 48 ursächliche Kräfte gebe. (In *Timaeum* p. 188. ed. Schneider.) Die Lehre von dem Wesen, der Wahlverwandtschaft und Wechselwirkung dieser Potenzen bildet den Kern des Proklischen Systems, woraus die *στοιχείωσις θεολογική* und enger noch das Buch von den Ursachen das Mark heraus genommen hat. Die Vorstellung von einem absoluten Eins, das in unerreichbarer Höhe über allen denkbaren Potenzen als höchste Ursache steht, beherrscht sowohl die Trias: Sein, Leben und Erkennen, als die daraus entspringenden Mächte und Gebilde. „Will man leugnen, dass in Wirklichkeit das Eine besteht, weil es in keiner Art und Weise besteht, so ist es um alles Erkennen und Erkennbare geschehen.“ (In *Parmen.* ed. Cousin VI. S. 28. *Εἰ δὲ μὴ ἔστιν ὄντως τὸ ἐν ὡς μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν, οἰχήσεται καὶ πᾶσα γνῶσις καὶ πᾶν τὸ γνωστόν.*) Dieses höchste Eine ist jedoch über alle Erkenntniss erhaben; selbst die ewige Intelligenz vermag es nicht, dieses Absolute anders, als durch Negation zu fassen.²²⁾ Es lässt sich nur annäherungsweise sagen, was es nicht sei (*ἀποφατικῶς*), nicht aber positiv sagen, was es sei. Die Attribute dieses höchsten Principes suchen zu wollen, sei mit Recht von Plato in den Briefen als der Grund aller Uebel für die Seele bezeichnet worden.²³⁾

Hiemit stimmt überein, was das *liber de causis* C. VI. sagt: *Causa prima superior est omni narratione et deficiunt linguae a narratione ejus. . . . Causa autem prima est supra res omnes, quoniam est causa eis; propter illud fit ergo*

(22) S. unten Anm. 24.

(23) In *Parmenidem*, ed. Cousin t. VI. p. 53.

quod ipsa non cadit sub sensu et meditatione et cogitatione et intelligentia et loquela: non est ergo narrabilis. Weiter in C. IX. Et causa quidem prima non est intelligentia, neque anima neque natura, immo est supra intelligentiam et animam et naturam, quoniam est creans omnes res, verumtamen est causans intelligentiam absque medio....

Eine einfache Folgerung aus dieser Auffassung des höchsten Principis, das ausdrücklich hier und im Commentar zum Parmenides (ed. Cousin VI. S. 124) über die (himmliche, ewige) Intelligenz gesetzt wird, ist die, dass der Mensch nicht durch Denken, sondern durch eine Art Ekstase sich zu dieser höchsten Höhe erheben könne. Die Intelligenz nimmt in einem Zustand, welcher Enthusiasmus und sogar Nektarrausch²⁴⁾ genannt wird, diese Nicht-Intelligenz wahr. Obwohl Proklus diesen Ausdruck von spekulativer Geistes-trunkenheit als von einem älteren Philosophen geborgt, nur im Vorübergehen gebraucht, ist derselbe doch in die Sprache der Sufi übergegangen, wenn anders nicht anzunehmen ist, dass

(24) πολλῶ μείζονως τὰγαθὸν ὑπερέχει τῶν ὅλων, ἢ ὁ νοῦς τῶν μετ' αὐτόν. Theol. I. II. c. 4. p. 94.

(ὁ νοῦς) διττὰς γὰρ ἔχει τὰς γνώσεις τὴν μὲν ὡς νοῦς, τὴν δὲ ὡς μὴ νοῦς· καὶ τὴν μὲν ὡς ἑαυτὸν γινώσκων, τὴν δὲ μεθύων, φησὶ τις, καὶ αὐτὸν ἐνθραύων τῷ νέκταρι· καὶ τὴν μὲν ὡς ἔστι, τὴν δὲ ὡς οὐκ ἔστι. Τὴν μὲν ἄρα ἀποφατικὴν ἔχει γνώσεων, τὴν δὲ καταφατικὴν καὶ αὐτὸς ὁ πολυῦμνητος νοῦς. . . .

Ὅτε τοίνυν καὶ αἱ θεῖαι ψυχαὶ καὶ αὐτὸς ὁ πολυῦμνητος νοῦς δι' ἀποφάσεως γινώσκει τὸ ἐν, τί χρὴ καταγινώσκειν ἀδυναμίαν τῆς ἡμετέρας ψυχῆς, ἀποφατικῶς αὐτοῦ τὸ ἀπερίληπτον ἐνδείκνυσθαι σπουδαζούσης; . . . τὸ δὲ αὖ πρὸ τοῦ ὄντος ἐν μὴ ὄν μὲν ἔστιν, οὐ μέντοι καὶ οὐδέν.

Opp. ed. Cousin VI. p. 52 seqq.

Καὶ μοι μήτε ὀνομαστὸν διὰ τοῦτο τὸ ἀρρήτον ὑπολάβης . . . οὔτε δὲ γνωστὸν ἐκεῖνο (τὸ πρῶτον ὄν) τοῖς οὖσιν, οὔτε ῥητὸν οὐδενὶ τῶν πάντων, ἀλλὰ πάσης γνώσεως ἐξηρημένον καὶ παντὸς λόγου καὶ ἄληπτον ὑπάρχον ἀπάσας τε τὰς γνώσεις ἅπαντα τὰ γνωστὰ καὶ τοὺς λόγους πάντας . . . κατὰ μίαν αἰτίαν ἀπ' αὐτοῦ παρήγαγε.

Theol. Plat. II. c. 4 p. 95.

sie selbstständig auf diese Vergleichung gerathen sind. Die über die intelligente Thätigkeit hinausgehende ekstatische Annäherung der Seele an das absolute Eins wird von Proklus öfter besprochen ²⁵⁾ und ist aus ihm in die „Theologie des Aristoteles“ übergegangen.

Wie sehr indess nach Proklus das höchste Princip in absoluter Lostrennung vom Boden positiver Bestimmungen gehalten wird, nimmt er doch eine Identität desselben mit dem höchsten sittlichen Begriffe an und bereitet sich dadurch einen Weg zur Aufstellung eines Emanationsprocesses aus diesem Einen.

Das absolute Eins ist mit dem schlechtweg Guten identisch. ²⁶⁾ Im liber de causis c. XXII wird aus diesem Mo-

(25) Quintam autem post has omnes cognitiones intelligentiam volo te accipere qui credidisti Aristoteli quidem usque ad intellectualem operationem sursum ducenti, ultra hanc autem nihil insinuant. Assequentem autem Platoni et ante Platonem Theologis, qui consueverunt nobis laudare cognitionem supra intellectum et *μανίαν* ut vere hanc divinam divulgant: ipsum aiunt imum animae, non adhuc hoc intellectuale excitantem et hoc coaptantem uni . . . Superintelligens autem et seipsam (anima) et illa ignorat, quo adjacens τὸ unum, quietem amat, clausa cognitionibus, muta facta et silens intrinseco (Fab. et Harl. intrinsecus) silentio. Etenim quomodo utique adjacet indicibilissimo omnium, aliter quam soporans quae in ipsa garrula materia. Fiat igitur unum ut videat τὸ unum, magis autem ut non videat τὸ unum. Videns enim, intellectuale videbit, et non supra intellectum, et quoddam unum intelliget, et non τὸ autounum. Hanc, o amice, divinissimam entis operationem animae aliquis operans, soli credens sibi, scilicet flori intellectus, et quietam se ipsum non ab exterioribus motibus, sed ab interioribus, Deus factus, ut animae possibile, cognoscit solummodo qualiter Dii omnia indicibiliter cognoscunt singuli secundum τὸ unum quod sui ipsorum. Proclide Providentia et fato et eo quod in nobis. Opp. ed. Cousin, Paris 1820. t. I. p. 41 f.

(26) Ἔστιν ἄρα καὶ ἡ ἀγαθότης ἐνωσις καὶ ἡ ἐνωσις ἀγαθότης καὶ τὸ ἐν πρώτῳ ἀγαθόν. Instit. th. §. 13. p. 421.

mente der Ausgang zur Emanation — die hier theils als Schaffen, theils als Ausströmung erscheint — gewonnen. Causa prima est super omne nomen quod nominatur, quoniam non pertinet ei diminutio neque complementum. Die erste Ursache ist das absolut Eine; es kann nicht vervielfältigt werden. Sed est supra completum quoniam creans est res et influens bonitates super eas influxione completa, quoniam est bonitas, cui non est finis, neque dimensiones. Bonitas ergo prima implet omnia saecula bonitatibus.

Die feine Vermittelung, wodurch Proklus den Uebergang von diesem Einen zu dem wirklich Vielen erklärt, ist in unserm Buche nicht angewendet. Er nennt diesen Vorgang *ὑφ᾿εσις* und *ὑπόβασις*.²⁷⁾ An die Stelle des Proklischen Bindegliedes der Emanationslehre tritt der dem Islam, oder dem Christenthum entlehnte Begriff der Schöpfung. Dieser ist allerdings im arabischen Original durch *ابدع* „neu machen, neues hervorbringen“ ausgedrückt, allein es ist damit doch nichts anderes gesagt, als was die lateinische Uebersetzung durch *creatio*, *creare* giebt. Dieser Begriff ist Proklus fremd; er spricht von einem *παράγειν* der Dinge, von einem *πρόοδος* der untergeordneten Kräfte und Gebilde aus den höheren, aber nie von einer Schöpfung; in der vorliegenden Schrift dagegen wird der Begriff der Schöpfung gebraucht, um einen Uebergang zu bezeichnen, zu dessen Erklärung das Proklische System die grössten Anstrengungen macht. Der biblische Schöpfungsbegriff muss hier um so mehr auffallen, da neben ihm die dem Proklus eigenthümliche Vorstellung von der Doppelnatur der Principien und ihrer doppelten Bewegung vorkommt. Nach ihm muss man an den auf dem Grunde des absolut Einen beruhenden Potenzen ein selbstständiges, überzeitliches und ein solches Moment unterscheiden, welches

(27) Vgl. In Parmen. ed. Cousin V. p. 200 und Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. t. II. p. 503.

mit der Zeit und Endlichkeit in Beziehung (*σχέσις*) treten kann. Insofern ein Princip über jede Begrenzung erhaben ist, ist es *ἀμέθεκτον*; insoferne es *μεθεκτόν* ist, treten die Ideale der Götterwelt in individueller Realität auf. Die unmittelbaren Principien nennt Proklus mit Bezugnahme auf Plato öfters Götter,²⁸⁾ eine Bezeichnung, welche ihm den Vortheil gewährt, die Monotonie seiner breiten platonischen Gesprächigkeit durch anziehende Bilder zu beleben.

Unser Büchlein nun vermeidet zwar den Ausdruck: „Götter“, allein die Proklische Aeonereihe, welche zwischen das absolute Eins und die materielle Welt gestellt wurde, ist in den Hauptmomenten beibehalten. So z. B. C. XXIII. *Omnis intelligentia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia et regit eas per hoc quod est divina Et intelligentia est primum causatum et est plus similis Deo sublimi.* (Hier ist auch im Arabischen Gott genannt.)

Cap. XIX. *Ex intelligentiis est, quae est intelligentia divina, quoniam ipsa recipit ex bonitatibus primis quae procedunt ex causa prima per receptionem multam. Et de eis est, quae est intelligentia tantum quoniam non recipit ex bonitatibus primis nisi mediante intelligentia*

Diese intelligentia divina ist dasselbe, wie *ὁ θεῖος νοῦς* in Parmen. VI. S. 13. und S. 32. *ὡς ὁ εἷς καὶ ὅλως νοῦς ὑπέστησε τοὺς μὲν νόας χωριστοὺς τῶν ψυχῶν, τοὺς δὲ ἐν αὐταῖς ὄντας καθ' ἑξίν, οὕτω καὶ τὸ ἐν παρήγαγε τὰς μὲν γὰρ αὐτοτελεῖς ἐνάδας ἐξηρημένας τῶν μετεχόντων, τὰς δὲ ὡς ἐνώσεις ἄλλων οὐσας τῶν κατ' αὐτὰς ἠνωμένων, καὶ ἐν οἷς εἰσιν.*

Nicht nur die Potenzen der Proklischen Ideenreihe sind im Wesentlichen beibehalten, sondern auch die Gesetze, wonach

(28) *Καὶ τὰ εἶδη οὖν, καθόσον θεοί, καὶ ὁ νοῦς, ἢ θεός, πάντων ἔχουσι γινῶσιν.* In Parmen. ed. Cousin V. p. 239. V. 231. In der Instit. theol. öfter z. B. 151.

ihr gegenseitiges Verhältniss und ihr Wesen bestimmt werden soll. Namentlich finden wir jene *ἐπιστροφή*, welche Proklus anwendet, um die Beharrlichkeit der unkörperlichen Principien trotz ihrer Emanation zu erklären.²⁹⁾ Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens (hebr. *חִוֵּר*) ad essentiam suam (arab. *راجع الى ذاته*) reditione completa... et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam iterum nisi quia est stans fixa per se, non indigens in sui fixatione et sua essentia re alia regente ipsam, quoniam est substantia simplex sufficiens sibi per seipsam. C. XV. Damit stehen die Proklischen Sätze in Verbindung: *πᾶν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν*. Inst. theol. §. 15. *πᾶν πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀϋδύπόστατόν ἐστιν*. §. 43.

Der monotheistische Verfasser des liber de causis konnte diese *ἐπιστροφή* einzig bei der Lehre von dem Wirken Gottes in Zeit und Raum verwenden; die Art, wie Proklus sie anwendet, war mit den ersten Grundsätzen des Monotheismus unvereinbar. Auch ist vom Erstem umsonst der Ausdruck innovare im Sinne von creare, creatio eingeschoben worden, wenn der Zusammenhang unter den Dingen der Welt gegenseitig und mit dem ersten Princip so gefasst wurde, wie es wirklich hier, fast buchstäblich gleichlautend mit Proklischen Sätzen geschieht, wonach es demiurgische Ideen giebt, welchen der Charakter der Ewigkeit zukommt und das individuelle Leben in seiner Bedeutung einerseits überschätzt, andererseits zu niedrig gestellt wird. Der Grund der Individuation wird nicht in einem höchsten Willen der obersten Ursache gesucht, denn diese ist als das absolute Eins über die Theilerscheinung und Theilbildung erhaben; sondern die Verschiedenheit in den untergeordneten Kräften — woher eben diese Verschiedenheit komme, wird nicht er-

(29) Vgl Ravaisson S. 500.

klärt — ist der Grund der individuellen Einzelgestaltung. Natürlich muss damit auch der Anspruch auf individuelle Fortdauer der menschlichen Seele verschwinden. Allerdings wird mit grossem Nachdruck die Ewigkeit des intelligenten Principes gelehrt; allein dieses ist ein Gemeingut des Weltorganismus, keineswegs ein bleibendes Eigenthum einer persönlichen Individualität.

Manche Sätze konnten, indess für sich genommen nicht im Sinne des ganzen Systemes gedeutet, zur Beleuchtung christlicher Theorien dienen. So wurde gerade in der psychologischen Frage ein Satz des Büchleins, welcher durch das Vollklingende seiner Prägung, namentlich nach der lateinischen Uebersetzung anzog, schon früh benutzt. Nach dieser wird die Seele C. 9. „der Horizont der Natur“ genannt.³⁰⁾ Ein andermal drückt sich die Schrift so aus (C. II.): *Esse autem quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in orizonte aeternitatis inferius et supra tempus.*

(Arab. *فهى النفس لانها فى أفق الدهر*), der Gedanke ist ganz Proklisch. Im Commentar zum Timäus spricht er ausführlich vom Unterschiede zwischen *αἰών* (الدهر) und *χρόνος* (الزمان). Die Ewigkeit (*αἰών*) sei der im Reigentanz sich schwingende Geist, die Seele aber nicht identisch mit der Zeit; auch sei die Zeit nicht ein Erzeugniss der Seele (p. 595 ed. Schneider) *ψυχὴ δὲ πᾶσα καὶ κατὰ τὰς ἔνδον ἐνεργείας μεταβατικῶς κινεῖται καὶ κατὰ τὰς ἐκτὸς δι' ὧν τὰ σώματα κινεῖ.* (p. 598.) Die Seele trennt zwei Welten und einigt sie; sie ist daher *ἀμφιφαής* und *ἀμφιπρόσωπος* (das. S. 422—425.) Anderwärts: *διὰ τί οὖν οὐκ εἶπε τὴν ψυχὴν μέσθην*

(30) Im Original steht hier der einfachere Ausdruck, die Seele ist „über der Natur“ *فوق الطبيعة*. Hat der lat. Uebers. gelesen *أفق الط'*?

νοῦ καὶ αἰσθησεως; . . . μέση δὲ ἀμφοῖν ἐστὶν ἡ ἁρμονία τῆς ψυχῆς. (S. 450.) Diese und ähnliche Erörterungen über die Stellung der Seele zwischen Zeit und Ewigkeit, Geist und Sinnlichkeit benützte der Verfasser zu der eben angeführten Auffassung.

Wie bereits Alanus ab insulis die Stelle in C. II zum Beweise für die Unsterblichkeit der Seele verwerthet habe, sahen wir oben. Umsichtiger verfährt der h. Thomas von Aquin, wenn er in seinem apologetischen Werke contra Gentiles dieselbe Stelle benützt, um die Verbindung des immateriellen Geistes mit dem Leibe als forma corporis zu erläutern. (Summa contra Gentiles l. II. c. 68. Ausgabe von Roux-Lavergne 1853 t. I. p. 290.) . . . animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum . . . Et inde est, quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum.

Der Verfasser des Buches von den Ursachen wählte offenbar vorzüglich solche Sätze aus, welche mit der monotheistischen Lehre von Gott und der Seele am meisten in Einklang waren und dieselbe sogar zu unterstützen schienen. Dadurch bahnte er der Lehre des Proklus, wenn auch in mehrfach modificirter Gestalt, auch dort eine Bahn, wo wesentlich abweichende Grundsätze galten.

Wie immer demnach über den innern Werth des Buches von den Ursachen geurtheilt werden mag, es dient jedenfalls dazu, den grossen Einfluss zu bezeugen, welchen Proklus im Mittelalter auf die Speculation des Morgenlandes und des Abendlandes ausgeübt hat.

Die Nachweisung dieses Einflusses beruht nicht bloss auf unserem liber de causis, es wurden andere Schriften von Proklus in's Arabische, Armenische und Georgische über-

setzt,³¹⁾ ohne dass der Zutritt zu seinen griechischen Werken aufgehört hätte.

Nikolaus von Methone fand sich im zwölften Jahrh. veranlasst, die *στοιχείωσις θεολογική* Satz für Satz zu widerlegen, um seine Zeitgenossen vor Irrungen zu bewahren.³²⁾ Er erkennt die Verwandtschaft der Proklischen Speculation mit der des Dionysius Areopagita durch öftere Citate aus dem letztern an (z. B. Cod. gr. Monac. f. 2. b., 4. a., 9. b., 55. a., 96. b.), und findet die Uebereinstimmung mitunter so vollkommen, dass er die Vermuthung ausspricht, Proklus habe die Schriften des Dionysius gekannt und theilweise ausgeschrieben. So findet er den Satz Nr. 122 (bei Aemilius Portus S. 466) *πᾶν τὸ θεῖον καὶ προνοεῖ* (Aemil. *προνοεῖται*) *τῶν δευτέρων καὶ ἐξήρηται τῶν προνοουμένων* correct und so im Einklang mit Dionysius, dass er beifügt: *ὄθεν μοι δοκεῖ ἀπὸ τῆς θεολογίας τοῦ μεγάλου Διονυσίου τὰ ὑψηλὰ καὶ οὕτως ἐξαιρετὰ κεκλοφέναι θεωρήματα, ἐν Ἀθήναις ἐντυχῶν ταύτῃ καὶ τοῖς τῆς εὐσεβείας γεννήμασι τὰ πονηρὰ παραμίξας ζιζάνια, τὰ τῆς ἀθέου πολυθείας δόγματα.* fol. 99.

Eine andere Aeusserung ähnlicher Art, worin ein griechischer Schriftsteller den Proklus als abhängig von Dionysius darstellt, ist bereits von Fabricius geltend gemacht worden.³³⁾ Nicht ohne Grund haben Neuere die Sache

(31) Vgl. Wenrich de auctorum graecorum Versionibus et Commentariis Syriacis, Arabicis etc. Lips. 1842. p. 288.

(32) S. Fabricius B. Gr. ed. Harless t. IX. p. 409. Ein Exemplar dieser Widerlegung findet sich unter den Handschriften der Münchner Staatsbibl. Cod. Gr. 59.

(33) Bei Fabricius l. c. p. 407. *Ἰστέον ὡς τινες τῶν ἔξω φιλοσόφων καὶ μάλιστα Πρόκλος θεωρήμασι πολλάκις τοῦ μακαρίου Διονυσίου κέχρηται.* Die Stelle gehört nicht dem Commentar von Maximus an, sondern ist aus einem Ungenannten, wohl Pachymeres, der Vorrede des Maximus angefügt. St. Dionysii opp. ed. Migne II. p. 2. D. u. I. 116. A.

umgekehrt und erklärt, dass der Verfasser der dionysischen Schriften von Proklus geborgt habe. Engelhardt suchte den Zusammenhang des Areopagiten mit Proklus durch eine Uebersetzung der *στοιχείωσις*, die er jener des Dionysius beifügte, zu veranschaulichen. Es ist kaum möglich, den Zusammenhang zwischen dem christlichen Werke über die Namen Gottes u. s. w. und dem grössten der letzten Platoniker zu leugnen; allein jeder Billige wird anerkennen müssen, dass der christliche Schriftsteller mit wahrer Meisterschaft auf den Grundlagen der allgemeinen Principien der Proklischen Speculation sein Werk aufgebaut habe. Es ist kein zusammengekittetes Stückwerk, sondern ein harmonisches Ganze. Es wurde jedoch jedenfalls ein Vermittler zum Uebergang Proklischer Ideen ins Abendland, besonders seitdem Scotus Erigena diese Schriften bearbeitete.³⁴⁾ Die daraus erwachsene Literatur ist wie ein hoher, schattiger Baum, neben welchem sich das *liber de causis* wie ein kleiner Strauch ausnimmt. Doch hat es jedenfalls mit dazu gedient, neuplatonische Ideen zu verbreiten.

Vermuthlich hat im Orient ein verwandtes Werk zur Ausbreitung dieser Ideen beigetragen, welches den Namen „Theologie“ führt und darum mit der von uns früher besprochenen „Theologie des Aristoteles“ verwechselt wurde, nämlich *Tâlûgia* (*θεολογία*) von Proklus und Alexander, übersetzt von Abu Otmân Dimischki. (Hadschi Chalfa V. pag. 66.) Der Unterschied dieser *Tâlûgia* von der des Aristoteles geht sowohl aus den beigefügten Namen Proklus und Alexander, als aus dem Umstande hervor, dass der Uebersetzer ein anderer ist, als Nâimah.

Mit Gewissheit können wir schliesslich sagen, dass Proklus durch die von seinen Schriften abhängige Theologie des Aristo-

(34) Vgl. Christlieb, *Leben und Lehren des Scotus Erigena*. Gotha 1860. S. 102 u. s. w.

teles einen jedenfalls grossen Einfluss auf das muslimische Mittelalter geübt hat. Sie ist wie ein Compendium der neuplatonischen Lehre anzusehen und einer Veröffentlichung im arabischen Originale werth. Wem es gegönnt ist, die Berliner mit der Pariser Handschrift zu vergleichen, wird sich dieser Aufgabe mit Erfolg unterziehen können. Mein in diesen Blättern begonnener Aufsatz über diesen Gegenstand sollte mit einer ausführlichen Textprobe schliessen; allein die Berliner Handschrift bot an mehreren Stellen solche Schwierigkeiten, dass ich einer Collation des Pariser Codex bedurfte, auf welchen ich durch Reinaud bei Ravaisson aufmerksam wurde. ³⁵⁾

(35) Ravaisson giebt im Anhang zu seinem *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* t. II. S. 542 ff. eine treffliche Analyse des speculativen Gehaltes der Theologie des Aristoteles nach der alten lateinischen Uebersetzung. Dazu fügt er eine kurze Notiz von Reinaud, der ihm die von uns mitgetheilte Ueberschrift des arab. Mscpts. (Nr. 994. suppl.) übersetzte und deutete. — Was H. Rabbiner Dr. Geiger in Breslau nach Einsicht des Pariser Mscpts. über den Gegenstand schrieb, konnte ich leider trotz aller Nachfrage noch nicht erhalten. — Unsere frühere Angabe, dass in der Bibliothek des Escorial ein Mscpt. der Theologie des Aristoteles sich finde, beruht auf einem Missverständniss der Stelle bei Casiri, *bibliotheca Arabico-Hispana* t. I. p. 310. med. Vgl. 306.